بحر الفوائد

في شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨هـ / ١٣١٩هـ

ومعه متن كتاب الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

تحقيق وتعليق

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد محمد ابن العلامة حجة السيد جعفر مرتضى العاملي

بحر الفوائد في شرح الفرائد

بحر الفوائد

في

شرح الفرائد

تأليف
آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي
١٢٤٨هـ / ١٣١٩هـ

مع متن الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ٨١

الجزء الأول

تحقيقه وتدقيقه

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email:info@dartourath.com www:dartourath:com

بسم الله الرحمن الرحیم

المقَدّمَة

بسم اللّه الرحمن الرحيم

وبه نستعين، الحمد للّه الذي هدانا إلى شرائع الإسلام بتمهيد قواعد الأحكام، وأرشدنا إلى غاية المرام باتّباع مسالك الأفهام، ووفّقنا لتحصيل فصول الأصول بإتقان ضوابط شريعة خير الأنام، وبلّغنا إلى نهاية المسؤول بإحكام قوانين الأحكام.

والصلاة والسلام على المبعوث لإعلاء دعائم الإسلام، وإعلان معالم الحلال والحرام، وآله وأصحابه البررة، مفاتيح الرحمة، ومصابيح الظلام.

أمّا بعد، فيقول أقلّ خدّام الشريعة، أحوج الورى، عبد الحسين بن محمّد رضا التستريّ عفى اللّه تعالى عنهما: إنّ هذا تصنيف شريف، وتأليف منيف، من جملة تصانيف المولى القمقام، وقدوة الأنام، فحل الأعلام، وفريد الأيّام، الخائض في أسرار المدارك، والغائص في بحار المسالك،

ممهّد القواعد، وجامع المقاصد، كاشف رموز الدلائل، نخبة الأواخر والأوائل، مقياس مناهج غاية المرام، ومشكاة مسالك إرشاد العوامّ، مهذّب القوانين المحكمة، ومحرّر الإشارات المبهمة، منبع الفضل، وعين العدل، فاتح صحيفة السداد والرشاد، وخاتم رقيمة الفضل والفقاهة والاجتهاد، رئيس المحققين والمدققين من الأوّلين والآخرين، شمس الفقهاء والمجتهدين، مرتضى المصطفى، ومصطفى المرتضى، كهف الحاج، شيخنا وأستاذنا، علم التقى، الحاج شيخ مرتضى الأنصاريّ التستريّ مدّ اللّه تعالى أطناب ظلاله على مفارق الأنام، وعمّر اللّه بوجوده الشريف دوارس شرع الإسلام، ما دامت الفروع مترتبة على الأصول، والشمس لها الطلوع والأفول.

ثم إنّه دام ظلّه العالي لمّا أودع فيه نقود الحقائق، وفرائد درر الدقائق، وأدرج فيه من مهمّات مسائل الأصول ما لم يذكر في أبواب ولا فصول، وأجاد ما أفاد فيه من المطالب الأبكار ما لم تصل إليها نتائج الأفكار، كثر رغبة المشتغلين إلى إدراكها، واشتدّ ميل المحصّلين إلى فهمها.

ولمّا كان بعضهم ما اهتدوا بنور التوفيق إلى ما فيه من التدقيق والتحقيق، سألوني أن أعلّق عليه وأضيف إليه ما استفدته حين قراءتي عليه دام ظلّه العالي، بياناً للكتاب، وتقريباً للمدّعى إلى الحقّ والصواب، وكان مع اختصاره وسهولة استنساخه واكتثاره في غاية العزّة والندرة، ولا يكاد أيدي الكتّاب تكفي لكفايته، مع ما بهم من السعي في تكثير كتابته، وكان انطباعه موجباً للشياع، وباعثاً على مزيد الانتفاع، فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد

اطّلاعه إلى إكثاره باطباعه؛ ولامتياز ما فيه من المطالب، وجودة ما احتوى من العجائب، سمّي بـ «فرائد الأصول» في تمييز المزيّف عن المقبول.

رزقنا اللّه وإيّاه حسن المآب، إنّه هو الكريم الوهّاب، بحقّ محمّد وآله الأطياب.

قال:

بسم الله الرحمن الرحيم، فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن[1]، فإن حصل له

---

(١) المراد من المكلّف أعمّ من المجتهد والعامي، كما هو قضيّة ظاهر اللّفظ والتقييد بالالتفات من جهة استحالة حصول الأحوال الثلاثة لغير الملتفت، وإن كان مكلّفاً شأناً منقطعاً عنه التكليف الفعلي بسبب عروض الغفلة، فلا يقال إنّ التقييد غير محتاج إليه، أو لا بدّ من أن يحمل على التوضيح.

ثمّ إنّ البحث عن الأحوال الثلاثة من حيث حصولها للمكلّف بالمعنى الّذي عرفته، وهو المكلف الفعلي من جهة اقتضاء الفعل له، وإن كانت تحصل لغيره أيضاً كغير البالغ، هذا مع أنّ حصولها له يحتاج إلى توسّع في متعلّق الالتفات في الجملة، ويجعل المراد من الحكم الشرعي ما كان حكماً في أصل الشريعة ولو لغير الملتفت، وإن لم يكن كذلك على الإطلاق.

هذا ويمكن أن يقال إنّ المميّز بالنّسبة إلى غير الأحكام الإلزاميّة داخل في المكلّف على ما هو الحقّ، وعليه المحقّقون من تعلّقه به، وإن كان خارجاً عنه بالنّسبة إليها، ثمّ إنّ حصر متعلّق الالتفات في الحكم الشرعي ليس من جهته اختصاص الأحوال به، بل من جهة أنّه المقصود الأصلي بالبحث كما يصرّح به في أوّل رسالة أصالة البراءة، ويظهر من مطاوي كلماته الأخر، وسمعنا منه قدّس سرّه مراراً فتأمّل.

ثمّ إنّ المراد من الحكم الشرعي ما بيّنوه في أوّل علم الفقه، فيشمل الأصول الاعتقاديّة والعمليّة والأحكام الفرعيّة وما يتبعها في الحكم، ويخرج عنه الموضوعات الصّرفة وما يلحقها ويشاركها في الحكم، ثمّ إنّ حصر الحاصل

الشك(٢)، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل،

للمكلّف الملتفت فيما ذكره عقليّ لا يخفى وجهه، وإن كان هناك أمر آخر خارج عنه وهو الوهم، إلاّ أنه لمكان لزومه للظّن لم يعقل جعله مقابلا له، فإنّه كلّما حصل له الظّن حصل له الوهم أيضاً، هذا مع أنّه لا معنى للتكلّم عنه لعدم ترتّب أثر عليه من حيث إنّه وهم بوجه من الوجوه، كما هو واضح لا سترة فيه أصلاً.

ثمّ إنّ المراد من الظنّ والشك في المقام ظاهر، فإنّ المراد من الأوّل هو الاعتقاد الراجح الغير المانع من النّقيض، وإن أطلق على غيره أيضاً، ومن الثّاني تسوية الاحتمالين، وإن أطلق على غيرها أيضاً، وأمّا القطع فالمراد منه هو مطلق الاعتقاد الجازم الأعمّ من المطابق للواقع والمخالف له، فيشمل الجهل المركّب أيضاً، وإن كان داخلاً في الغافل وغير الملتفت من جهة.

(٢) إنّما عنى بذلك بيان ما يعمله المكلّف عند الشك على سبيل الإجمال، مع تأخيره الكلام في الشك لنكتة جرى على مراعاتها دأب المؤلّفين.

ثمّ إنّ ظاهر هذا الكلام، بل صريحه سيّما بملاحظة ما يذكره هنا وفي غير موضع من الكتاب، اختصاص مجاري الأصول بالشك بالمعنى الّذي عرفته لا ما يعمّ الظّن مطلقاً، وهو خلاف القطع واليقين كما عن القوانين، ويساعده العرف العام كما قيل، وإلاّ لم يكن معنى لتثليث الأقسام، وجعل الظّن مقابلاً له، ولا ما يعمّ الظّن الغير المعتبر فقط، مع أنّه لم يعهد كونه معنى للشك ومن إطلاقاته، لا في اللّغة، ولا في العرف العام والخاصّ، مع أنّ قضيّته كون الدليل الظّني وارداً على الأصل مطلقاً، وإن كان شرعيّاً وهو خلاف ما يقتضيه التحقيق ويصرح به في غير موضع من الكتاب من كونه حاكماً على الأصل الشّرعي، مع أنّه فاسد من جهات أخر غير مخفيّة على المتأمّل.

وقد يناقش فيه تارة بأنّ ما أفاده قدّس سرّه في المقام ينافي ما صرّح به في أوّل الاستصحاب، من أنّ المراد من الشك المأخوذ في مجاري الأصول المعنى الأعمّ من الظّن الغير المعتبر، وأخرى بأنّه لا يستقيم في شيء من الأصول العقليّة والشرعيّة،

وتسمى بالأصول العملية، وهي منحصرة في أربعة[1]، لأنّ الشك، إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلى الثاني، فإمّا أن يمكن الاحتياط

أمّا الأصول العقليّة فلوضوح عدم أخذ الشكّ بالمعنى المزبور في مجاريها عند العقل، بل قد يقال بعدم أخذ الشك بأيّ معنى اعتبر في مجاريها، وإنّما المأخوذ فيها عند العقل عنوان ينطبق على عدم العلم أحياناً، ولذا يكون الدليل وارداً عليها مطلقاً، وأمّا الأصول الشرعيّة فلأنّه لم يوجد في شيء من أدلّتها لفظ الشك إلاّ في أخبار الاستصحاب، لكن المراد به خلاف اليقين بقرينة قوله عليه السلام في بعض أخباره لا تنقض اليقين بالشك، بل تنقضه بيقين، حيث إنّ مقتضاه حصر ناقض اليقين في اليقين، وثالثة بأنّ المراد من الشك إن كان ما يقابل الظّن الشخصي الفعلي كما هو قضيّة ظاهر لفظي الظّن والشك، فيدخل ما يناط اعتباره بالظّن النوعي في الأصول مع أنّه خارج عنها جزماً، كما يصرّح به قدّس سرّه مراراً في مطاوي كلماته، وإن كان ما يقابل الظّن بالمعنى الأعمّ منه ومن النّوعي الثاني، فيتوجّه عليه مضافاً إلى خروجه عن مقتضى ظاهر اللّفظ من جهة أنّ المعتبر في مجاري الأصول عدم ملاحظة الظّن والطّريقية، لا عدم الظّن بأيّ معنى اعتبر غاية ما في الباب أنّه إذا وجد في مورد ظنّ معتبر كان وارداً على الأصل أو حاكماً عليه، ومنه يعلم توجّه هذه المناقشة على الشق الأوّل أيضاً.

ثمّ إنّ المراد من القواعد الشرعيّة هي الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالموضوعات العامّة الكليّة سواء كان الدّليل على ثبوتها حكم العقل أو الدليل الشرعي، فيعمّ الأصول العقليّة والشرعيّة.

(١) فالمراد بالأصل العملي كلّ حكم تقرّر في الشريعة للمشكوك فهو مقابل الدّليل وهو ما أنيط اعتباره بالكشف العلمي أو الظّني ولو من حيث النّوع، ويطلق على الثّاني الأمارة أيضاً وقد يختص الدّليل بالكاشف عن الحكم والأمارة بالكاشف عن موضوعه ظنّاً وتوصيفه بالعملي وإضافته إليه إنّما هو من حيث إنّ

إعماله في مقام عدم وجدان الواقع بمقتضى الأدلّة والأمارات القائمة عليه فانقدح من هذا أنّ كل حكم ثبت في الشريعة لغير العالم لا من حيث وجود ما يكشف عن الواقع بل من حيث عدم علمه به يسمّى أصلا وإن سمّي الدّال عليه دليلا بقول مطلق باعتبار ودليلا فقاهتيًا باعتبار آخر وليكن هذا على ذكر منك لعلّه ينفعك فيما يتلى عليك في مطاوي كلماته قدّس سرّه إن شاء اللّه تعالى، ثمّ إنّ ما أفاده في مجاري الأصول حاصله أن الاستصحاب مشروط بوجود الحالة السّابقة وملاحظتها من غير فرق بين إمكان الاحتياط وعدمه، وكون الشك في التكليف وفي المكلّف به وغيره مشروط بعدم ملاحظة الحالة السّابقة وإن كانت موجودة بل غير منفكّة كما في أصالة البراءة على التّحقيق وإن زعم بعض خلافه وأصالة لزوم الاحتياط وإن تفارقت من حيث اعتبار عدم إمكان الاحتياط في مورد أصالة التّخيير من غير فرق بين الشّك في التكليف والمكلّف به، واعتبار إمكانه في موردي أصالتي البراءة والاحتياط وإن افترقا من حيث اعتبار الشّك في التكليف في مورد أصالة البراءة والشّك في المكلّف به في مورد أصالة الاحتياط هذا، ثمّ إنّ هنا إشكالين ووهمين:

أحدهما: يتوجّه على حصر الأصول في الأربعة.

وثانيهما: على ما أفاده قدّس سرّه في بيان تحديد مجاري الأصول.

أمّا الإشكال الأوّل فملخّصه أنّ الحصر الّذي أفاده، وإن استفيد من التّرديد بين النّفي والإثبات، وما هذا شأنه يكون عقليّاً، كما صرّح به في أوّل أصل البراءة وهو واضح، إلاّ أنّ مقتضاه حصر الشّك فيما أفاده من الأقسام الأربعة، لا حصر الأصول في الأربعة، ضرورة أنّه يحتاج إلى ضمّ مقدّمة خارجيّة وهو حصر جميع ما يجري في الشّك في التكليف مثلاً في أصالة البراءة من الخارج، وهكذا في الشك في المكلّف به وغيره، فلا بدّ من ضمّ الاستقراء حتّى يتمّ الحصر، فإذا يتطرّق

الإشكال على هذا الحصر لا محالة، فإنّ هناك أصولاً مسلّمة عندهم غير الأصول الأربعة كأصالة الطّهارة، وأصالة الحلّ، وأصالة الحظر والإباحة في الأشياء قبل الشّرع، وأصالة العدم، وأصالة عدم الدليل دليل العدم، وأصالة نفي الأكثر عند دوران الأمر بينه وبين الأقلّ، وأصالة أولويّة دفع المفسدة من جلب المنفعة، وأصالة الصحّة في فعل النفس والغير، وأصالة الحريّة في الإنسان، وأصالة النسب في الفراش، والقرعة في كلّ أمر مشتبه مشكل، إلى غير ذلك، هذا ولكن يدفعه أنّ هذه الأصول على أنحاء، منها ما يختصّ بالشّبهة الموضوعيّة، ومنها ما يختصّ بالشّبهة الحكميّة، ومنها ما يجري فيهما، فما كان منها مختصاً بالشّبهة في موضوع الحكم كأصالة الصحّة وما بعدها من الأصول، فلا ينتقض به الحصر جدّاً، لما قد أسمعناك من أنّ المقصود الأصلي حصر ما يتعلق بالحكم، فالأصول الموضوعيّة خارجة عن محلّ الكلام، وحريم البحث.

وأمّا ما كان مختصاً بالشبهة الحكميّة، أو جارياً فيهما، فإن كان المناط فيه الكشف والطّريقيّة إلى الواقع، أو كان الموضوع فيه الواقع، لا الواقع المشكوك، فهو خارج أيضاً عن محلّ الكلام، فإنّ الأوّل يدخل في الأدلّة والأمارات، والثاني يخرج عن الحكم الظّاهري المتعلّق بالموضوع المشكوك، ففي الحقيقة يخرج كلاهما عن موضوع الأصل، ومن هنا يعلم حال أصالة العدم على القول بكونها أصلاً برأسها معتبرة من حيث بناء العقلاء عليها، من حيث الكشف الظّني النّوعي، وأصالة عدم الدّليل دليل العدم بناء على كونها معتبرة على هذا الوجه، وأصالتي الحظر والإباحة في الأشياء قبل الشرع بناء على كون النّزاع في الواقعيّين منهما على ما هو قضيّة بعض وجوه الفريقين، وأصالة الحلّ بناء على كون المراد منها مفاد الأدلّة الاجتهاديّة، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾، و ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾، ونحو ذلك من الآيات، وقوله: «كلّ شيء مطلق حتى

. . . .

يرد فيه نهي» بناء على أحد الوجهين، ونحوه من الأخبار، فإنّ هذه كلّها خارجة عن عنوان الأصل بالمعنى الّذي تقدّم ذكره، فإنّها أحكام للموضوعات لا بوصف الشك هذا، وأمّا على القول بكون أصالة العدم معتبرة من باب التعبد على ما هو التحقيق فيرجع إلى الاستصحاب ويدخل فيه، لأنّ المراد بها استصحاب العدم، إذ لا مدرك لها غير أخبار الاستصحاب ودعوى بناء العقلاء عليها من باب التعبد العقلائي، كما قد يسمع من طلبة أهل العصر ومن يحذو حذوهم فاسدة جدّاً، إذ بناء العقلاء على سلوك ما ليس بكاشف أصلاً من غير إيجابه من المولى ممّا يشهد الوجدان بفساده، بل ربما يقال بعدم إمكانه وليس ببعيد فتدبّر، ومنه يظهر حال أصالة عدم الدّليل دليل العدم لو قيل باعتبارها من باب التعبد، وإن كان في غاية الضّعف، وإن قال به بعض أفاضل مقاربي عصرنا نظراً إلى استفادته من قوله صلى اللّه عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» ونحوه كالأصل السّابق، وسيأتي الكلام عليه إن شاء اللّه تعالى في محلّه.

وأمّا أصالتي الحظر والإباحة على القول بكون البحث في الظاهرتين منهما فيرجعان إلى الاحتياط والبراءة، وكذلك أصالة الحلّ بناء على إرادة الحلّية الظاهريّة منها، فإنّها يرجع إلى أصالة البراءة، حيث إنّها فرد منها كما لا يخفى، ومن ذلك كلّه يظهر حال أصالة نفي الأكثر، فإنّه لا بدّ أن يرجع إلى الاستصحاب أو إلى أصالة البراءة، وإلاّ فليس بشيء كأصالة أولويّة دفع المفسدة من جلب المنفعة، فإنّها نوع من الاحتياط فتأمّل على ما ستقف عليه في طيّ المباحث الآتية إن شاء اللّه تعالى، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه حال جميع الأصول المذكورة وغيرها، غير أصالة الطّهارة على ما هو المشهور من جريانها في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً، وإن ذهب بعض المحقّقين إلى اختصاصها بالموضوعيّة، فإنّها لا يرجع إلى أحد الأصول الأربعة، ولها مستند من الأخبار مغاير لمدارك سائر الأصول كقوله: «كلّ شيء طاهر

حتّى تعلم أنّه قذر»، ولكن يمكن التفصّي عن الإشكال بسببها على ما صرّح به قدّس سرّه في مجلس البحث بإرجاعها إلى أصالة البراءة على القول بعدم الجعل في الأحكام الوضعيّة كما استقرّ عليه رأي المحقّقين، واختاره قدّس سرّه في باب الاستصحاب، فإنّ النجاسة منتزعة بناء عليه عن وجوب الاجتناب والطّهارة عن عدم وجوب الاجتناب، وجواز التصرّف على ما ذكره الشهيد قدّس سرّه، فالمراد بأصالة الطّهارة أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب وأصالة إباحة التصرّفات فافهم واغتنم.

هذا بعض الكلام في بيان الإشكال الأوّل ودفعه، وأمّا الإشكال الثاني وهو الإشكال المتوجّه على بيان مجاري الأصول فبيانه أنّه لا شبهة في أنّ مرجع ما أفاده قدّس سرّه في بيان مجرى كلّ واحد منها إلى كلّيتين، وبعبارة أخرى إلى الحدّ التام كما هو ظاهر، فما أفاده لمجرى الاستصحاب يرجع إلى أنه لا استصحاب إلاّ ويجري في الشكّ الّذي يلاحظ فيه الحالة السّابقة، سواء كان الشّك في التكليف أو المكلّف به أمكن فيه الاحتياط أم لا، وليس الشك الّذي يلاحظ فيه الحالة السابقة إلاّ ويجري فيه الاستصحاب دون غيره، وهكذا ما أفاده في بيان مجاري سائر الأصول، وهذا كما ترى إنّما يستقيم في خصوص مجرى الاستصحاب على التحقيق، وإن كان قد يناقش فيما أفاده بالنّسبة إلى مجرى الاستصحاب أيضاً، بأنّ ملاحظة الحالة السّابقة إنّما يعتبر في الاستصحاب وجريانه لا في مجراه ومحلّه، فإنّه لا يعتبر فيه إلاّ الوجود في السّابق والشك في اللاّحق، فعلى هذا يصير مجراه أعمّ من جهة وإن كان أخصّ من جهة أخرى فتدبّر دون غيره، فإنّ في دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم وبين غيرهما من الأحكام الغير الإلزاميّة كالإباحة مثلا يرجع إلى البراءة اتّفاقاً دون التّخيير، مع أنّ مقتضى ما أفاده الرّجوع إلى التّخيير لا البراءة فينتقض الطّرد من أحدهما

والعكس من الآخر، وهكذا في دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم فيما لا يوجب الالتزام بالإباحة مخالفة عمليّة على ما اختاره قدّس سرّه فيما سيجيء من الإباحة، وهكذا في كلّ شبهة كان منشؤها تعارض النّصين والدّليلين مع تكافئهما وإمكان الاحتياط، سواء كان الشك فيها شكّاً في التكليف أو المكلّف به، مع أنّ مقتضى ما ذكره الرّجوع إلى البراءة في الأوّل والاحتياط في الثّاني، بل يمكن تصوير انتقاض الاستصحاب بالتّخيير في الفرض بعد إمعان النظر فتدبّر.

وفي دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى البراءة على ما اختاره في أصالة البراءة وفاقاً للمشهور لا الاحتياط، مع أنّه من الشك في المكلّف به على ما أفاده في تقسيم الشك في رسالة أصالة البراءة، وهكذا في الشّبهة الغير المحصورة، فيختلّ مجرى الاحتياط والبراءة طرداً وعكساً، هذا مع أنّ من المسلّمات عندهم وعنده عدم اختصاص مجرى الاحتياط بالشك في المكلّف به، كيف ويكون الاحتياط لازماً قبل الفحص مع إمكانه رجاء لتحصيل العلم أو الدّليل وإن كان الشك في التكليف، ومن هنا حكموا بعدم معذوريّة الجاهل المقصّر، وبوجوب النّظر في المعجزة لاستقلال العقل في الحكم بوجوب دفع الضّرر المحتمل، وإلاّ لزم إفحام الأنبياء، وجعلوه مبنى وجوب شكر المنعم المتوقّف على معرفة المنعم، فيجب نفس المعرفة مقدّمة وإن كان هناك وجه آخر أيضاً لوجوب شكر المنعم غير قاعدة دفع الضّرر المحتمل، بل قد حكموا برجحان الاحتياط في الشك في التكليف بعد التفحّص أيضاً، فكيف يقال باختصاصه بالشك في المكلّف به، هذا ولكن يمكن التفصّي عن هذا الإشكال أيضاً، أمّا عن انتقاض مجرى التّخيير طرداً وعكساً بمجرى البراءة عند دوران الأمر بين حكمي الإلزاميّين وغيره، فبأنّ الحيثيّة المسوّغة للرجوع إلى البراءة في الفرض هو عدم العلم بالتكليف والحكم الإلزامي، ودوران الأمر بين الإلزام بقول مطلق وغيره من المعلوم إمكان الاحتياط

بهذا اللّحاظ باختيار جانب الإلزام، كما في دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة مثلاً، إلاّ أنّ الإلزام المطلق في المقام لما كان مردّداً بين النّوعين منه ولم يمكن الاحتياط بملاحظة هذه الحيثية فلا محالة يحكم بالتّخيير على تقدير اختيار المكلّف جانب الإلزام احتياطاً، فباختلاف الحيثيّة يندفع الإشكال كما لا يخفى، ولكن يمكن أن يقال إنّه لا يفيد اختلاف الحيثيّة أصلاً، فإنّ الحكم الظّاهري في الواقعة ليست إلاّ الإباحة أو الجواز لا التّخيير بين الوجوب والتحريم كما هو واضح، فاختلافها إنّما يجدي في دفع الإشكال فيما لو أوجبت اختلاف الحكم وهو غير واقع، بل غير ممكن، فالإشكال متوجّه جداً فتأمّل.

فالأولى تقييد عدم إمكان الاحتياط في مجرى التّخيير بحيثيّة دوران الأمر بين المحذورين، أي الوجوب والتحريم.

ومّا عند دوران الأمر بين الوجوب والتحريم، فبأنّ الّذي عليه المشهور من غير إشكال عندهم فيه، بل عليه الأستاذ العلاّمة قدس سره في هذه الرّسالة أخيراً في غير الشبهات الموضوعيّة التخيير لا البراءة، وإن كان مختاره في رسالة أصالة البراءة التّوقف وعدم الالتزام بحكم ولو ظاهراً لا التخيير ولا الإباحة والبراءة، وعليه أيضاً، لا يرد إشكال على مجرى البراءة، وإنّما ينتقض مجرى التخيير عكساً في الجملة فتأمّل.

فإن شئت قلت إنّ مبنى الحصر الّذي أفاده على ثبوت أصالة التخيير في الشبهات الحكميّة ومبنى الإشكال المذكور على نفيها فتأمّل.

وأمّا عن انتقاض مجرى كلّ واحد من البراءة والاحتياط طرداً بمجرى التّخيير وانتقاضه عكساً بمجراهما في الشك النّاشئ من تعارض النصّين المتكافئين فبأنّ التخيير بين النصّين المتكافئين تخيير في المسألة الأصولية، وليس من الأصول العمليّة في شيء كما ستقف على تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء اللّه تعالى، ولذا

. . . .

يكون جارياً في مجرى الاستصحاب ومانعاً عن جريانه، هذا، وأمّا عن انتقاض كلّ من مجرى البراءة والاحتياط بالآخر، فبأنّ القائل بالبراءة في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر يرجع الشك لا محالة إلى الشكّ في التكليف فتدبّر.

وأمّا عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة فلقيام الدليل الخاصّ على قناعة الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته، وهذا ليس من الرجوع إلى البراءة في شيء فتأمّل وانتظر لتمام الكلام في محلّه.

وأمّا رجحان الاحتياط في الشك في التكليف بعد الفحص حتّى مع وجود الطّريق الشرعي على نفي الإلزام فلا يرد نقضاً، لأنّ الكلام في الاحتياط اللاّزم، وبعبارة أخرى الكلام إنّما هو في مجرى أصالة الاشتغال فتدبّر.

ومّا لزومه في الشّك في التّكليف قبل الفحص فيمكن منعه بأنّ المورد مورد البراءة غاية الأمر كونها مشروطة بالفحص كسائر الأصول الحكميّة غير الاحتياط على التحقيق، فيجب على الفحص على تقدير إرادة العمل بأصالة البراءة، إلاّ أنّه يجوز له العمل بالاحتياط من دون فحص فتدبّر.

نعم يمكن أن يقال فيما يعلم المكلّف بحصول العلم له بعد الفحص بعدم مورد للبراءة فيه لا قبل الفحص ولا بعده.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّ المورد مورد البراءة غاية الأمر أنّه يرتفع موضوع البراءة بعد الفحص فتأمّل، ومنه يعلم الكلام في مسألة النّظر في المعجزة، لأنّ نفي وجوب النّظر يتوقف على الفحص عن وجوبه المتوقف على معرفة النّبي فتدبّر.

وليته حرّر المقام كما حرّره في رسالة أصالة البراءة، فإنّه سليم عن هذه المناقشة وجملة من المناقشات، وإن لم تخلو عن مناقشات غير مخفيّة على الرّاجع إلى ما ذكرنا في المقام.

أم لا، وعلى الأول، فإما أن يكون الشك في التكليف، أو في المكلّف به، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى أصالة البراءة، والثالث مجرى قاعدة الاحتياط، والرابع مجرى قاعدة التخيير، وبعبارة أخرى الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا، فالأول مجرى أصالة البراءة، والثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير، وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأصول الأربعة، وقد وقع الخلاف فيها وتمام الكلام في كل واحد موكول إلى محله، فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة، الأول في القطع، والثاني في الظن، والثالث في الأصول العملية المذكورة، التي هي المرجع عند الشك.

المقصد الأول في القطع

فنقول لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً، لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيّته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً[1].

---

(١) ما أفاده قدس سره من الواضحات التي لا ينبغي الارتياب فيها على وجه لا يحتاج إلى البيان، لأنّ كل معلوم الطّريقيّة إنّما يصير معلوماً بالعلم، فلا محالة يكون معلوميّة العلم بذاته، فنسبته إلى معلوم الطّريقيّة نسبة الوجود إلى الموجودات، وبعبارة أخرى طريقيّة كلّ شيء واعتباره ثبت بالعلم، فلا بدّ من أن يكون طريقاً بذاته نظير الوجود للواجب وإن كان بينهما فرق في الذّاتيّة، لأنّ

طريقيته بغيره محال ظاهر، وطريقيته بدليل علمي مستلزم للتّسلسل، وببالي أنّه قد جرى ذكر ما ذكرنا في بعض كلمات الأساطين من أهل المعقول، فبعد ما فرض كون الطريقيّة لازماً للعلم وواجباً له، فلا يعقل نفيه عنه وإلاّ لزم تخلّف الذّاتي، وبعبارة أخرى الحكم بالعدم إنّما يتصوّر في الممكن لا الواجب، فلا يحتاج إذا للاستدلال لعدم قابليّة التّصرف نفياً بلزوم التناقض، هذا وما عرفت من المسلّمات عند الأصحاب، حتّى أنّه يظهر تصريحاً وتلويحاً من كلمات الشّيخ في العدّة فراجع كلماتهم عند التكلّم في الأدلّة القطعيّة كالتواتر والإجماع ودليل العقل حتّى القياس المفيد للقطع، فإنّها تنادي بأعلى صوتها أنّ كلامهم فيها إنّما هو في إثبات الصّغرى في مقابل المنكر لحصول القطع منها، نعم هنا شبهة لجمع من أصحابنا الأخباريّين في القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة ليست ناظرة إلى نفي ما ذكر، كما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى.

فإن شئت رفع الحجاب عن تمام وجه المرام فاستمع لما يتلى عليك في تحقيق المقام بعبارة أخرى، متأمّلاً فيها كمال التّأمل، فنقول إنّ اعتبار العلم بالنّسبة إلى الالتزام بالمعلوم والأحكام المترتّبة على متعلّقه مع قطع النّظر عن تعلّق العلم به، كما هو المفروض لو كان جعليّاً وبإنشاء الشّارع بحيث لولاه لم يكن ثابتاً له كما يزعمه القائل بالجعل ويقول بمثله في الظّن، فلا محالة لا بدّ أن يكون هناك قضيّتان إحداهما ما ثبت الحكم فيه لذات الشّيء مع قطع النّظر عن تعلّق العلم، ومن غير مدخليّة له فيه فثبوته النّفس الأمري تابع لتحقّق موضوعه في نفس الأمر من غير مدخليّة للعلم أصلاً، فإذا علم المكلّف بثبوت مثل هذه القضيّة في الشّرع في مورد من الموارد وعلم بتحقّق موضوعها فيعلم بترتّب المحمول قهراً، فيحمله عليه لا باختياره، فبالنّسبة إلى هذه القضيّة والحكم الثّابت فيها لا يعقل أن يكون للعلم مدخل فيها بحيث لولاه لم يكن مترتّباً وبعده يكون مترتّباً بإيجاب موجب، وإلاّ لزم الخلف

كما هو واضح، ثانيتهما ما كان ثابتاً للعلم بالشّيء من غير مدخليّة له، إلاّ من حيث تعلّق العلم به وهي القضيّة الّتي يحكم فيها بوجوب العمل بالعلم واعتباره وحجيّته على تقدير إمكان الجعل، فإنّ معنى جعل العلم طريقاً والحكم باعتباره وحجّيته عند الشّارع هو إيجاب الشّارع العمل به من حيث كونه كاشفاً علميّاً عن المعلوم، ومن المعلوم ضرورة أنّ هذه القضيّة غير القضيّة الّتي حكم فيها بثبوت ذات المعلوم والمنكشف لما هو الموضوع له في نفس الأمر، فكما يكون في موارد الظّن الثّابت حجيّته قضيّتان، واقعيّة ثابتة في نفس الأمر مع قطع النّظر عن الظّن، ولا يختلف فيها الحال باختلاف المكلّفين بحسب الظّن والشّك، وظاهريّة بملاحظة الظن، ويكون الظّن موضوعاً لها ويختلف باختلاف المكلّفين في الظّنون بحسب المؤدى، ومن هنا نقول بالتّصويب في الأحكام الظّاهريّة عند اختلاف المجتهدين في الآراء، مع قولنا بالتخطئة بالنّسبة إلى الأحكام الواقعيّة الثّابتة لنفس الأشياء مع قطع النّظر عن الإدراكات، فكذلك لا بدّ على القول بكون اعتبار العلم جعليّاً في قبال القول بكونه قهريّاً أن يلتزم في مورد العلم بثبوت قضيّتين، قضيّة واقعيّة لا دخل للعلم فيها أصلاً، وقضيّة ظاهريّة تابعة لوجود العلم فيختلف باختلاف العالمين، وتنفكّ عن القضيّة الأوليّة، فلا بدّ من أن يلتزم بوجود الأمر الشّرعي عند خطاء العلم كما يلتزم به عند خطاء الظّن، فربما يترتّب هناك ثمرة على القولين في مسألة الإجزاء كما لا يخفى، إذ على القول بالجعل يكون المكلّف عاملاً بالأمر الشّرعي الظّاهري عند ظهور خطاء العلم، كالعامل بالظّن المعتبر عند ظهور خطاء الظّن، فيمكن القول بالإجزاء على هذا، وهذا بخلاف القول بعدم الجعل، فإنّه لا يلتزم بأمر شرعيّ سوى الأمر الواقعي، فلا يعقل الإجزاء على مذهبه عند ظهور الخطاء لانتفاء سلوك الأمر الواقعي بالفرض، وعدم أمر آخر على مذهبه حتّى يكون امتثاله مجزياً، فإذا كان

لازم القول بالجعل حسب ما عرفت الالتزام بثبوت قضيّة أخرى غير القضيّة الأوليّة الواقعيّة الّتي لا دخل للعلم فيها بالفرض، وكان ترتب المحمول على ما هو الموضوع له في القضيّة الأوليّة عند العلم بالموضوع قهريّاً حسب ما عرفت، فلا يعقل هناك جعل آخر من الشّارع بالنّسبة إلى العلم يوجب ترتّب المحمول الأوّلي على موضوعه الواقعي، بحيث لولاه لما كان مترتّباً قهراً حسب ما هو لازم القول بالجعل، كما يكون الأمر كذلك بالنّسبة إلى الظّن المعتبر حيث إنّه لا يحكم هناك عند وجود الظّن بالحكم بثبوت المحمول في القضيّة الأوليّة، إلاّ بعد ثبوت اعتبار الظّن عند الشّارع بالمعنى الّذي عرفته، فإنّه بعد قيام الظّن المعتبر وإن لم يثبت الواقع واقعاً، حيث إنّ ثبوته في الواقع تابع لثبوته كذلك من غير مدخليّة للظّن، إلاّ أنّه يبني على ثبوته في مرحلة الظّاهر وترتيب محمولاته التي هي من سنخها عند وجود الظّن المعتبر الكاشف عنه، وهذا معنى قولنا إنّ اعتبار العلم ذاتي لا جعلي، فلا يلتزم بثبوت إنشاء وحكم آخر للشارع غير الحكم الواقعي متعلّق بالعلم، كما أنّ لازم القول بكون اعتباره جعليّاً الالتزام بحكم للشّارع وراء الحكم الواقعي عند العلم، فإن ترضى من نفسك أن تقول بهذه المقالة الفاسلة فقل بها ثمّ استدلّ لها بالإجماع وغيره، ولعمري إنّ من قال بها لم يتأمّل كمال التّأمّل فيما يترتّب عليه، وإلاّ لم يقل بها، كيف وفسادها واضح عند التّأمّل، فلا يظنّ المصير إليه بمن له بضاعة من العلم، وقد عثرت بعد هذا على كلام لبعض أفاضل مقاربي عصرنا في الفصول في جملة كلام له في باب التّقليد في طيّ أقسام معذوريّة الجاهل، يلتزم في ضمنه بما ذكرنا من الجعلين في مورد القطع بالواقع، حيث قال بعد جملة كلام له فيما عدّه من القسم الثّاني ممّا ذكره ما هذا لفظه:

ولا ينافي ذلك كون وجوب العمل بالأمارة حين عمله بها واقعيّاً أيضاً،

لأنّ للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل، وباعتبار الأحوال الطّارئة على المكلّف ثانية، كلّ مرتبة بالنّسبة إلى سابقها ظاهريّة، فالواجب من الصّلاة مثلاً على المكلّف أوّلاً هو الصّلاة الواقعيّة وإن كان فعليّته مشروطة بمساعدة طريق معتبر عنده عليها، ثمّ أدّى طريقه الواقعي إلى كونها صلاة مطلوبة سواء كان الطّريق معتبراً مطلقاً كالقطع، بأنّ ما قطع بأنّها صلاة واقعيّة ظاهريّة واجبة بالوجوب الظّاهري، فإن طابقت الواقع فهي صلاة واقعيّة واجبة بالوجوب الواقعي أيضاً، فوجوب ما هي صلاة واقعيّة في المرتبة الأولى من الواقع، ووجوب ما قطع بأنّها صلاة واقعيّة في المرتبة الثّانية من الواقع إن غايرت الأولى، ويتداخل الامتثالان على تقدير المطابقة ويتفارقان على تقدير عدمها» انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سره، وهو كما ترى راجع إلى ما عرفت، وإن كان تقييده بالمغايرة في ذيل كلامه وحكمه بتداخل الامتثالين ممّا لا يعقل له معنى محصّل كما سيجيء، وكيفما كان صريحه كون العلم مجعولاً كالظّن.

وممّا ذكرنا ظهر لك فساد الاستدلال لاعتبار العلم في كلام بعض المتأخّرين بالإجماع، وما دلّ على وجوب تحصيل العلم والمعرفة في الأصول والفروع من حيث إنّ إيجاب تحصيله يلازم اعتباره شرعاً، وإن كان فيما ذكر من تقريب الاستدلال منع واضح مع قطع النّظر عن استحالة الجعل، وما في كلام بعض المحقّقين في تعليقاته على المعالم من أنّ العلم طريق شرعاً وعقلاً إن أراد منه أنّ إفاضة الطّريقيّة من الغير، وإن أراد كونه طريقاً عند الشّارع والعقل ذاتاً بالمعنى الّذي عرفته، لا أن يكون بجعل منهما فلا غبار عليه، هذا ولكن صريح كلام أخيه الفاضل في غير موضع من كتابه، كون العلم مجعولاً كالظّن فراجع إليه حتّى تقف على حقيقة الأمر، وستتلي عليك بعض كلماته الصّريح في ذلك في مسألة قطع القطّاع، ويكفيك في ذلك ما أسمعناك سابقاً، ومنه يعلم أنّ قوله قدس سره وليس طريقيّته قابلة لجعل الشّارع

إنّما هو في مقام بيان نفي قابليّة الجعل على الإطلاق، لا خصوص جعل الشّارع.

هذا وهنا شبهات على ما أفاده قدس سره من كون طريقيّة العلم ذاتيّاً ومعلّلاً بذاته، منها أنّه ينافي ما عليه الشّيعة، بل المسلمون قاطبة، من عدم ترتيب النّبي صلى اللّه عليه وآله والوصيّ عليه السلام أحكام الواقع في جميع موارد علمهم بالموضوعات من الأسباب الإلهيّة الغيبيّة المختصّة بهم، ولذا كانا يعاملان مع من يظهر الإسلام معاملته مع العلم بكونه كافراً واقعاً، وقال صلى اللّه عليه وآله: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»، وإن كانا قد يترتّبانها في مورد علمهم بها منها، وبالجملة الغرض منع الاطّراد، وبه يبطل ما ذكر من كون الطّريقيّة ذاتياً ضرورة استحالة تخلّف الذاتي، وبعد التّسالم على ما ذكر لا بدّ من الالتزام بكون الطّريقيّة للعلم ممّا أعطاه الشّارع فيقبل اعتباره التفصيل بحسب الخصوصيات، هذا ولكنك خبير بفساد هذه الشّبهة وانبعاثها من قلّة البضاعة في العلم، لأنّهما بالنّظر إلى ما يرجع إلى أنفسهما ممّا يختصّ بهما كانا يعملان بمقتضى علمهما بالواقع جدّاً، بأيّ وجه حصل، وليس هنا ما يقضي بخلافه، بل مقتضى الأدلّة ما ذكر.

وأمّا بالنّسبة إلى ما يتعلّق بالغير من قبيل الحكم بإسلام المنافق فلم يتخلّفا عن مقتضى الواقع أيضاً، فإنّ الموضوع الواقعي لأحكام الإسلام الدّنيوية في ذلك الزّمان هو إظهار الشّهادتين وإن كان المظهر غير معتقد، بل مؤذياً للنّبي صلّى اللّه عليه وآله وعدوّاً له، فربما كان العلم بحال الرّجل من كونه منافقاً حاصلاً من الأسباب المتعارفة، بل لغير النّبي صلى اللّه عليه وآله والوصيّ ومع ذلك يعامل معه معاملة المسلمين، فحال هؤلاء حال أهل الخلاف عند المشهور، فهذا لا يرد نقضاً جدّاً، وأمّا ما لا يكون من هذا القبيل كعدم إجراء الحدود والحكم بمقتضى علمهما بالواقع من الأسباب الإلهيّة فأمره كذلك عند التّأمّل، فإنّا نمنع أوّلاً من كون إجراء الحدّ والحكم من أحكام نفس الواقع، بل لعلّ للعلم

مدخلاً فيه فيخرج عن الفرض، لأنّ انكشاف العلم عن متعلّقه وطريقيّته له وإن كان من لوازم ذاته، إلاّ أنّه إنّما يجدي فيما لو كان الحكم الشرعي من لوازم متعلّقه بعنوان الإطلاق، وثانياً من كونهما من أحكام الواقع بما هو واقع بعنوانه التجريدي الإطلاقي، ولعلّ لبعض الخصوصيات المتقوّم به المصلحة ولو كان هو الزّمان مدخلاً فيه، لأنّ الحكم ليس من لوازم الواقع كيفما اتّفق، وإلاّ لم يعقل النسخ في الشّرائع كما هو واضح، ومن هنا يقتضي المصلحة عند ظهور الإمام عجّل الله فرجه وصلّى اللّه عليه وعلى آبائه الطّاهرين حكمه بعلمه، فيخرج الفرض عن موضوع البحث أيضاً، لأنّه فيما كان الحكم ثابتاً لمتعلّق القطع بقول مطلق كما هو ظاهر فتدبّر.

فإن شئت قلت إنّ التكليف ليس تابعاً لجهات المكلّف به دائماً، بل قد يكون تابعاً لجهات فيه، وبعبارة أخرى قد يكون للحكم بالواقع مفسدة أولى بالمراعات من مصلحة نفس الواقع وإحقاق الحقّ فتأمّل، هذا.

وأمّا حكمهما عليهما السلام في الوقائع بالبيّنة والأيمان فلا يلازم كونه على خلاف علمهما، كيف ولا شاهد له أصلاً، بل التحقيق كونه على طبق الواقع دائماً، ضرورة امتناع جعل الحكم الظاهري في حقّهما كامتناع الأمر بخلاف الواقع في حق كلّ أحد، وبالجملة لم يثبت في مورد من موارد قضاء النّبي أو الوصيّ بالبيّنة أو اليمين على ما يقضي بهما غيرهما، وإن أبيت إلاّ عن ظهور أدلّة البيّنات والأيمان في ذلك، فلا بدّ من صرفها لعدم إمكان تعارض الظّاهر مع البرهان القطعي كما هو ظاهر، ومنها أنّه ينافي ما عليه بعض الأصحاب كما حكي من عدم جواز حكم القاضي بعلمه في الجملة، مع أنّه لم يرتكب أمراً غير معقول عند أحد من الفقهاء، هذا ولكنّك خبير بما فيه أيضاً، فإنّ من كان هذه مقالته يزعم أنّ القضاء ليس من أحكام نفس الواقع بما هو واقع، بل إنّما هو من

ومن هنا يعلم أن إطلاق الحجة عليه ليس كإطلاق الحجة على الأمارات المعتبرة شرعاً، لأن الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر[١]، ويصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغير لإثبات حدوث العالم.

أحكام الواقع المقيّد، وبعبارة أخرى من أحكام الواقع الّذي قام عليه البيّنة أو حلف عليه، فهذا كما ترى أجنبيّ عن موضوع البحث، ومن يرى كونه من أحكام نفس الواقع دائماً جعل ميزان القضاء في حق الجاهل طريقاً إليه كما هو الحقّ وعليه المشهور فهو قائل بما ذكرنا جدّاً، فالبحث معه يرجع في الحقيقة إلى البحث في الصّغرى، ومن هنا يظهر الكلام فيما ذكروه في باب القضاء من عدم جواز قضاء الحاكم بعلمه في حقوق اللّه، ومنها أنّه ينافي ما ذكره غير واحد من الأصحاب، بل هو من المسلّمات عندهم ظاهراً من أنّ الوسواسي القاطع لا يعمل بقطعه ولا يترتب أحكام الواقع عليه حسماً لمادّة مرضه، ولكنّك خبير بفساده أيضاً، فإنّه لا تعلّق له بموضع البحث حقيقة، فإنّه من ارتكاب أقلّ القبيحين فيرجع إلى التصرف في الواقع، فإنّه يقال إنّ البول مثلا في حقّه ليس ممّا يجب اجتنابه ويجوز شربه من باب الضّرورة ودفع المرض كالمضطرّ إلى شربه فتدبّر، ولكن ستسمع منه قدس سره أنّ المنع عن العمل بالقطع في حقّه إنّما يتصوّر في حقّ الغافل عمّا يقضي به بديهة عقله، فافهم وتأمّل حتّى لا يختلط عليك الأمر.

(١) ما أفاده قدس سره يرجع إلى مسألة لفظيّة لا تعلّق له بما بيّنه أوّلاً من كون اعتبار العلم معلّلاً بذاته بالنّسبة إلى الحكم المترتّب على متعلّقه ككشفه عنه، والوجه في استكشافه عنه على تقدير كون الحجّة بمعنى الوسط وسبب العلم بالشيء وإن كان سبباً لحصوله أيضاً هو ما عرفت الإشارة إليه في وجه استحالة تصرّف الشّارع في العلم إثباتاً ونفياً من أنّ القاطع فيما لو كان الحكم

متعلّقاً بالواقع يترتّب القياس قهراً ويجعل الوسط نفس الواقع لا العلم به، ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره من كون إطلاق الحجّة على القطع من باب التّوسع والتّسامح ممّا لا يعتريه ريب بأيّ معنى فرض للحجّة سواء جعل القول المركّب أو الحدّ الوسط أو شيء آخر، إلاّ أنّه قد يناقش فيما أفاده في معنى الحجّة، لأنّ الحجة عند أهل الميزان عبارة عن القول المركّب باتفاق كلّهم ظاهراً، والدّليل أخصّ منه عندهم، والبرهان يرادفها وإن كان الّذي عليه جمع من أساطين أهل المعقول كون البرهان عبارة عن الحدّ الوسط الّذي يكون وسطاً للثّبوت، وكيف كان ظاهر الكتاب بيان ما هو المصطلح عند أهل الميزان.

نعم حكي عن بعض المنطقيّين إطلاقها على الوسط عندهم، ولم يثبت لغيرهم اصطلاح في لفظ الحجّة وإن كان للأصوليّين اصطلاح خاصّ في الدّليل على خلاف مصطلح أهل الميزان، فإنّ الدّليل عندهم على ما عرفت الإشارة إليه عبارة عن المركّب لا محالة، وعند الأصوليّين حقيقة في المفرد كما يشهد له تعريفهم له بأنّه ما يمكن التّوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبريّ على ما هو الظّاهر منه، وصرّح به غير واحد منهم من أنّ مقتضاه كون الدّليل عندهم حقيقة في المفرد، ومن هنا جعلوا الكتاب والسّنة والإجماع وحكم العقل من أقسام الدّليل، فلو كان لهم اصطلاح خاصّ في لفظ الحجّة بأن يكون في عرفهم بمعنى الدّليل بالمعنى الّذي عرفته لاستقام جعلها عبارة عن الوسط كما لا يخفى وهو ليس ببعيد وإن لم يصرّح به أحد فيما أعلم، إلاّ أنّه لا يقدح بعد تكرّر استعمال اللّفظ في كلماتهم وعدم إمكان إرادة المعنى المصطلح عند أهل الميزان في موارد الاستعمال، فإنّه كثيراً ما يستكشف من كثرة الاستعمال وضع تعيّني وعلى تقدير عدم ثبوت الاصطلاح أمكن أن يقال إنّ المعنى الشّائع الظّاهر لهذا اللّفظ عند الإطلاق كلّما استعمل في كلمات الأصوليّين هو الوسط لإثبات حكم المتعلّق وهو قسم من

حدّ الوسط بقول مطلق، كما يصرّح به قدس سره بعد هذا عن قريب، والحجّة بهذا المعنى لا يطلق على العلم حقيقة فتدبّر، ويمكن أن يقال إنّ الحجّة في العرف واللّغة ينطبق على ما أفاده، فإنّها عبارة عمّا يحتجّ به فيهما ويدخل عليه كلمة لام فتأمّل، لكن إرادته بعيد عن مساق كلامه قدس سره، وكيف كان قد عرفت أنّ الحجّة بأيّ معنى لا يطلق على العلم حقيقة كما أنّك عرفت أنّ البحث في المسألة ممّا ليس له مزيد شأن لرجوعه إلى مسألة لفظيّة جزئيّة قد ساق قدس سره الكلام فيها لمناسبة استناد طريقيّة العلم واعتباره إلى ذاته، فإنّه يتفرّع عليه، عدم توسيط العلم لترتيب أحكام الواقع على المعلوم وهذا بخلاف غير العلم، فإنّه لا بدّ من توسيطه لمكان عدم تبيّن الواقع به وإليه أشار بقوله في الفرق وهذا بخلاف القطع، فإنّ توسيط العلم خلاف ما يقتضيه الغرض من ترتيب الحكم على متعلّقه وإن كان في نظر القاطع من حيث انطباق المعلوم على الواقع، إلاّ أنّه لمكان عدم انفكاك المعلوم عن الواقع لا من حيث هو هو.

وقد أسمعناك الوجه في كون الظّن المعتبر وسطاً دون العلم الطّريقي، وأوضحنا لك القول في ذلك بما لا مزيد عليه عند الكلام في كون اعتبار العلم ذاتياً واعتبار الظّن جعليّاً حيث أثبتنا أنّه ليس في مورد العلم إلاّ قضية واحدة، وفي مورد الظّن المعتبر لا بدّ أن يكون هناك قضيّتان.

نعم قد أشرنا ثمّة إلى أنّ معنى كون الظّن وسطاً لإثبات أحكام متعلّقة بثبوتها في مرحلة الظّاهر بواسطة الظّن أو الحكم ظاهراً بثبوتها في نفس الأمر الّذي يرجع إلى المعنى الأوّل، ضرورة امتناع إثبات نفس الواقع بالظّن وجعله وسطاً له بعد فرض كون الحكم لذات المظنون مع قطع النّظر عن الظّن كما هو المفروض، وإلاّ لم يكن الظّن طريقاً كما هو واضح، وإن شئت قلت إنّ المجعول في مورد الظّن المعتبر أحكام شرعيّة مترتّبة على الظّن من حيث كشفه عمّا يكون من نسخ الأحكام المذكورة من

فقولنا الظن حجة، أو البيّنة حجة، أو فتوى المفتي حجة، يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، وكذلك قولنا هذا الفعل مما أفتى المفتي بتحريمه، أو قامت البيّنة على كونه محرماً، وكل ما كان كذلك فهو حرام.

وهذا بخلاف القطع، لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب، وكل

الأحكام الشّرعيّة المجعولة للموضوعات النّفس الأمريّة، إذ كما يستحيل جعل الحكم الظّاهري بالقضيّة الواقعيّة كذلك يستحيل جعل الحكم الواقعي بالقضيّة الظّاهريّة فالمجعول في القضيّة الظاهريّة لا بدّ أن يكون حكماً غير الحكم الواقعي، ولذا لا يجزي عنه عند كشف خطاء الظّن وهذا أمر ظاهر بعد التأمّل، وممّا ذكرنا اندفع ما قد يقال من أنّه كما يقول القاطع بالخمريّة فيما لو كان الحكم الشّرعي مترتّباً على الخمر، هذا خمر، وكلّ خمر حرام، يقال هذا معلوم الخمريّة، وكلّ معلوم الخمريّة حرام، فإنّه من حيث انطباق المعلوم على الواقع في نظر العالم كيف ولو لم يكن لأجل ما ذكر لم يكن معنى لتوسيطهما معاً كما هو واضح.

ثمّ إنّه لما كان المقصود بالبحث على ما عرفت الإشارة إليه التّكلم فيما كان من الأحوال الثّلاثة متعلّقاً بالحكم الشّرعي على ما هو شأن الأصولي ومقتضى فنّه ذكر التّمثيل للمقام بقوله: (فإذا قطع بوجوب شيء) إلخ، وأردفه بالمثال في الموضوع توضيحاً، ومع ذلك العبارة لا تخلو عن شيء، وقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه المراد من نفي تعقّل إطلاق الحجّة على القطع وأنّ المراد الإطلاق على سبيل الحقيقة لا الإطلاق على الإطلاق، ولعلّ اختيار هذا التّعبير مع عدم كونه شائعاً في أمثال المقام وإن كان المعنى مستقيماً، حيث إنّ اللّفظ الموضوع لمعنى يمتنع استعماله في غيره بعنوان الحقيقة كان من باب المبالغة والتّأكيد.

واجب يحرم ضدّه، أو يجب مقدمته.

وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمرية شيء فيقال هذا خمر، وكل خمر يجب الاجتناب عنه، ولا يقال إن هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية حكمه كذا، لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنه خمر.

والحاصل أن كون القطع حجة غير معقول، لأنّ الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع.

هذا كلّه بالنسبة[1] إلى حكم متعلق القطع، وهو الأمر المقطوع به، وأما بالنسبة إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه، وإن لم يطلق عليه الحجة، إذ المراد بالحجة في باب الأدلّة ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلّقه شرعاً، لا لحكم آخر، كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً، لا على نفس الخمر، وكترتب وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي.

---

(١) لا ريب في أنّ اعتبار العلم لنفسه أو للجعل كما سبق إلى بعض الأوهام إنّما يتعقّل فيما يترتّب على متعلّقه حكم، وإلاّ فلا معنى للتّكلّم في اعتباره وإن كان كشفه عن متعلّقه وطريقيّته إليه ذاتيّاً، فعلى هذا لو لم يترتّب الحكم الشّرعي على نفس متعلّقه، بل عليه بشرط تعلّق العلم به بأن يكون له مدخل في موضوع الحكم واقعاً، فإنّه أمر معقول ادّعي وقوعه كما أنّه المراد من قوله قدس سره، وإن كان ما ذكرنا من التعبير أوضح في تفهيم المراد، فالجواز في كلامه مقابل الامتناع، فالمراد به الإمكان بالمعنى الأعمّ، فلا ينافي لزوم أخذه في الموضوع على هذا التّقدير لم يعقل التّكلّم في اعتباره حينئذ، فيصير حاله حال سائر ما له

. . . .

دخل في موضوع الحكم من أوصاف المكلّف وغيرها من حيث التّمحض في الموضوعيّة وإن صحّ حمل الحجّة عليه بالمعنى المتقدّم، لكونه وسطاً حينئذ لا محالة كغيره ممّا له دخل في موضوع الحكم، إلاّ أنّه لا يعقل البحث في اعتباره على ما عرفت، كما أنّه لا معنى لحمل الحجّة عليه بالمعنى المعهود المراد منها كلّما يطلق في باب الأدلّة عند الأصوليّين، فإنّه ليس الوسط بقول مطلق، بل قسم منه وهو الوسط لإثبات حكم متعلّقه وإن لم يثبت لهم اصطلاح فيها.

وهذا الّذي ذكرنا تبعاً لما أفاده قدس سره لا ينافي ما قضى به ضرورة العقل وتسالم عليه الكلّ من أنّ الأكبر في الشّكل الأوّل لا بدّ أن يكون محمولاً للأوسط حتّى ينتج الشّكل، فلا يعقل أن يكون الشّيء وسطاً لما هو غير محمول عليه، بل محمول على غيره، لأنّه لا يقصد ممّا يكون وسطاً لإثبات حكم متعلّقه، ولا يترتّب هذا المعنى عليه في مورد انطباقه على الجزئيات وهو محمول عليه لا محالة، فإنّه إذا أقامت البيّنة مثلاً على خمريّة مائع يقال هذا ممّا قامت البيّنة على خمريّته، وكلّما قامت البيّنة عليه يجب البناء على كونه واقعاً ويترتّب جميع أحكام الواقع عليه، وإن لم يكن كذلك في الواقع، فيحصل من هذين وجوب ترتيب جميع أحكام الخمر على المائع المفروض وإن كان الحكم المزبور ظاهريّاً على ما عرفت الكلام فيه، فلا يترتّب على مورد قيام البيّنة في الجزئيّات، إلاّ ما هو المحمول لها في كبرى القياس، هذا فإن شئت قلت إنّ الحجّة في باب الأدلّة ما يحمل عليه وجوب ترتيب جميع أحكام متعلّقه عند وجوده في مرحلة الظّاهر، وهذا المعنى لا يتحقّق فيما كان للعلم مدخل في موضوع الحكم الشّرعي، كما هو واضح فتأمّل حتّى لا يختلط عليك مرامه قدس سره في المقام، فتكون ممّن يورد عليه من غير وقوف على المراد رجماً بالغيب، كما هو متعارف محصّلي زماننا.

وبالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم.

ثمّ ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه[١] بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض.

---

(١) بعد الإشارة إلى القسمين للقطع أراد التّنبيه على ما يترتب عليهما والإيماء إلى لوازمهما، وما ذكره أوّلاً من اللاّزم للقطع الطّريقي قد اتّضح أمره، وارتفع القناع عن وجهه، بما عرفت من كون اعتبار القطع ذاتياً لا يعقل تخلّفه عنه، فإنّ الذات موجودة في جميع مراتب الخصوصيات، كما أنّ ما أفاده قدس سره من اللاّزم للقطع الموضوعي ممّا يرتفع القناع عنه بالتأمّل في معنى أخذه في الموضوع، فإنّ تعميم موضوع الحكم وتخصيصه إنّما هو راجع إلى الحاكم، وإن كان حكمه بكلّ من الوجهين مبنيّاً على الجهات الواقعيّة المقتضية لتعميم الحاكم أو تخصيصه إذا كان حكيماً.

ثمّ إنّه لما كان مجرّد الإمكان غير قاض بوقوع أحد طرفي الممكن، بل يكون اقتضاؤه له بحسب ذاته محالاً، وإلاّ خرج عن الممكن إلى الواجب أو الممتنع، فلا محالة يتوقّف الحكم بوقوع أحد الطّرفين على كاشف عنه وهو في المقام الدليل الشّرعي بقول مطلق وإن كان مجموع ما دلّ على أخذ العلم في الموضوع، وما يكشف عن حاله عموماً أو خصوصاً، فمراده قدس سره من دليل ذلك الحكم هذا الّذي عرفته، فهذا ممّا لا غبار عليه، نعم قد يناقش في المثال الأوّل الذي ذكره للشق الأوّل من دلالة الدّليل وإن لم يكن من دأب المحصّلين في سالف الزّمان، حيث إن الظّاهر من سياق كلامه أنّه ليس فرضيّاً ومبنيّاً على

. . . .

قول بعض كأمثال الثّاني، بل مطلب واقعيّ قرع سمع كلّ أحد حيث إنّه اشتهر أنّ وجوب الإطاعة وحرمة المعصية في حكم العقل تابع للعلم بالحكم، مع أنّ الأمر ليس كما أفاده قدّس سرّه، فإنّ هذه القضيّة إنّما استفيدت من استقلال العقل بقبح المؤاخذة على مخالفة الأحكام الواقعيّة من غير طريق للمكلّف إليها من غير فرق بين العلم وغيره من الطّرق المعتبرة، ومن هنا يكون جميع الطّرق المعتبرة واردة على البراءة العقليّة؛ هذا مع أنّ المسلّم عنده وعند المشهور حكم العقل بتجويز المؤاخذة على الأحكام المجهولة مع التّقصير بترك الفحص، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ المراد من المطلوبيّة والمبغوضيّة هو الأعمّ من الواقعي والظاهري فتأمّل، فيندفع الإشكال الأوّل ويبقى الإشكال الأخير بحاله، إلاّ أن يحمل كلامه على المهملة وفي حقّ القاصر فتأمّل.

وقد يقال إنّ الأولى التمثيل بجميع الأحكام العقليّة في موارد التحسين والتّقبيح فإنّها لاحقة للموضوعات المعلومة كما هو شأن الحكم إذا لوحظ بالنّسبة إلى الحاكم وإن كان غير العقل، وستقف على تفصيل القول في هذا إن شاء اللّه تعالى، وأمّا المثال الثّاني فمبنيّ على ما ذهب إليه بعض أصحابنا الأخباريّين من أنّ النجاسة في النّجاسات تابعة للعنوانات المعلومة لا الواقع، وهو وإن كان ضعيفاً قولاً ودليلاً، بل قائلاً من حيث طعنه على الفحول ورؤساء المذهب، إلاّ أنّه يصحّ مثالا للشّرعيّات بناء على قوله كما هو واضح، فهذا المثال كالمثالين الأوّلين للشق الثّاني في ابتنائه على مذهب الغير وإن كان انطباق المثال الأوّل منهما على المقام من العلم الموضوعي محتاجاً إلى بيان ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى.

نعم الأمثلة المذكورة بعدهما بالنّسبة إلى حكم غير القاطع ليست أمثلة للمقام أصلاً، ومن هنا قال قدس سره وأمثلة ذلك بالنّسبة إلى حكم إلخ مشيراً إلى ما

فإذا قطع كون مائع بولاً من أي سبب كان، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته، أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى أعني قوله هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلاّ إذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فخرج العلم حينئذ عن كونه طريقا ويكون مأخوذاً في الموضوع وحكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه.

فقد يدلّ على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلّف من غير خصوصية للانكشاف، كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً فإنّ مدخليّة القطع بالمطلوبيّة أو المبغوضيّة في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض أفراده.

وكما في حكم الشرع بحرمة ما عُلم أنّه خمر، أو نجاسة بقول مطلق، بناء على أن الحرمة والنجاسة الواقعيتين إنما تعرضان مواردهما بشرط العلم،

ذكرنا، ضرورة أن البحث في حكم القطع بالنّسبة إلى القاطع كما هو الظّاهر وإن كانت أمثلة للقطع الموضوعي بقول مطلق، هذا مع أنّه قد يناقش في غير المثال الأخير بأنّ المتّبع في حقّ العامي رأي المجتهد وترجيحه وإن كان ظنّياً كما هو المتّبع في حقّ نفسه، فلا يكون الحكم معلّقاً على عنوان العلم فتدبّر، ولكنّ الخطب في ذلك كلّه سهل بعد وضوح المطلب، لأنّ المثال غير عزيز والمناقشة فيه ليس من دأب المحصّلين.

لا في نفس الأمر، كما هو قول بعض.

وقد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص، أو شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء، وما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى.

وأمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة كحكم الشارع على المقلّد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر، فإنّ القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلاّ أنّه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة، فإنّه لا يجوز للغير العمل بها وحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسّ، لا من الحدس إلى غير ذلك.

ثم من خواص القطع الذي[1] هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية والأصول العملية مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية، فإنّه تابع لدليل ذلك الحكم.

---

(١) هذا فرق آخر بين القسمين من القطع بحسب الخواص والآثار، ولا إشكال فيما أفاده في القطع الطّريقي من قيام الأمارات المعتبرة وبعض الأصول، ممّا كان مفاده ترتيب الآثار كالاستصحاب والتّخيير على تأمّل فيه، لا مثل البراءة العقليّة المقتضية لمجرّد نفي المؤاخذة، والاحتياط المقتضي للاجتناب أو الارتكاب في مورد الاحتمال من باب الإرشاد لدفع الضّرر المحتمل مقام القطع عند تعذّره أو فقده بالنّظر إلى أصل دليل اعتبار الأمارة والأصل المذكور، فإنّ مفاده تنزيل موردي الأمارة والأصل منزلة الواقع وترتيب جميع آثاره عليهما وإن

افترقا في الجملة من حيث التّعميم والتّخصيص في الآثار بما ستقف عليه في محلّه إن شاء اللّه تعالى، والمفروض أنّ الموضوع للآثار نفس الواقع من غير مدخليّة للقطع فيه أصلاً، فإن شئت قلت إنّ الحكم إذا كان مترتّبا على الواقع جاز الرّجوع إلى الأمارات والأصول بقول مطلق عند فقد العلم به، لأنّ موضوع الأمارات والأصول عدم العلم بالحكم الواقعي وإن افترقا من وجه آخر ستقف عليه في محلّه إن شاء اللّه تعالى، من غير فرق في ذلك بين أقسام الأصول وما كان لسانه ترتيب الآثار وغيره، لأنّ المراد من القيام مقام العلم الرّجوع إليه عند فقده لا المعاملة معه معاملة العلم، ومن هنا كانت النسخة في ابتداء الأمر قامت الأمارات والأصول من غير ذكر البعض فإهماله أولى من ذكره، فإنّه يكون مبنيّاً على ما يتراءى في بادئ النّظر من لفظ القيام مقامه، وبعد أدنى تأمّل يظهر كون المراد الرّجوع إلى الأصل عند فقد العلم فتعيّن تركه، وإنّما الإشكال فيما أفاده في القسم الثاني من القطع، فإنّه قد يستشكل عليه تارة بسؤال الفرق بين القسمين من القطع الموضوعي في قيام الأمارات والأصول، فإنّ بعد أخذ القطع في موضوع الحكم كما هو المفروض يرتفع موضوع الحكم قطعاً عند فقدان القطع، فلا معنى لاعتبار الأمارة بالمعنى الّذي تقدّم وإن كان أخذه في الموضوع بلحاظ الطّريقيّة، فإنّ هذا اللّحاظ لا يوجب انقلاب الواقع، وأخرى بسؤال الفرق بين أصل دليل اعتبار الأمارة والأصل والدّليل الخاص الخارجي في الثّاني من قسمي القطع الموضوعي، فإنّ أخذ العلم من حيث كونه علماً ووصفاً إن كان مانعاً من قيام الأمارات والأصول من حيث ارتفاع الموضوع بانتفاء القطع وعدم ترتيب الأثر على الواقع، فلا معنى للفرق بين أقسام الدّليل، لأنّ الدليل الخاصّ الخارجي لا يجعل غير المعقول معقولاً وإن لم يكن مانعاً فلا فرق أيضاً، هذا ويجاب عن السّؤال الأوّل بوجوه:

منها: أنّ معنى أخذ العلم في الموضوع بلحاظ الطّريقيّة بحيث لا تعلّق له في حسن الفعل وقبحه كون الحكم في الحقيقة عارضاً في القضيّة المعقولة اللبيّة

. . . .

لنفس الواقع، وذي الطّريق باللّحاظ التّجريدي وإن كان ملحوظاً جزءاً للموضوع في القضيّة الملفوظة الكاشفة عنها، فإذا لا معنى لمنع قيام الأمارة مقامه فتأمّل.

ومنها: أنّ مفاد أدلّة الأمارات مثلا تنزيل الأمارة منزلة القطع فيما كان مترتّباً عليه بلحاظ الطّريقيّة لا مطلقاً، لا تنزيل موردها منزلة الواقع، فافترق القسمان من القطع الموضوعي على هذا، وظهر وجه قيام الأمارة مقامه في الأوّل دون الثّاني، وهذا مع عدم استقامته في نفسه كما ستقف على تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء اللّه تعالى يوجب الحكم بعدم قيام الأمارة مقام القطع في الطّريقي منه وهو كما ترى، والقول بأنّ مفاد دليل الأمارة تنزيل الظّن منزلة القطع فيما يعامل معه من حيث طريقيّته سواء كان طريقاً محضاً، أو موضوعاً بلحاظ الطّريقيّة كما ترى، فإنّ تنزيل الشّارع إنّما يفيد في الآثار المجعولة لا غيرها، واعتبار العلم فيما كان طريقاً من حيث ترتيب الحكم على متعلّقه من لوازم ذاته، كما عرفته مراراً، مع أنّ ما ذكر ممّا لا يساعد عليه دليل الأمارة جدّاً.

ومنها: أنّ ما أفاده قدس سره في القسم الأوّل من الموضوعي يرجع إلى عدم كونه مأخوذاً في الموضوع فيرجع إلى القسم الأوّل، فإنّك قد عرفت فيما سبق أنّه يصحّ أن يقال فيما لو كان الحكم معلّقاً على نفس الواقع من حيث هو أنّ المعلوم كذا من حيث انطباقه على الواقع من غير أن يكون له دخل في الموضوع، وعروض الحكم عليه، فليس للقطع المأخوذ في الموضوع واقعاً المقابل للقسم الأوّل قسمان واقعاً، وإنّما ينقسم ما كان مأخوذاً في الموضوع في ظاهر الدّليل بين ما يرجع إلى القطع الطريقي وبين ما يرجع إلى القطع الموضوعي، وبعبارة أخرى المراد بعد الفراغ عن تقسيم القطع إلى قسمين غير منقسمين واقعاً، أنّ الدّليل الّذي يظهر منه في بادئ النّظر كون القطع مأخوذاً في الموضوع قد يظهر عند التّأمل ولو بإعانة الدّليل الخارجي عدم كون المراد منه ظاهره، بل خلافه كقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ

الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ﴾، فإنّ الظّاهر منه كون التّبيّن مأخوذاً في موضوع الحكم، وهو الّذي يظهر أيضاً من بعض الأخبار، إلاّ أنّ مقتضى التّأمل بالنّظر إلى كثير من الأخبار وكلمات الأصحاب خلافه، ومن هنا حكموا من غير إشكال بالرّجوع إلى استصحاب اللّيل عند الشّك في الطلوع مطلقاً، نعم الحكم بسقوط القضاء عندهم بعد انكشاف الخلاف موقوف على الفحص في الرّجوع إلى الاستصحاب، وهذا حكم على خلاف القواعد لمساعدة النّص الخاصّ، ولا تعلّق له بما هو المقصود من الرّجوع إلى الاستصحاب، وقد لا يظهر الخلاف فيقضي بمقتضى الظاهر في الثّاني ما لم ينكشف الخلاف بخلافه في الأوّل، وأين هذا الّذي يرجع إلى تشخيص الصّغرى من حديث أصل تقسيم القطع، وهذا هو الظّاهر من قوله، فإنّ ظهر إلى آخره في موضعين، وقوله قدس سره في بعض النّسخ الموجودة عندي بعد الفراغ عن حكم الشّق الأوّل من القطع الموضوعي، ويظهر ذلك إمّا بحكم العقل بكون العلم طريقاً محضاً، وإمّا بوجود الأدلّة الأخر على كون هذا الحكم المنوط بالعلم ظاهراً متعلّقاً واقعاً على نفس المعلوم كما في غالب الموارد.

وكيف كان لا إشكال في أنّ الظّاهر من كلامه، بل صريحه بعد التّأمّل هذا الوجه، وعليه فلا أثر للسّؤال المزبور أصلاً، وأمّا الوجه الثّاني فقد عرفت ما فيه مع عدم مساعدة كلامه عليه، وأمّا الوجه الأوّل فممّا لا معنى له أصلاً إن لم يرجع إلى الوجه الأخير، هذا ويجاب عن السّؤال الثّاني تارة بما هو مبنيّ على الوجه الأخير في الجواب عن السّؤال الأوّل، وأخرى بما ليس مبنيّاً عليهن أمّا الأوّل فبأن يقال إنّ الفرق بين الدّليلين بعد ظهور دليل أخذ العلم في الموضوعيّة وعدم صارف عنه أنّ أصل عمومات أدلّة الأمارات والأصول ليست ناظرة إليه، فإنّها في مقام تنزيل موارد الأمارات منزلة الواقع، بل يكون الدّليل المزبور حاكماً عليها ناطقاً بأنّ الموضوع الفلاني ليس الحكم فيه مترتّباً على الواقع من حيث هو، وهذا بخلاف الدّليل الخاصّ

فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّة للموضوع كالأمثلة المتقدمة قامت الأمارات والأصول مقامه.

وإن ظهر منه اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع[1] اعتبر صفة

الخارجي، فإنّه لا معنى له إلاّ بجعله صارفاً عن ظاهر دليل أخذ العلم في الموضوع، وبعد ذلك نحكم بقيام جميع الأمارات مقام العلم وإن كان الدّليل المفروض مختصّاً ببعضها، والوجه فيه ظاهر، وأمّا الثّاني فبأنّ يقال إنّ مفاد الدّليل الخاص ليس حجيّة الأمارات واعتبارها طريقاً، بل تنزيل وصف وموضوع منزلة وصف آخر ولو لم يكن ظاهراً في هذا المعنى فلا بدّ من أن يحمل عليه تصحيحاً للكلام.

وهذا بخلاف الدّليل العام ظاهر في الحكم بحجيّة الأمارات ولا صارف لها، ومقتضى هذا الوجه كما ترى الاقتصار في الحكم بالقيام على الأمارة ورد الدّليل الخاص فيها، وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعلم أنّ الأوجه منهما الأوّل، بل هو الوجه.

وأمّا الثّاني فمع بعده جدّاً عن مساق كلامه الظّاهر في الوجه الأخير فاسد جدّاً، كما يظهر وجهه بالتّأمّل.

(١) وهو الظّاهر في بادئ النّظر من بعض الأخبار الظّاهرة في إناطة غرض الشّارع فيها بالحفظ وإن لم ينحصر دليل القائل من القدماء بعدم اعتبار الظّن فيها به، كما يظهر لمن راجع الفقه.

وأمّا أصالة عدم الزّائد المقتضية للبناء على الأقلّ، فلم يقل بها أحد من الإماميّة عند الشّك في عدد الرّكعات حتّى في الأخيرتين من الرّباعيّة، فلو أبدل بأصالة البناء على الأكثر المستفادة من الرّوايات مثل قوله صلّى الله عليه وآله:

القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية، فإنّ غيره كالظن بأحد الطرفين، أو أصالة عدم الزائد، لا يقوم مقامه، إلاّ بدليل خاص خارجي غير أدلّة حجيّة مطلق الظن في الصلاة، وأصالة عدم الأكثر.

ومن هذا الباب[1] عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البينة أو اليد على قول وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأنّ العلم

«ألا أجمع لك السّهو كلّه في كلمتين متى شككت فابن علي الأكثر لم يتوجّه عليه شيء»، فتأمّل، وإن كان الخروج عنها في الثّنائيّة والثّلاثيّة والأوليين من الرّباعيّة من جهة أخبار الخاصة، إلاّ أنّ ما ذكر يصلح وجها أيضاً، ولكنّ الخطب في ذلك هيّن بعد ابتنائه على التّمثيل.

(١) والوجه فيه ما ورد في بعض أخبار الشّهادة مثل قوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشّهادة: **«هل ترى الشّمس على مثلها فاشهد، وإلاّ فدع»**.

وقول الصّادق عليه السلام في خبر عليّ بن غياث: **«لا تشهدن بشهادة حتّى تعرفها كما تعرف كفّك»**، إلى غير ذلك من الرّوايات.

فإنّ ظاهره اعتبار وصف العلم في المشهود به في جواز أداء الشّهادة.

ومن هنا ذهب بعض إلى عدم جواز الشّهادة عند فقده وإن كان خلاف المشهور، ولا ينافي ذلك كون غيره من أحكام الملك مترتّباً على الواقع بالنّظر إلى أدلّتها كقوله: **«لا يحلّ مال امرئ لامرئ إلاّ بطيب نفسه»** وغيره، فكم من مثل هذا التّفكيك بين الحكمين بالنّظر إلى العلم، فلا تنافي بين كون الاستناد إلى العلم في مقام ترتيب آثار الملك وعمل نفس الشّاهد من باب الطّريقيّة المحضة، وبين كونه مأخوذاً في الموضوع في مقام أداء الشّهادة فافهم وتدبّر، حتّى لا يختلط عليك الأمر في متعلّق الظّرف في قوله قدس سره في مقام العمل.

على قول وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأنّ العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقيّة بخلاف مقام أداء الشهادة، إلاّ أن يثبت من الخارج[1] أنّ كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة، كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد[2] إلى اليد.

---

(١) لا يلزم أن يكون مفاد الدّليل الخارجي الكلّية الّتي ذكرها قدس سره، وإن كان لازم ما ورد في الأمارة الخاصّة بعد كشفه عن تعلّق جواز الشّهادة بالواقع التّعميم على ما نبّهناك عليه.

(٢) الرّواية مذكورة في أكثر كتب الأخبار والفتاوى وهي من الرّوايات المشهورة رواها حفص بن غياث عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال له رجل إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنّه له، قال: «نعم»، قال الرّجل أشهد أنّه في يده ولا أشهد أنّه له فلعلّه لغيره، فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: أفيحلّ الشّراء منه، قال: «نعم»، قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «فلعلّه لغيره من أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثمّ تقول بعد ذلك الملك لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق»، وقد يدعى دلالة بعض الرّوايات الأخر عليه أيضاً، ولكنّا لم نتحقّقها، ودلالة الرّواية على جواز الاستناد إلى اليد في الشّهادة ممّا لا خفاء فيها، بل دلالتها على جواز الاستناد في الشّهادة إلى كلّ ما يجوز الاستناد إليه في مقام العمل كما ادّعاه دام ظله في ظاهر كلامه ظاهرة، حيث إنّ ظاهر قوله عليه السلام من أين جاز لك الحديث ثبوت التّلازم بين ترتيب أحكام الملك بمقتضى الأمارة الشّرعيّة وجواز الشّهادة من غير اختصاص ذلك باليد وإن وقعت موردا للسّؤال فتأمّل.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لو نذر أحد أن يتصدق[1] كل يوم بدرهم ما دام

نعم هنا إشكال في فهم ما استند إليه الإمام عليه السلام من التّلازم بين المطلبين أي جواز الشّراء والحلف على أنّه ملك المشتري والشّهادة على أنّه ملك البائع، من حيث إنّه لا يشترط في الأوّل ملكيّة البائع، بل يكفي صحّة تصرّفه وجواز بيعه ولو بالولاية والوكالة، فلا يلازم الأوّل الثّاني، والقول بأنّ استدلال الإمام عليه السلام يكشف عن كون اليد دليلاً على الملك وممّا يجوز استناد الشّهادة إليها فاسد ظاهراً من حيث إبائه عن استدلال الإمام عليه السلام، فإنّه إنّما استدلّ بأمر كان مفروغاً عنه عند السّائل حسب ما هو قضيّة ظاهر الاستدلال في جميع المقامات، وهنا إشكال آخر على الرّواية أيضاً وهو أنّ اختلال السّوق إنّما يلزم من عدم الحكم بالملكيّة على تقدير تسليمه وعدم القدح فيه بما عرفته، لا من عدم الشّهادة بالملكيّة، هذا وعلى كلّ تقدير لا يقدح عدم فهم كلامهم في الاستدلال بالرّواية فيما هو الظّاهر منه من اعتبار اليد وجواز الاستناد إليها في الشّهادة في الجملة، وإن شئت شرح الكلام في ذلك فراجع إلى ما كتبناه في القضاء.

(١) قد يورد عليه بأنّ إطلاق القول بعدم قيام الاستصحاب مقام القطع في المثال ممّا ليس في محلّه، بل ينبغي أن يفصّل في الحكم بعدم القيام بين أن يكون أخذ اليقين في الحياة على الوجه الأوّل أو على الوجه الثّاني، فيحكم به في الثّاني دون الأوّل، لكنّه كما ترى بمكان من الضّعف والسّقوط كالإيراد عليه بأنّ استصحاب الحياة إنّما يجدي بالنّسبة إلى الأحكام الشّرعيّة المترتّبة عليها، لا بالنّسبة إلى حكم النّذر المتعلّق بها ونحوه ممّا يكون موضوع الحكم الشّرعي فيه الأمر العادي ابتداء كالوفاء والالتزام ونحوهما، فإنّ وجوب إعطاء الدّرهم من حيث إنّه وفاء بالنّذر لا يثبت، إلاّ بإثبات كونه وفاء، فلا يجدي الأصل، فإنّ هذا كما ترى أشدّ ضعفاً، فإنّ معنى استصحاب الموضوع للحكم الشّرعي ليس

متيقناً بحياة ولده، فإنّه لا يجب التصدق عند الشك في الحياة، لأجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة، فإنّه يكفي في الوجوب الاستصحاب.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرنا من كون القطع[1] مأخوذاً تارة على وجه

استصحاب ما هو تمام الموضوع، كيف والحكم الشّرعي إنّما يتعلّق دائماً بفعل المكلّف وإن كان له تعلّق بالموضوعات الخارجيّة ولازم ما ذكر عدم جريان الاستصحاب في جميع الموضوعات الخارجيّة.

(١) هذا الّذي ذكره ممّا لا ينبغي أن يعتريه ريب ولا إشكال، ولكن لا بدّ من أن يعلم أنّ طريقيّة الظّن إنّما يتصور بالنّسبة إلى الحكم الواقعي المعلّق على الموضوع الواقعي، كما أنّ المراد بموضوعيّته في مقابل طريقيّته إنّما هو بالنّسبة إلى الحكم الواقعي بمعنى كون الحكم الواقعي تابعاً للموضوع المظنون، كما أنّ المراد من موضوعيّة العلم كان ذلك، وأمّا بالنّسبة إلى الحكم الظّاهري المستفاد من أدلّة اعتباره فهو موضوع دائماً، إذ من المستحيل عقلاً صيرورة الظّن طريقاً بالنّسبة إلى الحكم الظّاهري، وتوضيح ما ذكرناه وتحقيقه على وجه يرتفع القناع عن وجه المرام متوقّف على بيان المراد من الحكم الواقعي بقول مطلق والظّاهري، فنقول أمّا الحكم الواقعي فهو الحكم المجعول للموضوعات بالجعل الأوّلي الابتدائي سواء كان المعروض له الأمر النفس الأمري، أو هو من حيث تعلّق العلم، أو الظّن، أو الشّكّ به، أو ما ينطبق على الظّنّ والشّك كالخوف مثلاً، من غير فرق في ذلك بين أخذ بعض الحالات فيه كالحضر والسفر والاختيار والاضطرار ونحوها وعدمه، وأمّا الحكم الظّاهري فهو الحكم المجعول للشيء بالجعل الثّانوي، أي من حيث الجهل بحكمه الأولي وإن كان لتردّد موضوعه سواء كان من حيث الظّن بحكمه الأولي ولو نوعاً، أو من حيث عدم العلم

والشّك فيه، أو ما ينطبق عليه في الجملة كاحتمال العقاب والتخيّر وعدم بيان التّكليف، فإن كان المأخوذ فيه عدم العلم أو ما ينطبق عليه يسمّى أصلاً عمليّاً ودليلاً فقاهتيّاً، وإن كان المأخوذ فيه الظّن يسمّى طريقاً ودليلاً اجتهاديّاً من حيث كونه حاكياً عن الواقع وكاشفاً عنه، وهذا بخلاف الأوّل فإنّ الحاصل منه مجرّد القطع بالحكم الظّاهري في مقام العمل بعد العجز عن تحصيل الظّن المعتبر بالحكم الواقعي، فكلّ من الأصل ومفاد دليل اعتبار الأمارة وإن كان حكماً ظاهريّاً، إلاّ أنّ المأخوذ في أحدهما الظّن ولو نوعاً والآخر الشّك الّذي هو عبارة عن خلاف اليقين، فللحكم الظّاهري إطلاقان:

أحدهما: ما كان مجعولاً في حقّ غير العالم سواء كان شاكّاً في الحكم أو الموضوع أو ظانّاً بأحدهما أو بخلافهما أو بشرط الأوّل خاصّة أو بشرط عدم الأخير من الثاني، وهذا يسمّى بالأصل.

ثانيهما: ما كان مجعولاً في حقّ الظّان بأحدهما شخصيّاً، أو نوعيّاً مطلقاً، أو مقيّداً بعدم قيام الظّن الشّخصي على الخلاف، فيرجع هذا إلى اعتبار الظّن المذكور، ويسمّى بالدّليل الاجتهادي من غير فرق بين ما دلّ على اعتباره من العقل والنّقل من الكتاب والسّنة والإجماع.

هذا ومنه يظهر أنّ إطلاق الحكم الظّاهري على مؤدّى الأمارات إنّما هو بملاحظة دليل اعتبارها، وإلاّ فليس حكماً أصلاً، وقد يقال في بيان الفرق بينهما إنّ الأصل ما كان مجعولاً في حقّ الجاهل بمعنى كون الشّك مأخوذاً في موضوع دليله، فهذا أحد الإطلاقين للحكم الظاهري، والآخر ما كان مجعولاً في حقّ الجاهل، أي في حال الجهل، وقد يجتمعان في إطلاق واحد ويقال إنّ الحكم الظّاهري ما كان مجعولاً في حقّ غير العالم سواء كان لا بشرط أو بشرط الظّن فتأمّل.

وقد يقال في تفسير الحكم الواقعي إنّه ما كان مجعولاً للموضوعات الواقعيّة من حيث واقعيّتها من غير مدخليّة للعلم والجهل فيها فيتعلّق به العلم والجهل، ويحكي عنه الأمارات والحكم الظّاهري ما كان مجعولاً في حق غير العالم، وهذا هو المستفاد من كلام بعض المحققين من المتأخرين ومن بعض كلمات شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره وإن كان المستفاد من سائرها ما ذكرنا، وهذا كما ترى لا بدّ من أن يحمل على الغالب، وإلاّ فلا بدّ من القول بثبوت الواسطة بين الحكم الظّاهري والواقعي، فإن ما كان العلم والظّن مأخوذين في موضوعه خارج عنهما كما لا يخفى، ثمّ إنّ لبعض الأفاضل ممّن عاصرناه أو قارب عصرنا كلاماً في بيان الحكم الواقعي والظّاهري سيأتي التّعرض له ولما فيه بعد هذا.

ثمّ إنّ كلاً من الحكم الواقعي والظّاهري قد يكون شأنيّاً معلّقاً على أقوى الوجهين في الأخير في الجملة، وقد يكون فعليّاً منجّزاً لا بمعنى أنّ الموجود في الخارج من الشّارع والصّادر منه إنشاءان وحكمان: أحدهما شأنيّ، والآخر فعليّ، بل بمعنى أنّ الإنشاء الواحد الصّادر منه قد يتّصف بالشّأنيّة، وقد يتّصف بالفعلية باعتبار حكم العقل بقبح المؤاخذة على مخالفته وعدم وجوب إطاعته وحسن المؤاخذة على مخالفته ووجوب إطاعته، فالشّأنيّة والفعليّة وصفان واعتباران للحكم المنشإ يعرضانه بملاحظة حكم العقل النّاشئ من ملاحظة مرتبة الحكم، فقد يكون في مرتبة لا يحكم العقل بوجوب إطاعته كما في موارد أصالة البراءة، حيث إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذة على الحكم الذي لم يكن هناك طريق للمكلّف إليه، وقد يكون في مرتبة يستقلّ العقل بوجوب إطاعته وعدم معذوريّة من خالفه ولو كان من جهة ترك الفحص فيسمّى فعليّاً، كما أنّ الأوّل يسمّى شأنيّاً، فالحكم الفعلي لا واقعيّة له بدون ملاحظة حكم العقل، إذا عرفت ما ذكرنا علمت الوجه فيما ذكرنا أوّلاً من عدم معقوليّة جعل الظّن طريقاً بالنّسبة

إلى الحكم الظّاهري، إذ لا نعني بالحكم الظّاهري، إلاّ ما كان مجعولاً للموضوع من حيث تعلّق الظّن أو الشّك به، فلا واقعيّة له إلاّ بتحقّق الظّن أو الشّك بالنّسبة إلى الحكم الواقعي.

نعم يمكن جعل طريق ظنّي لهذا الطريق الظنّي ومرجعه أيضاً إلى الحكم الظاهري، الّذي يكون الظن بالحكم الظّاهري مأخوذاً في موضوعه الّذي يتأخّر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، فالحكم الظّاهري دائماً يكون الشك أو الظّن مأخوذاً في موضوعه، ولا يمكن وجوده بدون أحدهما، فالظّن الّذي هو طريق لحكم الشّارع إلى حكم متعلّقه يكون موضوعاً بالنّسبة إلى الحكم الظّاهري دائماً فيجتمع فيه اعتباران لا محالة، نعم فيما كان مأخوذاً في الموضوع واقعاً لا معنى للحكم بكونه طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه سواء كان الحكم الواقعي المنوط به نظير حكم متعلّقه بأن كان لمتعلّقه مع قطع النّظر عنه حكم، فإنّه أمر معقول بالنّسبة إلى الظّن وإن لم يمكن بالنّسبة إلى القطع من حيث لزوم اللغويّة وشبه تحصيل الحاصل في نظر القاطع، وهذا بخلاف الظّن لعدم انكشاف الواقع له، وهذا هو المراد من حكم متعلّقه في قوله، وإلاّ لم يعقل تعلّق محمول واحد بموضوعين كما لا يخفى، أو لم يكن نظيره سواء كان له حكم مع قطع النظر عنه أو لا، فأقسام موضوعيّة الظّن ثلاثة وهذا بخلاف العلم، فإنّ له إذا كان مأخوذاً في الموضوع قسمين وعليه ينزّل قوله: (سواء كان موضوعاً على وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه) إلخ، كما سمعنا منه في مجلس البحث، إلاّ أنّ مقتضى قوله على وجه الطّريقيّة سيّما بملاحظة ما ذكره بعده من حمل الحجّة عليه في الصّورة الأولى دون الأخيرة كون محل الكلام في القسم الأوّل الظّن الطّريقي، فلا بدّ أن يتصور القسمان فيه بملاحظة ما ذكرنا هنا من أنّه جامع لاعتبارين لا محالة، فإذا طابق الواقع كان موضوعاً للحكم الظّاهري على وجه الطريقيّة لحكم

متعلّقه، وإذا خالفه كان موضوعاً للحكم الظّاهري على وجه الطّريقيّة لحكم آخر يخالف حكم متعلّقه فتأمّل، والعبارة لا تخلو عن شيء، وما ذكرناه غاية ما يوجّه به، ومع ذلك كان حقّ المقام أن يتعرّض لحكم قيام غيره مقامه في الظّن الموضوعي كما تعرض له في القسم الأوّل أي الظنّ الطّريقي، وكيف كان قد عرفت أنّه لا إشكال فيما ذكره دام ظلّه من كون الظّن كالعلم قد يؤخذ طريقاً بمعنى ترتّب الحكم على نفس متعلّقه، وقد يؤخذ موضوعاً، وافتراقه عن العلم في كيفيّة الطريقيّة، إنّما الإشكال في أنّ ما ذكره للعلم من الأحكام والخواص فيما كان طريقاً أو موضوعاً هل يجري في الظّن أم لا، فنقول أمّا حكم العلم فيما كان طريقاً من حيث عدم تعقّل الفرق بين أسبابه فلا إشكال في عدم جريانه للظّن فيما كان طريقاً، بل عدم الفرق فيه على هذا التّقدير أيضاً، لا بدّ من أن يثبت من الدّليل الدّال على اعتباره طريقاً فإنّ التّفصيل بين أسباب الظّن وخصوصياته فيما كان طريقاً أمر معقول لعدم جريان برهان التّناقض فيه من التّفصيل بين الأسباب، بل واقع في الشّرعيات في الجملة، كما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه تعالى.

نعم لو كان الدّليل على اعتباره العقل على وجه الحكومة، كما في زمان الانسداد على فرض تماميّة مقدّمات دليله لم يكن إشكال في عدم تعقّل الفرق بين أسبابه، لأنّ الانكشاف الظّني في زمان الانسداد كالانكشاف القطعي في نظر العقل في عدم إمكان الفرق بين خصوصياته، ولذا أشكل الأمر بخروج القياس وأمثاله، وهذا بخلاف ما لو كان مستكشفاً من بناء العقلاء على أمارة من الأمارات كما في بنائهم على العمل بالظّن الاستصحابي على القول به أو خبر الثّقة المفيد للاطمئنان بصدقه، فإنّه ربّما يدعى اختصاصه بخصوص الظّن الحاصل من الحالة السّابقة أو خبر الثّقة وإن حصل مثله من غيرهما لاختصاص

بناء العقلاء الكاشف عنهما بالعمل على الأمارة الخاصّة، وإن استشكل الأستاذ العلاّمة في الدّعوى المذكورة بأنّ الظن الخاصّ في بناء العقلاء في غاية البعد، لأنّ بناءهم على الاتّكال بالظّن ليس إلاّ من حيث الانكشاف الظّني المعوّل عليه في أمورهم وهذا المعنى لا يختلف في الاعتبار عندهم باختلاف الأسباب، وأمّا حكم العلم فيما كان طريقاً من حيث قيام الأمارات والأصول مقامه فلا يعقل جريانه بالنّسبة إلى قيام الأمارات المعتبرة إذا كانت في مرتبة واحدة، إذ لا ترجيح إذا لبعضها على بعض حتّى يجعل إحداها أصلاً والباقي فرعاً، نعم لو فرض تقدّم بعضها على بعض في المرتبة بحسب جعل الشّارع وفي نظره حكم بكون المقدّم أصلاً، وكون باقي الأمارات قائمة مقامها عند فقدها فيما لم يوجب هذا التّرتيب الجعلي خروج المفروض عن محلّ البحث ودخوله فيما كان الظّن موضوعاً، وبالجملة المقالة المذكورة بالنّسبة إلى الأمارات لا يخلو إطلاقها عن إشكال.

نعم لا ريب في تماميّتها بالنّسبة إلى الأصول من حيث تأخّر مرتبة اعتبارها عن الأمارات المعتبرة بأسرها هذا مجمل القول في جريان حكم العلم إذا كان طريقاً في الظّن المعتبر إذا كان طريقاً أيضاً، وأمّا حكمه فيما كان موضوعاً من حيث إمكان التّفصيل بين الأسباب فلا إشكال في جريانه في الظن إذا كان جزء موضوع، لأنّك قد عرفت إمكان التّفصيل فيما كان الظن طريقاً، ومن المعلوم أنّ المفروض أولى بالإمكان كما لا يخفى، وأمّا من حيث قيام الأمارات وبعض الأصول ممّا كان مفاده ترتيب الآثار أو الأصل بقول مطلق على ما عرفت من قيام الأصل مقام الدّليل، فلا إشكال في جريانه بالنّسبة إليه على ما عرفت تفصيله في العلم، إلاّ أنّه لا بدّ من أن يفرض المأخوذ في الموضوع ظنّاً خاصّاً حتّى يتكلّم في قيام غيره مقامه، أو ظناً فعلياً حتى يتكلم في قيام الظّن الثّاني مقامه، فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ ما ذكرنا للقطع من القسمين يجري في الظن أيضاً وإن

. . . .

قلّ القسم الثاني فيه، أي أخذه في الموضوع واقعاً، وأمّا الشّك، فلا يعقل جريان القسم الأوّل فيه ضرورة استحالة طريقيّة الشّك، فلا يمكن أن يعتبر طريقاً فهو على عكس العلم، فإنّه لا يمكن أن يحكم بعدم اعتباره، والشّك لا يمكن أن يحكم باعتباره طريقاً لخلوّه عن جهة الكشف والطريقيّة وإن أمكن حكم الشّارع تعبّداً بالبناء على أحد الاحتمالين كما هو الواقع في جميع موارد الأصول، لكنّه ليس من طريقيّة الشّك في شيء كما هو واضح، فمن أورد على ما أفاده فقد غفل عن مراده جداً، وإلاّ فما ذكر أمر بديهيّ لا يعتريه ريب، كما أنّه لا إشكال في عدم جريان القسم الأوّل من القسم الثّاني فيه أيضاً، أي أخذه في الموضوع على وجه الطّريقيّة لما عرفت من خلوه عن الطريقيّة.

نعم لا إشكال في جريان القسم الثّاني من القسم الثّاني فيه، أي أخذه في الموضوع من حيث كونه صفة من الصّفات من غير أن يلاحظ فيه جهة الطّريقيّة ضرورة كون الشّكّ كالعلم والظّنّ من حيث كونه وصفاً من أوصاف المكلّف، فالشك يفارق العلم والظّن من حيث وجود جهة الطّريقيّة حتّى يعتبر بهذا اللحاظ، ويشاركهما في كونه من أوصاف المكلّف التي يمكن أخذها في الموضوع وإن كان هذا المعنى بالنّسبة إليه مجرّد فرض، حيث إنّ الأحكام الّتي يعبّر عنها والقواعد سواء كانت في الشّبهات الحكمية أو الموضوعيّة وإن كان الشّك مأخوذاً في موضوعها، إلاّ أنّها بأسرها أحكام ظاهريّة لكن لا ريب في إمكان أخذ الشّك في موضوع الحكم واقعاً بمعنى كون الحكم واقعاً تابعاً للشّك ولم يكن حكم مع قطع النّظر عنه للواقع أصلاً.

نعم قد وقع في الشّرعيّات أو قال به جمع تعلّق الحكم الواقعي بعنوان ينطبق على الشّك ويتصادقان كالخوف الّذي يترتّب عليه الإفطار والقصر والتيمّم في باب المسافة والطّهارة وإن لم يظنّ بالتضرّر خلافاً لمن قال بإناطة الحكم بالضّرر

الواقعي وجعل الظّن طريقاً إليه، وكعدم العلم بكون الشّيء من الدّين المأخوذ في موضوع التّشريع على ما عليه الأستاذ العلاّمة وفاقاً لجمع من المحقّقين من لحوق حكم التّشريع واقعاً لإدخال ما لم يعلم كونه من الدّين في الدّين بقصد كونه منه وإن كان لنا كلام فيه سيأتي في محلّه، فإنّه لا ريب في صدق هذين مع الشّك يشارك العلم في الطّريقيّة والموضوعيّة ويفارقه في كيفيّة الطّريقيّة، حيث إنّ طريقيّة العلم ذاتيّة وواجبة وطريقيّة لا بدّ من أن يثبت من دليل خارجيّ وليس له بالنّظر إلى الذّات، إلاّ إمكان الاعتبار على وجه الطّريقيّة وإن كان أصل طريقيّة الظن وكشفه عن المظنون من لوازم ذاته، ومن هنا علم أنّ ما ذكرناه بالنّسبة إلى كلّ من العلم والظن والشّك من إمكان تبعيّة الحكم الواقعي لكلّ منها، فإنّما هو باعتبار جواز أخذها في موضوع الحكم واقعاً حسب ما ينادي به كلماتنا السّابقة بمعنى توقف عروض الحكم للموضوعات الواقعيّة واقعاً على تعلّق أحد الأوصاف الثّلاثة به حسب ما يقتضيه دليل الأخذ.

وأمّا العلم والظّن بنفس الحكم والشّك فيه فلا يمكن أن يعتبر شرطاً في وجود الحكم واقعاً بمعنى تبعيّة الحكم الواقعي لتعلّق أحد الأوصاف الثّلاثة به ضرورة لزوم الدّور الظاهر على تقديره لبداهة توقّف كلّ من الأوصاف الثّلاثة على وجود متعلّق لها وتأخّرها عنه، فلو توقّف وجوده على وجودها لزم ما ذكرنا من المحذور، ومن هنا ذكر غير واحد تبعاً للعلاّمة أنّ شرطية العلم للتكاليف ليست على حدّ شرطيّة غيره من الشّروط وإلاّ لزم الدّور، ومن هنا أشكل الأمر فيما تسالموا عليه من معذوريّة الجاهل في موضعين، وسلكوا لدفع الإشكال الوارد عليه مسالك منحرفة، وليس هذا كلّه إلاّ من جهة ما عرفت وإن التزم بعض المتأخّرين تبعاً للسيّد بكون العلم التّفصيلي مأخوذاً في الموضوع فيهما مع وضوح فساده، إلاّ أن يرجع إلى ما ذكرنا بتأويل بعيد، نعم لا إشكال في جواز اشتراط تعلّقها بحكم

. . . .

واقعي مجعول للموضوع الواقعي في وجود حكم آخر كما يكون الأمر كذلك بالنّسبة إلى الظن القائم بالحكم الشّرعي الكلّي والشّك المتعلّق به إذا فرض تعلّق حكم به، فإنّهما من حيث تعلّقهما بالحكم الواقعي أخذا موضوعين في الحكم الظاهري، كما أنّه لا إشكال في جواز اشتراط تعلّقها بحكم في حكم واقعيّ آخر، فإن قلت كيف تقول باستحالة كون العلم شرطاً في التّكليف الواقعي والحكم النّفس الأمري مع أنّ كلماتهم مشحونة في باب بيان شرائط التّكليف من القول بشرطيّة العلم وأنّه من الشّرائط الأربعة، ولم يعهد من أحد إنكار هذه المقالة قلت المراد من كونه شرطاً في التكليف كونه شرطاً في التّكليف الفعلي لا التّكليف الشّأني فلا يلزم محذور، فشرطيّته للتّكليف ليس كشرطيّة سائر الشّرائط من القدرة والبلوغ والعقل، فإنّها شرائط للتّكليف الثاني دائماً.

نعم البلوغ ليس شرطاً في جميع الأحكام بناء على القول بشرعيّة عبادة الصّبي، فيكون الصّبي بالنّسبة إلى الحكم الاستحبابي مثلا كالبالغ في الجملة فافهم، وعلى ما ذكرنا يحمل ما صرّح به العلاّمة في التّهذيب من أنّه لا يمكن أن يجعل العلم شرطاً في التكليف، وإلاّ فيلزم الدّور لتأخّر العلم عن المعلوم، ولو توقّف المعلوم على العلم لزم تأخّره عنه أيضاً فيلزم الدّور، وما حكى عنه في المنتهى من أنّه لو علم الغصب وجهل التحريم لم يكن معذوراً، لأنّ التكليف لا يتوقّف على العلم به وإلاّ لزم الدّور المحال انتهى، فمراده من التّكليف هو التّكليف الواقعي الثاني، وإلاّ فاشتراط التّكليف الفعلي بالعلم أو ما يقوم مقامه ممّا يستقلّ به العقل ولم يخالف فيه أحد، ولا يلزمه الدّور المحال أصلاً، لاختلاف المعلوم والمشروط كما لا يخفى، ومنه يظهر اندفاع إيراد بعض أفاضل من عاصرناه عليه بأنّ اشتراط التّكليف بالعلم في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا يلزمه محال جزماً، ثمّ إنّ عدم اختلاف الحكم الواقعي فيما لا يكون العلم أو الظّن مأخوذاً في موضوعه

باختلاف المكلّفين بحسب العلم والجهل والظّن ممّا لا إشكال فيه، وإلاّ لزم الخلف مضافاً إلى لزوم التّصويب الباطل عندنا بالأدلّة السّمعيّة بل بالبراهين العقليّة أيضاً في الجملة ببعض معانيه كما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه تعالى، وأمّا اختلاف الحكم الظّاهري بحسب اختلافهم في الأحوال الثّلاثة فممّا لا شبهة في جوازه في الجملة، لأنّ الحاصل لكلّ مجتهد من القياس المعروف المؤلّف من الصّغرى الوجدانيّة وهي أنّ هذا ما أدّى إليه ظنّي والكبرى البرهانيّة وهي أن كلّ ما أدّى إليه ظنّي فهو حكم اللّه في حقّي وحقّ مقلّدي هو العلم بحكم اللّه الظّاهري.

ومن المعلوم اختلاف أفهامهم في تحصيل الحكم من الأدلّة الظّنيّة، ولذا لا يكون معنى للخطاء بالنّسبة إليه على تقدير انكشاف الخلاف بطريق القطع أو الظّن المعتبر، بل بحصول أحد الإدراكين ينقلب الموضوع إلى موضوع آخر، نعم قد تفرض بالنّسبة إلى الحكم الظّاهري أيضاً، كما لو فرض حكم الشارع بحجيّة شيء واقعاً غير مشروط بحصول الظّن منه قد جهله المكلّف أو ظنّ خلافه، كما لو فرض القول بحجيّة خبر الواحد على هذا الوجه، فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الحكم الظّاهري قد يكون له واقعيّة لا تختلف بحسب أحوال المكلّفين كالحكم الواقعي، نعم لا فعليّة له إلاّ بعد العلم به أو الظن المعتبر، وقد لا يكون له واقعيّة، بل تختلف باختلاف الظّنون، كما لو فرضنا الحجيّة معلّقة على وصف الظّن هذا بالنّسبة إلى الحكم الواقعي والظّاهري بقول مطلق، وأمّا الحكم الفعلي فلا إشكال في اختلافه بحسب اختلاف الأحوال، كما هو غير مخفيّ على الفطن، إلاّ أنّك قد عرفت فيما قدّمنا لك أنّ الحكم الفعلي ليس ممّا أنشأه الشّارع في قبال الحكم الواقعي بل هو عينه ذاتاً وغيره اعتباراً، ثم اعلم أنّ الحكم الواقعي والظّاهري قد يجتمعان بمعنى وجودهما مستقلاً لا تصادقهما، إذ هما

الطريقية، وأخرى على وجه الموضوعية، جار في الظن أيضاً، فإنّه وإن فارق العلم في كيفيّة الطريقيّة، حيث إنّ العلم طريق بنفسه، والظن المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطاً في ترتب أحكام متعلقه، كما أشرنا إليه سابقاً، لكن الظن قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلقه، وقد يؤخذ موضوعاً للحكم، سواء كان موضوعاً على وجه الطريقية لحكم متعلقه

متباينان بالنّظر إلى المفهوم كما لا يخفى، وقد يفترقان إذ لا يمكن القول بأنّ الأمارة المطابقة للواقع خارجة عن تحت ما دلّ على اعتبار نوعها، ولا تنافي بين اجتماع الحكم الظّاهري والواقعي أصلاً سواء كانا متوافقين أو متخالفين، كما هو قضيّة كلماتهم وإن كان لنا فيه إشكال سيأتي في محلّه إن شاء اللّه تعالى، ولكن يظهر من بعض أفاضل من تأخّر عدم إمكان اجتماعهما بمعنى ارتفاع الاثنينيّة عنهما إلاّ في عالم العقل، ومبنى ما ذكره على ما وقع منه من الالتباس في معنى الحكم الظّاهري حيث قال في باب الاجتهاد.

ثمّ اعلم أنّ المراد بالحكم الظاهري ما وجب الأخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع أو لا، وبالحكم الواقعي ما كان تعلّقه مشروطاً بالعلم سواء حصل الشّرط وتعلّق أو لا، فالنّسبة بينهما عموم من وجه، إلى أن قال: (ثمّ الحكم الظّاهري إن طابق الواقع، بأن كان هو الحكم الثّابت للواقعة بشرط العلم فواقعيّ أوّلي، وإلاّ فواقعي ثانويّ) انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بما وقع منه من الخلط بين الحكم الظّاهري والفعلي، فجعل الحكم الظّاهري عين الحكم الفعلي، وأنت بعد التّأمّل فيما قدّمنا لك تعرف ما يتوجّه عليه، فلعلّ مبناه على اصطلاح خاصّ له للحكم الظّاهري والواقعي، هذا ولعلّنا نتكلّم في هذه المطالب بعض الكلام بعد هذا إن شاء اللّه تعالى في ضمن أجزاء التّعليقة، وهنا مطالب أخر دقيقة طويناها احترازاً عن حصول التّطويل الموجب للملال.

أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية، فيقال حينئذ إنّه حجّة، وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقيّة لحكم متعلقه، أو لحكم آخر، ولا يطلق عليه الحجّة، فلا بدّ من ملاحظة دليل ذلك ثمّ الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه، لكن الغالب فيه الأوّلُ.

وينبغي التنبيه على أمور

الأول: هل القطع حجّة سواء صادف الواقع أم لم يصادف

إنّه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج[1] في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلّة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمراً وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء.

(١) لا يخفى عليك أنّ ظاهر هذا الكلام يعطي كون ما ذكره دام ظلّه من فروع العلم الّذي كان طريقاً محضاً ويترتّب الحكم الشّرعي على متعلّقه، وأمّا العلم الّذي كان موضوعاً فلا يجري فيه هذا الكلام، لأنّه بعد حصوله يتحقّق الحكم الواقعي لا محالة سواء كان القطع موافقاً للواقع أو مخالفاً، ولقد كان يذكر هذا الكلام في مجلس البحث أيضاً، ولكنّك خبير بأنّه يجري بالنّسبة إليه أيضاً في الجملة، بيان ذلك أنه قد يكون أخذ العلم في الموضوع على وجه يكون الحكم واقعاً تابعاً للموضوع المعلوم من حيث إنّه معلوم وإن كان العلم مخالفاً للواقع، ومرجع هذا في الحقيقة إلى الإعراض عن الواقع وجعل الحكم تابعاً للعلم، وقد يكون أخذ العلم في الموضوع على وجه يكون وجود الحكم واقعاً تابعاً للموضوع الواقعي المقيّد بالعلم بمعنى أخذ الأمرين في موضوع الحكم معاً، ولازمه عدم عروض الحكم الواقعي

للموضوع الواقعي الّذي لم يتعلّق به العلم ولا لما علم وإن كان العلم مخالفاً للواقع، أمّا أخذه في الموضوع على الوجه الأوّل، فلا إشكال في عدم جريان ما ذكره دام ظلّه بالنّسبة إليه لما ذكره من الوجه، وأمّا أخذه على الوجه الثّاني، فلا إشكال في جريان ما ذكره بالنّسبة إليه كما هو غنيّ عن البيان وظاهر لأوائل الأفهام، ثمّ إن مرجع النّزاع في هذا الأمر ليس إلى ما يتوهّم من تأثير العلم في تحريم ما ليس بحرام واقعاً، ووجوب ما ليس بواجب كذلك، وعدم تأثيره فيه، حتّى يدفع القول باستحقاق المخالف بمقتضى القطع للعقاب وإن لم يكن موافقاً للواقع، فإنّه من الأمور التي لا ينبغي التكلّم في بطلانه والبحث عنه، ضرورة عدم تأثير العلم في حكم الشّارع، وإلاّ فيلزم الخلف في بعض الموارد أو ما هو مثله في الاستحالة في بعض أخر منها كما هو واضح، بل إلى تأثير العلم في وجود عنوان للمعلوم على تقدير المخالفة كالتّجري مثلاً، ولذا اختلفوا في حرمته في نفسه فالقولان في المسألة أو الأقوال فيها على ما ذكرنا من المثال مبنيّان على حرمة التّجري مطلقاً، أو عدمها مطلقاً، أو التّفصيل.

ثمّ إنّ المراد من حجيّة القطع على المكلّف مطلقاً أو إذا صادف الواقع من الشّارع الّتي في كلام الأستاذ العلاّمة في بيان تحرير النّزاع ليس ما تقدّم القول منه، بأنّه محال عقلاً، بل المراد على ما يفصح عنه كلامه أيضاً هو مؤاخذة الشّارع المكلّف على مقتضى قطعه، فلا يكون بين كلاميه في المقامين تهافت، ثمّ إن التكلّم في المسألة إنّما هو بالنّسبة إلى ما هو الثّابت في الواقع مع قطع النّظر عن اعتقاد المعتقد حسب ما يفصح عنه مقالة الأستاذ العلاّمة أيضاً كما في جملة من المباحث المعنونة في الأصول والفقه وإلاّ فلا معنى للبحث والتكلّم، لأنّه أمر راجع إلى اعتقاده وليس قابلاً لوقوع التّشاجر فيه من الأعلام، بل ممّن دونهم في الشّأن والمرتبة على أنّ اعتقاد المعتقد في محلّ البحث لا يمكن أن يتعلّق بكلّ من هذه الأقوال على سبيل التّخيير والبدليّة، فإنّه في علمه مستحق للعقاب قطعاً،

لاستحالة احتمال الخطاء في اعتقاده حتّى يعتقد عدم الاستحقاق على تقدير الخطاء، وإلاّ لم يكن عالماً وهو خلف، وبعبارة أخرى القاطع بالتكليف الإلزامي سواء كان قطعه متعلّقاً بموضوع الحكم المعلوم، كما إذا قطع بخمريّة مائع، أو بالحكم الشّرعي الكلّي كوجوب الصّلاة، يقطع بأنّه على تقدير مخالفته لمقتضى قطعه مرتكب لما استقلّ العقل ودلّت البراهين القطعية على إيراثه لاستحقاق العقوبة وهي معصية المولى، لأنّه لازم استحالة تعلّق الجعل بالنّسبة إلى العلم كما لا يخفى، اللّهمّ إلاّ أن يفرض اعتقاده لعدم الاستحقاق على التّقدير الّذي يعتقد استحالته، ولكنّك خبير بما فيه، فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه أنّ حاصل النّزاع في المقام يرجع إلى أنّه هل يكون للقطع تأثير في إحداث عنوان مقتض لاستحقاق العقوبة على تقدير مخالفة القاطع لمقتضى قطعه في الواقع وفي علم اللّه وإن كان القاطع معتقداً لذلك، كما أنّه لا إشكال، بل لا يعقل الإشكال في استحقاقه العقوبة على تقدير مصادفة قطعه للواقع من حيث معصيته الخطاب الواقعي المعلوم، أو لا يكون له تأثير في إحداث ذلك العنوان، فيكون العلم الغير المطابق للواقع كالواقع الّذي لم يقم عليه ما يقوم مقامه، فإنّه لا يعقل الإشكال في عدم استحقاقه العقوبة على ترك الالتزام به لقضاء العقل على سبيل الضّرورة بتبعيّة استحقاق العقوبة للمعصية الغير المتحقّقة بالنّسبة إلى التّكاليف الواقعية الغير المنجّزة على المكلّف أو فيه تفصيل، إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه ذهب إلى كلّ من هذه الوجوه فريق، فعن الأكثر المصير إلى الأوّل مطلقاً، بل مقتضى ما استظهره الأستاذ العلاّمة ممّا ذكره في تأخير الصّلاة عند ظنّ الضّيق من الحكم بإيراثه استحقاق العقوبة ولو على تقدير انكشاف الخلاف.

ودعوى جماعة الإجماع عليه من أنّ تعبيرهم بالظّنّ من باب أدنى فردي الرّجحان كون المقام أيضاً مورداً لما ادّعوا من الإجماع وإن كان ربما يتأمّل

في هذا الاستظهار بما ستعرفه، وشيّد أمره بعض أفاضل المتأخّرين، وعن بعض السّادة الأجلّة المصير إلى الثّاني مطلقاً وهو شيخ أستاذنا وسيّد مشايخه في المفاتيح، ويظهر من بعض آخر أيضاً، وعن العلاّمة في التّذكرة التفصيل بين ما إذا استمرّ القطع ولم يظهر خطاؤه، وبين ما لم يستمر، فحكم بالأوّل في الأوّل، وبالثّاني في الثّاني، بناء على جريان ما ذكره في مسألة التّأخير بظنّ الضّيق من التّفصيل في القطع بالضّيق أيضاً بناء على ما استظهره الأستاذ العلاّمة منهم من أنّ تعبيرهم في المسألة بالظّن من باب التّعبير بأدنى فردي الرجحان، فيشمل كلامهم القطع بالضّيق، ولكنّك خبير بأنّ ما حكاه قدس سره من عبارة التّذكرة صريح في النّفي المطلق على ما عرفت حكايته، فإنّ حكمه بالعصيان بالتأخير على تقدير عدم كشف الخلاف من جهة مخالفته للواقع وتركه له كما هو ظاهر، لا من جهة مخالفته لظنّه من حيث هو، كما أنّ حكمه بعدم العصيان بعد انكشاف خطاء الظن من جهة عدم المقتضي له وهو مخالفة الواقع، من حيث إنّ مخالفة الظن غير مؤثرة، وهذا واضح لمن له أدنى تدبّر فتدبّر، وعن العلاّمة في المنتهى وشيخنا الشّهيد رحمه الله في الذكرى، كما حكاه الأستاذ العلاّمة على ما ستعرف من كلامه عن قريب وشيخنا البهائي عليه الرّحمة التّوقّف في الحكم بالاستحقاق، وعن بعض أفاضل مقاربي عصرنا في بحث التّقليد تفصيل آخر غريب ستقف عليه عند تعرّض الأستاذ العلاّمة لنقله.

واستدلّ للأوّل بوجوه الأوّل الإجماعات المحكيّة في بعض صور الفرض كما في مسألة الظّن بالضّيق بالتّقريب الّذي عرفت استظهاره من الأستاذ العلاّمة، ومن المعلوم عدم الفرق بين الصّور، وعدم الخلاف في الحكم بالعصيان المستظهر في باب سلوك الطّريق المظنون الخطر أو مقطوعه، فإنّهم حكموا بأنّه يجب إتمام الصّلاة فيه ولو بعد انكشاف الخلاف، فإنّه لا معنى للحكم بإتمام الصّلاة ولو بعد

انكشاف الخلاف، إلاّ على القول بأنّ الاعتقاد المخالف للواقع مؤثر في استحقاق العقوبة، الثّاني بناء العقلاء على الاستحقاق المستكشف من عدم تقبيحهم لمؤاخذة المولى العبد على مخالفته لمقتضى قطعه، ومن المعلوم أنّ بناء العقلاء في المسألة ممّا لا يمكن الإشكال في اعتبارة لكشفه عن حكم العقل القاطع الّذي يكون هو المرجع في أمثال المقام، كما أنّ بناء أهل الشّرع وسيرتهم يكشف عن حكم الشّارع الثّالث حكم العقل بقبح التّجري المتحقّق بالفعل الّذي يعتقد تحريمه مثلاً، الرّابع حكم العقل أيضاً لا من حيث حكمه بقبح التّجري، بل من جهة التّرديد والدّوران، بيانه أنّه إذا فرضنا شخصين قاطعين بحرمة ما يعين بأن قطع أحدهما بحرمة أحد المائعين والآخر بحرمة الآخر فشرباهما فاتّفق مصادفة قطع أحدهما للواقع ومخالفة قطع الآخر له، فإمّا أن نقول باستحقاقهما العقاب أو نقول بعدم استحقاقهما العقاب أو نقول باستحقاق من لم يصادف قطعه الواقع دون من صادف، وإمّا أن نقول باستحقاق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف لا سبيل إلى القول بأحد من الثّلاثة الأخيرة، فتعيّن القول بالأوّل، أمّا عدم السّبيل إلى الأوّلين منها فممّا لا يخفى وجهه على الأوائل مضافاً إلى اعتراف الخصم به.

وأمّا عدم السّبيل إلى الأخير الّذي يقول به الخصم فلاستلزامه القول بإناطة استحقاق الثّواب والعقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو باطل بالضّرورة، أمّا الملازمة فلأنّ المفروض مساواة الشّخصين في جميع الأمور غير مصادفة القطع للواقع وعدم مصادفته له، ومن المعلوم ضرورة أن هذه المصادفة وعدمها ليسا من الأمور الاختيارية للقاطع حتّى يناط بهما الاستحقاق في طرف الثواب والعقاب فيلزم ما ذكرناه، هذا وهذه الوجوه الثّلاثة كلّها وإن كانت راجعة إلى الاستدلال بحكم العقل بالمآل، إلاّ أنّ من المعلوم عدم لزوم التّكرار في الاعتماد

بها لابتناء كلّ وجه على ما لا يبتني عليه غيره من الوجوه وتحرير المقام بمثل ما ذكرنا من جعل كلّ وجه دليلاً مستقلاً أولى ممّا حرّره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه من جعل بعضها دليلاً وبعضها مؤيّداً كما هو واضح، هذا ملخّص الكلام في تحرير الاستدلال على مقالة الأكثرين، ولكنّك خبير بإمكان المناقشة في الكلّ.

أمّا الإجماع: فلأن المحصّل منه غير متحقّق لنا سيّما بعد ما عرفت من الخلاف من جماعة من الأعلام، والمنقول منه ليس حجّة عندنا سيّما في هذه المسألة، هذا مضافاً إلى إمكان القول بعدم الجدوى في إتفاق العلماء في هذه المسألة من حيث كونهم أهل الشّرع، حيث إنّ المورد ليس من الأمور الشّرعيّة الّتي يكون بيانها من شأن الشّارع، حتّى يستكشف حكم المعصوم فيها من اتّفاق العلماء المتشرّعين، بل من الأمور العقليّة المحضة التي لا سبيل إليها إلاّ من جهة حكم العقل، ومن المعلوم المقرّر في محلّه عدم إمكان استكشاف حكم المعصوم من الإجماع على ما لا يكون بيانه من شأنه، نعم لا إشكال في أنّ اتّفاق جميع العقلاء في المسألة العقليّة يكشف عن حكم العقل قطعاً وإن علم معه بحكم المعصوم أيضاً، من حيث إنّه رئيس العقلاء، إلاّ أن حكمه ممّا اتفق عليه العقلاء، ليس من حيث كونه شارعاً، بل من حيث كونه عاقلاً، فالحجّة هي نفس حكم العقل لا حكم الشّارع، ومن هذا الباب ما تمسّك به جماعة من الإجماع في المسائل الكلاميّة العقليّة كوجود الصّانع جلّ اسمه ونحوه كما هو واضح، وممّا ذكرنا تعرف أنّ حكم العقل في المقام وأمثاله على تقدير تسليمه ليس ممّا يستكشف عن حكم الشّرع بقاعدة الملازمة، لأنّها مختصّة بالأمور الشّرعيّة الّتي حكم العقل فيها كحرمة الظّلم ووجوب ردّ الوديعة، نعم لا إشكال في أنّ في كلّ مورد حكم العقل على سبيل القطع بشيء يعلم أنّ الأمر عند المعصوم عليه السلام، كما حكم به العقل من حيث استحالة عدم حكم عقله، مع أنّه عقل

الكلّ، ولكن لا دخل لهذا بمسألة الملازمة، هذا وإن أردت شرح هذا الكلام فارجع إلى ما كتبناه في باب الإجماع، فإنّا قد فصّلنا القول فيه غاية التّفصيل، هذا ولكن يمكن أن يقال إنّ التمسّك بالإجماع في المسألة نظير التمسّك بالأخبار في المسألة ونظائرها كما ستقف عليه، إذ كما يستكشف الحكم الشّرعي ممّا دلّ على استحقاق الثّواب أو العقاب على الفعل من الأخبار والآيات كذلك يستكشف من الإجماع من حيث إنّ بيان الشّيء قد يكون ببيان لازمه، فالغرض من التمسّك بالإجماع على الاستحقاق التمسّك به على الحرمة الشّرعيّة؛ فالأولى في الجواب أن يقال إنّ حكمهم باستحقاق العقاب ليس لأمر راجع إلى الشّرع، بل لحكم عقلهم بذلك من جهة التّجري أو غيره، ومن المعلوم ضرورة أنّ مقالة الرّئيس إنّما يستكشف من مقالة المرءوس فيما يكون من آثارها لا فيما يرجع إلى أمر لا دخل له بالرئيس فتدبّر.

هذا مع إمكان أن يقال إن الاتفاق الموجود في المقام لا يجدي في شيء وإن قلنا بأنّ اتّفاق العلماء في المسائل العقليّة أيضاً يكشف عن حكم الإمام عليه السلام، لأنّ هذا على تقدير تسليمه إنّما هو بالنّسبة إلى اتّفاق الكلّ لا اتفاق الجلّ، وإن قلنا بعدم اشتراط اتّفاق الكلّ في المسائل الشّرعيّة في باب الإجماع فتأمّل، وأنت خبير بأنّ ما ذكرنا من البيان في الجواب عن هذا الدّليل أولى ممّا ذكره الأستاذ العلاّمة، فإنّه إن كان المراد من الإجماع المحصّل هو الّذي جرى عليه الاصطلاح في باب الإجماع من الكلّ حتّى من نفسه دام ظلّه على ما ستقف عليه من أنّه الاتفاق الكاشف عن دخول المعصوم عليه السلام أو السّنة، فلا بدّ من أن يكون المراد من قوله، والمسألة عقليّة الإشارة إلى وجه عدم كشف الإجماع في المقام لا إلى الجواب المستقلّ، لأنّ بعد الاستكشاف المعتبر لا معنى لمنع العمل من جهة كون المسألة عقليّة، وأنت خبير بأنّ جعله إشارة إلى الوجه في عدم حصول الاستكشاف لا يخلو من شيء وإن كان

. . . .

المراد منه هو الاتفاق الأعمّ من الكاشف وغيره، فهو وإن كان محفوظاً عمّا يرد عليه على التّقدير الأوّل، إلاّ أنّ إرادة غير المعنى الّذي جرى عليه الاصطلاح تحتاج إلى نصب قرينة فتدبّر، ثمّ إنّ هذا كلّه على تقدير استقامة ما استفاده دام ظلّه من كلماتهم في مسألة تأخير الصّلاة بظنّ الضّيق وفي مسألة سلوك الطّريق المقطوع الخطر أو مظنونه، وإلاّ فقد يتأمّل فيما ذكره من الاستفادة، أمّا بالنّسبة إلى ما ذكره دام ظلّه في المسألة الأولى فبأن تعبيرهم بالظن في المسألة الأولى لم يعلم كونه من باب التّعبير بأدنى فردي الرّحجان وإن كان أصل عدم جواز التّأخير مع العلم ثابتاً عندهم، بل مصرّحاً به في كلمات جماعة، لأنّ استحقاق العقاب على مخالفة الظن المعتبر عند الشّارع لا يستلزم استحقاقه على مخالفة القطع، لأنّ مرجع اعتبار الظن إلى حكم الشّارع بالعمل به وإيجابه سلوكه في مقام الظاهر، الّذي يرجع إلى جعل حكم ظاهري للشّيء الّذي تعلّق به الظن ممّا يكون ثابتاً له في الواقع ونفس الأمر، ومن المعلوم أنّ مخالفة الحكم الظاهري كمخالفة الحكم الواقعي موجبة لاستحقاق العقوبة، إذ كلّ منهما حكم شرعيّ غاية الأمر كون الموضوع في أحدهما نفس الواقع وفي الآخر الواقع الغير المعلوم، وهذا لا يؤثر في شيء، وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنّقض والإبرام، كما ستقف عليه، إلاّ أنّه يصلح مانعاً لاستفادة حكم غيره منه بالفحوى أو تنقيح المناط، وهذا بخلاف القطع، فإنّك قد عرفت أنّه ليس حجّة شرعيّة بمعنى كون حجيّته مجعولة ولو بحكم العقل الكاشف عن حكم الشّارع، فالحكم باستحقاق العقاب على مخالفته لا بدّ من أن يبتني على حرمة التّجري من حيث هو هو، لأنّ المفروض أنّ مخالف القطع في المقام لم يخالف حكما شرعيّاً وخطاباً ثابتاً في الشّرع وقد سلك هذا المسلك الأستاذ العلاّمة في الكتاب فيما سيجيء في باب تأسيس الأصل في الظن، وليست مزيّة الظن المعتبر على العلم من الغريب في

شيء، كيف وقد حكموا بأنّ سلوك الطّريق الشّرعي يوجب الإجزاء بخلاف العمل بمقتضى القطع، ونحن وإن لم نقل بالإجزاء في المقامين بالنّظر إلى مقتضى القاعدة، إلاّ أنّا نجوّز قيام الدّليل عليه في الأوّل دون الثّاني، وهذه أيضاً مزيّة للظن على العلم لا يقال لا معنى لحكم الشارع باعتبار الظن إلاّ إيجابه تنزيل الظّن منزلة العلم، فإذا لم يترتّب استحقاق العقوبة على مخالفة العلم فلا بدّ من أن لا يترتّب على مخالفة الظّن أيضاً، وإلاّ فيلزم الحكم به في المقامين أو كون المنزل والفرع أقوى من المنزل عليه والأصل والثاني باطل بالضّرورة والأوّل ممّا لا نقول به، لأنّا نقول مضافاً إلى ما عرفت سابقاً من فساد القول بالتّنزيل المذكور، إذ ليس في أدلّة اعتبار الأمارات ما يدلّ عليه، أو يشير إليه أنّ هذه المزيّة إنّما جاءت من نفس وجوب التّنزيل وحكم الشّارع به، وبعبارة أخرى من حجيّة الظن، وهذا المعنى لمّا كان مفقوداً بالنّسبة إلى العلم لم يحكم باستحقاق العقاب على مخالفته فليس هذا من آثار المظنون، ولا من آثار الظن، حتّى يلزم من الالتزام به دون العلم مزيّة الفرع على الأصل، بل من آثار صيرورة الظن حجّة شرعيّة، وعلى تقدير تسمية هذا مزيّة نمنع من بطلان مزيّة الفرع على الأصل بهذا المعنى، وبمثل ما ذكرنا يتفصّى عن الإشكال الوارد في مسألة الإجزاء وغيرها ممّا التزم فيه بما لا يلتزم فيه بالنّسبة إلى القطع، هذا ولكن قد يجاب عنه:

أوّلاً: بأنّه لا معنى لدعوى الفرق بين الظن المعتبر والعلم، لأنّه بعد فرض كون المقصود من الظن طريقيّته إلى الواقع بحيث يكون الحكم تابعاً له كما هو المفروض، وكان أمر الشّارع بسلوكه بهذه الملاحظة، فلا معنى لترتّب استحقاق العقوبة على مخالفته وإن هو إلاّ كالأمر المقدمي المقصود منه التوصّل بفعل المقدّمة إلى إتيان ذي المقدّمة من غير أن يكون المقصود منه نفس فعل

المقدمّة أصلاً، بل الأمر بالعمل بالظّن بلحاظ الطّريقيّة والمرآتيّة يرجع إلى الأمر المقدّمي باعتبار، فلا معنى إذا للحكم بإيجاب مخالفته لاستحقاق العقوبة.

وثانياً: بأنّ ذلك على تقدير استقامته إنّما يستقيم بالنّسبة إلى ما يفرض في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة إدراك الواقع على تقدير عدم مصادفته له، لا بالنّسبة إلى ما لا يوجد فيه هذه الجهة أصلاً، بل يكون اعتباره من باب مجرّد الطّريقيّة والكشف الظّني كالظن الّذي يحكم العقل باعتباره بمقتضى برهان الانسداد أو غيره من البراهين العقليّة، الّتي أقاموها لحكم العقل بحجيّة الظّن المطلق، فإنّ الأمر بسلوكه على هذا التّقدير ليس إلاّ من باب الإرشاد، فلا معنى إذا لترتّب العقاب على مخالفته، نعم يمكن أن يقال فيما له جهة شرعيّة إنّ مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب، واعتبار الظّن في المقام، أي مسألة الظن بالضّيق إنّما هو من جهة حكم العقل من باب الإرشاد والطّريقيّة المحضة من حيث إنّ عدم الأخذ به والتّأخير حتّى يحصل العلم بالضّيق مستلزم لفوت الواجب المنجّز كثيراً، بل في الأغلب فإنّه وإن انعقد الإجماع ظاهراً على اعتبار الظن في المقام، إلاّ أنّا نعلم أنّ مدرك إجماعهم ليس إلاّ ما عرفت.

وثالثاً: بأنّه وإن سلّم جواز مخالفة الظن للقطع في الحكم، إلاّ أنّ الظّاهر من مقالتهم في الفرض اتحاد حكمهما، لأنّ التعرض للعلم بالضيق ليس في كلام الأكثرين فيكون الوجه في عدم تعرّضهم له كونه أولى بالاعتبار عندهم من الظن، ولم يعلم من كلماتهم أيضاً الفرق بين الظّن والعلم في استحقاق العقاب على المخالفة فتدبّر.

هذا ملخّص ما يقال في الجواب عمّا أورد على ما ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه، ولكنّك خبير بأنّ الوجه الثّاني ممّا لا وجه له أصلاً وإن كان في بادئ النّظر في كمال الاستقامة، لأنّ وجود المصلحة الجابرة في سلوك الطّريق على تقدير

. . . .

مخالفته للواقع وفوت الواقع بواسطة العمل به لا يقتضي كون الأمر بالعمل بالطّريق في عرض الواقع وخروجه عن الأمر المقدّمي، كيف ولو كان كذلك لزم عراء الأمر بسلوكه عن ملاحظة الطّريقيّة، فحكم العقل بلزوم وجود مصلحة في أمر الشّارع بسلوك الطّريق على تقدير فوت الواقع من العمل إذا أمر به الشّارع عند التّمكن من تحصيله لا يخرج الطّريق عن الطّريقيّة، وكونه في عرض الواقع، هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكر إنّما يجري في بعض الطّرق الشّرعيّة لا في كلّها، لعدم حكم العقل بلزوم وجود المصلحة في سلوك الطّريق عند أمر الشّارع بالعمل بشيء عند انسداد باب العلم والعجز عن تحصيل الواقع على ما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه تعالى، فلم يبق إذاً فرق بين الطّريق الذي حكم العقل بوجوب العمل به وطريقيّته كالظّن المطلق عند انسداد باب العلم والطّريق الّذي يحكم الشّارع بوجوب العمل على طبقه، نعم بناء على القول بالتّصويب لم يكن إشكال في لزوم الالتزام باستحقاق العقوبة على مخالفة الطّرق والظّنون الاجتهادية لكون مؤدّياتها أحكاماً واقعيّة دائماً، فلا يعقل الخطاء فيفرق على هذا المذهب بين مخالفة العلم والظّن المعتبر، اللّهمّ إلاّ أن يقال بعدم الفرق بينهما على هذا المذهب الفاسد أيضاً، حيث إنّ الظّاهر من مقالتهم ثبوت حكم واقعي للعالم في الواقع، بأن يكون للعلم مدخل فيه وإن كان هذا باطلاً من جهة استلزامه للدور، هذا ولكنّ الإنصاف أنّ القول بثبوت الجعل للعالم لا ينفي الخطاء في القطع وهو ظاهر، فالفرق بينهما على مذهب العامّة مستقيم، اللّهمّ إلاّ أن يكون النّزاع في التّصويب والتّخطئة جارياً في العلم أيضاً كالظن، وجريانه لا يخلو عن تأمّل، بل منع كما يظهر بالتّصفح والتّأمل في كلماتهم، ولعلّنا نتكلّم في هذا عند التكلّم في كيفيّة جعل الطّرق فيما سيمر عليك إن شاء اللّه تعالى.

فإن قلت: معنى حكم الشّارع بوجوب العمل بالأمارة على مذهب المخطّئة

. . . .

ليس إلاّ جعله لأحكام ظاهريّة مساوقة لما يترتّب على نفس الواقع، ضرورة أنّ القضيّة الشّرعيّة سواء كانت واقعيّة غير مقيّدة بعدم العلم أو ظاهريّة أخذ فيها الجهل وعدم العلم بالواقع الأولي مشتملة على الجعل الشّرعي دائماً، فالحكم الظّاهري أيضاً حكم شرعيّ مبنيّ على المصلحة في جعله دائماً، غاية الأمر كون الجهل بالحكم الواقعي مأخوذاً في موضوعه، وهذا لا يخرجه عن كونه حكماً شرعيّاً، قلت لسنا في صدد إنكار اشتمال القضيّة الشّرعيّة في باب جعل الطّريق على الحكم والإنشاء الشّرعي، كيف ولا يتصوّر معنى لحجيّة الأمارة وحكم الشّارع بلزوم سلوكها، إلاّ جعل ما يترتّب على موردها في الظّاهر، إلاّ أن هذا الجعل الظّاهري ليس إلاّ معنى إيجاب الشّارع العمل بالأمارة والالتزام بمقتضاها، وليس هذا المعنى مختصاً بما لو كان مصلحة في سلوكها تجبر مفسدة الوقوع في مخالفة الواقع، بل يجري في جميع الطّرق الشّرعيّة والعقليّة أيضاً، كيف ولا يتصور معنى لحجيّة الأمارة على أيّ تقدير إلاّ ما ذكر، إذ الحكم الظّاهري المجعول في كلّ مورد ليس في عرض الحكم الواقعي، كيف وهو ممّا يستلزم التّصويب، فالتّفصيل إذاً ممّا لا معنى له، فلا بدّ إذاً من القول بأنّ مخالفة الطّرق الظّنيّة مطلقاً موجبة لاستحقاق العقوبة، فالحقّ وفاقاً لما يظهر من الأستاذ العلاّمة في المقام في آخر الجزء الثّاني من الكتاب عدم ترتّب استحقاق العقوبة على مخالفة الطّرق الظّنيّة بأسرها وبجميع أقسامها، هذا ملخّص ما يقال بالنّسبة إلى ما استفاده دام ظلّه في المسألة الأولى.

وأمّا بالنّسبة إلى ما ذكره في المسألة الأخيرة، فبأنّ القطع والظن في باب الضّرر ليس اعتبارهما من باب الطّريقيّة، بل من باب الموضوعيّة بمعنى كون معلوم الضّرر و مظنونه، من حيث كونهما كذلك، ممّا يجب الاجتناب والتّحرز عنه من غير أن يلاحظ فيهما جهة الطّريقيّة إلى الضّرر الواقعي، ولذا يحكمون

بفساد عمل من أتى بالواجب في حال الظن بالضّرر وإن انكشف عدم وجود الضّرر في الواقع كالمتطهّر بالطّهارة المائية مع الظن بالضّرر من استعمال الماء، هذا ولكنّك خبير بأنّ هذا الإشكال في كمال الفساد، لأنّ الّذي دلّ النقل والعقل عليه كون ارتكاب المضر الدّنيوي حراماً كارتكاب سائر المحرّمات الشّرعيّة، فالحرمة فيه كالحرمة فيها إنّما تعلّق بنفس الواقع ولا دخل للقطع والظن فيها، نعم القطع به طريق إليه بنفسه كما في سائر المقامات والظن به طريق إليه إمّا من باب دليل الانسداد أو حكم العقل والعقلاء به مع قطع النّظر عن برهان الانسداد ومجرّد حكم العقل بوجوب سلوك الطّريق الظّني في باب الضّرر، لا يدلّ على كون الظّن موضوعاً فتأمّل.

واستكشاف موضوعيّته من حكمهم بفساد العبادة المأتيّ بها مع الظّن بالضّرر بها وإن انكشف عدم الضّرر في غاية الفساد إذ يكفي في الفساد عدم تمكّنه من قصد التّقرب الموقوف على العلم بالأمر المنفي على تقدير طريقيّة الظّن أيضاً قطعا كما هو ظاهر ومن هنا حكم غير واحد منهم الأستاذ العلاّمة بصحّة العبادة، إذا غفل عن حاله وأتى بالفعل، أو اعتقد عدم الضّرر وإن انكشف الضّرر بعد العمل فتأمّل.

نعم قد يترتّب بعض الأحكام في الشّريعة على عنوان الخوف مثل عدم جواز الوضوء مع خوف الضّرر الّذي دلّ عليه بعض الأخبار وعدم جواز الصّوم مع خوف التضرّر به المدلول عليه ببعض الأخبار لكن لا دخل له بموضوعيّة الظّن في باب الضّرر، لأنّ عنوان الخوف أعمّ منه قطعا وعلى تقدير مساواته له لا يدلّ على كون الظن في باب الضّرر موضوعا بالنّسبة إلى جميع الأحكام، كما لا يخفى، هذا وستقف على تفصيل القول في هذا في طي كلماتنا الآتية إن شاء الله تعالى هذا مجمل القول فيما يقال من المناقشة على الوجه الأوّل.

وأمّا الثّاني: أي بناء العقلاء على مذمّة المتعاطي ذلك، فلأنّ المسلّم منه إنّما هو بناؤهم على مذمّة الشّخص من حيث وجود صفة الشّقاوة فيه المستكشف لهم من فعله وإقدامه على الإتيان بما يعتقد كونه مبغوضاً للمولى، لا على مذمّة الشخص من حيث صدور فعل القبيح عنه، فالمذمّة على الفاعل إنّما هو باعتبار ما كشف عنه الفعل من وجود صفة الشّقاوة فيه المحرّك له إلى الإقدام بإتيان ما يعتقد كونه مبغوضاً للمولى، وأنّه لا ريب في مذمّتهم للعبد الّذي علموا أنّه في مقام معصية المولى وإن لم يصدر منه فعل في الخارج أصلاً، لا من الجوارح ولا من القلب كالنّية، كمن انكشف لهم من حاله أنّه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله، فإنّه ليس لأحد الارتياب في بنائهم على مذمّته لما استكشف لهم من حاله عن وجود صفة الشّقاوة، وهذا أمر لا سترة فيه عند التّأمّل، والحاصل أنّ العقلاء قد يذمّون الشّخص على فعله، وأنّه ذو فعل قبيح وقد يذمّون الشّخص على شقاوته من غير أن يكون فعله قبيحاً عندهم ويعبّر عن الأوّل بالفارسي بقولهم: (بد كاريست)، والثاني بقولهم: (بد آدميست)، وليس المراد من رجوع المذمّة إلى الفعل عدم تعلّقه بالفاعل، كيف والفعل القبيح ما يكون فاعله مستحقّاً للذم عند العقلاء، بل المراد كون مذمّة الشّخص مستنداً إلى إتيانه بالفعل القبيح وإن كان المحرّكة له إليه وجود صفة الشقاوة فيه أيضاً، فهو أيضاً يكشف عن وجود صفة الشّقاوة فيه لا محالة، وإلاّ لم يقدم على الإتيان بالفعل القبيح، إلاّ أن للذّم تعلّقا بالفعل أيضاً، وهذا بخلاف القسم الثّاني، فإنّ الذم فيه لا تعلّق له بالفعل أصلاً، فإذا لم يتعلّق الذّم والقبح بنفس الفعل، بل بالفاعل مستقلاً لم يكن معنى لجعل بناء العقلاء على المذمّة دليلاً على استحقاق العقاب على العقل الملازم لحرمته عند الشّارع، كما أنّ الذم بالفعل معلول لحرمته العقلائيّة، ضرورة أنّ الملازمة إنّما تكون بين حرمة الفعل عند العقلاء وحرمته عند الحكيم تعالى، لا

بين مطلق مذمّة الشّخص عندهم والحرمة، كيف وهو ممّا لا معنى له، ولا يمكن أن يتفوّه به عاقل.

وممّا ذكرنا من البيان للمناقشة في الوجه الثّاني يظهر المناقشة في الوجه الثّالث أيضاً، لأنّا نمنع من حكم العقل بقبح التّجري من حيث إنّه تجري حتّى يحكم بحرمة الفعل المنطبق عليه من حيث استحالة تغاير حكم المتصادقين، نعم يستقلّ العقل باستحقاق المتجرّي للذّم من حيث كشف تجريّه على المولى الحاصل بفعل ما يعتقد كونه معصية عن وجود صفة الشّقاوة فيه، وبعبارة أخرى المسلّم في التّجري هو قبح الفاعلي لا الفعلي، فإنّه محلّ منع ودعوى استقلال العقل به مكابرة صرفة لا شاهد لها أصلاً، بل المشاهد بالوجدان خلافها، لا يقال كيف يحكم بتعلّق القبح بالفاعل تعلّقاً ابتدائياً من غير أن يكون لفعله مدخل فيه، مع أنّهم أطبقوا في مسألة التّحسين والتّقبيح العقليّين على أنّ متعلّق الحسن والقبح هو الأفعال الاختياريّة ليس إلاّ، لأنّا نقول الحسن والقبح بالمعنى الّذي جعلوه محلاً للنّزاع في باب التّحسين والتقبيح ليس إلاّ من عوارض الأفعال الاختياريّة، لا مطلق الحسن والقبح، فإنّ القبح الّذي يكون محلاً للكلام هو كون فاعل الفعل مستحقاً للذّم والمؤاخذة من حيث إنّه فاعله، والحسن الّذي يكون محلّ الكلام هو كون فاعل الفعل مستحقاً للمدح عند العقلاء والمثوبة من حيث إنّه فاعله، ومن المعلوم أنّهما بهذا المعنى ليسا إلاّ من عوارض الأفعال الاختياريّة، والمسلّم في المقام غير هذا المعنى، فلا يشترط تعلّقه بالفعل الاختياري لا يقال إذا كانت صفة الشّقاوة ممّا لا يتعلّق بها الاختيار ومن لوازم ذات العبد، فأيّ معنى لأن يذمّ عليه وإن التزم بكونها اختياريّة من حيث إمكان إزالتها بالمجاهدة، فيجب الالتزام بوجوب إزالتها من حيث كونها من قبيل الأوصاف الرّذيلة لنفس الأمارة، فيلزمك القول باستحقاق العقاب في المقام وإن لم يكن على نفس ما

. . . .

اعتقد تحريمه، لأنّه لا ثمرة على ترتب العقاب من حيث هو فتأمّل، لأنّا نقول:

أوّلاً: أنّ تعلّق الذّم بما هو خارج عن الاختيار إذا لم يتعقّب عقوبة ممّا لا بأس به وإن هو إلاّ نظير مدح الشّيء على صفائه وذم الشّيء بكدورته.

وثانياً: أنّه لا دليل على وجوب إزالتها لبقاء الاختيار معها قطعاً وليست علّة تامّة لاختيار المعاصي، حتّى يقال بوجوب إزالتها، ولم يدلّ دليل خاصّ على وجوب إزالتها من جانب الشّرع، كما في جملة من الرّذائل، حيث إنّه لا دليل على وجوب إزالتها ما لم يفض إلى الحرام بالوجوب الشّرعي وإن وجبت بالوجوب الخلقي فافهم، فلا يلزم الحكم بوجوب إزالتها إذاً.

وثالثاً: أنّ القول بوجوب إزالتها لا ينفع الخصم في المقام إذ وجوب إزالتها لا يدلّ على حرمة الفعل الصّادر عنه بنحو من الدّلالة كما هو واضح، ولعلّ الثّمرة بين تحريم الفعل ومجرّد المؤاخذة من جهة أخرى ظاهرة، هذا وبمثل ما ذكرنا فليتحرر المقام، لا بمثل ما حرّره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه، فإنّه لا يخلو عن مسامحة ومناقشة، فإنّ الظّاهر منه تسليم كون التجري قبيحاً حسب ما يفصح عنه مقالته في طيّ كلماته الآتية أيضاً، من جهة كشفه عن سوء سريرة العبد، وكونه في مقام الطّغيان مع السيّد وعصيانه، فيرد عليه أنّه بعد تسليم قبح التّجري ولو من الحيثيّة المذكورة لا معنى للمنع عن اتّصاف الفعل بالحرمة والمبغوضيّة من جهة اتّحاده مع ما هو مبغوض ومورد للقبح، فإنّه لا إشكال في صدق التّجري على الفعل، فيكون هذا عين الالتزام بما ادّعاه الخصم من صيرورة الفعل حراماً من جهة اجتماعه مع العنوان المبغوض، إذ لم يرد القول بأنّ نفس اعتقاد الحرمة من الأسباب الموجبة لحرمة الفعل، حتّى يقال بأنّ هذا ممّا لا معنى له، لأنّه لا يعقل أن يكون علم المكلّف بالحرمة مؤثّراً في إيجادها، كيف وقد عرفت في تحرير محلّ النّزاع في أوّل المسألة أنّ هذا ممّا لا يقول به أحد ولا يدّعيه جاهل فضلاً

. . . .

عن عالم، فقوله دام ظلّه: (والحاصل أنّ الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهيّ عنه واقعاً) إلى آخر ما ذكره، لا يخلو عن مسامحة، كما أنّ قوله المتقدّم عليه أيضاً وهو قوله، ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التّجري إلى آخره لا يخلو عن مسامحة واضحة بعد ما عرفته، فالقول بأنّ التّجري قبيح من أيّ وجه كان لا يجامع القول بعدم حرمة الفعل، نعم لو قيل بأنّ التّجري من الأوصاف والحالات الغير الصّادقة على الفعل لم يكن وجه لإيجاب قبحه تحريم الفعل، وكان الأستاذ يحتمل ذلك فتدبّر، هذا مجمل الكلام بالنّسبة إلى ما يقال من المناقشة على الوجه الثّاني والثالث.

وأمّا الوجه الرّابع: فلأنّا نلتزم بالشق الرابع وهو استحقاق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف، ولا يتوجّه عليه شيء، لأنّا لا نقول بأنّ العقاب للمصادفة وعدم العقاب لعدم المصادفة حتّى يقال بأنّه يلزم القول بإناطة العقاب وعدمه بالأمر الغير الاختياري، بل نقول إنّ من صادف قطعه الواقع يستحقّ العقاب، لأنّه عصى اللّه وخالفه مع اجتماع جميع شرائط التّكليف له من العلم والاختيار وغيرهما ومن لم يصادف لا يستحقّ العقاب، لأنّه لم يعص اللّه، لأنّ العصيان عبارة عن الإتيان بما هو مبغوض للمولى ومتعلّق لنهيه مع اجتماع جميع شرائط التّكليف في الفاعل، والمفروض أنّ من لم يصادف قطعه الواقع لم يأت بما هو متعلّق لنهي المولى واقعاً، غاية الأمر أن عدم إتيانه به كان من جهة عدم مصادفة قطعه للواقع اتّفاقاً، والحاصل أنّ استحقاق العقاب إنّما يترتّب بحكم العقل على معصية المولى الحاصلة بإتيان ما هو مبغوض له مع اجتماع شرائط التّكليف الّتي ترجع حقيقة إلى شرط المبغوضيّة الفعليّة، الّتي هي مناط الاستحقاق، فلا معنى لثبوت استحقاق العقاب في غير الصّورة سواء كان هناك اعتقاد بالمبغوضيّة أم لا، ضرورة أنّ الاعتقاد لا يوجب تعلّق النّهي بالمعتقد على

ما اعترف به الخصم أيضاً ولازم هذا المعنى اختيار الشّق الرابع، وليس فيه إناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار حسب ما عرفت توضيحه هذا وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده بقوله قولك إن التفاوت إلى آخره، فإنّ منع حسن التّفاوت بين الأمرين أي الاستحقاق وعدمه مستند إلى كون الثّاني من جهة الأمر الغير الاختياري مع عدم القبح فيه، فحصل التّفاوت من جهة الأمر الغير الاختياري، إلاّ أنّ ما ذكرنا من التّحرير واضح، فإنّ المقصود منه وإن كان ما ذكرنا كما عرفت، إلاّ أن التوهّم في بادئ النّظر ربما يتوهّم فتسليمه دام ظلّه بصحّة إناطة استحقاق العقاب وعدمه بما هو خارج عن الاختيار، مع أنّها ممّا يشهد ضرورة العقل بفسادها وقد اعترف به دام ظلّه في كلامه السّابق وإن كان هذا ليس مراداً قطعاً، بل المراد حسب ما عرفت نفي ما ربما يظهر من كلام المستدلّ من أنّ عدم العقاب أيضاً لا يمكن أن يكون من جهة الأمر الغير الاختياري، فأراد بهذا الكلام الإشارة إلى فساد هذا التوهّم، فالمقصود من منع عدم حسن الإناطة إنّما هو باعتبار مجموع العقاب وعدمه ولو كان راجعاً في الحقيقة إلى الأخير، لا باعتبار كلّ واحد بمعنى صحّة إناطة كلّ من العقاب وعدمه بالأمر الغير الاختياري، مضافاً إلى ما عرفت من كون عدم العقاب مستنداً حقيقة إلى عدم ثبوت المقتضي له وإن كان له نحو من الاستناد إلى عدم المصادفة أيضاً، وهو ممّا لا ضير فيه كما هو واضح، بل قد يقال بأنّ العصيان الموجب لاستحقاق المؤاخذة والعقاب يحصل بما يكون بعض مقدّماته خارجاً عن الاختيار قطعاً كالحياة والقدرة ونحوهما ممّا يكون بإفاضة اللّه تعالى، فإذاً لا ضير في دخل بعض الأمور الخارجة عن القدرة في تحقّق العصيان المنوط بالاختيار مع وجود الطّلب الإلزامي فافهم.

وملخّص ما ذكرنا كلّه أنّ من يريد القول باستحقاق العقاب لا بدّ من أن

لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجّة عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله، فيعاقب على مخالفته، أو أنّه حجة عليه إذا صادف الواقع، بمعنى أنه لو شرب الخمر الواقعي عالماً عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلاً، لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمراً وإن لم يكن خمراً في الواقع.

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول، كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصى وإن انكشف بقاء الوقت، فإنّ تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق.

نعم حكي عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان، بل في التذكرة: «**لو ظن ضيق الوقت عصى لو أخر إن استمر الظن، وإن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان**»* انتهى. واستقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح*.

وكذا لا خلاف بينهم ظاهراً في أن سلوك الطريق المظنون الخطر أو

يثبت قبح التّجري، وكونه من مقولة الفعل لا الصّفات والحالات، وكان الأُستاذ العلاّمة في مجلس البحث متردّداً في ذلك، ولهذا لم يجزم بأحد الطّرفين في آخر المسألة في الكتاب أيضاً وإن كان ما عرفت من كلامه ظاهراً في جزمه بعدم تأثير التّجَري في حرمة الفعل، والإنصاف أنّ الجزم بأحد الطّرفين في غاية الإشكال، وأمّا غيره من الوجوه ممّا يتمسّك بها في المقام فليس شيء قطعاً.

---

* تذكرة الفقهاء، ج١، ص ٨٦.

* مفاتيح الأصول، ص ٣٠٧.

مقطوعة معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه فتأمل، ويؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجري.

وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأنّا إذا فرضنا شخصين قاطعين، بأنّ قطع أحدهما بكون مائع معين خمراً، وقطع الآخر بكون مائع آخر خمراً، فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر، فإما أن يستحقا العقاب أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس، لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الأول.

ويمكن الخدشة في الكل.

أمّا الإجماع فالمحصل منه غير حاصل، والمسألة عقلية خصوصاً مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية، وستعرف من قواعد الشهيد قدس سره والمنقول منه ليس حجة في المقام.

وأمّا بناء العقلاء فلو سلم، فإنما هو على مذمة الشخص من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن المذمة على المنكشف لا الكاشف.

ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري، فإنه لكشف ما تجري به عن خبث الفاعل لكونه جريئاً عازماً على العصيان والتمرد لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى.

والحاصل: أنّ الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعاً مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً، لا في أن هذا

الفعل المنهي عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده، وكونه جريئاً في مقام الطغيان والمعصية وعازماً عليه، فإن هذا غير منكر في هذا المقام كما سيجيء، ولكن لا يجدي في كون الفعل محرماً شرعياً، لأن استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، ومن المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل.

وأمّا ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصى اختياراً دون من لم يصادف.

قولك: «إن التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار»، ممنوع، فإنّ العقاب بما لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح، إلاّ أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم.

كما يشهد به الأخبار الواردة[1] في أن: **«من سنّ سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، ومن سنّ سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها»**.

---

(١) دلالة الأخبار على ما ذكره دام ظلّه من صحّة إناطة عدم العقاب بالأمر الغير الاختياري ممّا لا إشكال فيه، فإنّ مقتضاها كون قلّة عقاب من قلّ عامل سنته وعدم استحقاقه لما يستحقّه من كثر عامل سنته من مقدار الزّيادة من جهة قلّة العامل التي ليست باختيار الإنسان، إنّما الإشكال باعتقاد من لا خبرة له في دفع ما ربما يتوهّم في المقام على ما ذكره الأستاذ العلاّمة من الإيراد، بأن هذه الأخبار، كما تشهد لما ذكره الأستاذ العلاّمة من صحّة استناد عدم العقاب إلى الأمر الغير الاختياري، كذلك تشهد على ما ذكره من عدم صحّة استناد العقاب إلى الأمر الغير الاختياري، فإنّ مقتضى الأخبار كون زيادة العقاب على من اتّفق

. . . .

كثرة العامل بسنّته من جهة الكثرة التي ليست من الأمور الاختياريّة، بل العقاب على أصل فعل الغير من العقاب على الأمر الغير الاختياري، فلا معنى للاستدلال بالرّواية على المدّعى، هذا مضافاً إلى أنّها من الأخبار الآحاد لا يجوز الاستدلال بها في أمثال المقام على ما هو واضح وستقف عليه، ولكنّك خبير بأنّ ما ذكر من الإيراد في كمال الوضوح من الفساد.

أمّا الأوّل: فلأنّ مرجع العقاب على كثرة العامل هو العقاب على فعله لا العقاب على نفس الكثرة، لأنّه لم يستفد من الأخبار ولم يقل به أحد، ومن المعلوم ضرورة صحّة عقاب شخص على فعل غيره إذا كان هذا الشّخص سببا لفعل غيره ولو بالسّببيّة النّاقصة، والعقل لا يمنع عن ذلك قطعاً لرجوع فعل الغير إذاً إلى اختيار هذا الشّخص من حيث سببيّة فعله له، فالعقاب عليه بما يرجع بالأخرة إلى الاختيار، ومن المعلوم بداهة أنّ الاختيار مطلقاً مصحّح للتّكليف والمؤاخذة، ولذا ذكر الأستاذ العلاّمة أنّ العقاب بما لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح.

وأمّا الثّاني: فلأنّ المقصود ليس الاستدلال بكلّ خبر ورد في هذا الباب، بل الاستدلال بمجموع ما وردت التي بلغت حدّ التّواتر فيخرج عن الأخبار الّتي لا يجوز الاستدلال بها في أمثال المقام، ولذا ذكر دام ظلّه أنّ الأخبار في أمثال ذلك في طرف الثّواب والعقاب بحدّ التّواتر، هذا مع إمكان أن يقال إنّ الاستدلال بهذه الأخبار في المقام نظير استدلال الفقهاء في الموارد الكثيرة على التّحريم والوجوب بالأخبار الواردة في بيان العقاب على الفعل والتّرك، فيستكشف من هذه الأخبار أنّ تأسيس السّنة السّيئة مثلاً قبيح وحرام من حيث هو وإن كان نفس فعل السّيئة أيضاً حراماً.

نعم قد يستشكل في استدلاله دام ظلّه للمدّعى بما دلّ على تفاوت الثّواب

من جهة الأمر الغير الاختياري بأنّ إناطة الثّواب بالأمر الغير الاختياري ممّا لا ضير فيه، فإنّ الثّواب من جهة الأمر الغير الاختياري ليس ممّا يحكم العقل بقبحه على الحكيم تعالى، مضافاً إلى مقتضى ما ورد في باب المجتهد من أنّ للمصيب أجرين، فإن الثّواب الزّائد للمصيب من جهة الإصابة، الّتي ليست من الأمور الاختيارية قطعاً، فلا يقال في المقام بمثل ما مثّلناه في الجواب عن الوجه الرابع من رجوع العقاب إلى الفعل الاختياري ومعصية المولى فيقال بمثل ما قلناه في الجواب عن الوجه الرّابع، من رجوع العقاب إلى الفعل الاختياري ومعصية المولى فيقال في المقام أيضاً إنّ الثّواب راجع أيضاً إلى إدراك الواقع اختياراً وإطاعة الأوامر الدّالة على وجوب تحصيل الحكم الواقعي النّفس الأمري، هذا وقد يذبّ عن الإشكالين:

أمّا عن الأوّل فبأنّ استحقاق الثّواب على الفعل لا يمكن إلاّ أن يكون إطاعة، ومن المعلوم عدم تحقّقها إلاّ مع الاختيار، لعدم جواز تعلّق الأمر بالفعل الغير الاختياري حتّى يكون الإتيان به إطاعة، كما لا يجوز تعلّق النّهي به حتّى يكون الإتيان به معصية، فاستحقاق الثّواب كاستحقاق العقاب لا بدّ أن يكون على الفعل الاختياري، بل قد يقال إنّ الثّواب من باب التّفضّل أيضاًيحتاج إلى فعل اختياريّ يكون محبوباً للمولى، وإلاّ لم يكن معنى للتفضّل، فإنّه يوجب التّرجيح بلا مرجّح فالتّفضل إنّما هو بالنّسبة إلى مرتبة الثّواب الّذي يستحقّه العبد بواسطة الفعل الاختياري فالزّيادة على المقدار الّذي يستحقّه العبد تكون تفضّلاً، ومن هنا يدفع ما يقال علي ما ذكرنا في دفع الإشكال بأنّ استحقاق الثّواب لا يكون إلاّ على الإطاعة لا الثّواب تفضّلاً الّذي يحتمل أن يكون المراد من الاختيار فتأمّل.

وأمّا عن الثّاني فبأنّ المقدار الزّائد من الثّواب إنّما هو على إطاعة أوامر وجوب تحصيل الحكم النّفس الأمري، ويمكن فرض نوع اختيار فيه، وإلاّ كان

فإذا فرضنا أن شخصين سنّا سنة حسنة أو سيئة واتفق كثرة العامل بإحداهما وقلة العامل بما سنه الآخر، فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول أو عقابه أعظم، وقد اشتهر أن للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً.

والأخبار في أمثال ذلك في طرفي الثواب والعقاب بحد التواتر، فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية.

وربّما يؤيد ذلك أنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف، إلاّ أن يقال إن ذلك إنما هو في المبغوضات العقلائية[1] من حيث إن زيادة العقاب من المولى وتأكد الذم

الأمر به قبيحاً.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّه لا معنى لما دلّ على وجوب تحصيل الحكم الواقعي إلاّ تحصيل العلم به أو الظن، والمفروض مساواة المجتهدين فيه فتدبّر.

(١) أراد بذلك منع كون زيادة الذّم من المولى وتأكّده من العقلاء بالنّسبة إلى من صادف قطعه الواقع من جهة نفس المصادفة من حيث اشتمالها على مخالفة الواقع على تقدير الارتكاب، بل من جهة أنّ الوقوع في مخالفة الواقع في المبغوضات العقلائية مستلزم لحدوث عنوان آخر موجب للذّم أيضاً وهي الأذية النّفسانية بالنّسبة إلى المولى حيث إنّ المبغوضات العقلائيّة مبنيّة على ما يرجع إلى المولى من المفاسد النّفسانيّة، بل نفس مخالفة الموالي العرفيّة مستلزمة للأذيّة بالنّسبة إليهم لا محالة كما هو واضح، فزيادة العقاب إنّما هو من جهة التّشفي الحاصل لهم بعد الأذيّة، وهذا بخلاف مبغوضات الحكيم، فإنّ كلّها مبنيّة على ما يترتّب إلى نفس العباد من المفاسد، بل كفر جميعهم لا يضرّ شيئاً بساحة

من العقلاء بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى فتأمل[١] هذا.

وقد يظهر من بعض المعاصرين «التفصيل في صورة[٢] القطع بتحريم

جلاله فضلاً عن عصيانهم فلا يعقل هنا أذيّة وتشفّي حتّى يحكم بأنّ زيادة الذّم لهما تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً، ولازم ذلك كما لا يخفى مساواتهما في مقدار استحقاق المذمّة بالنسبة إلى مبغوضات الحكيم.

(١) يحتمل أن يكون الوجه في التّأمّل منع كون زيادة الذّم من جهة التّشفّي المستحيل في حقّ الحكيم تعالى، بل من جهة ارتكاب نفس المبغوض الواقعي، حيث إنّ إلقاء النّفس في المهلكة والمضارّ مع الاختيار قبيح وموجب للذّم عند العقلاء مع قطع النّظر عن كونه ممّا نهى عنه المولى هذا مضافاً إلى أنّ الدّليل المذكور يضرّ المستدلّ قطعاً، حيث إنّ المدّعى عدم الاستحقاق في المخطئ أصلاً ورأساً لا الفرق في مرتبة الاستحقاق، فإنّها ليست من محلّ النّزاع والكلام قطعاً، بل للخصم أن يستدلّ باعتراف المستدلّ على بطلان مذهبه، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الغرض مجرّد إبطال دعوى عدم تأثير الإصابة والذّم المسلّم في المخطئ إنّما هو من حيث الفاعل لا على الفعل هذا، واعلم أنّه كما يستدل بالدّليل العقلي المذكور على القول باستحقاق المتجرّي العقاب، كذلك قد يستدلّ به على بطلان القول بأنّ التّجري موجب لاستحقاق العقاب مستقلاً على ما هو لازم القول به وإن لم يلتزم به بعض القائلين على خلاف التّحقيق الّذي ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى، لأنّ لازم القول بتعدّد العقاب بالنّسبة إلى من صادف قطعه الواقع هو الالتزام بكون أحد الاستحقاقين من جهة مخالفة الواقع الحاصلة من المصادفة الّتي ليست من الأمور الاختيارية على ما هو مبنى الاستدلال بالدّليل المذكور.

(٢) المعاصر صاحب الفصول ذكر ما نقله الأستاذ العلاّمة دام ظلّه عنه في

باب الاجتهاد والتّقليد عند الكلام في معذوريّة الجاهل في مبحث التّقليد حيث قال بعد جملة كلام له، وأمّا بالنسبة إلى المحرّمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الأجر لا سيّما إذا كان من الكبائر كما لو اعتقد الوثنيّ وجوب عبادة الأوثان، أو المخالف وجوب عبادة مشايخه، فإنّه لا يستحقّ الثّواب بعمله قطعاً هذا إذا اعتقد الوجوب أو النّدب، وأمّا إذا اعتقد التّحريم، فلا يبعد استحقاق العقوبة بفعله وإن كان بطريق غير معتبر نظراً إلى حصول التّجري بفعله، إلاّ أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب، وحاصل ما ذكره قدس سره من التّفصيل هو أنّ المكلّف إذا اعتقد بحكم إلزاميّ سواء كان بالاعتقاد الجزمي أو الظّني المعتبر فلا يخلو الأمر، إمّا أن يكون موافقاً للواقع والنّفس الأمر أو مخالفاً له، وعلى الثاني لا يخلو، إمّا أن يكون مصادفاً لحكم إلزاميّ ضدّ ما اعتقده أو غير إلزاميّ، وعلى الأوّل من القسمين الأخيرين لا يخلو أيضاً إمّا أن يكون اللّزوم فيه تعبّدياً لا يسقط إلاّ بالإطاعة الغير المحقّقة بدون قصد التّقرب والامتثال، أو توصّلياً لا يشترط في سقوطه ذلك، فإنّ كان موافقاً للواقع فليس عليه إلاّ عقاب واحد وإن كان مخالفاً للواقع، فإن صادف الحكم الغير الإلزامي، أو الإلزامي التعبّدي فيحكم باستحقاق العقاب على مخالفة مطلق التّجري وإن كان بالنّسبة إلى بعض أقسامه أشدّ وآكد وإن صادف الحكم الإلزامي التّوصّلي فيحكم بعدم استحقاقه العقاب مطلقاً، أو في بعض الصّور، كما فيما إذا كان ما للتجري من جهة القبح أقوى ممّا للحكم الإلزامي الواقعي من جهة الحسن، هذا حاصل ما يظهر منه من التفصيل في المقام وكلامه المنقول في الكتاب كما ترى، وإن كان في خصوص اعتقاد التّحريم الغير الموافق للواقع، إلاّ أنّ من المعلوم عدم فرقه بين التّحريم والوجوب كما هو واضح، ومن هنا نسبنا التّفصيل بما عرفت إليه، مع أنّ كلامه لم يكن وافياً به ومساعداً عليه، نعم الظّاهر

من بعض أمثلته في طيّ كلامه هو كون المراد الأعمّ كما لا يخفى، نعم ذكر في باب التّقليد في فصل معذوريّة الجاهل قبل هذا الكلام المنقول عنه في الكتاب أنّه لو اعتقد وجوب ما ليس بواجب، فإن كان من طريق معتبر كان مستحقًا للثّواب ولو صادف الحرام الواقعي، وإن لم يكن من طريق معتبر لا يستحقّ الثّواب إذا صادف الحرام قطعاً ويستحقه على إشكال إذا صادف غير الحرام هذا حاصل كلامه، ولا دخل له بالمقام أصلاً وإن كان لا يخلو عن مناقشة كما ستعرف إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ إنّ مدرك هذا التّفصيل على ما يفصح عنه كلامه قدس سره هو عدم كون قبح التّجري ذاتيّاً مستحيل الانفكاك عن الذات حتّى لا يتفاوت الأمر بين صور المصادفة مع غير الحرام، بل بالوجوه والاعتبارات المنضمة إليه، فالتّجري الغير المصادف للإتيان بالواجب الواقعي الغير المشروط بقصد التّقرب قبيح والتّجري المصادف له غير قبيح مؤيّداً ذلك ببناء العقلاء على عدم استحقاق المتجرّي المؤاخذة على فعله في القسم الأخير إذا اطّلعوا عليه، كما يظهر ممّا ذكرنا من المثال العرفي وغيره، بل استحقاقه المدح في بعض الصّور من غير فرق في ذلك بين التّجري بارتكاب ما يقطع بحرمته وبين ما أدّى الطّريق المعتبر إلى حرمته وإن لم يجوّز العقل التّجري لمن قام في حقّه الطّريق باحتمال خطائه ومصادفته لما يكون العبد بفعله معذوراً من جهة استقلاله بوجوب دفع الضّرر المظنون واختيار ما يقطع معه بالسّلامة، هذا وأورد الأستاذ العلاّمة عليه بوجوه من الإيرادات:

الأوّل: أنّه لا معنى لمنع كون قبح التّجري ذاتياً، بل بالوجوه والاعتبار فإنّا وإن لم نقل بكون الحسن والقبح ذاتيّين في جميع الأفعال، إلاّ أنّا لا نقول بكونهما اعتباريّين كذلك أيضاً، بل تختلفان بحسب المقامات كما اختاره هذا

. . . .

المحقّق المفصّل أيضاً في مسألة التّحسين والتّقبيح العقليّين والتّجري على المولى ممّا يستقلّ العقل بقبحه ذاتاً، سواء كان على المنكشف أو الكاشف وإن هو من هذه الجهة إلاّ كالظّلم الّذي يستقلّ العقل بقبحه ذاتاً بمعنى عدم انفكاك ذات الظّلم أينما تحقّقت عن القبح، فالأذيّة إن لم تكن قبيحاً لم تكن ظلماً كضرب اليتيم للتّأديب وأكل مال الغير تقاصاً، بل التّحقيق أنّ التجري على المولى يشبه الظّلم عليه، لأنّ الظّلم عبارة عن فعل ما لا يجوز بالنّسبة إلى المظلوم، ومن المعلوم أنّ التّجري على المولى كمعصيته ممّا العقل بكونه ظلماً عليه، من حيث إنّ حقّ المولى على العبد أن يطيعه وينقاده، وليس الظّلم عبارة عن خصوص الضّرب أو الشّتم أو أكل مال الغير بغير حقّ، حتى يقال بعدم شموله للتّجري على معصية المولى، هذا ولكن قد يقال بأنّ البناء على كونه ملحقاً بالظّلم بالمعنى الّذي عرفته ربما ينافي عدم حرمته، إذ كيف يمكن الجمع بين كون التّجري قبيحاً ذاتاً كالظّلم والقول بعدم حرمته، حيث إن لازمه أن يكون من مقولة الفعل لا من مقولة الأوصاف، فالالتزام بهما ممّا لا يمكن، وإلاّ كان قولاً بالمتنافيين وجمعاً بينهما، هذا ودعوى إمكان القول بكونه من قبيل المعصية في كونه ظلماً على المولي وعدم كونه حراماً من حيث تحقّقه بالقصد المجرّد أيضاً، بل حقيقته متقوّمة به دائماً كما ترى، ضرورة أنّ القصد أيضاً من الأفعال المتعلّقة للتّكليف، غاية الأمر كونه من أفعال القلب لا الجوارح فتأمّل.

الثّاني: أنّه لو سلّم أن التّجري ليس قبيحاً ذاتاً لكنّه ليس من الأفعال الّتي لا تتّصف بالنّظر إلى أنفسها في حكم العقل بالحسن والقبح، بل يحتاج اتّصافها بهما إلى انضمام ما يقتضي أحدهما بها من الوجوه والاعتبارات، بل من الأفعال الّتي تتّصف بالنّظر إلى أنفسها بالحسن والقبح مع قابليّة خلوّ الذّات عنهما بواسطة عروض الرّافع، وبعبارة أخرى لو سلّم عدم كون التّجري علّة تامّة للقبح لكن لا

إشكال في كونه مقتضياً له بحيث يحتاج ارتفاعه إلى اجتماعه مع عنوان حسن غالب حسنه على قبحه أو مساو له، وليس ممّا لا يقتضي بالنّظر إلى أنفسها شيئاً، توضيح ما ذكره أنّ القائلين بالتّحسين والتّقبيح العقليّين اختلفوا بعد اتفاقهم على ثبوتهما في الجملة في كونهما ذاتيين في الأفعال، بمعنى كون الذّات علّة تامة لهما مطلقاً على ما هو معنى الذّاتي، حيث إنّه ما لا يتخلّف عن الذات أو بالاعتبار مطلقاً بمعنى عدم اقتضاء ذات الأفعال شيئاً منهما نظير عدم اقتضاء ذات الممكن شيئاً من الوجود والعدم، أو التّفصيل بين القبح والحسن أو التّفصيل بين الأفعال بمعنى كونهما في بعضها من الذّاتيات بمعنى العلّة وفي بعضها من الاعتباريات بالمعنى اقتضاء الذّات لهما ولو خلّيت طبعها، بحيث لا ينافي عدم فعليّتهما لمانع يمنع عن تأثير المقتضي والذاتي بهذا المعنى أيضاً لا يمكن أن يتخلّف عن الذات ضرورة امتناع تخلّف الذاتي عن الذات مطلقاً، إلاّ أنّ مقتضى الذّات قد يكون العلّية، وقد يكون الاقتضاء والسّببيّة، وهذا أمر ظاهر، وهذا هو المختار للأستاذ العلاّمة من بين الوجوه وفاقاً لجمع من المحقّقين، فلذا ذكر دام ظلّه أن التّجري لو سلّم أنّه ليس علّة تامّة للقبح كالظّلم فلا أقلّ من أن يكون مقتضياً له كالكذب فجعله ممّا لا يقتضي بالنّظر إلى ذاتها شيئاً ممّا لا وجه له، فإذا ثبت كونه مقتضياً للقبح في نظر العقل، فلا معنى للحكم بعدم قبحه في مورد إلاّ بانضمام ما يتدارك به قبحه من الحسن الفائق عليه أو المقاوم له، ضرورة أنّ المانع من الجهة العقليّة ليس إلاّ ما يكون من سنخها من حيث الثّبوت من العقل حتّى يتحقّق التّضاد والتمانع.

ومن المعلوم المقرّر في محلّه تفصيلاً أنّ العقل لا يحكم بالقبح أو الحسن بالنّسبة إلى عنوان إلاّ بعد القطع به، وليس للحكم العقلي واقعيّة كالحكم الشّرعي يتبع العنوان الواقعي المعلوم عند الشارع مع عدم علم المكلّف به، ضرورة أنّ الحكم ليس له واقعية بالنّظر إلى نفس الحاكم حتّى يحتمل ثبوته

مع احتمال ثبوت موضوعه فضلاً عمّا لو اعتقد عدم الثّبوت، فإذا فرض حكم العقل بقبح ارتكاب المضرّ لم يكن معنى للقول باحتمال وجود حكمه مع احتمال الضّرر فيه، بل مع احتماله يقطع بعدم حكم العقل بقبحه، ضرورة أنّ الحكم من الوجدانيّات للحاكم، فإذا كان هذا حال صورة الاحتمال فكيف حال ما إذا قطع بعدم وجود الضّرر في شيء مع كونه مضراً في الواقع، نعم لو فرض لحوق حكم العقل واقعاً لمحتمل الضّرر كان حكم العقل موجوداً مع الاحتمال، لكنّه خروج عن الفرض كما لا يخفى، فنقول في المقام إنّه إذا فرض قطع العبد بحرمة شيء أو وجوبه لم يكن ريب في تحقّق التّجري على تقدير إتيانه بالفعل في الأوّل وتركه له في الثّاني حسب ما اعترف به الخصم، ولا يعقل منعه أيضاً وإن صادف اعتقاده في الأوّل واجباً توصّلياً وفي الثّاني حراماً توصّلياً يحكم العقل بحسن الإتيان به على التقدير الأوّل وقبحه على التّقدير الثّاني، على تقدير العلم بعنوانهما المقتضي لهما في نظره، ولا يعقل اتّصاف العنوان الواقعي بالحسن في الأوّل والقبح في الثّاني حتّى يكون مزاحماً لعنوان التّجري المقتضي للقبح في نظر العقل، إذ ليس قبح التّجري مقيّداً بعدم ذلك العنوان في الواقع حتّى يكون وجوده الواقعي رافعاً لقبح التجري، بل مقيّد بعدم الحسن الفائق على قبحه.

ومن المعلوم عدم عروض الحسن للعنوان الواقعي إلاّ مع العلم به، إذ الحسن من مقولة الحكم والإنشاء للعقل حسب ما عرفت، فلا واقعيّة له وليس الحسن والقبح من قبيل المصلحة والمفسدة، حتّى يكون وجودهما الواقعي تابعاً لوجود ما هو الموضوع لهما واقعاً، فإذا قطع العبد بوجوب قتل شخص وأنّ المولى أمر بقتله من جهة قطعه بكونه كافراً أو عدوّاً للمولى فتجرّى ولم يقتله مع مصادفة قطعه لمن يحرم قتله من المؤمن أو الحبيب، فلا معنى للحكم بارتفاع قبح التّجري من جهة هذه المصادفة الّتي

. . . .

لا يترتّب عليها أثر، ولذا التزم الخصم بأنّه لو قتله كان معذوراً ضرورة أنّ معذوريّته لا تجامع إلاّ مع عدم حرمته، وإلاّ فلا معنى للحكم بالعذر فترك قتل المؤمن من جهة كونه مجهول العنوان لا يمكن أن يتّصف بحسن حتّى يرفع قبح التّجري كما أنّ فعله من جهة كونه مجهول العنوان لا يمكن أن يتصف بقبح حتي ترفع حسن الانقياد على تقدير اختياره الفعل بعنوان انقياد المولى، فإن قلت ما ذكرته إنّما يستقيم على تقدير القطع بعدم تحقّق ما هو المقتضي للحسن وإن كان مخالفاً للواقع، وأمّا على تقدير الظّن المعتبر به، كما إذا فرض قيام الطّريق الظني إلى معرفة الكافر أو العدوّ في المثال المفروض، فلا معنى للقول باستقلال العقل في الحكم بالقبح مع تجويزه وجود ما يرفعه، ضرورة أنّ المعروض للقبح عند التّحقيق هو التّجري الغير المصادف لما يصادمه فالشّك في القيد يوجب الشّك في المقيّد ومعه لا يمكن الحكم القطعي بما هو محموله غاية الأمر حكم العقل به ظنّاً من جهة ظنّه بتحقّق الموضوع فيكون حكمه به إذا حكماً ظاهريّاً لا واقعيّاً، فإنّ العقل وإن لم يجوّز ضرب اليتيم مع احتمال حصول التأديب والكذب مع احتمال ترتّب المصلحة عليه، إلاّ أن عدم تجويزه ظاهريّ مبنيّ على الظن بتحقّق ما هو المناط فلم يبق إذا فرق بين هذا القول والقول بتبعيّة الحسن والقبح للوجوه والاعتبار، إذ على القول بالوجوه أيضاً يحكم العقل بمقتضى الوجه الّذي أحرزه للفعل وإن احتمل وجود غيره للفعل ممّا يقتضي ضدّه، قلت لا يعقل الفرق فيما ذكرنا بين القطع والظّن المعتبر إذ مع اعتبار الظّن يقطع بتحقّق التّجري بمخالفته، ويقطع أيضاً بعدم تحقق ما هو الرافع له، إذ قد عرفت أن الرافع للقبح ليس إلاّ الحسن الّذي هو من مقولة الحكم الّذي قد عرفت استحالة تعلّق الظن والشك به نظراً إلى كونه من وجدانيّات العقل، فمع احتمال وجود ما يحكم العقل بحسنه على تقدير القطع به يقطع بعدم وجود

الحسن له، فحكم العقل في الفرض بقبح التّجري حكم واقعي، وليس هذا مختصاً بالمقام إذ ليس لنا في الأحكام العقليّة ما يكون ظاهريّاً من حيث حكم العقل وإن كان حكمه في موارد الأصول العقليّة ظاهريّاً من حيث ثبوته لمجهول الحكم الشّرعي.

نعم قد يحكم العقل على عنوان يوجد في صورة القطع بشيء وفي صورة الشّك به، كما في حكمه بحرمة التشريع بناء على كونه عبارة عن إدخال ما لم يعلم أنّه من الدّين في الدّين بقصد أنّه من الدّين سواء علم عدم دخوله في الدّين أو شكّ فيه، ولكن هذا لا دخل له بالحكم الظاهري الّذي جرى عليه الاصطلاح كما لا يخفى، ومنه يظهر حال المثالين، فإنّا نمنع من كون حكم العقل بعدم التّجويز فيهما ظاهريّاً، بل هو واقعي أيضاً فظهر ممّا ذكر الفرق بين هذا القول والقول بالوجوه والاعتبار، فإنّه بناء على القول بالوجوه يكون أصل المقتضي للقبح في نظر العقل هو التّجري الغير المصادف لما فيه مصلحة مزاحمة لقبحه، فإذا احتمل مصادفته للواجب الواقعي لا يحكم بالقبح قطعاً لما قد عرفت مراراً من أنّ العقل لا يحكم بشيء مع عدم علمه بوجود ما هو المناط له وإن ظن بوجوده، إذ قد عرفت أنّ مع الظن بالموضوع أيضاً يقطع بعدم حكم العقل، بل التّحقيق أنّ أصل الظن بالموضوع العقلي ممّا لا معنى له إذ الموضوع في القضايا العقليّة ليس إلاّ الأمور المعلومة دائماً، فالعلم مأخوذ في الموضوع للحكم العقلي في أيّ مورد وجد، فلا يرد إذا أنّ مع الظن بالموضوع الّذي هو العلّة التّامّة للحكم من حيث إنّ الموضوع في القضايا العقليّة دائماً هو المناط الأولى، كيف يمكن منع الظّن بالحكم لا يقال بناء على ما ذكر يلزم كون الموضوع في الحكم الشّرعي المستند إلى القضيّة هو المعلوم أيضاً، وإلاّ لم يكن معنى للاستناد إلى القضيّة العقليّة، مع أنّ هذا فاسد بالضّرورة، لأنّا نقول نلتزم بذلك لكنّه لا بشرط

. . . .

أن يكون معلوماً عند المكلّف، بل عند الشّارع الحاكم فباحتمال كون الشّيء مضرّاً في علمه مثلاً يحتمل الحرمة إذ احتمال الضّرر في الواقع لا ينفك عن احتمال علمه به من حيث كونه عالماً بجميع الأشياء، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه إن شاء اللّه تعالى، فتبيّن ممّا ذكر أنّ مع الظن بالضّرر مثلاً لا يعقل الظّن بالحكم العقلي.

نعم لمّا كان الظنّ المذكور حجّة شرعيّة يقطع معه بوجود الحكم الظّاهري الشّرعي، ولكنّه لا دخل له بالحكم العقلي إذ اعتبار الظن عند الشارع لا يمكن أن يحدث حكماً عقليّاً، نعم قد يكون وجود الظن موجباً لحكم العقل من جهة كون موضوعه أعمّ من القطع والظن، لكنّه لا دخل له بمسألة الظن بالحكم العقلي، فإن قلت هب أنّ العنوان الواقعي من حيث كونه مجهولاً لا يتّصف بحسن ولا قبح بناء على ما ذكرت من عدم عروض الحسن والقبح إلاّ للعنوان المعلوم، إلاّ أنه ليس من المستحيل أن يكون في مصادفة التّجري له شيء يقتضي رفع القبح كإدراك المصلحة النّفس الأمريّة المكنونة في الفعل، إلاّ أن يقال إنّ الأمور الخارجة عن القدرة لا يمكن أن تؤثر في المدح والذّم وهو في حيّز المنع، إذ كثيراً مّا نمدح الشيء ونذمّه بما لا يكون اختياريّاً له، وعليه يمكن ابتناء منع الدّليل العقلي السّابق المبنيّ على التّرديد والدّوران إذ مبناه على عدم استحالة مدخليّة الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذّم.

قلت: أوّلاً: بعد الاعتراف بعدم اتّصاف ما يتحقّق في ضمنه التّجري بالحسن من حيث كونه مجهول العنوان لا يعقل تجويز تأثيره في رفع القبح، إذ المانع من قبح التّجري في نظر العقل ليس إلاّ حسن ما يتحقّق في ضمنه، والمفروض عدم وجوده، فلو فرض حينئذ عدم ثبوت القبح له لزم انفكاك المعلول عن العلّة، إذ المفروض وجود المقتضي للقبح وهو التّجري وعدم المانع عنه.

وثانياً: أنّ مدخليّة الأمور الخارجة عن القدرة في المدح، والذّم لا دخل لها بما هو المقصود بالبحث عنه في المقام من الحسن والقبح، إذ هما من الأحكام العقليّة الّتي لا تعرض في حكم العقل إلاّ الأفعال الاختياريّة القابلة لتعلّق التكليف، حتّى ينتقل من حكم العقل بالحسن والقبح إلى الوجوب والحرمة مثلاً، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

ثمّ إنّ ما ذكر في طيّ تقريب الدّليل من قبل المستدلّ من إمكان ابتناء المنع السّابق على ما ذكر ضعيف جدّاً لوضوح الفرق بين المقامين بما لا يخفى على المتأمّل، فإنّ المنع المذكور كان مبناه على منع تأثير الأمر الغير الاختياري في الذّم، وكلام المفصّل مبنيّ على إثبات تأثيره ورفعه للذّم الثّابت للأمر الاختياري، فمع هذا الفرق الواضح بين المقامين كيف يمكن ابتناء المنع المذكور، ثمّة على ما ذكر هنا فحاصل الفرق بينهما يرجع إلى أمرين:

أحدهما: أنّ المقام هناك مقام الدّفع والمنع فيكفي مجرّد المنع، والمقام فيما نحن فيه بعد الاعتراف بثبوت القبح لعنوان التّجري مقام الرّفع فلا بدّ إثباته.

ثانيهما: أنّ المدّعي للفرق في استحقاق الذّم بين الشّخصين هناك كان منكراً والمسلّم بقبح التّجري في المقام يكون مثبتاً ومستدلاً، هذا ولكنّك خبير بإمكان إرجاع أحد الأمرين إلى الآخر، فالفرق من جهة واحدة وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده بقوله مضافاً إلى الفرق بينهما كما لا يخفى على المتأمّل، كما صرّح به في مجلس البحث.

وهنا وجه آخر للفرق بين المقامين وهو أنّ ابتناء منع الدّليل العقلي السّابق على عدم استحالة مدخليّة الأمور الخارجة عن القدرة في المدح والذّم ممّا لا يعقل، إذ لا يجوز لأحد أن يلتزم تجويز الشّارع العقاب على الأمر الغير الاختياري، فلا يعقل ابتناء منعه على ما ذكر، بل لا بدّ من أن يبتني منعه على ما

عرفت منّا من أنّ من صادف قطعه يستحقّ العقاب على الفعل الاختياري، فلو التزم بعدم استحالة رفع الأمر الغير الاختياري القبح في المقام لم يكن معنى للالتزام بتجويز الشّارع العقاب على الأمر الغير الاختياري، فلا يمكن أن يبتني منع الدّليل العقلي السّابق على ما ذكر للفرق بين المقامين بما عرفته.

الثّالث: أنّه لا معنى للحكم بالتّداخل فيما إذا طابق الاعتقاد الواقع حسب ما صرّح به هذا الفاضل في بحث مقدّمة الواجب، فإنّ التّجري إن لم يكن علّة تامّة في إيراث استحقاق العقاب على الفعل المتجرّى به، فلا معنى للحكم باستحقاق العقاب عند مخالفة الاعتقاد للواقع وإن كان علّة تامّة له من حيث إنّه تجرّي، فلا معنى للحكم بعدم تأثيره في الاستحقاق في صورة مطابقة الاعتقاد للواقع والمفروض أنّ معصية المولى بفعل ما نهى عنه وترك ما أمر به أيضاً علّة تامّة في حكم العقل لاستحقاق العقاب أيضاً، وليس يمتنع أن يصير فعل واحد مجمعاً لعناوين متعدّدة مقتضية لاستحقاق العقاب عليه ومبغوضات من جهات متعدّدة واردة عليه كرمي الشّخص بأنّه ولد الزّنا، فإنّه مجمع لعناوين ثلاثة من المعصية، والمفروض أنّ المحلّ أيضاً قابل فلا بدّ من القول بالتّعدّد ضرورة اقتضاء تعدّد العلّة تعدّد المعلول وامتناع اجتماع العلل على المعلول الواحد والقول بالعقاب الواحد ممّا لا معنى له، لأنّه إمّا على أحد العنوانين معيّناً أو على أحدهما لا على التّعيين، أو عليهما معاً، ولا سبيل إلى شيء منها، إذ الأوّل مستلزم للتّرجيح بلا مرجّح، والثّاني مستلزم لقيام الاستحقاق بالأمر المبهم وهو ممّا لا شبهة في استحالته، والثّالث مستلزم لخلاف فرض كون كلّ منهما سبباً تامّاً، فلا مناص إذا من القول بتأثير كلّ منهما في استحقاق العقاب، هذا كلّه إن أريد من التّداخل تداخل الأسباب كما هو الظّاهر من كلامه، وإن أريد تداخل المسببات فهو أفحش من سابقه بعد تسليم سببيّة كلّ منهما إن كان المراد من التّداخل وحدة

. . . .

العقاب كما هو الظّاهر.

وأمّا الحكم به في بعض المقامات فإنّما هو من جهة ورود النّص به على خلاف الأصل والقاعدة أو من جهة العلم بحصول الغرض من الكلّ بإتيان المسبّب مرّة واحدة فلا دخل له بالمقام، وإن كان المراد من التّداخل عقاباً زائداً على عقاب محض التّجري فهذا ليس معنى التّداخل قطعاً، لأن كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما، فهذا عين الالتزام بعدم التّداخل، هذا وقد يتوهّم بعض من لا بصيرة له كون العقاب في صورة مطابقة الاعتقاد للواقع واحداً ومستنداً إلى معصية الخطاب الواقعي لا من جهة التّداخل، بل من جهة عدم تحقّق التّجري في الصّورة المفروضة، فإنّ عدم المخالفة للواقع مأخوذ في مفهوم التّجري وإلاّ لم يكن تجرّياً، بل معصية وفساد هذا التوهّم أظهر من أن يخفى وأوضح من أن يبيّن مضافاً إلى أنّ التعرّض لدفع أمثال هذا التوهّم مناف لوضع التّعليقة وتضييع للوقت والعمر، هذا ملخّص ما أورده دام ظلّه عليه مع توضيح من القاصر.

وقد سلك هذا المسلك فيما إذا قطع بالحكم الشّرعي فامتثله فيما أسمعناك سابقاً عند الكلام في استحالة تعلّق الجعل بالقطع فراجع، وقد يورد عليه أيضاً بإيرادين آخرين:

أحدهما: أنّه لا معنى للتّرديد بين الكليّة والجزئيّة في حكم التّجري عند مصادفته للواجب التوصّلي بعد البناء على وجود الجهة الواقعيّة القابلة لرفع قبح التّجري فيه، بل يتعيّن الحكم بتبعيّة أقوى الجهتين، فاحتمال ارتفاع قبح التّجري على الإطلاق وعدم استحقاق العقاب عليه لذلك في صدر كلامه، والحكم بأنّه يراعى في الواجبات الواقعيّة ما هو الأقوى من جهة الواجب وجهة التّجري ممّا لا معنى له، بل يلزم الجزم بلزوم متابعة أقوى الجهتين كما لا يخفى، وأمّا ما يقال

شيء غير محرم واقعاً فرجح استحقاق العقاب بفعله إلاّ أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة، فإنّه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً أو في بعض الموارد، نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، فإنّ قبح التجري عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبارات.

فمن اشتبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل فحسب أنه ذلك الكافر

في توجيهه من أنّ احتمال الإطلاق مبنيّ على احتمال كون جهة التّجري مغلوبة دائماً ففيه ما لا يخفى على النّاظر إلى كلامه، مضافاً إلى ما في نفس هذه الدّعوى.

ثانيهما: أنّه لا معنى للحكم بتأكد التّجري وضعفه بحسب مصادفته للمكروه أو المستحبّ من حيث الجهة المقتضية لحرمته، ضرورة أنّ الجهات المقتضية للوجوب والحرمة مع الجهات المقتضية للاستحباب والكراهة ليستا من الأقلّ والأكثر، ولا معنى للحكم بحصول القوّة أو الضّعف لجهاتهما من جهة المصادفة بجهات الحكم الغير الإلزامي أو المخالفة لها، وإلاّ لأمكن الحكم برفع جهة الحرمة من جهة المعارضة لجهة الاستحباب، بل الجهة الملزومة أمر لا يمكن عروض الضعف لها من جهة مقابلة الجهة الغير الملزمة هكذا يقال عليه وفيه تأمّل.

ثمّ إنّه لا بدّ من أن يكون المراد من المستحب الذي يضعف به التّجري التّوصّلي منه كالواجب لا الأعمّ منه ومن التّعبدي، ضرورة أنّ المستحبّ التّعبّدي كالواجب التعبدي لا يمكن وجوده في الخارج بدون قصد التّقرب المتوقّف على اعتقاد الأمر.

ثمّ إنّ في قوله وهذا الاحتمال حيث يتحقّق عند المتجرّي لا يجديه إن لم يصادف الواقع ما لا يخفى على المتأمّل، فإنّ عدم الجدوى في حكم العقل وإلزامه لا يتقيّد بالقيد المزبور كما هو واضح.

وتجري فلم يقتله، فإنّه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع وإن كان معذوراً لو فعل.

وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي فتجري ولم يقتله.

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجري ولم يقتله، أن المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل.

وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجري ولم يفعل، وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه إن لم يصادف الواقع، ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به، فإن المظنون فيه عدمها.

ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشدّ منه في مباحاتها وهو فيها أشدّ منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات، ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجري* انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول يرد عليه:

أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً لأنّ التجري على المولى قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً كالظلم، بل هو قسم من الظلم فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، وفي مقابلة الانقياد لله سبحانه، فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة.

وثانياً: أنه لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة لكنه باق

---

* الفصول الغروية، ص ٤٣١.

على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة، وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح إلاّ بملاحظة ما يتحقق في ضمنه، وبعبارة أخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها ولا قبحها، وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لإنجاء نبي.

ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الأمور التي تتصف بحسن أو قبح للجهل بكونه قتل مؤمن، ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً.

فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره، فإنّه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.

ودعوى: «**أن الفعل الذي يتحقق به التجري وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان، لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه، إلاّ أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجية عن القدرة في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر، بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري**»، مدفوعة مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل بأنّ العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور، ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف بحسن

ولا قبح لا يرفع قبحه، ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم، إذا انضم إليهما ما يصرفهما إلى المصلحة، إذا جهل الفاعل بذلك.

ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: «**أن التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما**».

ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام، إذ مع كون التجري عنوانا مستقلاً في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب، فإنّه ترجيح بلا مرجح وسيجيء في الرواية أن على الراضي إثماً وعلى الداخل إثمين، وإن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري فهذا ليس تداخلاً، لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

والتحقيق: أنه لا فرق في قبح التجري بين موارده، وأن المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته بذلك، وأما استحقاقه للذم من حيث[1] الفعل المتجري في ضمنه، ففيه إشكال كما اعترف به الشهيد قدس سره فيما يأتي من كلامه.

نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية[2] فالمصرح به

---

(١) وبذلك قد صرّح في مجلس البحث وقال إنّ المسألة تحتاج إلى مزيد تأمّل حتّى يعلم أنّ التّجري من الصّفات الغير الصّادقة على الفعل، أو من الأمور الصادقة عليه، وإن كان ظاهر كلامه المتقدّم هو الجزم بعدم حرمته.

(٢) الواردة في حكم القصد إلى المعصية ممّا يدلّ على العفو عنه والمؤاخذة به كثيرة جداً بحيث يمكن دعوى وصولها في كلّ من الجانبين إلى حدّ التّواتر، ولمّا كان أمر الأخبار الدالة على العفو واضحاً من حيث اشتهارها حتّى بين العوام

والنّسوان، بل في غير واحد من الأخبار أنّ العفو عن نيّة السّوء من خواصّ الأمّة المرحومة، فاكتفى الأستاذ العلاّمة دام ظلّه بذكر جملة ممّا يدلّ على عدم العفو، فيمكن إذا للقائل بأن التّجري قبيح وموجب لاستحقاق العقاب في نفسه القول بعدمها فيما إذا تحقّق بالقصد على ما عليه المشهور نظراً إلى اختياره ما دلّ على العفو وترجيحه على ما دلّ على عدمه بضرب من التّرجيح، كما أنّه يمكن للقائل بعدمها القول بثبوتها فيما إذا حصل التّجري بالقصد من جهة اختيار ما دلّ على ثبوتها، وإلى ما ذكرنا يشير قوله أمّا التّجري إلى آخره، حيث إنّ المراد منه أنّ حكم التّجري بالقصد إلى المعصية ليس حكم غيره فيمكن القول بعدم العقاب بالتّجري المحقّق بمجرّد القصد وإن قلنا به فيما إذا تحقّق بغيره، هذا ونحن نذكر جملة ممّا دلّ على العفو تيمّناً بذكرها منها ما رواه جميل بن درّاج عن الصّادق عليه السلام أنّه قال: «إذا همّ العبد بالمعصية لم تكتب عليه» الحديث، ومنها ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «إنّ الله جعل لآدم في ذرّيته أنّ من همّ بحسنة يعملها كتب له مثلها، ومن همّ بحسنة يعملها كتبت له عشرة، ومن همّ بسيّئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيّئة»، ومنها ما روي عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «لو كانت النيّات من أهل الفسوق يؤخذ بها أهلها لأخذ كلّ من نوى الزّنا بالزنا، وكلّ من نوى السّرقة بالسرقة، وكلّ من نوى القتل بالقتل، ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنّه يثيب على نيّات الخير أهلها ولا يؤاخذ أهل الفسوق حتّى يفعلوها»، وقبل الخوض في العلاج بين الأخبار الواردة من الجانبين لا بدّ من التّعرض لإشكالات قد أشار إلى بعضها الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث، وقد سبقه في الإشارة إليه غيره.

أحدها: أنّه بناء على استحقاق العقاب على ما يتحقّق به التّجري على ما يقتضيه

كلمات الأكثرين وهو ظاهر ما ورد من أخبار العفو أيضاً، كيف يمكن حكم الشّارع بالعفو والإخبار عنه على سبيل الحتم مع أنّه على خلاف اللّطف، من حيث كون الوعد على الإطاعة والوعيد على المعصية لطفاً على ما يقتضيه صريح العقل وقضت به كلمتهم، ومن المعلوم أنّ ترك اللّطف قبيح على الحكيم فضلاً عن صدور خلافه عنه.

ثمّ إنّ هذا الإشكال لمّا لم يكن مختصاً بالمقام، بل كان وارداً في نظائره ممّا قالوا بحرمته ودلّ الدّليل على العفو عنه كما في الظّهار، وكما في الإتيان بالحرام في يوم قتل الثّاني إلى ثلاثة أيّام إلى غير ذلك، وهكذا في يوم الغدير إلى ثلاثة أيّام، فبالحريّ أن نتعرّض لما يدفع به الإشكال في جميع المقامات، وممّا ذكرنا من البيان يظهر فساد الجواب عن الإشكال في المقام بالنّقض على الظهار ونحوه ممّا هو مثله في الإشكال، فنقول إنّ ما يذكر للتفصّي به عن الإشكال المذكور وجهان، الأوّل أنّ ما دلّ من الآيات والأخبار على حكم العفو في أمثال المقام ليس بقطعيّ والظنّ ليس حجّة في هذه المسائل ولو كان من ظواهر الألفاظ، فلا يحصل به مخالفة لقضيّة اللّطف الواجب على الحكيم تعالى أو يؤوّل بما لا ينافي حكم العقل، ومنه احتمال إرادة التّأخير في ثبت كاتب السّيئات من الملكين، هذا ولكنّك خبير بما فيه، لأنّ اعتماد المشافهين بما دلّ على العفو عن معصية خاصّة ممّا يكون ظاهراً فيه ممّا لم يكن فيه ريب كاعتمادهم بظهوره في سائر المقاصد، وليس المقصود هو تحصيل القطع بالعفو كما في مسائل الأصول الّتي يطلب فيها الجزم حتّى يقال إنّه لا يحصل بالظّواهر، بل المقصود صدور كلام من المولى يقتضي العفو بلسانه المتعارف الّذي هو محلّ اعتماد النّاس قطعاً ويوجب تجرّيهم على المعصية جزماً وكذلك اعتمادهم على ما يرد من المولى في العفو من النّقل بخبر الثّقات ممّا لا شبهة فيه فتأمّل، لا يقال مجرّد احتمال العقاب يكفي في حكم

العقل بوجوب الإطاعة لاستقلاله في الحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يكون إظهار العفو مع بقاء احتمال المؤاخذة خلاف اللّطف، لأنّا نقول:

أوّلاً: إنّه لو بني على كفاية مجرّد احتمال المؤاخذة لم يكن دليل على كون الوعد والوعيد لطفاً مع أنّ الكلام إنّما هو على فرض كونهما لطفاً وهو مما لا شبهة فيه أيضاً، لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضّرر المحتمل لا ينافي كون الوعد والوعيد لطفاً، إذ لا شبهة في حصول القرب إلى الطّاعة والبعد إلى المعصية بهما غير ما كان حاصلاً من نفس احتمال العقاب بالنّظر إلى حكم العقل، وهذا هو المناط في اللطف ولا يشترط في تحقّقه عدم حكم العقل في مورده من وجه ضعيف، كيف وهم حكموا بأنّ تأكيد العقل بالشّرع لطف، والمقام أولى بكونه لطفاً من حيث كون قول الشّارع فيه تأكيداً لا تأسيساً.

وثانياً: أنّه لو بني على كفاية مجرّد احتمال العقاب في رفع وجوب للّطف على الحكيم تعالى فإنّما هو فيما إذا لم يرد منه ما يقتضي عدم العقاب ولو بالطّريق الظّني الّذي عليه اعتماد العقلاء وأهل اللّسان، فهل ترى من نفسك الحكم بعدم إقدام العبد بإتيان ما أخبره المولى بلسانه المتعارف بالعفو عنه ممّا نهاه عنه من جهة احتمال المؤاخذة، فهذا الاحتمال في حكم عدمه عند العقلاء فتأمّل.

وثالثاً: أنّ هذا لا يتأتى فيما ثبت العفو عنه قطعاً كما في القصد إلى المعصية مجرّداً، فإنّ الظّاهر قيام الإجماع على العفو عنه فتدبّر.

الثّاني: أنّ من المعلوم ضرورة وبداهة عدم كون العفو الواقعي قبيحاً على الحكيم تعالى، بل هو واجب عليه في الجملة بما لا ينافي حكم العقل بكون الوعد والوعيد لطفاً على ما ستقف عليه ولم يدّع أحد أيضاً أنّ العفو الواقعي قبيح على الحكيم تعالى من جهة كونه على خلاف اللّطف، وإنّما الّذي يكون

قبيحاً هو إظهاره للعباد، ومن المعلوم أنّ إظهاره للعباد المطيعين ممّن لا يتفاوت في حالهم الوعد والوعيد وعدمهما كسلمان وأبي ذر ومقداد وحذيفة وأمثالهم من الموحّدين لا يكون قبيحاً، وكذلك التّرخيص لهم أن يظهروا لغيرهم ممّن يعتقدون أنّه مثلهم وتحريم إظهاره لمن لا يعلمونه مثلهم وإيجابهم عليهم أيضاً من جانب الشارع أن لا يظهروا إلاّ لمثلهم، وهكذا لا يكون قبيحاً وإن أخطأ المظهرون في الاعتقاد فأظهروه لمن لا يكون أهلاً خطاء فانتشر أمر العفو من جهة تقصيرهم، فإنّ فوت المصالح النّفس الأمريّة من العباد من جهة تقصير المقصّرين ليس فيه قبح على الحكيم ولا خلاف لطف أصلاً، كما حقّق مستقصى في محلّه، فإذا نقول إذا اقتضت المصلحة إظهار العفو في خصوص معصية كما في حكاية يوم الّذي قتل فيه الثاني على النّمط المذكور لم يكن فيه قبح على الحكيم، وإن فرض علم من لا يبالي بالمعصية بالعفو أيضاً من جهة تقصير المقصّرين في تكليفهم وما وجب عليهم من عدم الإظهار إلاّ للأهل، كما هو الشّأن في سائر المقامات، هذا ولكنّك خبير بأنّ هذا الجواب أيضاً لا يخلو عن إشكال.

أمّا أوّلاً: فلوجود الفرق بين المقام وما قيس به فإنّ إظهار الأحكام وتبليغه واجب على الحكيم تعالى بطريق المتعارف فلو لم يصل بعض الأحكام إلى العباد من جهة تقصير المقصّرين لم يكن فيه شيء على اللّه تعالى، وهذا بخلاف المقام فإنّ الواجب فيه ترك الإظهار، فلا بدّ أن لا يجوز ترخيص الغير في الإظهار إذا كان ممّن يخطأ في الاعتقاد فتأمّل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكر على فرض تماميته إنّما يتمّ بالنّسبة إلى ما دلّ عليه الأخبار، وأمّا بالنّسبة إلى ما دلّ عليه الكتاب كالآية الدالّة على العفو عن الظّهار فلا، اللّهم إلاّ أن يلتزم بعدم حرمته فتأمّل.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ تكفير الذنب بالتّوبة أو تكفير الصّغائر بالاجتناب عن الكبائر حسب ما دلّ عليه الأدلّة الثّلاثة ليس من العفو المنافي لحكم العقل، كما لا يخفى على الأوائل فضلاً عن الأواخر، ولا دخل له بمسألة الحبط التي هي عكس مسألتنا هذه وهي رفع السيئة بالحسنة وأوضح منه في عدم كونه من محلّ البحث ما ورد في جملة من الواجبات والمستحبات كالحجّ وزيارة سيّد الشّهداء أرواحنا له الفداء وغيرهما، ممّا دلّ على تكفيره الذّنوب كما لا يخفى.

ثانيها: أنّه بناء على عدم إيجاب التّجري قبح ما يتجرّى به والذّم عليه من جهة كونه من الأوصاف الغير الصّادقة على الفعل أو ممّا يصدق عليه مع عدم قبحه حتّى يؤثر في قبح ما يتصادق معه كيف يمكن الحكم بحرمته القصد إلى المعصية، فإنّ الوجه في حرمته ليس إلاّ من حيث كونه قبيحاً، والوجه في قبحه ليس إلاّ من حيث كونه تجرّياً، فلا بدّ إمّا من أن يحكم بالحرمة في جميع صور التّجري أو يمنع منها في القصد إلى المعصية، فالتّفصيل كما هو قضيّة الفرض ممّا لا معنى له هذا، وقد يتفصّى عن الإشكال المذكور بأنّه لا امتناع في أن يكون في القصد إلى المعصية مفسدة قد حكم الشارع بحرمته من أجلها ولم يطلع عليها العقل حتّى يحكم به، وليس هنا برهان قطعيّ يدلّ على كون حكم الشارع بالحرمة إنّما هو من أجل القبح المسبّب عن التّجري.

ثالثها: أنّه بناء على حرمة القصد إلى المعصية من باب التّجري كما هو قضيّة طائفة من الأخبار وجملة من الآيات لا بدّ من أن يحكم بحرمة التّجري بالفعل مطلقاً من باب الأولوية، لأنّ القصد إلى المعصية من أدنى مراتب التّجري، هذا ولكنّه لا يخفى عليك ما فيه ومثله ما يقال من أنّ قبح التّجري دائماً من جهة القصد إلى المعصية، فيلزم الحكم بحرمة التّجري مطلقاً على ما يظهر من كلام شيخنا في الكتاب من الاستناد إلى القصد إذا عرفت ما قدّمنا لك من الإشكالات، فنقول

أمّا دلالة ما أورده دام ظلّه على المؤاخذة بالقصد إلى المعصية من الآيات والأخبار فممّا لا إشكال فيها في الجملة ،وإن كان قد يتأمّل في دلالة بعضها، إنّما الإشكال فيما وعدناك من العلاج بينها وبين ما دلّ على العفو، فنقول إنّ التّوفيق بينهما بأحد الأمرين اللّذين ذكرهما دام ظلّه في الرسالة.

أحدهما: حمل ما دلّ على العفو على القصد المجرّد وحمل ما دلّ على عدمه على القصد مع الإتيان ببعض مقدّمات فعل الحرام بقصد ترتب الحرام، ويشهد لهذا الجمع ما دلّ على حرمة الإعانة على المحرّم بناء على ما ذكره بعض الأساطين ممّن تأخّر من شموله لإعانة نفسه على الحرام، وهذه الاستفادة وإن كانت خلاف ظاهر ما دلّ على حرمة الإعانة على المحرّم بمقتضى الدّلالة اللّفظيّة من حيث إنّ ظاهره إعانة الغير على الحرام، إلاّ أنّه قد يقال بشموله لإعانة النّفس بتنقيح المناط وهو أنّ الوجه في نهي الشّارع عن إعانة الغير على الحرام هو مبغوضيّة التّسبيب لإيجاد الحرام في الخارج، وإن كان هذا أيضاً لا يخلو عن تأمّل ظاهر، نعم قد يجعل الإجماع على العفو من قصد المجرّد شاهدا لهذا الجمع فتدبّر.

ثانيهما: حمل ما دلّ على العفو على القصد الّذي ارتدع عنه القاصد بنفسه وما دلّ على عدمه على ما إذا بقي على القصد حتّى حصل له العجز عن الفعل لا باختياره ولو لم يفعل بعض مقدّمات الفعل أيضاً، والمراد من الارتداع بنفسه ليس هو الرّجوع إليه والإنابة عن القصد، فإنّه عين الالتزام بحرمته القصد إلى الحرام، بل مجرّد الارتداع عنه بأيّ داع كان وهذا الوجه من الجمع كما ترى لا شاهد له أصلاً، وكيف كان لا إشكال في عدم حرمة القصد المجرّد، لأنّه ممّا انعقد الإجماع عليه ظاهراً ونطقت به الأخبار بالصّراحة فلا يمكن الحكم إذا بحرمته فتعيّن إذا التّصرّف فيما دلّ على حرمته مطلقاً وليس المقام ممّا يجوز

الرّجوع فيه إلى المرجّحات السّندية وغيرها أيضاً، بل يتعيّن التصرّف في الدّلالة والظّهور بما كان قريباً، وإلاّ فلا بدّ من الحكم بالإجمال بالنّسبة إلى غير ما تيقّن إرادته والرّجوع إلى الأصول العمليّة على ما هو الشّأن في جميع صور تعارض ما لا يجري فيه الطّرح بحسب السّند، هذا وهنا جمع آخر لم يشر إليه الأستاذ العلاّمة دام أظلاله وهو حمل ما دلّ على العفو على نيّة المؤمن وحمل ما دلّ على عدمه على نيّة الكافر، ويشهد له بعض الأخبار أيضاً، ولكنّك خبير بأنّ حمل ما دلّ على المؤاخذة على نيّة الكافر لا يتمشّى بالنّسبة إلى جميع ما دلّ عليها، وكيف يحمل قوله عليه السلام: «إذا التقى المسلمان بسيفهما» الحديث، على ما ذكر، مع أنّه صريح بخلافه كما لا يخفى، نعم في دلالة جملة من الآيات والأخبار المستدلّ بها على الحرمة مناقشة واضحة فراجع.

وهاهنا شيء ينبغي التّنبيه عليه وهو أنّه قد يستدلّ على حرمة التّجري بقول مطلق بما ورد في الأدعية الكثيرة من طلب العفو عنه، فإنّها مشحونة بالاستعفاء عن التّجري فيجعل هذا كاشفاً عن حرمة التّجري عند الشّارع ولو لم يحكم به العقل، فهذا مسلك آخر في الحكم بحرمته لا دخل له بحكم العقل حتّى يقال إنّ المذمّة العقليّة إنّما ترجع إلى الفاعل لا إلى الفعل، هذا ولكن يمكن الجواب عن الاستدلال بهذا الدّليل، بأنّه لم يظهر من الأدعية المشتملة على طلب العفو عن التّجري كون التّجري من حيث هو هو حتّى فيما لم يطابق المعصية مقصوداً لطلب العفو، بل الظّاهر منها طلب العفو عمّا يكون مطابقاً للمعصية بحيث يرجع طلب العفو إلى طلبه عنها حقيقة لا عنه فتأمّل، كما أنّه قد يستدلّ على حرمته أيضاً بما أورده شيخنا دام ظلّه في هامشه من الرّواية الواردة في الرّجلين النّاظرين إلى الفجر حيث إنّ حكمه عليه السلام بحرمة الإفطار على الّذي زعم طلوع الفجر بقول مطلق من غير تقييد بصورة مطابقة الاعتقاد للواقع يكشف عن حرمة

في الأخبار الكثيرة العفو عنه وإن كان يظهر من أخبار أخر العقاب على القصد أيضاً:

مثل قوله صلى الله عليه وآله: «**نية الكافر شرّ من عمله**»*، و قوله: «**إنما يحشر الناس على نياتهم**»*.

وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا*.

وما ورد من أنه: «**إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول، قال: لأنه أراد قتل صاحبه**»*، وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن*.

التّجري فتأمّل، اللّهم إلاّ أن يقال بأنّ للعلم موضوعيّة في مسألة الصّوم كما يظهر من الآية الشّريفة المرخّصة للأكل إلى غاية التّبيّن، فجواز الأكل في حقّ من لم ير الفجر حكم واقعي كما أنّ عدم الجواز في حقّ الرائي أيضاً، واقعي إلاّ أن يقال إن أخذ التّبيّن من جهة الطّريقيّة لا الموضوعيّة، وإلاّ لم يكن فرق في القضاء عند كشف وقوع الإفطار في النّهار ممّن أفطر شاكّاً بطلوع الفجر بين الفحص وعدمه فتدبّر.

---

* المحاسن: ص ٢٦٠.

* المصدر السابق: ص ٢٦٢.

* المصدر السابق: ص ٣٣١.

* تهذيب الأحكام: ج٦، ص ١٧٤.

* وسائل الشيعة: ج١١، ص ٤١١؛ و ج١٢، ص ١٦٥.

وفحوى ما دلّ على أن الرضا بفعل كالفعل مثل قوله عليه السلام: «**الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل إثمان إثم الرضا وإثم الدخول**»*.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللهُ﴾*.

وما ورد من أن: «**من رضي بفعل فقد لزمه وإن لم يفعل**»*.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾*، من أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القائلين بكثير لرضاهم بفعلهم، ويؤيده قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾*، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾*.

ويمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره، أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات، كما يشهد له حرمة الإعانة على المحرم حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، ولعله لتنقيح المناط لا للدلالة اللفظية.

---

* نهج البلاغة، قصار الحكم: ص ١٥٤.

* سورة البقرة، الآية ٢٨٤.

* التوحيد: ص ٤٠١، «فرضي به كان كمن شاهده وأتاه».

* سورة آل عمران: الآية ١٨٣.

* سورة القصص: الآية ٨٣.

* سورة النور: الآية ١٩.

وقد علم مما ذكرنا أن التجري على أقسام[1] يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلتها:

---

(١) لا يخفى عليك أنّه قد علم من كلامه دام ظلّه بعض الأقسام السّتة وهي الثّلاثة الأول، وأمّا الثّلاثة الأخيرة فلما لم تعلم منه فأراد بيانها موضوعاً وحكماً بهذا الكلام، ثمّ إنّه لا بدّ من أن يجعل المراد من الاحتمال الأعمّ من الظّن والشّكّ والوهم حتّى يشمل الأوّلين أيضاً، وإلاّ فالأقسام تزيد على ما ذكره دام ظلّه بكثير كما لا يخفى على الفطن، ثمّ إنّه لا إشكال فيما ذكره دام ظلّه بقوله ويشترط في صدق التّجري إلخ، ضرورة أنّ مع كون الجهل عذراً إمّا بحكم العقل أو النّقل لم يكن هناك احتمال المعصية حتّى يتحقق فيه التّجري لما قد عرفت مراراً أنّ المعصية واحتمالها لا يتحقّق إلاّ مع تنجّز الخطاب، وإلاّ لم يتحقّق احتمال المعصية قطعاً وإن تحقّق احتمال المخالفة للخطاب النّفس الأمري إلا أنّه بنفسه لا يتنجّز على المكلّف ما لم يتحقّق العلم به أو ما يقوم مقام العلم، نعم فيما لا يكون الجهل عذراً مطلقاً لم يكن إشكال في تحقّق التّجري بأيّ نحو أقدم بالفعل كما في موارد تنجّز الخطاب بالعلم الإجمالي مثل الشّبهة المحصورة الوجوبيّة أو التحريميّة مع وجود شرط تنجّز الخطاب فيها، وكما في الشّبهة الابتدائية قبل الفحص في الشّبهة الحكميّة، فما ذكره دام ظلّه من المثال فإنّما هو مثال للنّفي على ما يقتضيه المقام لا للمنفيّ، كما ربما توهم من العبادة في بادي النّظر.

ثمّ إنّه قد سلك دام ظلّه هذا المسلك من الحكم بتعميم التّجري للشّك في الجملة في غير موضع من الكتاب، إلاّ أنّه صرّح في أواخر أصالة البراءة بعدم تحقّق التّجري في حقّ الشّاك المقصّر الّذي ترك الفحص ولم يأخذ بالطّريق الشّرعي، وما ذكره هنا من الحكم بالتّعميم هو الصّواب الّذي لا محيص عنه كما هو واضح.

أحدها: مجرد القصد إلى المعصية.

والثاني: القصد مع الاشتغال بمقدماته.

والثالث: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية.

والرابع: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به.

والخامس: التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام.

والسادس: التلبس به رجاء أن لا يكون معصية وخوف أن يكون معصية.

ويشترط في صدق التجري في الثلاث الأخيرة عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً، كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية، وإلاّ لم يتحقق احتمال المعصية وإن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سريرته، وإنما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري وعليك بالتأمل في كل من الأقسام.

قال الشهيد رحمه الله في القواعد: «لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذماً ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الأخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر من أنها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة وهي غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي.

وقد ذكر بعض الأصحاب أنه لو شرب المباح تشبها بشرب المسكر فعل حراماً، ولعله ليس لمجرد النية، بل بانضمام فعل الجوارح.

ويتصور محل النظر في صور منها ما لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها أجنبية فأصابها فبان أنها زوجته أو أمته، ومنها ما لو وطئ زوجته بظن أنها

حائض فبانت طاهرة، ومنها لو هجم على طعام بيد غيره فأكله فتبين أنه ملكه.

ومنها لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه، ومنها ما إذا قتل نفسا بظن أنها معصومة فبانت مهدورة، وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة، وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب»[(١)]* انتهى.

---

(١) أمّا كون الحكم بكون المتجريّ مستحقّاً للعقاب المتوسّط بين الصّغيرة والكبيرة تحكّماً وتخرّصاً على الغيب فممّا لا شبهة فيه، وأمّا كون الحكم بفسقه تحكّما وتخرّصاً على الغيب، فقد يقال إنّه ممّا لا يظهر له وجه، بل الوجه هو الحكم بكونه فاسقاً إذا كان التّجري على ارتكاب ما يوجب الفسق وإن قلنا بعدم استحقاقه للعقاب أصلاً نظراً إلى كشفه عن عدم وجود الملكة الرّادعة له بناء على كون الفسق نقيضاً للعدالة بمعنى الملكة الرّادعة، نعم لا إشكال في عدم الحكم بفسقه إذا كان متجرّياً بما لا يكون ارتكابه موجباً للفسق كما في الصّغائر وإن قلنا باستحقاق العقاب على التّجري إذ التّجري على المعصية لا يكون أولى من ارتكاب نفس المعصية، كما أنّه لا إشكال في الحكم بعدم كونه فاسقاً لو بني على كونه بمعنى الخروج عن طاعة اللّه بفعل الكبائر كما هو واضح، ثمّ إنّ ما أفاده الشّهيد قدّس سرّه في وجه كلام بعض الأصحاب لا يخلو عن نظر، فإنّ القصد إلى الحرام مع العلم بالإباحة والالتفات ممّا لا يتصوّر، بل قد يقال بتطرّق الإشكال فيما أفاده قدّس سرّه في صور محلّ النّظر، حيث إنّ القصد إلى الحرام مع الظّن أيضاً، لا يخلو عن إشكال، إلاّ أن يكون مراده من الظن والزعم العلم فتأمّل.

---

* القواعد: ج١، ص ١٠٧.

الثاني: [هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة]:

إنك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين[1] عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها.

---

(١) هذا التفصيل كما ترى يرجع إلى التّفصيل باعتبار السّبب، وإنّ القطع الحاصل من المقدّمات الشّرعيّة أو العقليّة الضّروريّة حجّة دون الحاصل من العقليّة الصّرفة مطلقاً أو في الجملة على اختلاف بين المفصّلين وهو مبنيّ على نفي الملازمة بين حكم العقل والشّرع باعتبار، كما يظهر من بعض كلماتهم واستدلالاتهم مع تسليم حصول القطع من حكم العقل بحكم الشّرع من البرهان العقلي الّذي أقاموه على الملازمة بين الحكمين، ولذا عدّهم جماعة من المحقّقين مخالفين في مسألة الملازمة وعلى نفي وجوب إطاعة الحكم الشّرعي المستكشف من الدّليل العقلي باعتبار آخر، كما يظهر من كلماتهم الآتية، ثمّ إنّ المحكيّ عنهم في الاستدلال على ما ذهبوا إليه وجوه عمدتها وجهان:

أحدهما: كثرة وقوع الغلط والاشتباه في المقدّمات العقليّة، فلا يمكن الرّكون إليها في استنباط الأحكام الشّرعيّة، وبعبارة أخرى التّعويل في استنباط الحكم الشّرعي على المقدّمات العقليّة الغير الضّروريّة مستلزم لتفويت الواقع كثيراً، فلا بدّ من أن لا يكون جائزاً، وهذا الدّليل كما ترى يرجع إلى الاستدلال بحكم العقل، لأنّ حرمة تفويت الواقع لا يمكن أن يستفاد من نفس الواقعيّة من دون انضمام حكم العقل كما هو واضح، إلاّ أنّه يمكن أن يدعى أنّه من العقل الضّروري فتأمّل، أو من حكم العقل في الأصول والممنوع الرّجوع إلى حكمه في الفروع فتأمّل، أو أنّ الاستدلال به من

باب الإلزام على الخصم حيث إنّه يسلّم اعتبار حكم العقل مطلقا فتدبّر ويمكن إرجاعه إلى ما دلّ من الأدلّة الشّرعيّة على النّهي عن العمل بالظّن والرّأي من حيث تفويت الواقع بهما وعدم إغنائهما من الحقّ أو إلى ما ورد في شأن العقل من عدم إصابته للدين فكان الكبرى مسلّمة مفروغ عنها وهي أنّ كلّما يفضي سلوكه إلى خلاف الواقع غالباً، فلا يجوز الأخذ به، فالأخبار الواردة في بيان حال التّمسك بالعقول يرجع إلى التّمسك بالصّغرى بضميمة الكبرى المطوية وإن كان مقتضي هذا التّقريب الرّجوع إلى التمسك بالعقل أيضاً، ضرورة منافاة مقام الاستدلال للتعبد هذا، وأجاب الأستاذ العلاّمة بأنّه إن كان المراد عدم جواز الرّكون على القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة بعد حصوله منها ففيه أنّه لا معنى لذلك بعد فرض كون اعتبار العلم من باب الطّريقيّة، وإلاّ لزم التّناقض في نظر القاطع في حكم الشّارع على ما عرفت بيانه تفصيلاً ولو أمكن ذلك بالنّسبة إلى القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة أمكن بالنّسبة إلى القطع الحاصل من المقدّمات الشّرعيّة أيضاً، فيلزم أن يكون العلم إذا مثل الظّن في احتياج الحكم باعتباره إلى قيام دليل من خارج عليه، ضرورة أنّ ما لا يقتضي بالذات شيئاً لا يمكن أن يؤثّر فيه، وإنّك قد عرفت أنّ اعتبار العلم ذاتي لا يمكن إقامته البرهان عليه، فلو أمكن المنع إذا من القطع الحاصل من المقدّمات الشّرعيّة أمكن بالنّسبة إلى القطع الحاصل من الدّليل الشّرعي الّذي أقيم على اعتبار القطع الحاصل منه، وهكذا بالنّسبة إلى دليله ودليل دليله فيلزم التّسلسل، هذا وهو المراد بقوله وإلاّ يجريَ مثله إلخ، وإلاّ لم يكن مجرّد إمكان المنع في القطع الحاصل من المقدّمات النّقليّة نقضاً عليهم إذ لهم أن يسلّموا الإمكان فيه ويثبتون الفعليّة بالنّسبة إلى القطع الحاصل من الدّليل الشّرعي بالدّليل الشّرعي، وإن كان المراد عدم جواز الخوض في المقدّمات العقليّة لتحصيل القطع منها بالحكم الشّرعي الفرعي، وإن لم يمكن

النّهي عن العمل بالقطع بعد الحصول، ففيه أنّ هذا على تقدير ثبوت كون وقوع الخطاء في فهم المطالب من المقدّمات العقليّة أزيد ممّا يقع من الخطاء في فهم المطالب من المقدّمات الشّرعيّة أمر مسلّم لا شبهة فيه أصلاً، إذ العقل مستقلّ بوجوب تحصيل الواقع مهما أمكن ولا يجوز الأخذ بما يوجب تفويته في الجملة مع إمكان سلوك ما لا يحصل معه فوات الواقع أصلاً، أو يحصل أقلّ ممّا يحصل من سلوك الطّريق الآخر، إلاّ أنّ الشأن في إثبات هذا المبنى وهو في حيّز المنع، لأنّا نمنع من كون وقوع الخطاء في فهم المطالب من الدّليل العقلي أزيد من وقوع الخطاء في فهم المطالب من الدّليل الشّرعي إذا لم يكن مبنيّاً على الاستبداد في فهم المناط للحكم الشّرعي والانتقال منه إليه بطريق، اللّهم بل مبنيّاً على التّحسين والتقبيح العقليّين بحيث يحكم بهما العقول المتعارفة عند العرض عليها وإن استشهد لذلك بكثرة وقوع الاختلاف بين علماء الإسلام فيما يكون مبنيّاً على حكم العقل فيرد بعد منع الكثرة بالنّقض بالاختلافات الكثيرة بين أصحابنا الأخباريّين فتدبّر.

هذا ولكن في النّفس شبهة في المقام وهي أنّ تسليم الخطاء في القطع الحاصل من المقدّمات العقلية أو منها ومن النقليّة كيف يجامع حصول القطع منها في المسائل مع فرض بقاء القطع في جميعها في زمان واحد فافهم، فإنّه ينتهي بعد فرض بقاء العلم بالخطاء حين حصول العلم منها في المسائل إلى اجتماع النّقيضين لا محالة وإن هو إلاّ نظير العلم بكون كلّ حيوان جسما مع العلم بأنّ بعضه ليس بجسم ضرورة استحالة العلم بالموجبة الكلّية مع العلم بالسّالبة الجزئية لأولهما إلى اجتماع النّقيضين، لأنّ تنافي الإدراكين، إنّما هو من حيث تنافي المدركين ومنه يعلم أنّه لا اختصاص لما ذكرنا بالأدلّة العلميّة، بل يجري في الأمارات الظّنية أيضاً، فإنّه إذا علم إجمالا بخطإ بعضها، فلا يمكن

حصول الظن الشّخصي الفعلي من جميعها في المسائل بحيث يجتمع الظّنون في زمان واحد فعلي، هذا يمكن أن يكون مراد المستدلّ بعد تسليم كثرة الخطاء في المقدّمات العقليّة المنع من حصول القطع منها بملاحظة ذلك، لا أن يكون مراده المنع من الخوض في المقدّمات لتحصيل القطع، أو المنع من العمل بالقطع الحاصل من المقدّمات العقليّة بعد حصوله وإن كان الاستدلال على هذا الوجه فاسداً أيضاً، من حيث إنّ العلم الإجمالي بالخطاء إنّما يمنع من حصول العلم في جميع المسائل، لا في بعضها، والكلام إنّما هو بعد حصول القطع هذا على فرض تسليم الخطاء في الجملة، ولكن الّذي يقتضيه النّظر المنع من كثرة الخطاء في المقدّمات العقليّة القطعيّة والنّقليّة القطعيّة، بمعنى أنّا لا نحتمل الخطاء فيها لأنفسنا لا قبل الرّجوع إليها ولا بعده لا بمعنى أنّ المستدلين بالأدلّة العقليّة كلّهم مصيبون، ضرورة امتناع ذلك مع فرض الاختلاف.

ومن هنا اتّفقت المصوّبة على التّخطئة في العقليّات وأنّ المصيب واحد، فإنّ الحكم العقلي إن كان من الإنشاءات العقليّة فلا يعقل، الخطاء فيه، كما هو الشّأن في جميع الإنشاءات، لأنّه لا واقع له غير وجوده الإنشائي حتّى يتطرّق فيه الخطاء وإن كان من الإدراكات القابلة لتفرّق الخطاء فيها، فلا نحتمل الخطاء فيه في حقّ أنفسنا وإن قطعنا بخطاء المختلفين باعتبار بعض الشّبهات الحادثة في أنفسهم، ثمّ على فرض تسليم الخطاء، فلا بدّ من الالتزام بعدم حصول القطع في جميع المسائل على سبيل الاجتماع ففي كلّ مورد يحصل القطع نحكم بأنّ مورد الخطاء غيره نظير حصول الظن من الغلبة مع العلم بتخلّف الفرد النّادر، هذا وكيفما كان لا إشكال في فساد ما ذكره الأخباريّون دليلاً لما ذهبوا إليه، نعم لا إشكال في ثبوت المبنى المذكور فيما لو بنى الشّخص على الاستبداد في فهم الأحكام من العقل النّاقص بطريق، اللّهم والعزلة عن الرّجوع إلى الأدلّة الشّرعيّة من جهة كونها مبنيّة على

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل.

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلم ذلك وأغمض عن المعارضة لكثرة ما يحصل من الخطإ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية فله وجه، وحينئذ فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك لتقصيره في مقدمات التحصيل، إلاّ أن الشأن في ثبوت كثرة الخطإ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية.

وقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الأسترآبادي

الصّورة، والظّاهر أعاذنا الله تعالى منه فيما حكم بعدم جواز الخوض لم يكن إشكال في عدم معذوريته على تقدير الخوض وخطائه واستحقاقه للعقاب على ترك الواقع من جهة تقصيره في مقدّمات تحصيله، وأمّا على تقدير عدم الخطاء فاستحقاقه للعقاب مبنيّ على مسألة التّجري الّتي عرفت القول فيها تفصيلاً، لما قد عرفت أنّ عدم جواز خوضه لم يكن إلاّ من حيث استلزامه لفوت الواقع، ولم يكن له حرمة نفسيّة حتّى يترتب العقاب عليه من حيث هو ه، وفهذا كما ترى قسم من عدم اعتبار الطّريق، فإنّ الحال في سلوك الظّن الغير المعتبر أيضاً، ذلك غاية الأمر أنّه يمكن له فرض جهة حرمة يستحقّ العقاب من أجلها غير تفويت الواقع وهو التّشريع الّذي لا يجري في الفرض كما لا يخفى.

ثمّ بالحريّ أن نؤخّر ذكر الدّليل الثّاني عن التّكلم فيما حكى الأستاذ العلاّمة عن أصحابنا الأخباريّين من الكلمات الفاسدة من جهة ترتّبه عليه بضرب من التّرتّب الّذي ستقف عليه عند التّعرض له.

في فوائده المدنية قال في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليهما السلام قال: «الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة[1] تفطنت بتوفيق الله تعالى وهي أن العلوم النظرية[2] قسمان قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ مرجع هذا الدّليل إلى الوجه الّذي عرفته بوجوهه الثّلاثة وحصر الدّليل بالسّماع عن الصّادقين عليهما السّلام مبنيّ على الغالب من جهة أنّ أغلب الأحكام إنّما انتشر عنهما لا من جهة خصوصيّته لهما من بين الأئمة مع النّبي عليه وعليهم آلاف السّلام والصّلاة، كيف ولا يعقل ذلك ولا يحتمل أن يكون الصّادقين في كلامه بصيغة الجمع لا التّثنية، والمراد بالسّماع أعمّ من السّماع بلا واسطة كما هو ظاهره أو بواسطة، كما هو من الأمور الواضحة عند من له أدنى خبرة، كما أنّ التّخصيص به أيضاً مبنيّ على الغالب وإلاّ فالمراد مطلق السّنة سواء كان قولا أو فعلا أو تقريراً، وأمّا التّخصيص بالسّنة وحصر الدّليل فيها، فلأنّ من مذهبهم عدم اعتبار الكتاب مستقلاً والإجماع والعقل.

(٢) لا إشكال في أنّ المراد بالمادّة هنا هي نفس مواد القضايا المذكورة في العلوم لبيان المقاصد والمطالب وهي تنقسم إلى مادّة قريبة وهي المسمّاة بالصّناعات الخمس من الشّعر والخطابة والبرهان والجدل والمغالطة، وإلى بعيدة منقسمة إلى أقسام خمسة أيضاً كالمخيّلات الّتي هي مادّة الشّعر والمظنونات الّتي هي مادّة الخطابة والمشبهات الّتي هي مادّة المغالطة واليقينيّات الّتي هي مادّة البرهان والجدل، والمراد بالصّورة هي الهيئة الحاصلة للمقدّمتين بسبب نسبة الوسط إلى الطّرفين وهي أيضاً تنقسم إلى قريبة كالإشكال الأربعة وبعيدة كالهيئة الحاصلة لكلّ من المقدمتين بسبب الحمل والاتّصال والانفصال وهي على قسمين:

ومن هذا القسم[١] علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر.

إما من جهة الصورة أو من جهة المادة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب

أحدهما: ما هو مركّب من الحمليّات الصّرفة أو من الحملي والشّرطي.

وثانيهما: ما هو مركّب من الشّرطيات الصّرفة

والصّورة ما يكون منشأً لفعليّة ذيها فصورة الشّيء ما يكون به شيئاً بالفعل والمادّة ما يكون به الشّيء بالقوّة ولمّا كان القياس حاصلاً بالفعل لأجل الهيئة المرتّبة سمّيت تلك الهيئة بالصّورة، كما أنّ الموضوعات والمحمولات لا على التّرتيب المعهود مادّة للقياس من جهة كونها قوّة لحصوله، وممّا ذكرنا تعرف فساد الحكم بقول مطلق بأنّ معرفة الصّورة من الأمور الواضحة على ما في كلام المحدّث.

(١) كون ما سيذكره من الأقسام ممّا ذكره ممّا لا إشكال فيه كما أنّ كون ما سنذكره مثالاً للقسم الأخير أيضاً ممّا لا إشكال فيه عند من له خبرة بالعلوم المذكورة، فإنّ المهندس ينظر في كرويّة الفلك ويقول إنّ الفلك كرويّ لأن أقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذات أجزائه لنقطة كذا متشابهة، وهذا البرهان من الحسّ وهو ليس بمبدإ حقيقي وأمّا الطّبيعي فيقول إنّ الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه فهيئته غير مختلفة لاستحالة تأثير القوّة الواحدة في المادّة الواحدة إلاّ الهيئة المتشابهة، ومن هذا القياس غيرهما ممّا ذكره من الأمثلة للطّرفين كما لا يخفى.

المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها إلى الإحساس وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك.

والسبب في ذلك أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة[1] عن الخطإ من جهة الصورة لا من جهة المادة، إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام، ومن المعلوم عند أولي الألباب امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك».

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره وقال بعد ذلك: «فإن قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهده من

---

(١) لا يخفى عليك النّظر فيما ذكره، لأنّ الطّرق والشّرائط المقرّرة في المنطق للاستنتاج تراعي جانب المادة والصّورة معاً ضرورة أنّ حقيقة الفكر إنّما يتم بحركتين: الأولى لتحصيل المادّة، والثّانية لتحصيل الصّورة، وإنّ الثّانية تحتاج إلى قواعد يقتدر بها على تحصيل صورة مخصوصة لكلّ مطلوب، كذلك الأولى تحتاج إلى قواعد يتوصّل بها إلى تحصيل مادّة مناسبة للمطلوب، فمباحث الصّناعات الخمس المشتملة على تحصيل مبادي الجدل والبرهان وسائر الحجج، وتميز بعضها عن بعض جزء لهذا العلم الكافل بما يحتاج إليه في استخراج المجهولات من المعلومات فافهم.

قلت: إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة[١] عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية.

ومن الموضحات لما ذكرناه[٢] من أنه ليس في المنطق قانون يعصم

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره من الجواب عن النّقض المذكور تحكّم واضح وتمحّل بارد، لأنّ أكثر الخلافات في الفروع الفقهيّة ليس مبنيّاً على ضمّ مقدّمة عقليّة بل من الاختلافات في فهم معنى الحديث وعلاج المتعارضين منه، والشّاهد على ذلك وقوع الاختلاف كثيراً من الأخباريّين في فهم المطالب من الأدلّة الشّرعيّة، مع أنّ بناءهم على الاقتصار عليها وعدم جواز التّعدي إلى غيرها، فكيف يمكن مع ذلك دعوى كون الاختلاف من جهة ضم المقدّمة العقليّة الباطلة إلى المقدّمة الشّرعيّة الصّحيحة ولو لم يكن ضمّ لم يكن اختلاف، وبالجملة ما ذكره ممّا لا سترة في فساده.

(٢) لا يخفى عليك أنّ المشائيّين والإشراقيّين طائفتان من الحكماء، ورئيس الطائفة الأولى المعلّم الأوّل، ورئيس الطّائفة الثّانية من قدماء الحكماء أستاذه يعني أفلاطون، ومن المتأخّرين الشّيخ السّهروردي من الطائفة النّاجية الشّيعة كثّرهم اللّه تعالى وحشرهم مع أئمّتهم الطّاهرين سلام اللّه عليهم أجمعين، والطّائفة الأولى ذهبوا إلى أنّ تحصيل المعارف والمطالب بالرّياضات والتّصفية والمكاشفات ممّا لا معنى له، بل لا بدّ من سلوك طريق الاستدلال والوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان، وذكروا في وجه تسميتهم بالمشائين أمورا مثل أنّ بناء المعلّم كان على التّدريس حين مشيه ذهابا إلى خدمة الإسكندر وإيابا منها، ومثل أنّ بناءهم كان على التّعلم والمشي إلى منزل الأستاذ إلى غير ذلك، والثّانية ذهبوا إلى أنّ الوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان ممّا لا معنى له، بل لا بدّ من الوصول إليها بطريق المكاشفة وتصفية الباطن حتّى يصير محلاً للفيض وقابلا له

ومن هنا ذكر بعضهم: «پای استدلالیان چوبین بود»، وللفريقين اختلافات كثيرة في مسائل شتّى منها مسألة تركب الجسم عن الهيولى والصّورة وعدم تركّبه منهما فذهب الطّائفة الأولى إلى تركّبه عنهما، والثّانية إلى عدم تركّبه عنهما وإن اتّفقوا على أصل ثبوت الهيولى وتركّب الجسم في الجملة كما عن أكثرهم إلاّ أنّهم اختلفوا في تركّب الجسم عن خصوص الهيولى وتوضيح القول فيه بحيث يحصل بصيرة في الجملة يتوقّف على بعض التكلّم في معنى الهيولى والصّورة والجسم وذكر بعض كلماتهم، ولا بأس بالتّعرض له وإن كان خارجاً عن الفنّ ولم يكن من شأن من كان مثلي في قلّة البصيرة والبضاعة في العلم، إلاّ أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه مضافاً إلى سؤال بعض الإخوان الّذي لا يسعني ردّ مسألته.

فنقول: أمّا الجسم فهو على قسمين طبيعيّ وتعليميّ، والمقصود بالكلام هو الجسم الطّبيعي، وأمّا التّعليمي فلم يتوهّم أحد تركّبه من الهيولى وغيرها، وإنّما هو أمر يعرض الجسم الطّبيعي عند جماعة الحكماء، ولهذا عرّفوه بأنّه الكمّ المتّصل الّذي له الأبعاد الثّلاثة المتقاطعة على زوايا القوائم مع تعيّن امتداداته، كما عزي إلى المحققين إلى غير ذلك ممّا قالوا في رسمه، وأمّا الجسم الطّبيعي فعرّفوه بأنّه جوهر يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة فهو من أحد أقسام الجواهر، أعني العقل والنّفس والجسم والمادّة والصّورة، وأمّا الهيولى فعرّفوها بأنّها جوهر ليس في نفسه واجد للاتّصال والانفصال يحتاج إليها الصّورة الجسميّة الّتي هي الممتدّ الجوهري في تشخّصها على ما ذهب إليه جماعة من المحقّقين، ولا نزاع عند أكثر المحقّقين وجمهورهم في ثبوت هذا المعنى على ما عرفت وصرّح به جماعة من أجلّة الحكماء وأساطينهم أي في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى ومسمّاها إلى أمر يقبل الانفصال والاتّصال، اللّذين

. . . .

يطرءان في الحسّ على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام ويقبل الهيئات النّطقيّة والحيوانيّة والطّينيّة والرّمادية وغير ذلك، وهي المسمّى بالمادّة أو الهيولى على اختلاف العبارات في التعبير عنها ووجودها على حسب هذا المفهوم أمر مسلّم لا نزاع فيه، بل ممّا لا معنى للنّزاع فيه فإنّه إذا قيل يكون الحيوان من الطّين أو خلق الابن من نطفة أبيه فلا يخلو، إمّا أن يكون الطّين باقياً طيناً والنّطفة باقية نطفة وهو حيوان وإنسان حتّى يكون في حالة واحدة طيناً وحيواناً ونطفة وإنساناً فهو محال، وإمّا أن بطلت النّطفة بكلّيتها حتّى لم يبق منها شيء أصلاً، وكذا الطّين، ثمّ حصل إنسان وحيوان فحينئذ ما صارت النّطفة إنساناً وما خلق الحيوان من الطّين بل ذلك شيء بطل وانعدم بكلّيته وهذا شيء آخر حصل جديداً بكلّيته وجميع أجزائه.

وأمّا أن يكون الجوهر الّذي كانت فيه الهيئة النّطفية والطّينيّة بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة إنسان أو هيئة حيوان والقسمان الأوّلان باطلان بحيث لا يعتقدهما جاهل، لأنّ كلّ من زرع بذرا لينبت شيء منه أو تزوّج ليكون له ولد يحكم على الزّرع بأنّه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بأنّه من مائه وإن عانده معاند لا يلتفت إليه ويكذّبه الحدس الصّائب، فظهر من ذلك كلّه أنّ الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف، إنمّا النّزاع في أنّ ذلك الأمر له أجزاء لا يتجزّى أو ما في حكمها، كما ذهب إليه المتكلّمون أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج وإن كانت منقسمة في الذّهن بخلاف الأجزاء الّتي لا يتجزّى كما هو مذهب ذي مقراطيس أو نفس الجسم بما هو جسم، كما هو رأي جماعة من الأقدميّين، أو أمر أبسط من الجسم وجزء له كما عليه المعتبرون من المشّائين، وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفها كما عن بعض بأنّها ما يكون الشّيء شيئاً بها بالقوّة، وأمّا الصّورة فهي جوهر يكون الشّيء شيئاً بها بالفعل، وهي كما ترى غير ما يطرأ على الأجسام من

عن الخطإ في مادة الفكر أن المشائيين ادعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى والإشراقيين ادعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول، وإنما انعدمت صفة من صفاته[1] وهو الاتصال،

الأشكال والأبعاد وإن أطلق عليها الصّورة في إطلاق، إلاّ أنّ المراد بها في المقام غير هذا الإطلاق، كيف وقد عرفت أنّ تلك من أقسام الجواهر وهذه من مقولة العرض، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه عند من له أدنى خبرة، ثمّ إنّ الأصحاب كلّ من القول بتركّب الجسم عن الهيولى والصّورة وعدم تركّبه عنهما حججاً كثيرة مذكورة في محلّها، إحداها ما أشار إليه المحدّث الأمين الأسترآبادي في فوائد المدنيّة من برهان الفصل والوصل، وحاصله بعد تلخيصه عن الزّوائد أنّ الجسم متّصل في ذاته بعد بطلان تركّبه من الجزء الّذي لا يتجزّى ومن الأجرام الصّغار الصّلبة الذّيمقراطيسيّة، ولا ريب أنّ هذا الجوهر المتّصل في ذاته الّذي كان بلا مفصل إذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متّصلان في ذاتيهما، فلا بدّ هناك من شيء آخر مشترك بين المتّصل الأوّل وبين هذين المتّصلين، ولا بدّ أن يكون ذلك الشّيء باقياً في الحالتين، وإلاّ لكان تفريق الجسم إلى جسمين إعداماً للجسم بالكلّية وإيجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم، والضّرورة تقتضي ببطلانه.

(١) ما ذكره إشارة إلى بحث محكيّ عن شيخ الإشراقيّين مع جملة من أبحاث أخر وحاصله أنّ بناء برهان الفصل والوصل على ثبوت الاتّصال الّذي هو بمعنى الممتدّ الجوهري، ونحن لا نسلم في الجسم الاتّصال الّذي هو من فصول الكم وما سواه ممنوع، وما قيل إنّك إذا شكّلت الشّمعة بأشكال تغيّرت أبعاده مع بقاء اتّصال واحد فغير مسلّم، فإنّ الشّمعة المتبدّلة الأشكال لا تخلو عن تفرّق

اتّصال وتوصّل افتراق، فالمطوّلة منها إذا جعلت مستديرة تجمع فيها أجزاء كانت متفرّقة والمدوّرة إذا جعلت مستطيلة تفرق فيها أجزاء كانت متّصلة فاتّصال واحد مستمّر مع تفرّق الاتّصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحاً مع أن الاتّصال الّذي يبطله الانفصال ثمّ يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شكّ في عرضيّته، لأنّ الجسم عند توارد الانفصال والاتّصال عليه باق بماهيّته ونوعيّته لا يتغيّر فيه جواب ما هو، وكلّ ما لا يتغيّر بتغيّره جواب ما هو عن شيء فهو عرض لا محالة، فالاتصال الّذي يبطله الانفصال عرض هذا، وأجيب عن قبل المشّائين بأنّ الجسم من حيث هو جسم لا يتصوّر بدون قابليّة الأبعاد الثّلاثة على نعت الاتّصال، ولذا حدّوه بها ولو لم يكن متّصلاً في مرتبة ذاته لم يصحّ قبوله للمقدار ،كما قال الشّيخ الرّئيس في الحكمة العلائيّة الفارسيّة: «**جسم جوهر در حدّ ذات پيوسته است اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى**»، والحاصل أنّ نفس ذات الجسميّة بما هي هي لم تكن متّصلة في مرتبة جوهر الحقيقة، بل كان اتصالها من قبيل العارض كانت بحسب الوجود، إمّا من المجرّدات عن الجهات والأبعاد، وإمّا متألّفة الذّات من الجواهر المفردة متناهية أو غير متناهية، ثمّ يعرضها التّعلّق بالأحياز والجهات ويلحقها الاتّصال وقبول الانقسام لا إلى نهاية في مرتبة ثانية وكلاهما باطلان، فقابليّة الأبعاد إنّما تتصوّر إذا كانت متّصلة بالذّات وثابتة في مرتبة ذاتها فهو جوهر لا محالة فثبت الاتصال الجوهري.

وأمّا قوله إنّ الاتّصال الّذي يبطله الانفصال عرض ففيه أنّ بقاء الجسميّة بنوعيّته في حالتي الاتّصال والانفصال لا ينافي كونه متّصلاً جوهريّاً، وإنّما ينافي لو بقي بشخصه في تينك الحالتين وليس كذلك، وأمّا قوله إنّ كلّ ما لا يتغيّر بتغيّره جواب ما هو فهو عرض ففيه أنّه إنّما يصحّ لو يتغيّر بتغيّره أشخاص الجوهر، وأمّا إذا تبدّلت الأشخاص بتبدّل ذلك الشّيء فلا يلزم عرضيّته، كما أنّ استمرار طبيعة نوعيّة

ثم قال إذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطإ وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم منه»*، انتهى كلامه.

والمستفاد من كلامه[1] عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات وما تكون مباديه قريبة من الإحساس إذا لم يتوافق عليه العقول.

وحفظها بتوارد تلك الأشخاص لا ينافي جوهريّة تلك الأشخاص، هذا وقد خرجنا بذلك عن وضع التّعليقة بل عن الفنّ، إلاّ أنّه لرجاء وقوف أوائل المحصّلين على بعض المطالب تعرّضنا له وإن لم يكن من شأني القاصر.

(١) لا يخفى عليك أنّه إذا كان محلّ كلامه في النّظريّات، فلا بدّ أن يكون الضّروريات خارجة عن محلّ كلامه، وقد ذكر المحقّق المحشّي قدّس سرّه بعد نقل ما عرفت ما هذا لفظه والمستفاد من كلامه عدم حجيّة إدراكات العقل في غير المحسوسات، وما يكون مباديه قريبة من الإحساس، بل وفيما يقطع به على سبيل البداهة إذا لم يكن محسوساً أو قريباً إذا لم يكن ممّا توافقت عليه العقول وتسالمت فيه الأنظار.

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممّن تأخّر عنه، وممّن نصّ عليه الفاضل الجزائري إلى آخر ما حكاه عنه مطابقاً لما حكاه في الكتاب، وأنت خبير بأنّ التقييد المذكور في كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره بقوله: (إذا لم يتوافق عليه العقول) ليس موجوداً في كلام الجزائري، بل ولا حكاه عنه غيره، وإنّما هو أمر استفاده المحقّق المحشّي من كلام الأمين الأسترآبادي، بل صريح كلام الجزائري حجيّة العقل البديهيّ وهو مقتضى كلام الأمين الموافق له، بل قد تقدّم في كلام شيخنا الموافق لكلام الشّيخ المحشّي أنّ محلّ كلام الأمين في غير الضروريات وهو

---

* الفوائد المدنيّة، ص ١٢٩-١٣١.

كما ترى لا يجامع استفادة عدم حجيّة العقل البديهي في غير ما توافقت عليه العقول، هذا بل ظاهر كلام الأمين بل صريحه أنّ محلّ كلامه في العقل الظّني، فإنّه قال في الدّليل الرّابع ما هذا لفظه إنّ كلّ مسلك غير ذلك المسلك إنّما يعتبر من حيث إفادته الظّن بحكم اللّه تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظّن المتعلّق بأحكام اللّه تعالى أو نفيها انتهى كلامه رفع مقامه، وقال أيضاً بعد قوله المحكيّ في الكتاب وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه ما هذا لفظه، ومن المعلوم أنّ العصمة عن الخطاء أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً ألا ترى أنّ الإماميّة استدلّت على وجوب عصمة الإمام بأنّه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطاء وذلك الأمر محال، لأنّه قبيح عقلاً، وأنت إذا تأمّلت في هذا الدّليل علمت أنّ مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على الدّليل الظني في أحكامه تعالى أصلاً إلى آخر ما ذكره، وقال أيضاً في طيّ الفائدة الّتي ذكرها تأييداً للدليل المذكور بعد جملة كلام له ما هذا لفظه: «**وبالجملة سبب الاختلاف إمّا إجراء الظّن مجرى القطع أو الذّهول والغفلة عن بعض الاحتمالات أو التّردد والحيرة في بعض المقدمات ولا عاصم عن الكلّ إلاّ التّمسك بأصحاب العصمة صلوات اللّه عليهم**» انتهى ما أردنا نقله.

وهذه الكلمات كما ترى تنادي بأنّ محلّ المنع في كلامه العقل الظّني، حتّى أنّه منع في طيّ كلامه عن التمسك بالدّليل الظّني السّند أو الدلالة، فراجع إلى ما ذكره في المقام فإنّ فيه مواضع أخر يكشف عمّا استظهرناه تركنا نقلها خوفاً من الإطالة، ثمّ إن للشّيخ المتقدّم ذكره بحثاً وإيراداً على معاشر الأخباريّين المفصّلين في حجيّة حكم العقل بين الضّروري والنّظري لا بأس بنقله، قال قدّس سرّه بعد نقل كلام المحدّث الجزائري ما هذا لفظه: «**وقضيّة كلامه حجيّة العقل في البديهيات وعدم حجيّته في النّظريّات، غير أنّه يصير معاضداً للنّقل فيرجّح**

. . . .

على ما يعارضه من النّقلي الآخر، ثمّ إنّ ما عناه من البديهي غير واضح في المقام، فإن عنى به البديهي في اعتقاد العالم وإن لم يكن بديهيّاً عند غيره أو لا يعلم فيه حال الغير فقد نصّ في تحقيقه المتقدّم، وكذا فيما حكاه من كلام الأمين الّذي هو عنده من التّحقيق المتين بعدم حجيّته وإن أراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع أنّه ممّا يتعذّر العلم به إلاّ على سبيل الحدس، الّذي هو أيضاً من العلوم الضّرورية المتوقّف حجيّتها على الاتفاق عليها، عنده مدفوع بأن الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالصّحة إلاّ من جهة توافق الأفهام واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الإجماع، وإفادته العلم في الأمور العقليّة محلّ إشكال، وعلى فرضه ليس أقوى من سائر الضّروريات فكيف يجعل معياراً لحجيّة غيرها من البديهيّات» انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول الظّاهر إرادة المعنى الثّاني والمرجع في تحصيله وتشخيصه وإن كان هو الحدس القطعي إلاّ أنّ الوجه في تخصيصه بالاعتبار عندهم حمل ما ورد في باب حجيّة حكم العقل عليه ولو من جهة الجمع بينه وبين ما ورد على المنع أو دعوى قلّة الاشتباه والخطاء في البديهيات، وإن كان المرجع في تحصيلها الحدس القطعي فتدبّر.

نعم الإيراد عليهم بعدم تعقّل الفرق في الاعتبار بين العقل البديهي والنّظري المنتهي إليه بعد حصول العلم منهما لا رافع له ولو أريد عدم حصول القطع من الثّاني، كما قد يذهب إلى بعض الأوهام فهي مكابرة صرفة، كالإيراد عليهم بعدم إمكان التّعارض بين القطعيّين، وكذا بين القطعي والظّني بأقسامهما، بل والتعبدي بقسميه، بل عدم إمكان التّعارض على مذهبهم أيضاً بعد البناء على عدم حجيّة العقل النّظري في نفسه كما هو واضح، وعدم الدّليل على التّرجيح المذكور على مذهب الأخباريّين على فرض إمكان التّعارض، اللّهمّ إلاّ أن يكون

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث الجزائري قدس سره في أوائل شرح التهذيب على ما حكي عنه، قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله: «وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه، فإن قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل قلت أما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها، وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارض هو والنقلي، فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل، قال وهذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة»*.

أقول: لا يحضرني شرح التهذيب[1] حتى ألاحظ ما فرع على ذلك،

مراده من التّعارض مجرّد التّقابل ولو لم يكن أحد المتقابلين حجّة ومن الترجيح تقديم أحد المتقابلين بالمعنى الأعمّ فتأمّل.

(١) قال في محكيّ شرح التّهذيب في مقام تعداد الفروع المتفرّعة على الأصل الّذي تخيّله من تقسيم النّقل ولو لم يكن قطعيّاً على العقل النّظري القطعي على ما يقتضيه إطلاق كلامه منها مسألة الإحباط، فإنّ أكثر علمائنا رضوان اللّه عليهم قد أقاموا الأدلّة القطعيّة على نفيه، مع أنّ الأخبار والآيات دالّة عليه، ومنها مسألة إسهاء اللّه نبيّه في الصّلاة وحدها، فإنّ الأخبار قد استفاضت في الدّلالة عليه، وقد عمل بها الصّدوق قدّس سرّه وأنكره أصحابنا اعتماداً على بعض الأمارات العقليّة، ومنها مسألة الإرادة، فإنّ المتكلّمين من أصحابنا قد أقاموا البراهين العقليّة على كونها عين الذّات، وقد وردت في الأخبار المستفيضة

---

* شرح تهذيب الأحكام.

أنّها زائدة عليها، وأنّها من صفات الأفعال وذهب إليه شيخنا الكليني، وقد عنون باباً في أصول الكافي: (في زيادة الإرادة على الذّات).

ومنها: تعيين أوّل الواجبات، فذهب الأكثر إلى أنّه معرفة اللّه تعالى إذ هي أصل العقائد والمعارف الدّينيّة، وعليه يتفرّع كلّ واجب من الواجبات الشّرعيّة، وذهب بعضهم إلى أنّ أوّل الواجبات هو النّظر فيها، لأنّه واجب اتّفاقاً وهو قبلها وهو مذهب المعتزلة، والأوّل مذهب الأشاعرة، وقيل هو أوّل جزء من النّظر، لأنّ وجوب الكلّ يستلزم وجوب أجزائه، فأوّل جزء من النّظر واجب ومقدّم على النّظر المقدّم على المعرفة، واختار ابن الحاجب وإمام الحرمين أنّه القصد إلى النّظر، لأنّ النّظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المقدّم على أوّل أجزائه قال بعض المحقّقين: «وهذا النّزاع لفظي إذ لو أريد الواجب بالقصد الأوّل أي أريد أوّل الواجبات المقصودة أوّلاً وبالذات، فهو المعرفة اتّفاقاً، وإن أريد الواجب مطلقاً فالقصد إلى النّظر، لأنّه مقدّمة للنّظر الواجب مطلقاً فيكون واجباً أيضاً، والحاصل أنّهم أقاموا الأدلّة العقليّة على أنّ أوّل الواجبات هو المعرفة باللّه تعالى وعليه أكثر المحقّقين من الإماميّة، وأمّا الأخبار فقد استفاضت بل تواترت بأنّ معرفة اللّه تعالى المجملة وهي أنّه خالق للعالم وأنّه قادر حكيم ونحوها من الأمور الفطريّة الّتي وقعت في القلوب بإلهام فطريّ إلهيّ، وذلك نظير قول الحكماء إنّ الطّفل معلّق على ثدي أمّه بإلهام فطريّ إلهيّ، فلم يتعلّق بالمكلّف وجوب إلاّ بعد بلوغ خطاب الشّارع ومعرفة اللّه قد حصلت لهم بعد بلوغ الخطاب بطريق الإلهام، بل قيل إن كلّ من بلغه دعوة النّبي صلى اللّه عليه وآله يقع في قلبه من اللّه تعالى يقين بصدقه لما تواترت به الأخبار من قولهم ما من أحد إلاّ ويرد عليه الحقّ حتّى يتصدّع قلبه فعله أو تركه، فأوّل الواجبات هذا الإقرار اللّساني بالشّهادتين على ما في الرّوايات» انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: بعد ظهور فساد ما بني عليه المسائل المتفرّعة وإن لم يكن هناك ما يوجب التكلّم فيها إن كان مبناها منحصراً فيما كان ذكره من العقل في مقابل النّقل، إلاّ أنّه لا بدّ من التكلّم فيها لكي يعلم أنّ حكم العقل فيها معاضد بالنّقل أو أنّ النّقل لا يدلّ على ما زعمه.

فنقول: أمّا الإحباط فالّذي يظهر من الآيات والأخبار الواردة فيه عند التّأمّل أنّهما لا تدلاّن على المعنى المختلف فيه عند المتكلّمين، فإنّ الوعيديّة وهم الّذين لا يجوّزون العفو عن الكبائر اختلفوا على قولين:

أحدهما: قول أبي علي الجبائي وهو أنّ الاستحقاق الزّائد يسقط النّاقص ويبقى بكماله كما لو كان أحد الاستحقاقين مثلا خمسة والآخر عشرة فإنّ الخمسة تسقط وتبقى العشرة، وهذا وهو المراد بالإحباط عندهم ويسمّى به، وأنت خبير بأنّ شيئاً من الآيات والأخبار لا يدلّ على ثبوت هذا المعنى حتّى الإحباط بالشّرك والارتداد الّذي دلّ عليه الأدلّة الثّلاثة.

ثانيهما: قول أبي هاشم ابنه وتابعيه وهو أنّه يسقط من الزّائد ما قابل النّاقص ويبقى الباقي ففي المثال المذكور يسقط الخمسة ويبقى الخمسة، وهذا المعنى يسمّى عندهم بالموازنة، ولا دخل له بالإحباط وإن أبطله كثير من محققي المتكلّمين أيضاً، بأنّ ذلك موقوف على وجود الإضافات في الخارج كالأخوّة والنبوّة ونحوهما وهو محال، لأنّها لو كانت موجودة في الخارج مع أنّها أعراض مفتقرة إلى المحلّ يكون لها إضافة إلى ذلك المحلّ لا محالة فيقال فيها كما قلنا في الأوّل، فيلزم التّسلسل وهو باطل، فيلزم منه بطلان وجودها في الخارج، لأنّ ما بني على الباطل باطل، وقول الحكماء بوجودها لا يلزم الالتزام بوجودها في الخارج، بل يكفي الالتزام بوجودها في الذّهن والعقل هذا ما تقتضيه كلمة المتكلّمين وتفصيل القول في ذلك وتحقيق البحث فيه في محلّه.

وأمّا الّذي يقتضيه ظواهر الآيات والأخبار فهو أمر آخر، وحاصله أنّ استحقاق الأجر والثّواب بحيث يترتب على العمل مشروط بالموافاة لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾، والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة جداً فمن كان من أهل الموافات ولم يلبس إيمانه بظلم كان ممّن يستحقّ الثّواب الدّائم الخالد، وفي مقابله من كان من أهل الكفر ومات على كفره فإنّه يستحق العقاب الدّائم الخالد مع التّقصير، ومن كان ممّن خلط عملاً صالحاً وآخر سيّئاً، فإن تاب استحقّ الثّواب إن شاء اللّه تعالى وإن لم يتب فلا يبطل ثواب إيمانه، لأنّه إمّا يستحق ثواب إيمانه أو لا، والثّاني باطل عقلاً مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾، والأخبار النّاطقة بذلك فتعيّن الأوّل، فأمّا أن يثاب ثمّ يعاقب فهو باطل إجماعاً، لأنّ من أدخل الجنّة لم يخرج منها، فيلزم بطلان العقاب أو يعاقب ثمّ يثاب فهو المطلوب الصّحيح، ولذا ورد في حقّهم أنّهم يخرجون من النّار كالحمم أو كالفحم فيراهم أهل الجنّة فيقولون هؤلاء الجهنّميون فيؤمر بهم فيغمسون في عين الحياة فيخرجون واحدهم كالبدر في ليلة تمامه، هذا و إن شئت بسط القول في ذلك حسبما يساعدنا التّوفيق فاستمع لما يتلى عليك.

فنقول إنّ هنا أموراً أربعة:

أحدها: ما يرجع إلى ما يمنع من تحقّق العمل على الوجه الصّحيح الشّرعيّ الفقهيّ سواء كان من أفعال الجوارح والقلب كالكفر أو إنكار الولاية الخاصّة أو الاعتقاد بخلاف ما يقتضيه أصول المذهب كعصمة الأنبياء والأولياء ونحوها، ممّا ثبت عند الإماميّة بناء على ما يقتضيه التّحقيق وعليه أهل الحقّ ونطقت به أكثر الأخبار من كون عبادة المخالف باطلة شرعاً، لا أن يكون غير مقبولة بناء

على إرادة معنى آخر من القبول غير الصحّة، كما يظهر من بعض الأخبار في بادي النّظر، وسواء تحقّق في ابتداء العمل أو في أثنائه أو بعده كالعجب، حيث إنّه إنّما يتصوّر بعد العمل بخلاف الرّياء، فإنّه إنّما يتصوّر قبل العمل ولو بالنّسبة إلى الأجزاء، فإنّها عمل أيضاً بناء على القول بكون العجب مبطلاً للعمل بدعوى كون صحّة العمل مراعى بعدم وجوده بعده، وهذا كما ترى لا دخل له بمسألة الحبط أصلاً إذ مرجعه كما عرفت إلى فقدان شرط صحّة العمل شرعاً فوجود العمل كعدمه، ضرورة أنّ عدم المانع من وجود العمل على الوجه الصّحيح كوجود ما يوجب عدمه عدمه ولا ينافي ذلك نفي وجوب القضاء ممّن يؤمن بعد الكفر والضّلالة فضلاً من الله تبارك وتعالى كما لا يخفى، كما أنّه لا ينافي قبح عقابه على الفروع على تقدير قصوره، كما هو واضح فافهم.

ثانيها: ما يرجع إلى ما يمنع من قبول العمل الموجود على الوجه الصّحيح الشّرعي الفقهي سواء كان مقدّماً على الفعل أو مقارناً له أو متأخّراً عنه، وسواء كان من الأفعال كما ورد في شأن جملة من المعاصي أو من صفات النّفس الّتي ترجع إلى الفعل أيضاً باعتبار، كما ورد في شأن جملة من الصّفات الرذيلة وإليه يرجع اشتغال النّفس حال العبادة إلى ما يمنع من الخضوع والخشوع والتوجّه إلى المعبود والأخبار في هذا الباب وإن بلغت من الكثرة حدّ التّواتر بل تجاوزت عن أوّل مرتبته، إلاّ أنّ من الظّاهر الواضح عدم ورودها في بيان شرط صحّة العمل شرعاً وإن دلّت على واجب خلقيّ أو شرعيّ فإنّ وجوب تهذيب النّفس عن بعض الملكات الموبقة والرذائل المهلكة لا يلازم اعتباره شرطاً في صحّة العبادة، وهذا أيضاً كما ترى لا دخل له بمسألة الاحباط إذ مرجعه عند التّأمّل إلى عدم استحقاق العامل ما أعدّ للعمل الصّحيح الغير المجامع لهذه الأمور وإن استحقّ في حكم العقل بعد صحّة العمل شرعاً الأجر في الجملة، في مقابل من

لم يعمل أصلاً أو عمل على الوجه الباطل، ضرورة عدم إمكان انفكاك صحّة العمل شرعاً وتحقق الامتثال عن استحقاق الأجر في الجملة، فلا بدّ من أن يحمل جميع ما ورد في هذا الباب لو كان ظاهراً في نفي الأجر رأساً على نفي بعض مراتب الأجر والقرب كما يحمل عليه ما ورد في باب ارتفاع الصّلاة إلى العرش ومقام القبول ومراتبه بحسب اختلاف حالات المصلّي وصفاته النّفسانيّة وأفعاله الخارجيّة وضيائها وكدورتها في نظر الجملة، وأين هذا من مسألة الإحباط وإن هو إلاّ نظير اقتران العمل ببعض الخصوصيات الموجبة لنقص ثوابه من الخصوصيات الزّمانيّة أو المكانيّة أو غيرهما كالصلاة في الحمّام مثلاً، فإنّه لم يتوهم أحد أنّ هذا يرجع إلى الإحباط وإن توهّمه متوهم وزعمه زاعم فسمّاه به غفلة عمّا فيه البحث فلا جدوى لمعارضته والتكلّم معه، إذ ثبوت هذا المعنى ضروريّ عند العلماء وتواترت به الأخبار ولا ينفيه العقل أصلاً، بل يحكم به عند التّحقيق في الجملة.

ثالثها: ما يرجع إلى ما يوجب بطلان أصل الأجر والثّواب مع فرض وجود العمل على الوجه الصّحيح الشّرعي المستحقّ عليه الأجر في الجملة بحكم العقل أي جعله هباء منثوراً بعد أن لم يكن كذلك من غير فعل وانفعال وموازنة، وهذا هو الحبط المبحوث عنه الّذي حكموا باستحالته عقلاً ويخالف ما حكم الشّارع بالضّرورة على ثبوته من الميزان في يوم الحساب، فلا بدّ من أن يحمل ما ورد ممّا يظهر منه خلافه في الشّرعيات على معنى لا ينافي العقل وما حكم به ضرورة النّقل حتّى بالنّسبة إلى ما يكون الحبط به مدلولاً للأدلّة الثّلاثة كالشّرك، فإنّه يحمل على معنى كون معصية الكفر والشّرك بمقام يفوق بحسب الوزن جميع الطّاعات فافهم.

رابعها: ما يرجع إلى ما يوجب ترجيح أثره عليه إذا كان فائقاً وغالباً بعد

الفعل والانفعال من الجانبين، وهذا أيضاً لا دخل له بمسألة الإحباط أصلاً وعليه مدار ثبوت الميزان في يوم الحساب، ثمّ إنّ هذا بالنّسبة إلى الحبط أي حبط الحسناتْ بالسّيئات، وأمّا عكسه وهو تكفير السّيئات بالحسنات، فلا إشكال بل لا خلاف في ثبوته في الشّرعيّات، وقد تواتر فيه الأخبار والآثار في الأبواب المتفرّقة، بل يمكن بكونه من ضروريّات الدّين، بل هو ممّا قضى به ضرورة العقل أيضاً في الجملة كما هو في التّوبة ومرجعه كما ترى إلى العفو عمّا يستحقّه بالمعصية بسبب الطّاعة لطفاً أو فضلاً من الله تبارك وتعالى لا إلى العفو من دون أمر يوجبه ولا إلى عدم استحقاق العقوبة حتّى ينافي حكم العقل والشّرع باستحقاق العاصي للعقوبة، بل ينافي معنى التّكفير كما لا يخفى أو إلى رفع الاستحقاق بعد فرض ثبوته حتّى ينافي حكم العقل أيضاً، فتدبّر هذا.

وأمّا مسألة تجويز السّهو على النّبي صلّى الله عليه وآله بإسهاء الله تعالى كما في بعض الأخبار الواردة في صلاة غداته صلى الله عليه وآله ففيه مع منافاته لما ورد في شأنه صلى الله عليه وآله من الآثار والأخبار المتواترة، فيخرج من مسألة تعارض النّقل الظّني مع العقل القطعي، أنّه كيف يجوّز العاقل الخطاء والسّهو في حقّ من كان قلبه الشّريف أتمّ القلوب صفاء وأكثرها ضياء وأعرفها عرفاناً مقبلاً بقلبه الشّريف إلى جانب قدسه في تمام عمره ومتوجّهاً بكلّيته إلى ساحة عزّ حضوره وإن كان مأموراً بتشريع الملّة وتأسيس السّنة، بل مائلاً إلى حظوظ النّفس، فإنّه لا يزاحمه التّوجّه إلى عالم الأحديّة والحضرة اللاّهوتيّة، حيث إنّه تعالى شأنه قد شرح صدره الشّريف ورفع عنه الوزر والمنقصة الإمكانيّة بإعطاء هذه الموهبة الكبرى والمرتبة الزّلفى، ومن هنا قيل في نظم الفرس: «**جمع صورت با چنين معنى ژرف نيست ممكن جز ز سلطان شگرف**»، وكيف يسع لأحد بعد ذلك تجويز هذه التّرهات الواهية عليه صلى الله عليه وآله، فليس

. . . .

الوجه فيه إلاّ عدم المعرفة بما أعطاه اللّه تعالى فضلاً منه عليه صلى اللّه عليه وآله، وإن كنّا أيضاً لا نعرفه بجميع شئونه وحالاته ومقاماته ومراتبه العالية كما لا نعرف ربّنا بكنهه وحقيقته، ومن هنا قال علماء المذهب شكر اللّه مساعيهم إنّ السّهو نقص وعيب لمن اعتراه، سواء كان من السّاهي أو غيره، ومن هنا قال السّيد علم الهدى في محكيّ كلامه قدّس اللّه سرّه الشّريف، بعد ما ذكر تبعاً لشيخه المفيد قدّس سرّه: «إنّ الأخبار الواردة في السّهو من الآحاد الّتي لا يوجب علماً وعملاً في طيّ الاعتراض على ما يحكى من الشّيخ الصّدوق طاب ثراه، تبعاً لشيخه ابن الوليد من أنّي أحتسب الأجر في تأليف رسالة مفردة في إثبات السّهو بأنّ الحمد للّه الّذي لم يوفّقه لذلك».

هذا ولعمري إنّ المسألة قد بلغت من الظّهور والوضوح في هذه الأعصار إلى حدّ يقرب من الضّروري، بحيث كان مخالفها ارتكب أمراً منكراً عند العلماء وإن وضعوا في ذلك رسائل وصنعوا فيه دفاتر حتّى رفعوا هذه الإساءة والعار عن نبيّهم المختار صلى الله عليه وآله، فلا يحتاج إلى بسط القول في ذلك بما يخرج عن وضع التّعليقة ولو لا مخالفة الكلال وضيق المجال لأشبعت المقال، مع ذلك فلعلّ هذا القدر كاف لمن ألقي السّمع وهو شهيد، وأمّا مسألة الإرادة فالتّحقيق أنّه لا خلاف بين العقل والشّرع فيها، لأنّها إن فسّرت بالقصد إلى أحد طرفي الممكن بمعنى الجزم بإيقاعه الّذي هو المقدّمة الأخيرة من مقدّمات الفعل الاختياري المسبوق بالعزم والشّوق والهمّ والميل والعلم التّصديقي والعلم التّصوّري بالفعل ومنفعته وكيفيّة إتيانه، فهي ممّا لا مسرح له بالنّسبة إليه تعالى، لأنّها من صفات المخلوقين الصّادرة عنهم الأفعال الاختياريّة على الوجه المزبور إذ هي بهذا المعنى كيفيّة نفسانيّة تحدث عقيب تصوّر الشّيء الملائم والتّصديق بثبوته ونفعه تصديقاً علميّاً أو جهليّاً أو ظنّيّاً أو تخييليّاً راجحاً،

وربّما يحصل ذلك التّصديق الرّاجح بعد تردّد واستعمال رويّة، فإذا بلغ حدّ الرّجحان وقع العزم الّذي هو الإرادة، فإذا حصلت يصدر الفعل لا محالة ويبدو صورته في الخارج وإن فسّرت بالدّاعي إلى اختيار أحد الطّرفين المفسّر بالعلم بالنّفع والأصلح كما عليه جمهور المتكلّمين منّا ومن العامة منهم المحقّق الطّوسي قدّس سرّه في التّجريد، فهي عين ذاته تعالى لرجوعها إلى العلم الّذي هو عين الذّات كالكراهة، فإنّها يرجع إلى الذّات أيضاً وإن فسّرت بالمحبّة كانت من صفات الذّات أيضاً، لأنّ حبّه تعالى لنفسه عين ذاته وإن فسّرت بنفس إيجاد الشّيء وفعله، أو ما يرجع إليه فهي من صفات الأفعال لا محالة، ولا بدّ من أن يرجع إلى هذا التّفسير بعض الأخبار الواردة الدّالة بظواهرها كونها من صفات الفعل وأنّ إرادته تعالى إحداثه، فإنّه إذا أراد لشيء أن يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف، كما أنّه لا بدّ من أن يرجع إلى أحد الأوّلين قول الحكماء والمتكلّمين (بأنّه عين الذّات) فلا خلاف ولا إشكال في المسألة بعون اللّه تعالى ومنّه هذا.

وأمّا مسألة تعيين أوّل الواجبات فإنّه وإن دلّت جملة من الأخبار الواردة في بيان حدّ الإيمان الواجب على العباد على كون الواجب الإقرار والشّهادة بالعقائد الحقّة من غير تعرّض لاعتبار المعرفة، بل قد يدّعى دلالة بعض الأخبار على نفيه كقوله عليه السلام في جواب السّائل هل كلّف النّاس بالمعرفة لا على اللّه البيان، إلاّ أنّها معارضة بالآيات والأخبار الكثيرة الدّالة على وجوب الاعتقاد والمعرفة فيجمع بينهما بإيجاب الأمرين معاً وإن كان الأحكام الدّنيويّة للإسلام مترتّبة على إظهار الاعتقاد والشّهادة في صدر الإسلام مع العلم بعدم الاعتقاد والمعرفة، بل الاعتقاد بالخلاف كالمنافق المظهر للشّهادتين، وأمّا ما دلّ على نفي التّكليف بالمعرفة فالمراد منه إمّا بعض مراتبها المتعذّر في حقّ النّاس أو المعرفة التّفصيليّة

. . . .

الحاصلة من الدّليل التّفصيلي المنسوب إلى الفصل والامتياز بين الأشياء في قبال الدّليل الإجمالي المنسوب إلى الإجمال من إجمال بمعنى الجمع، فإنّ لنسبة الدّليل إلى الإجمال وإن كانت اعتبارات شتّى يختلف بملاحظتها المعنى، إلاّ أنّ المراد منه في المقام كون مقدّمات الدّليل مجملة غير متمايزة حاضرة في النّفس من دون تفصيل وتميز بين الصّغرى والكبرى فيها وإن كانت موجبة للتّأثير في النّتيجة لكنّه يعتبر التّلفظ بهما وإجرائهما على اللّسان على الوجه المقرّر في المنطق، كما هو الغالب في العوام، حيث إنّ علومهم النّظريّة حاصلة من الدّليل الإجمالي بهذا المعنى، فالإجمال وصف للمقدّمات باعتبار عدم تمايزها وانفصال بعضها عن الآخر في العقل وهو المكتفى به في أصول الدّيانات كما عليه المحقّقون وهو المراد من أصحاب الجملة في كلام شيخنا أبي جعفر الطّوسي قدّس الله نفسه الزكيّة وطيّب تربته الشّريفة في العدّة، كما ستقف عليه في بحث حجيّة الأخبار الّذين لا طريق لهم إلى المعرفة، إلاّ المجملات المركوزة في جبلّة نفوسهم، بل يمكن أن يقال إنّ المعلوم الحاصلة للخواصّ أيضاً، قد حصلت غالباً في ابتداء الأمر من هذا الدّليل الإجمالي وإن حصل لهم التمكّن من إقامة البرهان والدّليل التّفصيلي بعد بلوغهم مقام العلم والاطّلاع على قوانين البرهان وشرائطه وترتيب الطّبيعي بين مقدّماته، هذا وقد يقال إنّ المراد من أصحاب الجملة في كلام الشّيخ قدس سره من حصل لهم المعرفة بالإدراك البسيط الحاصل لكلّ أحد في أصل فطرته في مقابل الإدراك المركّب وهو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يحصل للعقلاء المتفكّرين في الصّفات والآثار فهي ليست ممّا يحصل للجميع وعليه مدار التّفاضل بين العلماء والمراتب بين النّاس، وقد قيل في نظم الفرس: «**دانش حق ذوات را فطريست دانش ذاتش است كان فكريست**»، هذا وعليه يحمل ما ورد من الأخبار والآثار الّتي ادّعي

فليت شعري إذا فرض[١] حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي على خلافه، وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع، وممن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحدائق، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه، إلاّ أنه صرح بحجية العقل الفطري[٢] الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له.

دلالتها على كون معرفة اللّه تعالى فطريّة، فإن مجرّد عرفان الرّب بالإدراك البسيط الفطري المركوز في نفوس الحيوانات فضلاً عن الإنسان بمعنى العلم بأنّ للمربوب ربّا لا ينكر كونه أمرا قهريّاً، فلا يتعلّق به التكليف، إلاّ أنّ المراد من المعرفة المأمور بها في الآيات والأخبار الّتي تكون غاية للخلق مرتبة أعلى منها غير حاصلة قهرا بالقطع واليقين فإنّ المكتفى به من معرفة الرّب، كما ستقف على تفصيل القول فيه في العقائد العلم بأنّه واجب الوجود لذاته وبصفاته الثّبوتيّة والسّلبيّة ومن الواضح أنّ معرفة الرّب بهذا المعنى ليست فطريّة قطعاً هذا مضافاً إلى أنّ المعتبر في الأصول ليس عرفان الرّب جلّ اسمه فقط، بل عرفان النّبي صلّى اللّه عليه وآله وغيره ممّا يعتبر في أصول الدّيانات ودعوى كون جميع ذلك فطريّا قهريّاً، كما ترى فالواجب أوّلاً المعرفة ثمّ الإقرار والشّهادة هذا كلّه مضافاً إلى أن النّزاع في تعيين أوّل الواجبات قليل الجدوى كما لا يخفى.

(١) العجب كلّ العجب ممّا ذكره هؤلاء المشايخ من أصحابنا الأخباريّين من فرض التّعارض إذ هو أفحش من القول بعدم حجيّة القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة ضرورة امتناع حصول القطع بالمتنافيين كالقطع بأحدهما والظّن بالآخر والظّن بهما فعلاً، اللهمّ إلاّ أن يكون المراد تقابل السّببين لا الوصفين فيخرج عن محلّ الفرض.

(٢) لا يخفى عليك أنّ المراد من العقل الفطري في كلامه وكلام غيره هو

ثم قال: «لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل إليها إلاّ السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها».

ثم قال: «نعم يبقى الكلام[1] بالنسبة إلى ما يتوقف على التوقيف فنقول إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحة العمل به وإلاّ فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك وإن عارضه دليل عقلي آخر، فإن تأيد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي، وإلاّ فإشكال وإن عارضه دليل نقلي، فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي، إلاّ أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلاّ فالترجيح للنقلي وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافاً للأكثر، هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق أما لو أريد به المعنى الأخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وإن شذّ وجوده في الأنام

أوّل البديهيّات وأبدهها بحيث يكون مركوزاً في النّفوس والجبلّة الإنسانيّة، فلا يخلو عاقل عنه بالنّظر إلى فطريّة، وقد عرفت أنّ حجيّة مطلق البديهي ليس محلاً للإنكار عند غيره من الأخباريّين فضلاً عن الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، بل المستفاد من كلامه المحكي في الكتاب صريحاً هو حجيّة مطلق البديهي عند عدم التّعارض فيوافق من تقدم، فلا كلام عندهم في حجيّة البديهي بأقسام، بل قد يقال إنّ مقتضى إطلاق كلامه حجيّة العقل النّظري أيضاً عند عدم التّعارض.

(١) كما في الأمور الاعتقاديّة الغير المتوقّفة على التوقيف من صاحب الشّرع سواء كانت من الأصول الاعتقاديّة، أو الأخلاق، أو غيرهما.

ففي ترجيح النقلي عليه إشكال»* انتهى.

ولا أدري كيف جعل الدليل النقلي في الأحكام النظرية مقدماً على ما هو في البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين، مع أن ضروريات الدين والمذهب لم يزد في البداهة على ذلك.

والعجب مما ذكره[1] في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين وأي دليل على الترجيح المذكور.

---

(١) ما أفاده قدّس سرّه إنّما هو مع الإغماض عمّا يرد على هؤلاء من عدم إمكان التّعارض بين القطعين على ما عرفت سابقاً وظاهره كما ترى الاعتراض من وجهين:

أحدهما: عدم إمكان التّرجيح بين القطعين مع إمكان فرض التّعارض.

ثانيهما: عدم الدّليل على التّرجيح المذكور على تقدير الإمكان.

ولمّا كان بناؤهم في باب التّعارض التّرجيح بخصوص ما ورد التّرجيح به في الشّرع فلا محالة يتوجّه عليهم مطالبة الدّليل على التّرجيح المذكور، فإذا لم يكن هناك دليل عليه كما هو واضح، فلا معنى للتّرجيح.

وأمّا عدم تصوّر التّرجيح، فربما يناقش فيه على تقدير تسليم إمكان التّعارض والإغماض عمّا ذكره سابقاً من عدم إمكانه، ضرورة أنّه يمكن التّرجيح بما ذكره وغيره مثل التّرجيح بالقوة والضّعف لاختلاف مراتب القطع في الضّروريات والنّظريات جدّ، أو من هنا قد يحمل كلامه هذا على عدم إمكان التّرجيح من جهة عدم إمكان التّعارض.

وأمّا حمل كلام المحدّث على إرادة مطلق التّقديم من التّرجيح ولو لم يكن

---

* الحدائق الناضرة، ج١، ص ١٣٢.

وأعجب من ذلك[1] الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح،

المرجوح حجّة عند التّعارض لعدم مساعدة دليل اعتباره عليه لا التّرجيح المذكور في باب تعارض الأدلّة، فيقال في وجه التّرجيح عند تعارض العقل الغير المؤيّد بالنّقل مع النّقل أنّ دليل اعتبار العقل لا يساعد عليه في مقابل النّقل، وإنّما يدلّ على اعتباره فيما لم يكن هناك نقل على خلافه وفي وجه ترجيح العقل المؤيّد على العقل الغير المؤيّد أنه ليس من باب التّرجيح، بل من جهة سقوط العقل المقابل بالنّقل فيعود العقل المؤيّد سليما فيتوجّه المناقشة على الاعتراض الثّاني كالاعتراض الأوّل ففاسد جداً، إذ مع كونه خلاف ظاهر التّرجيح لا ينفع فيما لو تعارض العقل المؤيّد مع النّقل كما هو واضح، اللّهمّ إلاّ أن يلتزم بسقوط النّقلين المتعارضين والرّجوع إلى العقل لسلامته عن المعارض فافهم.

(١) لعلّ الوجه في الاستشكال في تعارض العقليّين من دون تأييد أحدهما بالنّقل الإشكال في شمول دليل الحجيّة صورة تعارض خصوص تعارض العقليّين وإطلاقه لها، وهذا مع الإغماض عن جميع ما يرد عليهم في المقام والتّسالم على ما زعموا لا سترة فيه، إذ التّساقط مبنيّ على القطع بعدم الشّمول ومنه ينقدح الوجه في الاستشكال الثّاني أيضاً، إذ بعد البناء على إطلاق كلّ من دليلي حجيّة العقل الفطري والنقل المقابل له مع عدم دليل هناك على التّرجيح لا بدّ من أن يستشكل في حكم تعارضهما، فالإشكال الأوّل مبنيّ على الإشكال في الإطلاق، والثّاني مبنيّ على القطع بالإطلاق من الجانبين مع الإشكال في تقديم أحد الإطلاقين، نعم ما أفاده قدّس سرّه من أنّه لا ينبغي الإشكال في تقديم العقل الفطري على تقدير تسليم إمكان التّعارض لا سترة فيه أيضاً، إذ أمر العقل الفطري أوضح وأظهر من حجيّة قول النّبي صلى اللّه عليه وآله والوليّ عليه السلام، بل ثبوت الصّانع جلّ ذكره الّذي هو مبني حجيّة قولهما كما لا يخفى.

مع أنه لا إشكال في تساقطهما، وفي تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلي، مع أن العلم بوجود الصانع، إما أن يحصل من هذا العقل الفطري أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البداهة.

والذي يقتضيه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر، أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي، فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي وإن وجد[1] ما ظاهره

لكن يمكن أن يقال أنّه على مذهب الحقّ لا غبار فيه أصلا إذ ثبوت جميع هذه الأمور لا بدّ من أن ينتهي إلى العقل لا محالة لامتناع أن يثبت بالنّقل كما هو واضح بديهيّ، وأمّا على مذهب هؤلاء الجامدين الذّاهبين إلى أنّ حجيّة العقل الفطري إنّما هي من جهة الأخبار من غير التفات إلى لزوم الدّور والمحظورات الأخر فلا مناص عن الإشكال، فإن كان هناك كلام معهم ففي أصل المبنى الّذي زعموه في المقام، وإلّا فيمكن توجيه أكثر كلماتهم المبتنية عليه مع الإغماض عنه كما لا يخفى.

(١) المراد من عدم الجواز عدم الإمكان كما أن المراد من الظّهور في قوله ما ظاهره المعارضة الظّهور النّوعي بحسب اقتضاء وضع اللّفظ مع قطع النّظر عن ملاحظة الدّليل العقلي القطعي الموجود في المسألة على خلافه، ضرورة أنّه لا يبقى ظهور مع قيام القرينة القطعيّة على خلاف أصالة الحقيقة ولو نوعاً، ومن هنا ذكروا أنّ أصالة الحقيقة والظّهور من الأصول التّعليقيّة، بل التّحقيق أنّ الظّهور في باب الألفاظ يلاحظ فيه عدم القرينة ولو من جهة كونها مانعة عن مقتضى الوضع، فإذا اقتضى البرهان العقلي القطعي عصمة الأنبياء والأولياء والملائكة عليهم السلام، فلا محالة يعلم أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ وغيره ممّا يقتضي من الآيات بحسب وضعه عدم العصمة وتخطئة الأنبياء بالمعنى

المعارضة، فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه، وكلما حصل القطع من دليل نقلي[١] مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي مثل

الّذي عرفته خلاف ظاهره، وإن لم يتعيّن في حكم العقل معنى مخصوصاً، وكذا إذا اقتضى مثلا تنزيه الله جلّ جلاله عن الجسميّة، فلا محالة يعلم أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ خلاف ظاهرهما.

وكذا الكلام فيما ورد في شأن سيّدنا ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام من كونه عين الله ويد الله وقدرة الله وهو الأوّل والآخر وهو الخالق والرازق إلى غير ذلك، وهكذا سائر الآيات والأخبار الواردة في المطالب الّتي يستشكل العقل في الحكم بخلافها، فلا تعارض أصلاً والمراد من قوله قدّس سرّه فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه كما في القطعي الصّدور ليس هو تعيّن الطّرح فيما أمكن الطّرح، إذ المستفاد من مفهوم هذا الكلام عدم تعيّن التّأويل عند إمكان الطّرح، لا تعيّن الطّرح، فيجوز ترجيح التّأويل عند الإمكان، من حيث تحكيم أدلّة الصّدور على الدّلالة في مفروض البحث، كما هو الحقّ عند شيخنا الأستاذ العلاّمة فيما ستقف عليه في مسألة التّعارض.

(١) لا يخفى عليك أن المراد من الزّمان في قوله ليس هو الزّمان الحاصل من حركة الفلك، ضرورة كونه من أجزاء العالم بل الزّمان الوهمي فالمراد بالحدوث الزّماني ما في قبال الحدوث الذّاتي الّذي هو أحد معنيي قدم العالم المبتني على وجود الصّانع بخلاف المعنى الآخر الّذي يلزم عدم وجود الصّانع، فإذا دلّ الدليل الشّرعي من إجماع أو آية أو سنّة قطعيّة على حدوث العالم زماناً لم يلتفت البرهان المغالطي بأنّ العالم معلول لوجود الباري تعالى جلّ شأنه، فإذا

كان قديماً، فلا بدّ أن يكون العالم قديماً أيضاً، وإلاّ لزم انفكاك المعلول عن العلّة والأثر عن المؤثر، غاية ما هناك تقدّم وجود الباري تعالى ذاتاً على العالم وهو المراد بالحدوث الذاتي، فإنّه إذا حصل القطع من الدّليل الشّرعي وهو إجماع جميع أهل الشّرائع الكاشف قطعاً عن قول الأنبياء صلوات الله عليهم أو غيره على حدوث العالم زماناً بمعنى المتقدّم، فيمتنع حصول القطع من البرهان المزبور على خلافه، فإن أمكن الجواب التّفصيلي عنه بأنّ العلّة هي إرادة الباري تعالى شأنه وهي وإن رجعت إلى صفة الذّات وهي العلم بالأصلح، إلاّ أنّ المصلحة اقتضت تأخير الإيجاد وتكوين عالم الخلق وإلاّ تقارنت الموجودات السّابقة والمتأخّرة بالحسّ ووجدت جميع أجزاء العالم مع الذّات، كما أنّها موجودة بأسرها بالوجود العلمي بوجود الذات فتأمّل، فهو وإن عجزنا عن الجواب التّفصيلي، فنقول بعد العلم بالحدوث إنّا نعلم إجمالاً ببطلان بعض مقدّمات البرهان وإن لم نقدر على تميز الباطل عن غيره، كما يقال بعد العلم بالأمر بين الأمرين في ردّ ما أقاموه على الجبر بأنّ الممكن حال عدم وجود علّته ممتنع الوجود وبعده واجب الوجود فينتهي إلى علّة العلل لا محالة، فيلزم الجبر بأنّ ما ذكروه شبهة في مقابل البداهة الّتي اقتضت الاختيار مضافاً إلى الجواب التفصيلي الّذي يطول المقام بذكره، وهكذا الكلام في البرهان الّذي أقاموه على وحدة الوجود بالمعنى المتوهّم المعروف الفاسد لا بالمعنى الصّحيح الّذي لا مناص عنه وعلى إثبات العقول من حيث إنّ الواحد من جميع الجهات والحيثيّات يمتنع أن يصدر عنه، إلاّ الواحد وعلى عدم أفضليّة الأئمّة الاثني عشر سلام الله عليهم أجمعين على أولي العزم من الرّسل من حيث كونهم جامعين لمرتبة النبوّة والولاية المطلقة كما توهّمه من لا خبرة له مع أنّ المذهب على خلافه، وقد كثر فيه الأخبار والآثار بحيث بلغت أعلى مرتبة التّواتر، ولعمري إنّ

استحالة تخلف الأثر عن المؤثر، ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة، لكن هذا لا يتأتى في العقل[1] البديهي من قبيل الواحد نصف الاثنين ولا في الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بدّ في

هذا التوهّم جهل بمراتبهم ومقاماتهم صلوات الله عليهم، كيف وإنّ تفاوت الأنبياء في الفضل من حيث اختلاف سبقتهم في قبول الولاية وإنّ أفضليّة الخليل من حيث سبقته في الإيمان بهم وافتخاره بكونه من شيعتهم ومسألته من الله تبارك وتعالى أن يجعله من شيعة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام مضافاً إلى وحدتهم الرّسول المختار صلوات الله عليه وعلى آله الطّاهرين الأبرار في النّورانية والذات، وكونهم علّة لخلق جميع الموجودات العلويّة والسفليّة من دون استثناء وإن كنّا مع ذلك جاهلين بمقامهم صلوات الله عليهم، إذ الإحاطة به وتحديده لا يمكن إلاّ لله تبارك وتعالى ورسوله المختار صلوات الله عليه وآله من دون استثناء، وغاية معرفتنا في حقهم الاعتراف بالعجز عن معرفتهم أرواحنا لهم الفداء وعلى نفي المعراج الجسماني ومنع شقّ القمر من حيث استلزامهما للخرق والالتئام في الفلك الكلّي والجزئي من غير حاجة إلى الجواب بأنّ البرهان على الامتناع إنّما هو بالنّسبة إلى فلك الأفلاك المحيط عليها لا بالنّسبة إلى مطلق الفلك، وكذا الجواب عن جميع الشّكوك والشّبهات الحادثة في النّفس أو المدوّنة في الكتب المخالفة لضرورة الشّرع.

(١) بل لا يتأتّى في مطلق العقل القطعي، ضرورة امتناع حصول القطع بالمتنافيين، ومن هنا يظهر أنّ الاستدلال بالاستقراء في المقام غير محتاج إليه، فلا بدّ في جميع موارد حكم العقل القطعي القول بامتناع حكم الشّارع على خلافه وأن كلّ ما ورد على خلافه بظاهره النّوعي بالمعنى الّذي عرفته سابقاً فمؤوّل أو مطروح.

مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لأن الأدلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو الفطري.

فإن قلت: لعل نظر هؤلاء[١] في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام: **«حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا»***،

---

(١) قد عرفت في مطاوي كلماتنا السّابقة أنّه لا يمكن أخذ العلم بالحكم الشّرعي في ثبوت نفس الحكم المعلوم سواء كان واقعيّاً أو ظاهريّاً كما أنّ العلم بالحكم الشّرعي بقول مطلق مأخوذ في وجوب الإطاعة والامتثال في حكم العقل بمعنى كونه مأخوذاً في موضوع الحكم المسطور، فإذا كان العلم مأخوذا في موضوع وجوب الامتثال فيمكن التّفصيل بين خصوصياته وأسبابه، والحكم بأنّ الحكم الشّرعي المعلوم بالمقدّمات العقليّة البسيطة المحضة، أو المركّبة المنضمّة بالمقدّمات النّقلية لا يجب إطاعته والدّليل على وقوع التّفصيل المذكور ما ذكره في الكتاب من الأخبار الواردة وغيرها، ممّا يقتضي بظاهره حصر وجوب الامتثال بما علم ثبوته من الشّارع بتوسّط السّماع ولو بالواسطة، فيكون هذا دليلاً آخر على عدم حجيّة حكم العقل غير ما تقدّم سابقاً من استلزامه تفويت الواقع ونقض الغرض من تشريع الأحكام وإرسال الرّسل وإنزال الكتب.

والفرق بينه وبين السّابق بعد الاشتراك في عدم اعتبار العقل في الجملة على الوجهين، كون الأوّل مبنيّاً على عدم حصول القطع بالحكم الشّرعي من حكم العقل من حيث إلغائه في نظر الشّارع، والثّاني مبنيّاً على عدم وجوب امتثال الحكم الشّرعي المعلوم بالعقل وإن كان ثابتاً في نظر الشّارع.

---

* الكافي: ج٢، ص ٤٠٢.

وقولهم عليهم السلام*: «ولو أن رجلاً قام ليلة وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب»، وقولهم عليهم السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا»، إلى غير ذلك من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليه السلام.

فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه حينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع، كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب على التصدق بجمع المال مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

ووجه الاستشكال[1] في تقديم الدليل النقلي على العقلي الفطري

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الذي يتوجّه على معاشر الأخباريّين بناء على الوجه المزبور ليس خصوص مطالبته وجه الاستشكال فيما لو تعارض العقل الفطري والنّقل، بل يطالبون بناء عليه بوجه الحكم بحجيّة العقل البديهي والفطري، بل مطلق العقل القطعي عند عدم التّعارض بناء على ما عرفت استظهاره من الأمين الأسترآبادي، فالّذي يدفع به الإشكال المذكور يدفع به الإشكال الّذي ذكرناه أيضاً، حيث إنّه ليس في شيء ممّا دلّ على حجيّة العقل من الآثار ما يقتضي باختصاصها بالعقل الفطري فيحكم بالحجيّة عند عدم التّعارض مطلقاً كما يستشكل في حكم تعارض العقل الفطري مع النّقل من حيث عدم ما يقتضي هناك تقديم أحدهما على فرض تصوّر التّعارض وإن توجّه عليهم بأنّه لا بدّ من

---

* المحاسن: ص ٢٨٦.

السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل، وأنه حجة باطنة، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان*، ونحوها، مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجة من الحجج فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل كما أن الشرع عقل من خارج*.

وممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر رحمه الله في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ما لفظه:

«أن المعلوم هو أنه يجب[1] فعل شيء أو تركه أو لا يجب، إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه

الإشكال بناء عليه في تعارض مطلق العقل والنّقل، هذا ويطلب ما رواه من النّقل المتواتر في باب العقل والجهل من أصول الكافي.

(١) لما كان ظاهر اللّفظ المحكي المذكور، كما هو واضح اعتبار العلم وأخذه بالنّسبة إلى نفس الحكم الشرعي الإلزامي المنقسم إلى قسمين وغيره المنقسم إلى الثّلاثة لا بالنّسبة إلى وجوب الامتثال، وكان ذلك أمرا غير معقول من حيث لزوم الدّور الواضح على هذا التّقدير، فحمله قدّس سرّه على الاحتمال الّذي ذكره في وجه المنع من قبل الأخباريّين بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب المنجّز الفعلي الّذي لا تحقّق له، إلاّ بملاحظة حكم العقل بوجوب الامتثال، هذا ولكن قد يأباه قوله أو لا يجب إذ حمله على المعنى المزبور ممّا لا معنى له، اللّهمّ إلاّ أن يريد التّنويع بالنّسبة إلى وجوب الامتثال وعدم الامتثال لا التّعميم بالنّسبة إلى جميع الأحكام الخمسة وأنّ ثبوت جميعها تابع للعلم الحاصل من النّقل، مع أنّ فيه ما فيه، ومن هنا قد يحمل على ظاهره ولزومه لأمر باطل

---

* الكافي: ج١، ص ٣٧٧.

* تفصيل النشأتين (الراغب الاصفهاني): ص ٥١.

السلام أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان»* انتهى موضع الحاجة.

قلت أولا: نمنع(١) مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، كيف والعقل بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلم بوجوب إطاعة الله لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ.

عندنا لا يوجب التّصرف في ظاهر كلام الأخباريّين إذ ليس هذا المحظور أعظم من محظور نفي حجيّة العقل في الجملة في كلام غير واحد منهم بحيث لا يمكن حمله على ما أفاده وفرض تعارض القطعين في كلامهم فتأمّل.

(١) حاصل ما ذكره في الجواب الأوّل هو أنّ الحاكم بوجوب امتثال أحكام الشّارع ليس، إلاّ العقل، ضرورة امتناع كون وجوبه شرعيّاً للزوم التّسلسل الظّاهر وما ورد في ذلك ممّا يظهر منه إيجاب الشّارع له فإنّما هو إرشاديّ صرف ورد لتأكيد العقل كما هو واضح والعلم وإن كان مأخوذاً في وجوب الامتثال في حكم العقل على تقدير تسليمه، إلاّ أنّه يستقلّ بعدم الفرق بين خصوصياته وأنّ المدار على مطلق الانكشاف العلمي من غير تفصيل فإذا لا يعقل الفرق.

أمّا أوّلاً: فلأنّه ليس الحاكم في المسألة الشّارع حتّى يفصّل في حكمه.

وأمّا ثانياً: فلأنّه مناف للحكم القطعي بعدم الفرق للعقل فلا بدّ من أن يلتزم بعدم وقوع التّفصيل في الشّرعيّات وأنّ ما يتوهّم دلالته فمؤوّل على تقدير ظهوره.

ومن هنا قال في ذيل الجواب الثّاني بعد تسليم الظّهور إنّه لا فائدة مهمّة في هذه المسألة أي في التكلّم في ظهور الأخبار المتقدّمة وعدم ظهورها في مدخليّة توسّط الأخذ من الحجّة في وجوب الإطاعة.

---

* شرح الوافية: مخطوط.

ودعوى استفادة ذلك[1] من الأخبار ممنوعة، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام وإلاّ فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة، مع أن ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض، وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»*.

وأمّا نفي الثواب على التصدق[2] مع عدم كون العمل به بدلالة ولي الله،

(١) المستفاد من الأخبار المذكورة وأمثالها سوقها في المنع عن الرجوع إلى العقل في التّوقيفيّات الّتي لا سبيل للعقل إليها فيكون المراد منها العقول النّاقصة الظّنيّة لا محالة ويشهد له ما دلّ على خطاء العقول، فإنّ القضيّة محمولة على الغلبة ولا تستقيم، إلاّ بالنسبة إلى العقول الظّنيّة كما هو واضح، وعلى فرض الظّهور في الإطلاق لا مناص من حملها على ما ذكرنا بالنّظر إلى ما عرفت مضافاً إلى تعارضها على هذا التّقدير، لما دلّ على بيان حال العقل وأنّه رسول من الله تبارك وتعالى، وأنّه على تقدير الظّهور ينفي حكومة العقل مطلقاً، مع أنّ ظاهرهم الالتزام بحجيّته عند عدم التّعارض في الجملة على ما عرفت سابقاً.

(٢) لما كان مدلول الرّواية نفي الثّواب الظّاهر في انتفاء الحكم في مورد الحكم القطعي البديهي وهو حكمه بحسن الإحسان ولو لم يكن فطريّاً، فلا بدّ من التّصرف فيه على مذهب الأخباري أيضاً، حيث إنّهم تسالموا على حجيّته مع

* الكافي: ج ١، ص ٥٧.

عدم المعارض على ما عرفت، إمّا بحمله على التّصدق الغير المقرون بالتقرّب، وإمّا بالحمل على الحبط بمعنى بطلان التّصدّق كالحجّ من حيث كون الولاية شرطاً في صحّة الأعمال لا بمعناه المعروف كما يتراءى من العبارة في بادي النّظر أو على غير ذلك من الوجوه، هذا كلّه على تقدير ظهور الرّواية في نفي الثّواب أصلاً ورأساً ويمكن حملها بملاحظة ما ورد في أعمال خير المخالف من كون أجرها للمؤمن نظراً إلى صدورها من طينته المخلوطة بطينة المخالف على نفي الثّواب بالنّسبة إلى العامل فقط، فعلى هذا لا يلزم هناك الالتزام بالحبط، هذا ولبعض أفاضل المتأخّرين هنا كلام في معنى الرّواية ينبغي إيراده، قال قدّس سرّه في فصوله في الجواب عن الاستدلال بالرّواية على نفي الملازمة: **«وأمّا عن الخامس فبأنّ المتبادر من أعماله الأعمال المذكورة سابقاً من الصّوم والصّلاة والصّدقة والحجّ لظهور الإضافة في العهد وظاهر أن ليس للعقل مدخل في ذلك، مع أنّ المدار ليس على مشاهدة الدّلالة والحضور عند وقوعها، بل على الاطّلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر والإجماع، ولا ريب أنّ العقل أيضاً كذلك، فإنّه إذا كشف عن الواقع كشف عن وقوع دلالة الوليّ إليه، فإذا عمل به من حيث كونه دالاً إليه كان عمله بدلالته على أنّ نفي الثّواب لا يستلزم نفي العقاب ويكفي ثبوته في إثبات حقيقة الوجوب والتّحريم»**. انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه أنظار غير مخفيّة على المتأمّل، سيّما في نفي حكم العقل عن الأمور المذكورة في الرّواية حتّى التّصدّق بجميع المال مع كونه إحساناً محضاً، ضرورة أنّه لا ينافيه قصد التّقرب عند دفع المال، هذا وله كلام آخر في معنى الرّواية في مسألة عبادة الجاهل في باب التقليد، حيث قال ما هذا لفظه: **«واعلم أنّه قد يستدلّ على الاشتراط بصحيحة زرارة المتقدّمة في الأدلّة العقليّة حيث تضمّنت أنّ من لم يوال وليّ الله ولم يكن جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله**

فلو أبقي على ظاهره دلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، مع اعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلام، فلا بدّ من

حقّ في ثوابه ولم يكن من أهل الإيمان ووجه الاستدلال أنّ العامل الّذي أخذ أحكامه بغير الطّرق الشّرعيّة ليس عمله بدلالة وليّ اللّه، لأنّه إنّما يدلّ إلى الأخذ بالطّرق المعتبرة، فلا يستحق الثّواب على ما أفاده الرّواية وهو يستلزم الفساد، والجواب أنّ هذه الرّواية غير واضحة الدّلالة على المراد، لأنّه إنّما نفى استحقاق الثّواب في حقّ من لم يوال وليّ اللّه ولم يكن عمله بدلالته إليه وهو لا يقتضي نفي الثّواب في الموالي الّذي لا يكون عمله بدلالته إليه إذا الظّاهر من اللّفظ اعتبار الأمرين معاً في الشّرطية لا يقال يكفي في ترتيب الحكم المذكور عدم الموالاة فلو لا استقلال العمل بغير دلالته عليه بذلك لكان اعتباره في الشّرطية لغواً، لأنّا نقول ينافي اعتبار الاستقلال حكمه بعدم الإيمان، فإنّ الإجماع قائم على إيمان الموالي الّذي عمل بغير دلالته لا سيّما مع الغفلة» إلى أن قال: «ويمكن أيضاً جعل الحكم الأوّل مترتّباً على كلّ من الأمرين على الاستقلال، والثّاني مترتّباً على الأوّل خاصّة فيدلّ على نقيض المدّعى، لكنّه بعيد عن ظاهر اللّفظ جداً إلى أن قال سلّمنا لكن نقول ليس في نفي استحقاق الثّواب دلالة على نفي صحّة العمل بمعنى إسقاط القضاء، كما هو محلّ البحث ولا عدم ترتّبه تفصيلاً» إلى أن قال: «ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ الطّرق الغير المعتبرة معتبرة في حقّ العامل المعتقد بكونها طرقاً معتبرة لامتناع كونه حينئذ مكلّفاً بغير ذلك» انتهى ما أردنا نقله من كلامه، وفيه أبحاث يطول المقام بذكرها فلعلّها غير مخفيّة على المتأمّل سيّما في جعل الاعتقاد بالاعتبار مؤثرا في الاعتبار وإن كان هذا الكلام غير متعلّق بالمقام وجعل نفي استحقاق الثّواب غير ملازم لنفي الصحّة، مع أنّك قد عرفت سابقاً أنّ الصّحة الشّرعيّة ملازمة لاستحقاق الثّواب.

حمله على التصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين، لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد، كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف كما في تصدقنا على فقراء الشيعة، لأجل محبتهم لأمير المؤمنين عليه السلام وبغضهم لأعدائه، أو على أن المراد حبط ثواب التصدق من أجل عدم المعرفة لولي الله تعالى أو على غير ذلك.

وثانياً: سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الإطاعة لكنا إذا علمنا إجمالاً[(١)] بأن حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجة مضافا إلى ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجة الوداع: «**معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه**»*، ثم أدركنا ذلك الحكم، إما بالعقل المستقل، وإما بواسطة مقدمة عقلية، نجزم من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة

(١) لا يخفى عليك أنّ العلم بصدور الأحكام عن الحجّة مطلقاً أو فيما يعمّ به البلوى لا ينافي ما سيذكره قدّس سرّه من دعوى العلم بكون كثير من الأحكام مخزوناً عند أهله، لأنّ الصّدور عن الحجّة لا يستلزم البلوغ إلى النّاس، فلعلّ النّبي صلّى اللّه عليه وآله أودعه عند الوصيّ والوصيّ عند الأوصياء والبلوغ إلى النّاس في الجملة لا يستلزم البلوغ إلينا، ثمّ إنّ قوله صلى اللّه عليه وآله في حجّة الوداع وإن كان ظاهراً في تبليغ الواجبات والمحرّمات، إلاّ أنّه يعلم بعد التّأمّل أنّ ذكرهما من باب الاهتمام وقطع العذر، مضافاً إلى أنّ المدّعى يتمّ على التّخصيص أيضاً، لأنّا نفرض حكم العقل على وجه الإلزام.

* وسائل الشيعة: ج٦، ص ٢٧.

صلوات الله عليه فيكون الإطاعة بواسطة الحجة.

إلاّ أن يدعي أن الأخبار المتقدمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة صلوات عليهم تدلّ على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم، وأن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة، فهو غير واجب الإطاعة، وحينئذ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار ومع تسليم ظهورها فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي، ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة إذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضاء الله جلّ ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقياً فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح.

نعم الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطإ كثيراً في نفس الأمر وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون «**أن دين الله لا يصاب بالعقول**» و «**أنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس**»*.

وأوضح من ذلك كله[1] رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام:

---

(١) مضمون الرّواية وإن كانت معاضدة بما تواتر في باب العمل بالقياس، إلاّ أنّ سندها ضعيف، فلو لا ضعف السّند لكانت دليلاً على عدم حجيّة الأولويّة الظنيّة كالقياس المستنبط العلّة على وجه الظّن، هذا وسيجيء بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام بعد هذا إن شاء اللّه.

---

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص١٥٠، عن تفسير العياشي.

«قال قلت: له رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها من الدية، قال عشر من الإبل، قال قلت قطع إصبعين، قال: عشرون، قلت قطع ثلاثاً، قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً، قال عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق، فقلنا إن الذي جاء به شيطان، قال عليه السلام: مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله صلى اللّه عليه وآله إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين»*.

وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلاّ أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

وقد أشرنا هنا وفي أول المسألة[1] إلى عدم جواز الخوض

---

(١) قد يناقش فيما أفاده بعدم الإشارة إلى هذا المطلب في أوّل المسألة والأمر في ذلك سهل، والّذي يدلّ على صدق ما أفاده قدّس سرّه من عدم جواز الخوض إلى آخره ما ذكره المحقّق القميّ قدّس سرّه في أجوبة مسائله، من أنّه سأل عنه بعض معاصريه من الحكماء المتبحّرين في الحكمة الإلهيّة والطّبيعيّة في طيّ مسائله عنه قدّس سرّه عن الواجب في ركعات الاحتياط، من أنّه تسبيح أو فاتحة الكتاب، وأنّه كان عمله في برهة من الزّمان على التّسبيح من جهة فتوى

---

* الكافي: ج٧، ص ٢٩٩.

لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللم، لأنّ أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ لطرح الأمارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها[1] بالحكم.

وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر وعند نهي بعض أصحابهم عليهم السلام عن المجادلة في المسائل الكلامية، لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار أن الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة فيصير مفحماً عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحقة في نظر أهل الخلاف.

مشايخه في الحكمة بتعيين التسبيح من باب الاحتياط حيث إنّ ركعات الاحتياط بدل عن الأخيرتين.

وأنت إذا تأمّلت في هذا علمت أنّ مشايخه مع ادّعاء فقاهتهم لم يراجعوا كتب الفقهاء أصلاً ولم ينظروا إلى ما ورد في الأخبار من تعيين فاتحة الكتاب، فقد شاهدنا من مزاول الحكمة أعظم من هذا.

(١) هذا فيما كان مبنى اعتباره عند المستدلّ على الظّن الشّخصي، كما إذا قيل بحجيّة الأخبار بشرط حصول الظّن أو بحجيّة الأصول اللّفظية بهذا الشّرط، كما ذهب إليه جمع فيما سيأتي الإشارة إليه في باب حجيّة الأخبار والظّواهر إن شاء الله تعالى.

الثالث: قد اشتهر في ألسنة المعاصرين[1] أن قطع القطاع لا اعتبار به

ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه، قال: «**وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه**»* انتهى.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ إلغاء قطع القطاع بأيّ معنى أراده القائل به سواء كان صحيحاً أو سقيماً إنّما هو بالنّسبة إلى ما لم يتعارف حصول القطع منه، وإلاّ فلو فرض حصول القطع له بشيء ممّا تعارف حصول القطع منه أي ممّا كان سبباً له عادة، فلا إشكال في خروج هذا الفرض عن محلّ كلامه، كما هو واضح، فالحيثيّة ملحوظة في إلغاء القطع، كما هو الشّأن في كثير الشّك والظّن، فإنّ عدم اعتبارهما وإلغاءهما إنّما هو فيما كان الشّاك والظّان خارجاً عن المتعارف وبالنّسبة إليه خاصّة، فإنّ كثرة الشّك بالنّسبة إلى فعل من أفعال الصّلاة أو ركعة منها لا تستلزم كثرته بالنّسبة إلى غيرهما، وكذا حصول الظن ممّا لا يفيده عادة أحياناً لا يوجب إلغاءه إذا حصل ممّا يفيده عادة، ثمّ لا يخفى عليك أنّ المراد بعدم اعتبار الشّك في كثير الشّك سواء كان بالنّسبة إلى الأفعال أو الرّكعات إنّما هو بالنّسبة إلى ما يترتّب شرعاً على الشّك في باب الصّلاة ممّا يوجب الكلفة على المكلّف سواء كان في الأفعال أو الرّكعات وإن كان على طبق الأصل لا مطلقاً مثلا الشّك قبل الفراغ وقبل الدّخول في الغير موجب في حكم الشّارع للإتيان بالمشكوك وبعده موجب في حكمه بعدم الالتفات إلى الشّك، فإذا كان كثير الشك في المحلّ فلا اعتبار بشكّه، وإذا كان كثير الشّك بعد المحلّ، فلا يلتفت إلى شكّه أيضاً كما إذا لم يكن كثير الشّك، وكذا في الرّكعات سواء كان

---

* كشف الغطاء: ص ٦١.

في الشّكوك المبطلة أو الصّحيحة، فإذا كان كثرة الشّك فيما يوجب البطلان فلا اعتبار بشكّه، وكذا إذا كان كثرة الشّك فيما يوجب الصّحة مع لزوم التّدارك يبني على ما ينفعه من دون تدارك وهكذا.

وأمّا عدم الاعتبار بكثرة الظّن، فالمراد به فيما يترتّب حكم مخالف للأصل على وصف الظّن لا على سببه كما هو واضح وإلاّ لم يكن كثير الظّن كما في باب الصّلاة فمعنى إلغائه الأخذ بحكم الشّك والمعاملة معه معاملته، كما هو الشّأن في إلغاء الظّن وعدم اعتباره مطلقاً من غير فرق بين أن يكون الحكم في مورد الشّك البطلان كما في الثّنائية والثّلاثيّة والأوليين من الرّباعيّة أو الصّحة مع التّدارك كما في الأخيرتين من الرّباعيّة وبين أن يكون البناء على عدم وجود المشكوك كالشّك قبل الدّخول في غير المشكوك أو البناء على وجود المشكوك كالشّك بعد الدّخول في غيره والدّليل على الإلغاء في الظن الحاصل ممّا لا يفيده عادة الانصراف المدّعى في الدّليل الّذي أخذه في موضوع الحكم، وأمّا إلغاء القطع فيما إذا حصل ممّا لا يفيده عادة وعدم اعتباره، فهل المراد منه بالنّسبة إلى الحكم التّكليفي للقاطع فيما كان القطع طريقاً كما استظهره شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه من كلام فقيه عصره كاشف الغطاء طيّب اللّه رمسه، من حيث إنّه أُردف الحكم بإلغائه بإلغاء كثرة الشّك والظّن المفروض وجود الحكم الواقعي في موردهما وإن ترتّب حكم ظاهريّ عليهما أيضاً فتدبّر، أو فيما كان القطع موضوعاً، أمّا بالنّسبة إلى قطع القاطع في حقّه كما ربما يدّعى بالنّسبة إلى الثّنائية والثّلاثية والأوليين حسبما عرفت الكلام فيه أو بالنّسبة غيره، كما في قطع المجتهد بالنّسبة إلى العامي مثلاً أو بالنّسبة إلى الحكم الوضعي للقاطع بعد تبيّن الأمر وانكشاف الحال بعد العمل بالنّسبة إلى القطع الطّريقي أو الموضوعي أو بالنّسبة إلى الحكم التكليفي أو الموضوعي لغير القاطع بالنّسبة إلى القطع

. . . .

الطّريقي أو الموضوعي فيما إذا التفت إلى حال القاطع وكون قطعه حاصلاً ممّا لا يفيده عادة والمراد من إلغائه بالنّسبة إلى القطع الطّريقي في حقّ القاطع بالنّسبة إلى حكمه التّكليفي قبل الانكشاف على تقدير إمكانه وتعقّله معاملة القاطع مع قطعه معاملة غيره ممّن لم يحصل له القطع من سبب قطعه لا العمل بخلاف قطعه، ضرورة أنّ منشأ قطعه قد يكون معتبراً في الشّرع، وقد لا يكون معتبراً ويكون مؤدّاه على طبق الأصل وبالنّسبة إلى القطع الموضوعي هو عدم ترتيب الحكم الّذي أخذ العلم في موضوعه فيعامل معاملة غير القاطع كما هو واضح، وبالنّسبة إلى حكمه الوضعي هو الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخطاء أو بعد الالتفات إلى كونه قطّاعاً بعد العمل ولو لم ينكشف الخطاء، كما في القطع الموضوعي هذا والمراد من إلغائه بالنّسبة إلى غير القاطع هو التّسبيب لعدم عمله بقطعه فيما إذا علم بخطائه أو مطلقاً كما في القطع الموضوعي في حقّ القطاع إمّا بإزالة قطعه وتنزيله إلى الشّك بتنبيهه إلى حال سببه وكونه مريضاً أو بردعه عن العمل به مع وجوده، كما في القطع الموضوعي أو الطّريقي بأن يقال له إن الشّارع لا يريد منك الواقع فيما لو كان غافلاً عن علمه بامتناع عدم إرادة الواقع منه، حيث إنّ الرّدع على الوجه المذكور يمتنع صدوره عن الحكيم تعالى في حقّ العالم ولو كان جهلاً مركّباً ويمكن صدوره عن غيره بالشّرط المزبور والفرق بينهما في كمال الوضوح أو بغير ذلك.

هذا ثمّ إنّ إلغاءه بالنّسبة إلى الحكم التّكليفي في حقّ القاطع في القطع الطّريقي بالمعنى الّذي عرفته فهو غير معقول لما عرفت مرارا من التّناقض وكون العمل بمقتضى العلم غير قابل لتعلّق الخطاب الشّرعي به في القطع الطّريقي حتّى يمكن رفعه، إذ الخطاب الواقعي متعلّق بالفرض بنفس المعلوم من غير مدخليّة للعلم ولا يعقل هنا خطاب آخر متعلّق بالعلم، من حيث كونه طريقاً إلى المعلوم كما في الظّن

ولا خطاب آخر ولو كان ظاهريًا على طبق المعلوم لارتفاع موضوع الحكم الظّاهري بالعلم حسبما عرفته مفصّلاً، وأمّا إلغاؤه بالنّسبة إلى الحكم التّكليفي في حقّه في القطع الموضوعي فهو معقول، بل لا يبعد المصير إليه على ما عرفته في كثير الظّن من جهة الانصراف المدّعى في كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه.

وأمّا إلغاؤه في حقّ القاطع بالنّسبة إلى حكمه الوضعي بالنّسبة إلى القطع الطّريقي بعد انكشاف الخطاء فهو حق لا محيص عنه، إلاّ أنّه لا فرق في ذلك بين القطّاع وغيره على ما حقّق مفصّلاً في مسألة الإجزاء، وأمّا إلغاؤه في حقّه بالنسبة إلى حكمه الوضعيّ بالنّسبة إلى القطع الموضوعي بعد تبيّن كونه قطّاعا بعد العمل من دون انكشاف الخطإ فهو حقّ، إلاّ أنه لا مدخل للتبيّن بعد العمل فيه كما لا يخفي وبعد انكشاف الخطاء يشكل الفرق بينه وبين غيره، إلاّ إذا فرض الإغماض عن الواقع وإن استصوبه شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه.

وأمّا إلغاؤه بالنّسبة إلى غير القاطع بالمعنى الّذي عرفته، فلا إشكال في إمكانه ووقوعه في الشّرعيّات في الجملة، إلاّ أنّه لا فرق في ذلك بين القطّاع وغيره، إلاّ في بعض الصّور توضيح ذلك على سبيل الإيجاز أنّه قد يقطع المكلّف بحكم أو موضوع لا يقطع غيره بخطائه في قطعه فحينئذ لا يحدث في حقّه تكليف أصلاً حتّى التّكليف الغير الإلزامي، إلاّ فيما كان القطع موضوعا في حقّه وقلنا بانصراف دليله إلى القطع المتعارف، فإنّه يمكن فيه القول بحسن الرّدع فيه فيما كان غيره ملتفتا إلى حاله ولو قيل بحدوث التّكليف في بعض الموارد في القطع الطّريقي لم يفرق فيه بين القطّاع وغيره وقد يقطع بشيء موضوعا أو حكماً يقطع غيره بخطائه فيه، فإن كان في الأحكام فلا دليل على لزوم الرّدع ولو بإزالة قطعه، إلاّ فيما يجري فيه دليل لزوم إرشاد الجاهل، حيث إنّ المراد منه أعمّ من الجاهل المركّب أو البسيط، إلاّ أنّه لا فرق في ذلك بين القطّاع وغيره ولو قيل

أقول أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه، فلأن أدلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم.

وأما قطع من خرج قطعه عن العادة، فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعا لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق، لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم.

وإن أريد به عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية إلى الواقع، فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك فلا شك في أن أحكام الشاك وغير العالم لا تجري في حقه، وكيف يحكم على القاطع

بلزوم الرّدع من جهة دليل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بناء على تسريته بالنّسبة إلى الأحكام وعدم تخصيصه بالموضوعات، الّتي يعرف المأمور والمنهي حكمها وإن كان هذا القول ضعيفاً، فلا فرق أيضاً بين القطاع وغيره وإن كان في الموضوعات، فإن كان الموضوع المعلوم للغير ممّا يجب حفظه على غير القاطع بحيث يجب عليه المنع من إيجاده بأيّ وجه أمكن كما في الدّماء مثلا فيجب الرّدع فيه قطعاً، إلاّ أنّه لا فرق فيه بين القطّاع وغيره وإن لم يقم دليل على وجوب حفظه كذلك فلا يجب الرّدع بالنّسبة إليه، إلاّ أنّه لا فرق فيه بين القطّاع وغيره ،كما لا يخفى هذا بعض الكلام في المقام وتفصيله وشرح الكلام في تميز الموارد يطلب من الفقه وقد خرجنا بطول الكلام عن وضع التّعليقة، إلاّ أنّه لتشريح المطلب لم يكن بدّ منه ونرجو أن يكشف به القناع عن وجه ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه.

بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً ونحو ذلك.

وإن أريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله إلى الشك، أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه، ولو بأن يقال له إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفطنه لقطعه بأن الله يريد الواقع منه ومن كل أحد فهو حق لكنه يدخل في باب الإرشاد ولا يختص بالقطاع، بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الأحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والأعراض، بل الأموال في الجملة، وأما في ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع في القطاع، كما لا دليل عليه في غيره ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى لم يفرق أيضاً بين القطاع وإن أريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه فهو أيضاً حق في الجملة، لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد فالمأتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع سواء القطاع وغيره وإن كان للاعتقاد مدخل فيه، كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبلة، فإن قضية هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الإعادة وإن لم تجب على غيره.

ثم إن بعض المعاصرين وجه الحكم[1] بعدم اعتبار قطع القطاع بعد

---

(١) الأولى نقل كلامه الشّريف بألفاظه ثمّ بيان مرامه وما يتوجّه عليه قال قدس سره في مسألة الملازمة بين العقل والشّرع بعد نقل كلام المحقق القمـيّ

. . . .

قدّس سرّه في الجواب عن الاستدلال بالآية الشّريفة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ الآية، على عدم التلازم بين حكم العقل والشّرع بما ذكره في القوانين ما هذا لفظه وهذا الجواب عندي غير مستقيم على إطلاقه، وذلك لأنّ استلزام الحكم العقلي للحكم الشّرعي واقعيًا كان أو ظاهريًا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعيّ عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصحّ عقلاً أن يقول المولى الحكيم لعبده لا تعوّل في معرفة أوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدّي إليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منّي إليك بطريق المشافهة أو المراسلة أو نحو ذلك، ومن هذا الباب ما أفتى به بعض المحقّقين: «من أنّ القطّاع الّذي يكثر قطعه بالأمارات الّتي لا توجب القطع عادة يرجع إلى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه فإنّ هذا إنّما يصحّ إذا علم القطّاع أو احتمل أن يكون حجيّة قطعه مشروطة بعدم كونه قطّاعاً، فيرجع إلى ما ذكرناه من اشتراط حجيّة القطع بعدم المنع، لكنّ العقل قد يستقلّ في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعيّ لمنافاته لحكمة فعليّة قطعيّة، وقد لا يستقلّ بذلك لكن حينئذ يستقلّ بحجيّة القطع في الظّاهر ما لم يثبت المنع» انتهى كلامه المتعلّق بالمقام.

أقول: في شرح مرامه إنّه لمّا بنى قدّس سرّه كما يفصح عنه كلامه في غير موضع من كتابه حتّى كلامه الّذي عرفته هنا، على كون القطع حجّة في حكم العقل وأنّه ممّا يجب متابعته ويحسن بالحسن الإلزامي عند العقل فيكون حجيّته من منشئات العقل فيستكشف من حكم العقل بحجيّته حكم الشّرع بها بالنّظر إلى قاعدة التّلازم، كما أنّه بنى في مسألة التلازم كما يفصح عنه كلامه في المقام أيضاً، على عدم كون التّلازم بين الحكمين دائميًا وفي جميع موارد حكم العقل بالحكم الإنشائي نظر إلى أنّ التّكليف الشّرعي، كما أنّه قد يتبع جهة المكلّف به

. . . .

كذلك قد يتبع جهة التّكليف ويلزم حسن الفعل عقلاً وقوع التّكليف على طبقه شرعاً، كما أنّه لا يلازم قبحه العقلي وقوع التّكليف الشّرعي على طبقه، فإذا لا تلازم بين حسن العمل بالقطع عقلا ووجوب العمل به شرعاً، فقد يكون في إيجاب الشّارع للعمل به جهة لمنعه، بل قد يكون هناك جهة تقتضي منع الشّارع عن العمل به خارجة عن نفس العمل، وهذا كما ترى لا ينافي كون حكم العقل بحجيّته من الحكم الضّروري الفطري، فإنّ حجيّته في حكم العقل غير حجيّته في حكم الشّارع، والضّروري إنّما هي حجيّته العقليّة لا الشّرعيّة، فلا ينافي ما ذكره قدّس سرّه هنا، لما ذكره في موضع آخر من كلامه في تلك المسألة في الجواب الحلّي عن الوجه الثّاني للقول بالتّفصيل في حجيّة حكم العقل بين الضّروري والنّظري، حيث قال بعد جملة كلام له ما هذا لفظه: «فإنّ حجيّة العلم والانكشاف ضروريّة فطريّة وليست نظريّة حتّى يتطرّق القدح إلى كلّيّة كبراه بما ذكر»، انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه فتأمّل، فغرضه قدّس سرّه ممّا ذكره إمكان منع الشّارع من العمل بالقطع بجهة من الجهات بالإمكان الذّاتي في القطّاع وغيره بحسب نفس الأمر، إلاّ أنّ توجيه هذا المنع إلى القطاع إنّما يصحّ فيما إذا كان ملتفتاً إلى القضيّة التي ذكرناها قاطعاً بالمنع في حقّ القطّاع أو محتملاً ومجوّزاً لوروده في حقّه وإن كان يحكم بحجيّة القطع عند الاحتمال ظاهراً ما لم يثبت المنع فلا تنافي وتناقض بين تصحيح النّهي في صورة الاحتمال والحكم بحجيّة القطع في مرحلة الظّاهر فتأمل هذا، ثمّ إنّ مراده من استقلال العقل بالحجيّة الظّاهريّة ووجهه ما ذكره قبل ذلك عند الكلام في تحقيق ما اختاره في مسألة التّلازم، حيث قال: «ولنا على المقام الثّاني أنّ احتمال كون التكليف أو حسنه مشروطاً ببلوغه بطريق سمعيّ مع إمكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد ممّا لا يعتدّ به العقل في إهمال ما أدركه من الجهات

. . . .

القطعيّة بظهور أنّ الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيّما إذا كان بعيداً وليس في السّمع ما يدلّ على هذا الاشتراط، لما سنبيّنه من بطلان ما تمسّك به الخصم وعدم قيام دليل صالح له سواه، ويدلّ عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾، وغير ذلك ممّا يأتي، ومن هنا يتّضح أنّه لو جهل العقل جهات التكليف وأدرك جهات الفعل حكم في الظّاهر بثبوت التّكليف عملا بعموم الآيات وما في معناها من الأخبار، ولأنّ قضيّة جهات الفعل وقوع التّكليف على حسبها إن لم يعارضها مانع ولا يكفي احتماله، إذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل المعارضة المقطوع به وقريب منه ما لو أدرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه أو قبحه وشكّ في وجود جهة قد تعارض تلك الجهة، فإنّه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يعتدّ باحتمال الجهة المعارضة إمّا لأصالة عدمها أو لحكم العقل بقبح الفعل أو الترك والحال هذه حكماً واقعياً وإن كان مبناه على الظّاهر، ولهذا يستحق الذّم عليه في حكمه وإن انكشف بعده وجود الجهة المعارضة فيه، فإنّ ارتكاب القبيح الظّاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظّاهري ألا ترى أنّ من علم بوجود السمّ في أحد الإناءين فتجرّى على تناول أحدهما من غير ضرورة مبيحة، أنّه يستحق الذّم بذلك عقلاً وإن تبيّن بعد ذلك أنّ الّذي تناوله لا سمّ فيه»، انتهى ما أردنا نقله من كلامه، فتبيّن منه أن مراده من حكم العقل بالحجيّة ظاهراً مع احتمال المنع الشّرعي حكم العقل بالحجيّة بالنّظر إلى ظاهر الآيات والأخبار فتأمل، أو بالنّظر إلى أصالة العدم الّتي هي حجة عقلاً فتأمل، فالتّسمية بالظّاهريّة على أحد الوجهين بمعناها المعروف أو بالنّظر إلى عدم صلاحيّة مزاحمة الجهات الواقعيّة المجهولة عند العقل وإن كانت محتملة للجهات المعلومة الظّاهرة الواضحة نظراً إلى أنّ

معروض الحسن والقبح العقليّين العناوين المعلومة لا الواقعيّة النّفس الأمريّة حسبما عرفت تفصيل القول فيه، وهذا وإن كان منافيا لما حكاه الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه عنه في مسألة التجري، إلاّ أنّه وجيه بالنّظر إلى ما عرفته من شيخنا قدّس سرّه ومنّا في تحقيق المقام في تلك المسألة، فالتّسمية بالظّاهريّة على هذا الوجه ليست مبتنية على معناها المعروف كما لا يخفى إلاّ بتكلّف أن حكم العقل على هذا الوجه أيضاً في موضع الجهل بالواقع، واحتمال المنع الواقعي المانع على تقدير العلم به فتدبّر، هذا بعض الكلام في توضيح مرامه قدّس سرّه في هذا المقام ومن التّأمل فيه يظهر لك عدم توجّه كثير ممّا يورد عليه ممّا عرفت الإشارة إليه وغيره حتى إيراد التّناقض بين قوله، فإنّ هذا إنّما يصحّ إلى آخره وبين قوله لكن حينئذ يستقلّ العقل إلى آخره فتأمل، نعم يتوجّه عليه أمور:

أحدها: عدم إمكان تعلّق الجعل بالقطع عقلاً وشرعاً بحيث يكون هناك غير المعلوم قضيّة أخرى عقليّة أو شرعيّة يكون القطع موضوعا لها حسبما هو معنى جعل القطع حجّة على ما عرفته مراراً من أوّل المقصد إلى هنا في القطع الطّريقي حسبما هو معنى الجعل في الظّن وإلى هذا أشار شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه بقوله وأنت خبير إلي آخره، ومن هنا ذكره في قبال من ذهب إلى الإجزاء في حقّ الجاهل المركّب في مسألة الإجزاء أنّه لا يتصوّر هناك أمر في حقّ الجاهل حتى يقال إنّ سلوكه وامتثاله يقتضي الإجزاء حسبما قيل في سلوك الظّن المعتبر.

ثانيها: أنّ جهات التّكليف راجعة عند التّحقيق إلى جهات المكلّف به حسبما حقّقناه في مسألة الملازمة.

ثالثها: أنّ الحكم باستقلال العقل في الحكم بالحجيّة ظاهراً بالنّظر إلى ظواهر الآيات والأخبار أو بالنّظر إلى أصالة العدم ممّا لا معنى له، فإنّ احتمال المنع إن كان مانعاً من استقلال العقل، فلا يجدي حكم الشّارع بعدمه في مرحلة الظاهر

. . . .

في حكم العقل، حيث إنّه ليس من الأحكام الشّرعيّة المجعولة وإن لم يكن مانعاً كما هو مقتضى ما ذكره أخيراً، فلا معنى للتمسّك بالوجهين، كما لا يخفى فتدبّر.

رابعها: أنّ المثال الّذي ذكره تقريبا لصحّة تعلّق المنع بالعمل بالقطع أجنبيّ عمّا نحن فيه، فإنّ المنع فيه يرجع إلى المنع عن الخوض في المقدمات لا إلى المنع عن العمل بالقطع كما لا يخفى، وهذا هو المراد ممّا أورده عليه شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه اللّطيف في الكتاب بقوله، والعجب أنّ المعاصر، مثّل إلى آخره فمراده قدّس سرّه التّمثيل لمورد صحّة النّهي لا لقطع القطّاع حتّى يتوجّه عليه بأنّ المعاصر ذكر هذا الكلام تقريباً لصحّة تعلّق النّهي عن العمل بالقطع لا لقطع القطّاع فتأمل هذا.

خامسها: أنّ ما ذكره في تقريب كلام بعض المحقّقين في قطع القطّاع مبنيّا على ما أفاده قدّس سرّه في حكم القطع لا محصّل له، فإن غاية ما هناك بالنّظر إلى ما أفاده في حكم القطع إمكان تعلّق المنع من الشّارع بالعمل بقطع القطّاع لا وقوعه، ضرورة أنّ الإمكان الذّاتي لا يلازم الوقوع وإلاّ خرج عن كونه ممكنا غاية الأمر احتمال تعلّق المنع وهو غير قادح في استقلال العقل بالحكم واستكشاف حكم الشّارع بالحجيّة عن حكم العقل بها على ما بني عليه الأمر والقول، بأنّه إذا بني على كون القطع كالظّن في كون اعتباره جعليّاً لا ذاتياً يستلزم الحكم بعدم اعتباره حتّى يعلم به كالظّن، فلا يحكم باعتباره، إلاّ مع العلم بالمنع فاسد جدّاً، إذ مبنى ما ذكره على الإغماض عمّا يقتضيه التّحقيق من عدم إمكان تعلّق الجعل بالقطع وكون سلوكه والعمل به حسناً عقلاً ما لم يثبت المنع الشّرعي حسبما هو قضيّة كلام الفاضل المتقدم ذكره فما أفاده قدس سره يصحّح المنع الشّرعي من العمل بقطع القطّاع على تقدير ثبوته، وأمّا الحكم

تقييده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً، بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع، إلاّ أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع.

بالثّبوت فيتوقّف على قيام دليل عليه، فالشّأن إثبات ذلك في المقام حتّى يوجّه به كلام بعض المحقّقين في الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع في القطع الطّريقي، وأمّا توجيهه بالنّظر إلى اعتقاد القطّاع بكون اعتبار القطع في حقّه مشروطاً بعدم كونه قطّاعاً أو محتملاً لذلك ففاسد جدّاً، فإنّ الكلام في حكم المسألة بحسب نفس الأمر ومن حيث هي لا بالنّظر إلى اعتقاد القطّاع، وإلاّ فلا يصحّ ابتناء المسألة على ما أفاده في حكم القطع بقول مطلق، إذ مرجع ما ذكره إلى أنّ قطع القطّاع لا اعتبار به، لأنّه يعلم بأنّ قطعه ليس حجّة في حقّه فلا معنى للابتناء المذكور، كما هو واضح مضافاً إلى أنّ ما ذكر ليس قابلاً، لأن يدوّن في الكتب ويجعل من مسائل العلم ويتكلّم فيه الفقيه أو الأصولي كما لا يخفى، مع أنّ الوجه في صورة احتمال المنع، لا بدّ أن يكون مع الإغماض عمّا بني عليه الأمر من استقلال العقل في الحكم بالحجيّة مع احتمال المنع وأنّ العقل يوقف القطّاع عن العمل بقطعه مع احتمال المنع الشّرعي فالأولى أن يوجّه كلام بعض المحقّقين بناء على ما أفاده من إمكان المنع عن العمل بالقطع، بأنّ المستفاد ممّا ورد في باب القياس والعقول الظّنية وأنّ الدّين لا يصاب بها المنع عن عمل القطاع بقطعه، حيث إنّه كثير الخطاء كالعقول النّاقصة الظنّيّة على تقدير تسليم كثرة الخطاء في قطع القطّاع وإن منع منها نظراً إلى أنّ حصول القطع ممّا لم يتعارف حصوله منه لا يلازم الخطاء كثيراً وغالباً، فلا بدّ من التماس دليل آخر على المنع، وإلاّ فلا يكفي مجرّد الإمكان.

وأنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه، مع فرض كونه الآثار آثارا له.

والعجب أن المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدي إليه حدسك، بل اقتصر على ما يصل إليك مني بطريق المشافهة والمراسلة وفساده يظهر مما سبق من أول المسألة إلى هنا.

الرابع: أن المعلوم إجمالاً(١) هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار أم لا

والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به وأن الحكم

---

(١) لا يخفى عليك أنّ لحوق الإجمال والتّفصيل للعلم واتّصافه بهما ليس لحوقاً واتّصافاً أوّلياً، وإنّما هو بالنّظر إلى المعلوم ومتعلّقه وبالواسطة والعرض، فإنّ العلم بأيّ معنى كان وبأيّ قول فيه لا يتّصف بالإجمال فإن كان المعلوم مفصّلاً ومتشخّصاً ومتميّزاً عمّا عداه بحيث يقبل الإشارة الحسيّة فيتّصف العلم بالنّظر إليه بالتّفصيلي، وإلاّ فبالإجمالي والتّوصيف على وجه النّسبة ممّا يدلّ على ما ذكرنا كما لا يخفى، وإن جعل الوجه في الاتصاف أمر آخر كما ذكره بعض أهل المعقول فهو أيضاً راجع إلى متعلّقه لا إلى العلم أوّلا وبالذّات،

ثمّ إنّ المراد من إثبات التّكليف بالعلم ليس جعله واسطة في الإثبات حسبما يتوهّم في بادي النّظر حتّى ينافي ما ذكره قدّس سرّه مرارا بتوضيح منّا من عدم كون العلم وسطاً في العلم الطّريقي بل المراد ترتيب الآثار على المعلوم عند العلم والالتزام به ولزوم إطاعته عقلاً وشرعاً.

كما أنّه المراد من التّنجز على المكلّف عند العلم وفعليّة الخطابات والأحكام النّفس الأمريّة الواقعيّة المتعلّقة للعلم والظّن والجهل فالشّأنيّة والفعليّة تعرضان

المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف أم هو كالمجهول رأساً وأخرى في أنه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي، أو الإجمالي المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي أم لا يكتفى به، إلاّ مع تعذر العلم التفصيلي فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر.

والكلام من الجهة الأولى يقع من جهتين، لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان الأولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام الأول[1] التكلم في المرتبة الأولى.

للأحكام الشّرعيّة باعتبار حكم العقل بالمعذوريّة عند المخالفة عند عدم الطّريق المعتبر إليها، وحكمه بعدم المعذوريّة عند وجود الطّريق إليها أو تقصير الجاهل في تحصيلها مع المخالفة، ولو لم يكن هناك طريق إليها وإلاّ فليس للشّارع حكمان وإنشاءان يتّصف أحدهما بالواقعي والآخر بالفعلي والمنجّز كما هو واضح، بل ذلك أمر مستحيل ضرورة استحالة أخذ العلم في المعلوم سواء كان شأنيّاً أو فعليّاً كما لا يخفى.

(١) كون المقصود بالبحث إثبات تأثير العلم الإجمالي في تنجّز الخطابات في الجملة في مقابل عدم التّأثير رأساً لا ينافي وقوع الكلام في تأثيره في التّنجّز على كلّ تقدير، الّذي يلزمه وجوب الموافقة القطعيّة والاحتياط الكلّي لمناسبة يقتضيها المقام استطراداً، كما أن التّلازم بينهما في حكم العقل عندنا على ما ستقف عليه في محلّه مع قطع النّظر عن الشّرع لا ينافي الخلاف فيه، وعدم تعلّق الغرض في المقام لا بإثبات القضيّة الجزئية والمهملة.

ولنقدم الكلام في:

المقام الثاني: وهو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال

فنقول مقتضى القاعدة[1] جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الإجمالي

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الكلام في المقام من حيث حصول الامتثال بالعلم الإجمالي والاحتياط مع التمكّن من العلم التّفصيلي أو الظّن المعتبر لا يفرق فيه بين التّوصّلي والتعبّدي، إلاّ أن يتوسّع في لفظ الامتثال ويجعل المراد منه مجرّد رفع الخطاب كما هو الظّاهر، لا معنى الظّاهر منه عند الإطلاق فخروج التّوصّليات عن محلّ البحث والكلام، إنّما هو من حيث إنّ البحث في المقام راجع إلى البحث في حصول الإطاعة فيمنع من كفاية العلم الإجمالي على تقدير المنع فيما يكون الإطاعة معتبرة في السّقوط كما في التّعبدي، لا فيما يكون السّقوط فيه مترتّباً على مجرّد الحصول ووجود متعلّق الخطاب بأيّ نحو كان حتّى في ضمن الحرام كما في التوصّلي، ومن هنا ادّعي الإجماع على خروجه عن محلّ الكلام، فالأمر في التّوصّلي من حيث حصول الإطاعة وآثارها كالأمر في التّعبدي، غاية الأمر عدم توقّف سقوط الخطاب في التّوصّلي على الإطاعة، ثمّ لا يخفى عليك أنّ المقامات الثّلاثة مترتّبة، ضرورة أنّ الكلام في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في مقابل الظّن الخاص إنّما هو بعد البناء على عدم الجواز مع التّمكن من الامتثال العلميّ التّفصيلي، كما أنّ في الجواز مع التّمكن عن الظّن المطلق إنّما هو بعد البناء على عدمه مع التّمكن من الظّن الخاصّ، كما أنّ التكلّم فيما لا يتوقّف على التّكرار في كلّ من المقامات الثّلاثة، إنّما هو بعد البناء على المنع فيما يتوقّف على التّكرار بناء على ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة من كونه أولى بالمنع ممّا لا يتوقّف الاحتياط فيه على تكرار العمل.

ثمّ إنّ البحث في المقام لما كان في حصول الإطاعة والامتثال بسلوك سبيل

الاحتياط وإحراز الواقع به مع التّمكن من سلوك غيره من الطّرق المعتبرة وتحصيل الواقع على طبقها لا فيما لا يتمكّن منه فإنّه ليس محلاً للكلام قطعاً لاتّفاقهم على الجواز، إلاّ ما يحكى عن الحلّي في بعض الموارد على ما أشار إليه قدّس سرّه فالمرجع في المسألة حكم العقل وبناء العقلاء الكاشف عنه، وحيث إنّ حكم العقل بكفاية الامتثال الإجمالي في الشّرعيات في محلّ البحث قياساً لها بالامتثال في الأوامر الصّادرة من الموالي إلى العبيد في العرفيّات، إنّما هو فيما لم يرد من الشّرع منع عنه كاشف عن اختيار الشّارع في إطاعة أحكامه وجهاً خاصّاً مغايرا، لما يسلكه العبيد في إطاعة أوامر المولى، فلا بدّ من أن يتكلّم:

أوّلاً: فيما يحكم به العقل في المقام من حيث حكمه في باب إطاعة أمر المولى بقول مطلق ثمّ نتكلّم في أنّ للشّارع طريقاً خاصّاً مخترعاً في باب الإطاعة أم لا، فنقول لا ينبغي الارتياب في حصول الإطاعة عقلاً وعند العقلاء بإتيان شيئين يعلم بكون أحدهما مطلوبا للمولى، إذا كان الدّاعي امتثال الأمر المتوجّه إلى العبيد، مع التّمكن من تشخيص المأمور به وتمييزه عن غيره ولو بالسّؤال عن المولى، من غير فرق في ذلك بين موارد اشتباه الحكم أو الموضوع وبين توقّف الإطاعة الإجماليّة على التّكرار وإيجاد فعلين أو أفعال كما عرفته من المثال، أو عدم توقّفها على ذلك كما في مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشّبهة الحكميّة أو الموضوعيّة، إذا أتي بالأكثر احتياطاً مع التّمكن من معرفة المأمور به بالعلم التّفصيلي، وهذا هو المراد بالقاعدة في قوله المتقدّم، فنقول مقتضى القاعدة إلى آخره، نعم لو كان العقل واقفاً في ذلك حكم حكماً قطعيّاً بعدم الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التّمكن من الامتثال التّفصيلي، وإن احتمل الاكتفاء به عند الشّارع نعم لو ثبت الاكتفاء به عند الشّارع لم يكن منافياً لحكم العقل كما هو واضح، فهو نظير حكم العقل بعدم جواز سلوك الظّن مع التّمكن

. . . .

من العلم، إلاّ إذا قام الدّليل على اعتباره شرعاً، فإذا جاز الاكتفاء بالاحتياط مع التّمكن من العلم التّفصيلي فالاكتفاء به مع التّمكن من الظن التّفصيلي سواء كان ظنّاً خاصّاً أو مطلقاً أولى بالجواز كما هو واضح، وتوهم منع الأولويّة بدعوى دلالة دليل حجيّة الظّن على المنع من سلوك غيره، وهذا بخلاف العلم التّفصيلي، فإنّ اعتباره ليس بجعل جاعل حتّى يمنع دليل جعله من سلوك غيره فاسد جدّاً، لما ستقف عليه مفصّلا من فساد دعوى المذكورة بما لا مزيد عليه.

ثمّ إنّه إذا استقلّ العقل بحصول الإطاعة بالامتثال الإجمالي مع التّمكن من الامتثال التّفصيلي في إطاعة مطلق الأوامر المتوجّهة من الموالي إلى العبيد فلا محالة يحكم بجواز سلوك هذا الطريق في الشّرعيات أيضاً، إلاّ إذا علم بخلافه من الشّارع وأنّ طريقه في باب إطاعة أحكامه غير ما يسلكونه العبيد في إطاعة أحكام مواليهم ومجرّد احتمال ذلك لا يصلح مانعا عن حكم العقل بالاكتفاء والقول بصلاحيّته لذلك نظراً إلى أنّ الاكتفاء به مع الاحتمال المذكور عدول عن الطّريق اليقيني في باب الامتثال إلى الطّريق الاحتمالي والشّكي وهو غير جائز بحكم العقل المستقلّ، ومن هنا نحكم بعدم جواز سلوك الظّن باحتمال حجيّته عند الشّارع وبعدم سلوك غير الظّن عند انسداد باب العلم بالأحكام الشّرعيّة باحتمال حجيّته واعتباره شرعا كما ستقف على تفصيل القول فيه فاسد جدّاً، فإنّ الرّادع عن حكم العقل بسلوك الطّريق العقلائي في الشّرعيات ثبوت منع الشّارع عند العقل لا مجرّد احتماله فليس في الاكتفاء بالطّريق العقلي عدول عن الامتثال اليقيني إلى الاحتمالي بل عدم الاكتفاء به عدول عن سلوك الطّريق العقلي بمجرّد الاحتمال، ومن هنا تعرف فساد قياس المقام بما ذكر من حكم العقل في باب الظّن المحتمل حجيّته وفي باب دليل الانسداد في حكم ما احتمل حجيّته ممّا لا يفيد الظّن، إذا لم تبلغ مرتبة الظّن فإنّ ما ذكر فيهما صحيح لكن لا

دخل لهما بالمقام، كما عرفت هذا وسيجيء بعض الكلام في ذلك عند التكلّم فيما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في تأسيس الأصل، هذا ما يقتضيه القاعدة بالنّظر إلى حكم العقل والعقلاء في باب الإطاعة فهل ورد في الشّرع ما يقتضي خلافه، كما نسب إلى الأكثر بل المشهور، حتّى مع التّمكّن من الظن التّفصيلي في الجملة أم لا كما هو الحقّ وعليه بعض المحقّقين، حتّى مع التّمكن من العلم التّفصيلي، أو يفصّل بين العلم التّفصيلي مطلقاً وغيره كذلك أو يفصّل في العلم التّفصيلي بين ما يتوقف على التّكرار وغيره فيقال في الثّاني بالجواز أو يفصّل في الظن بين الخاصّ والمطلق فيلحق الأوّل بالعلم مطلقاً، أو في الجملة، أو يفصّل في الظن المطلق بين ما يتوقف على التّكرار وغيره، فيلحق الأوّل بالعلم أو يفصّل بين الشّبهة الحكميّة والموضوعيّة وجوه يستدلّ للأوّل بوجوه مضافاً إلى الأصل بالبيان الّذي ستقف عليه، أحدها استظهار الإجماع على المنع من الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التّمكّن من العلم التّفصيلي فيما يتوقّف على التّكرار كما استظهره شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في الكتاب.

ثانيها: الإجماع المدّعى في كلام السيّد الجليل الرّضي قدّس سرّه في محكي الذكرى والرّوض على المنع مع التّمكن من العلم التّفصيلي مطلقاً حتّى فيما لا يتوقّف على التّكرار وتقرير أخيه الأجلّ السيّد المرتضى طيّب اللّه رمسه وفي مسائل الرسية من الرّسي وتقرير السيّد الأجلّ علم الهدى للسّائل أيضاً، فعلى ذلك يظهر الاعتماد بالنّقل المذكور من شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في الكتاب وفي دلالة المحكي عنهما على حكم المقام تأمّل ظاهر كما ستقف عليه، وفي كلام بعض السادة المتأخّرين على ما هو ببالي بل يظهر منه دعوى الاتفاق على البطلان حتّى مع التّمكن من الظّن التّفصيلي فضلاً عن العلم هذا قال الشّهيدان في محكي الذّكرى والروض في مسألة الجاهل بالقصر في السّفر إنّ

. . . .

السيد الرّضي سأل أخاه المرتضى رحمه الله، فقال إنّ الإجماع واقع على أنّ من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزية، فأجاب المرتضى عنه بجواز تغيّر الحكم الشّرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور، قال في محكيّ الرّوض بعد نقل ذلك: «حاصل هذا الجواب يرجع إلى النّص الدال على عذره والقول به متعيّن انتهى المحكيّ عنه، وقال شيخنا الأجلّ في الجواهر بعد نقل الكلام المذكور ما حاصله أنّ الظّاهر من جواب السيد أنّ الأحكام الشّرعيّة تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فيجوز أن يكون حكم الجاهل بالقصر وجوب الإتمام عليه وإن كان مقصراً غير معذور في ترك العلم وحينئذ فهو آت بالمأمور به، فيكون مجزياً ولا بأس بترتيب الشّارع حكماً على فعل أو ترك للمكلّف عاص به، كما في مسألة الضد الّتي مبناها على أنّ الشّارع أراد الصّلاة من المكلّف وطلبها منه بعد عصيانه بترك الأمر المضيّق مثل إزالة النّجاسة فهنا أيضاً يأثم هذا الجاهل بترك التعلّم والتّفقّه المأمور بهما كتاباً وسنّة، إلاّ أنّه لو صلّى بعد عصيانه في ذلك صحّت صلاته للدّليل» انتهى الملخّص عنه.

وقد تبع في ذلك المحقّق الأردبيلي قدس سره في شرح الإرشاد وقد عرفت حكاية مثل ذلك عن الرّسي قدس سره قال العلاّمة قدّس سرّه في محكيّ المختلف ما هذا لفظه، قال في المسائل الرسيّة حيث قال له السّائل ما الوجه فيما يفتي به الطّائفة من سقوط فرض القضاء عمّن صلّى من المقصّرين صلاة المتمّم بعد خروج الوقت إذا كان جاهلاً بالحكم في ذلك مع علمنا بأنّ الجهل بأعداد الرّكعات لا يصحّ معه العلم بتفاصيل أحكامها ووجوهها، إذ من البعيد أن يعلم بالتّفصيل مع الجهل بالجملة الّتي هي كالأصل والإجماع على أنّ من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصّلاة يجب قضاؤه، فكيف

يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمّن صلّى صلاة لا تجزي، فأجاب رحمه الله: «بأن **الجهل وإن لم يعذر صاحبه بل هو مذموم جاز أن يتغيّر معه الحكم الشّرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل**» انتهى كلامه رفع مقامه.

ثالثها: كون الاكتفاء به فيما يتوقّف على التّكرار مع وجود الطّريق المعتبر ولو كان هو الظّن المطلق خلاف الإجماع العملي والسّيرة المستمرّة بين المتشرّعة.

رابعها: ما دلّ من الآيات الكثيرة والأخبار المتواترة والإجماع على وجوب تحصيل العلم بالأحكام الشّرعيّة وكونه فريضة من الفرائض فإنّه يدلّ على عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في الشّبهة الحكميّة مطلقاً مع التّمكن من الامتثال العلمي، بل مع التمكن من الامتثال الظّني المعتبر في الجملة في وجه، فإنّ المستفاد منها وإن لم يكن حجيّة العلم وجعله في حكم الشارع طريقاً إلى الواقع كما توهّمه بعض من لا خبرة له، إلاّ أنّه يستفاد منها وجوب تحصيله على القادر بذلك وعدم جواز الاكتفاء بغيره.

خامسها: ما دلّ على اعتبار قصد الوجه في العبادات أو معرفته مع وجود الطّريق المعتبر إلى الوجه وفي الاكتفاء بالاحتياط إلغاء لهما حتّى فيما لا يتوقّف على التّكرار.

سادسها: أنّ المحتاط بتكرار العبادة يعدّ لاعبا بأمر المولى عند العقلاء مع وجود الطّريق إليها ولا يعدّ ممتثلا سيّما فيما توقّف الاحتياط على تكرار العمل كثيراً كما هو ظاهر ذكر شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في الجزء الثّاني من الكتاب.

سابعها: أنّ ما دلّ على وجوب العمل بالأمارة بالوجوب التّعييني كما هو الظاهر منه يمنع من التّخيير بينه وبين الاحتياط كما هو ظاهر.

ثامنها: الأصل على تقدير الإغماض عمّا تقدّم من الأدلّة المانعة وحصول

. . . .

الشّك في المقام فإنّها وإن لم يسلم دلالتها على ذلك، فلا أقلّ من إيرائها الشّك في اكتفاء الشّارع بالاحتياط مع وجود الطّريق المعتبر في الشّرعيّات كما هو المفروض، والعقل يحكم بعدم الاكتفاء به والحال هذه.

هذا وبعبارة أخرى إذا شكّ فيما علم كون غرض الشّارع من الأمر التعبّد بالمأمور به لا حصوله بأيّ وجه اتّفق في أنّ الدّاعي والغرض هو التعبّد بإيجاده وامتثال الأمر المتعلّق به ولو في ضمن أمرين أو أمور أو التعبّد به متميّزاً عن غيره، فالعقل يحكم بعدم جواز العدول عن الثّاني في مقام الامتثال لا لأصالة الاشتغال عند دوران الأمر بين التّخيير والتّعيين أو أصالة الشّغل عند الشّك في الشّرطية حتّى يمنعان ولا لأصالة العدم أي أصالة عدم حصول الغرض الداعي كما هو الأصل في كل حادث حتّى يقال إنّ الحكم في المقام مترتّب على الشّك لا المشكوك فلا معنى لجريان أصالة العدم، بل لما عرفت من استقلال العقل بذلك على تقدير الشّك في طريق الإطاعة.

ومنه يعلم أنّ الخصوصيّة المذكورة على تقدير ثبوتها ليست من قيود المأمور به حتّى تدفع بإطلاقه فيما كان له إطلاق كما يتصور على القول الأعمّي في ألفاظ العبادات، إذ هي من خصوصيّات الإطاعة وتعتبر في سقوط الغرض، فلا يمكن أخذها في المأمور به كما هو واضح.

ومنه يعلم أنّ المقام خارج موضوعا عن دوران الأمر في المكلّف به بين التّخيير والتّعيين أو الأقلّ والأكثر الذّهني، وهذا هو الوجه في قوله قدس سره وليس هذا تقييداً في دليل تلك العبادة حتّى يرفع بإطلاقه هذا بعض الكلام فيما يستدلّ به للقول الأوّل ومقتضاها على ما عرفت يختلف بحسب المقامات المذكورة، فإنّ بعضها يقتضي المنع من الاكتفاء بالامتثال الإجمالي حتّى في مقابل الظّن المطلق فيما لا يتوقف على التّكرار، وبعضها يقتضي المنع منه مع التمكن

من تحصيل العلم التّفصيلي في خصوص ما يتوقف على التّكرار لا مطلقاً وبعضها يقتضي التّفصيل من وجه آخر، كما لا يخفى على النّاظر إليها.

ومن هنا صارت المسألة ذات وجوه وإن لم نقف على من يفصّل في المقامات الثّلاثة بين ما يتوقّف على التّكرار وغيره وإن كان الأوّل أولى بالمنع عند شيخنا قدّس سرّه، بل ظاهره وجود التّفصيل، حيث إنّه استظهر في الأوّل الاجماع على المنع عند التّمكن من العلم التّفصيلي، وفي الثّاني استظهر عدم الإجماع، بل كلامه صريح في وجود القول بالتّفصيل هذا.

ويستدلّ للثّاني أي القول بجواز الاكتفاء مطلقاً بما عرفت من حكم العقل والعقلاء مع عدم ما يصلح للمنع عنه في الشّرعيات مطلقاً عدا ما عرفت من الوجوه الثّمانية وشيء منها لا يصلح مانعاً لعدم تماميّته أو عدم اقتضائه المنع على تقدير تماميّته.

أمّا الوجه الأوّل: وهو استظهار الإجماع القولي على المنع، فلأنّه مع اختصاصه بما تمكّن من العلم التفصيلي فيما يتوقّف على التّكرار، كما أنّ شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه استظهره في خصوص هذا الفرض ونفاه فيما يتمكّن من العلم التّفصيلي فيما لا يتوقّف على التّكرار فضلاً عن غيره لا دليل على اعتباره في المقام، بل ولا غيره كما حقّق في محلّه.

وأمّا الوجه الثّاني: فلأنّه لا دلالة له على حكم المقام وإن قلنا بحجيّة نقل الإجماع، مع أنّ فيه ما فيه كما ستقف على تفصيل القول فيه، مع أنّه كسابقه لا يقتضي المنع في جميع الصّور، بل فيما يتمكّن من العلم التّفصيلي فتدبّر، لأنّ الإجماع المدّعى في كلام السيّد الرّضي والرّسي قدّس سرّهما الّذي قرّره علم الهدى إنّما هو في الجاهل المركّب القاصر، أو الأعمّ منه والمقصّر المخالف علمه للواقع، وأين هذا من الجاهل البسيط الباني على إحراز الواقع بالاحتياط

وفي جواب علم الهدى بتكلّف تطبيق عمل الجاهل للواقع دلالة واضحة على ما ذكرنا وإن كان جوابه، بل الأجوبة المذكورة عن الشّبهة في كتب القوم غير تامّة عند التّحقيق، كما ستقف على تفصيل القول فيه، إلاّ أنّ الغرض غير متعلّق بتماميّة الجواب بل بكشفه عن مرامه، بل التّسالم على كونه غير عالم مع فرض ثبوت الاعتقاد الجزمي له يكشف أيضاً عمّا ذكرنا في بيان مرادهم هذا.

وأمّا الوجه الثّالث: فلأنّه على تقدير تسليم سيرة المتشرّعة على عدم سلوك الاحتياط مع وجود الطّريق والإغماض عن منعها رأساً أو عن الانتهاء إلى زمان الحجّة لا تدلّ على المنع عن الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التّمكن من الامتثال التّفصيلي مطلقاً مع عدم العلم بعنوان ترك سلوك الاحتياط وجهته واحتمال كون اختيارهم لسلوك الطّريق التّفصيلي وعدم سلوكهم للاحتياط من جهة الاحتياط أو السّهولة أو غير ذلك ممّا لا يجدي نفعاً، بل يضرّ بحال المتمسّك بالسّيرة كما لا يخفى، وبعبارة أخرى المسلّم على تقدير الإغماض مجرّد سلوك الطّريق التّفصيلي وترك الاحتياط والفعل والتّرك لا دلالة لهما على العنوان الّذي هو المعروض للحكم الشّرعي والموضوع له، فإن كان الغرض التّمسّك بالأوّل ففيه ما لا يخفى، وإن كان بالثّاني فقد عرفت أنّه لا يجدي في المقام مع ما عرفت من الاحتمالات في جهة التّرك هذا.

وأمّا الوجه الرابع: فلأنّه يرد عليه مضافاً إلى اختصاصه بالشّبهات الحكميّة، كما هو واضح أنّ وجوب تعلّم الأحكام الفرعيّة بالوجوب الكفائي النّفسي من حيث حفظ الدّين والشّرع والأحكام الإلهيّة عن الانطماس والاندراس لا يجدي دليلاً على اعتبار العلم التّفصيلي في صحّة العمل، وبالوجوب الغيري فيما يتوقّف إحراز الواقع وتحصيله عليه وإن دلّ على توقّف صحّة العمل عليه، إلاّ أنّه فيما يتوقّف تحصيل الواقع عليه فلا يجدي في المقام أيضاً، إذ المفروض إحراز

الواقع وتحصيله بالاحتياط فلا يمنع منه هذا.

وأمّا الوجه الخامس: فلأنّ ما دلّ على اعتبار قصد الوجه على تقدير تسليم دلالته والإغماض عمّا فيه لا يمنع من الاحتياط، إذ كما يتمكّن من قصد التّقرب بامتثال الخطاب المردّد كذلك يتمكّن من جعل الدّاعي على الامتثال امتثال الخطاب الوجوبي بمعنى أنّه يقصد وجوب أحد الفعلين مثلاً توضيح ذلك أنّهم اختلفوا في اعتبار قصد الوجه في صحّة العبادات ظاهر المتكلّمين الاتفاق عليه وتبعهم على ذلك جمع من الفقهاء وظاهر آخرين بل صريحهم عدم اعتباره، قال المحقّق قدّس سرّه في محكيّ المدارك عن بعض تحقيقاته: «والّذي ظهر لي أنّ نيّة الوجوب والنّدب ليست شرطاً في صحّة الطّهارة وإنّما يفتقر الوضوء إلى نيّة القربة وهو اختيار الشّيخ أبي جعفر الطّوسي في النّهاية، وأنّ الإخلال بنيّة الوجوب ليس مؤثراً في بطلانه ولا إضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وندبه وما يقوله المتكلّمون من أنّ الإرادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه، فإذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد إيقاع الفعل على غير وجهه كلام شعريّ ولو كان له حقيقة لكان النّاوي مخطئاً في نيّته ولم تكن النيّة مخرجة للوضوء عن التّقرب به» انتهى كلامه رفع مقامه، وقد استجوده في المدارك وظاهره بل صريحه عدم قدح قصد الخلاف الّذي قال به جماعة ممّن ذهب إلى عدم اعتبار قصد الوجه ومعرفة الوجه وتفصيل القول في ذلك في الفقه والمقصود التّكلم في ذلك على سبيل الإيجاز لكي يعلم منه عدم مانعيّة القول بالاعتبار عن الاحتياط، فنقول إنّ الوجه للقول باعتبار قصد الوجه عند القائلين به هو أنّ عروض الأحكام الشّرعيّة لأفعال المكلّفين على مذهب العدليّة، إنّما هو من جهة انطباق عناوين عليها مجهولة لنا هي الموضوع الأوّلي للأحكام المعروضة للحسن والقبح إذ ليس المعروض لهما الأفعال، من حيث إنّها أفعال

كما هو واضح فإن قصد المكلّف الفعل بذلك العنوان فترتّبه على الفعل يصير اختيارياً فيكون الفعل المعنون به اختيارياً ذاتاً ووصفاً وإن لم يقصده بذلك العنوان فترتّبه على الفعل تقدير التّرتب يكون قهرياً ولا يتّصف بالحسن والقبح فحصول الإطاعة المتوقّفة على الاختيار متوقّف على قصد عنوان المأمور به، وإلاّ لم يكن ترتبه اختيارياً، فلا بدّ من قصده إمّا بعنوانه التّفصيلي فيما علم بذلك أو بعنوانه الإجمالي بقصد ما يشير إليه ويحكي عنه بنحو من أنحاء الحكاية كقصد الوجوب الذي هو معلول لذاك العنوان فيما لا يعلم به تفصيلاً ألا ترى أنّ المأمور بالتّأديب لو ضرب بقصد الإيذاء مثلا ولم يقصد التّأديب أصلاً يترتّب عليه التّأديب قهراً، إلاّ أنّه لا يكون مطيعا بالنّسبة إلى الأمر المتوجّه إليه من قبل المولى بالتّأديب، فإذا كانت الإطاعة معتبرة في صحّة العبادات فلا بدّ من قصد العنوان المذكور بأحد الوجهين هذا وقد يقال في وجهه أيضاً بأنّ العنوان المنطبق على الأفعال المعروضة للحكم الشّرعي والعقلي لا يعلم تحقّقه بدون قصد الفعل بذلك العنوان إذ كثيراً من العناوين يكون ترتّبها على الأفعال موقوفا على قصدها كما هو واضح، فإذا لا بدّ من قصدها بأحد الوجهين حتّى يعلم بتحقّقها، بل التّحقيق أنّ اعتبار قصد التّقرب والامتثال في العبادات إنّما هو من جهة الجهل بعنوان الواجب وعدم العلم بحصوله وترتّبه على وجود الفعل بأيّ نحو كان فيحكم بلزوم إيجادها بداعي امتثال أمر الشّارع حتّى يتحقّق معه قصد العنوان الموجب لتحقّقه من حيث كون الأمر معلولاً له، فإذا قصده عند الفعل فقد قصد ذلك العنوان.

ثمّ إنّ الفرق بين هذا الوجه وسابقه ممّا لا يخفى على المتأمّل، حيث إنّ الأوّل راجع إلى عدم كون تحقق عنوان المأمور به اختيارياً مع عدم قصد الوجه بعد التّسالم على تحقّقه بدونه، والثّاني راجع إلى عدم العلم بتحققه بدون القصد.

. . . .

هذا ملخّص الكلام فيما ذكروه وجها لاعتبار قصد الوجه في العبادات وهو كما ترى بعد الإغماض عمّا يتوجّه عليه من النّقض بما لا يتمكّن من تحصيل الوجه أصلاً ولو بالظّن وبما يتمكّن من تحصيله بالظّن المعتبر سيّما إذا كان من الظّنون المطلقة مع العجز عن تحصيل المعرفة العلميّة، حيث إنّهم قائلون بالسّقوط في الأوّل، مع أن الدليل العقلي لا يقبل التّخصيص، وفي الثّاني اكتفوا بقصد الوجه الظّني، مع أنّه لا فرق عند التّحقيق على تقدير كفايته بين اعتبار الظن وعدمه، بل بين الظن والاحتمال كما لا يخفى ودعوى إمكان القصد مع الظن وعدم إمكانه مع الشّك أو الوهم كما ترى كيف ولو كان كذلك لم يتحقق قصد التّقرب في العبادات المحتملة والقول بأنّ المقصود فيما كان الظّن معتبراً الوجه القطعي للفعل لا الظّني حتّى يتوجّه عليه ما ذكر أخيراً فاسد جدّاً، لأنّ القطع بالوجه إنّما هو بملاحظة دليل اعتبار الظّن ووجوب العمل به وهذا وجه ظاهريّ للفعل من حيث كونه مظنون الوجوب غير الوجه الواقعي للفعل الّذي قضى الدّليل بلزوم قصده وهذا الوجوب المعلوم توصّلي غيري لا معنى للقول بكفايته عن قصد وجه الواجب التعبّدي الواقعي سيّما الموجود في الظّن المطلق الّذي يكون إرشاديّاً صرفاً ليس فيه عنوان يتدارك به ما يفوت من مصلحة الواقع من جهة سلوكه كما يتصوّر في الظّن الخاصّ.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّ حكم الشّارع بوجوب البناء على كون مؤدّى الأمارة الواقع الأوّلي إنّما هو من جهة رعاية الأحكام الواقعيّة فهو يحكي عنها بنحو من الحكاية فقصده قصد لها بهذا المعنى فتأمّل، ومن أنّ نتيجته على تقدير تماميّته ليس اعتبار خصوص قصد الوجه، بل كفاية كلّ ما يكون حاكيا عنه إلاّ فيما كان الحاكي منحصراً في الوجه فلا يثبت اعتبار قصد الوجه التّفصيلي في العبادات لكي يترتّب عليه المنع من كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكّن من

الامتثال التّفصيلي، إذ ليس اعتباره في العبادة عند القائل به أقوى من اعتبار قصد الامتثال والتّقرب المعتبر في العبادات بالاتّفاق، بل هو الفارق بينهما وبين التّوصّليات فكما يمكن قصد التّقرب بالامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التّفصيلي حسبما عرفت كذلك يتمكّن من قصد الوجه بالامتثال الإجمالي ودعوى عدم حصول الإطاعة عند العقلاء بالامتثال الإجمالي إلاّ مع العجز عن الامتثال التّفصيلي قد عرفت فسادها بما لا مزيد عليه، هذا وقد يستدلّ على عدم اعتبار قصد الوجه بالسّيرة وإطلاق الأمر بالعبادات كما في كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في مطاوي ما أفاده في تحقيق حجيّة الظن المطلق كما ستقف عليه، كما أنّه قد يستدلّ على عدم اعتباره بالأصل بناء على البراءة في ماهيّات العبادات المردّدة بين الأقلّ والأكثر ولعلّنا نتكلّم في ذلك بعض الكلام فيما سيجيء إن شاء اللّه تعالى.

وأمّا السّادس: فلوضوح فساده بعد استقلال العقل بحصول الإطاعة بالامتثال الإجمالي على ما عرفت مفصّلاً غاية ما هناك أنّه لو لم يكن ثمّة غرض عقلائي لاختيار الاحتياط مع التمكن من المعرفة التّفصيليّة ولو كان اختياراً سهل الأمرين لكان المحتاط مرتكباً لفعل لغو في ضمن الإطاعة وهو ليس بمحذور بعد فرض حصول الإطاعة.

هذا وأمّا السّابع: فلأنّ الظّن المفروض إن كان اعتباره من حيث قيام دليل عليه بالخصوص من حيث السّبب الخاصّ لا من حيث كونه من أفراد الحجّة ومصاديق الكلّي المعتبر شرعاً أو عقلاً الّذي يعبّر عنه بالظّن الخاصّ في كلماتهم سواء كان معتبرا مطلقاً حتّى فيما يتمكّن من تحصيل العلم بالواقع على ما هو شأن الظّنون الخاصّة الّتي بأيدينا أو كان معتبراً فيما لا يتمكّن من تحصيل العلم فليس مفاد دليل اعتباره تعيين الأخذ به في مقابل تحصيل الواقع، بل التّعيين في مقام الاكتفاء باحتمال الواقع في مقابل ما لا يعتبر من الأمارات وإن لم يكن

متعيّناً من جميع الجهات وبقول مطلق، كما إذا فرض تعدّد الظّنون الخاصّة، فإنّ إرادة الوجوب التّعييني في كلّ واحد لا يجامع مع فرض التّعدد فليس الغرض إثبات التّخيير بينه وبين تحصيل الواقع بالاحتياط، بل تخصيص مفاده بصورة الجهل بالواقع وعدم العلم بحصوله من حيث إنّ الجهل مأخوذ في موضوع الأمارة، إذ كما أنّ اعتبارها مع التّمكن من المعرفة العلميّة التفصيليّة ليس راجعاً إلى التّخيير، بل إلى التّعيين في موضوع الجهل، ولا ينافي ذلك جواز رفع موضوعها بالعلم كرفع موضوع حكم التّمام بالسّفر مع كون حكم الحاضر حكما تعينيّاً ما دام حاضرا كذلك اعتبارها مع التمكّن من تحصيل الواقع بالاحتياط فتأمّل، وهذا معنى ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في الكتاب في إفساد هذا التّوهم بقوله وأدلّة الظّنون الخاصّة إنّما دلّت على كفايتها عن الواقع إلى آخره وإن كان اعتباره من حيث قيام دليل على اعتبار مطلق الظّن من غير دخل سبب خاصّ، وكونه من أفراده الّذي يعبّر عنه بالظّن المطلق في كلماتهم فليس مقتضى ما قضى بوجوب العمل به واعتبار تعيين العمل عليه في مقابل تحصيل الواقع قطعاً، أمّا غير دليل الانسداد ممّا أقاموه على حجيّة مطلق الظن كقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح ولزوم دفع الضّرر المظنون ونحوهما فعدم دلالته واضح، وأمّا دليل الانسداد فلأنّ أقوى ما أقاموه على بطلان الاحتياط الكلّي الذي اقتضاه العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات في المشتبهات ما دلّ على نفي الحرج في الشّريعة، ومن المعلوم أنّ مقتضاه نفي وجوب الاحتياط وتعيينه لا نفي جوازه ورجحانه على ما ستقف عليه مفصّلاً فيكون الاكتفاء بالظّن من باب التّرخيص في مقابل الاحتياط بعد الاعتراف برجحانه، هذا ودعوى أنّه بعد ما ثبت بطلان وجوب الاحتياط بما دلّ على نفي العسر والحرج، فلا يبقى رجحانه لارتفاع الجنس المتحقّق في ضمن الفصل بارتفاعه ولا دليل على قيام

. . . .

فصل آخر مقامه فليس هذا نظير تحصيل الطّهارة في مورد الحرج حتّى يقال برجحانها بعد ارتفاع وجوبها بما دلّ على رفعها في الشّريعة فاسدة إذ حكم العقل برجحان الاحتياط في نفسه ليس تابعاً للحكم بوجوبه إذ كثيراً ما يحكم برجحانه مع عدم وجوبه عنده، كما في موارد البراءة ووجود الطّريق المعتبر من حيث الخصوص، فإنّ العقل يحكم برجحانه حينئذ، بل تقديمه على الطّريق المعتبر مع عدم وجوبه.

هذا مضافاً إلى كفاية ما يقتضي حسنه مطلقاً في الشّرعيّات من الآيات والأخبار لا يقال هذا إنّما يستقيم لو كان دليل بطلان الاحتياط عند انسداد باب العلم في أغلب الأحكام الشّرعية ما دلّ على نفي الحكم الحرجي، لكنّك قد عرفت عدم الاختصاص به إذ ممّا يدلّ عليه حكم العقل المستقلّ ببطلان ما يوجب الاختلال بعد إثبات كون الاحتياط الكلّي موجبا له، وهذا كما ترى ينفي جوازه لا وجوبه، لأنّ تجويز ما يوجب الاختلال قبيح لكونه نقضاً للغرض والقول بأنّ الاختلال إنّما ينشأ من وجوبه كما ترى، لأنّا نقول مقتضى لزوم الاختلال وإن كان بطلان جواز الاحتياط على ما ذكرت، إلاّ أنّه إنّما يقتضي بطلان جوازه في جميع المشتبهات، لأنّه الموجب له لا الاحتياط في الجملة وفي بعض المشتبهات، فإذا يمكن القول بجوازه حتّى يعلم المحتاط من نفسه الوقوع في محذور الاختلال ودعوى أنّ التحديد المذكور أمر حرجيّ فلا يجوز فاسدة جداً، إذ المدّعى بعد قيام الدّليل على بطلان جواز الاحتياط على الوجه الكلّي رجحان الاحتياط في الجملة، فلا يقضي بإبطاله دليل نفي الحرج إذا المنفي به إيجاب الأمر الحرجي لا رجحانه فلزوم الحرج من التّحديد المذكور لا ينفى بما دلّ على نفي الحرج فتأمّل هذا.

وأمّا الثّامن: فلما عرفت سابقاً في تأسيس الأصل في المسألة من أن الشّك في حصول الإطاعة بالاحتياط قد يكون من جهة الشّك فيه في بناء العقلاء في باب

الإطاعة وقد يكون من جهة الشّك في اعتبار خصوصيّة عند الشّارع في إطاعة أحكامه من غير أن تكون معتبرة في إطاعة مطلق الأوامر الصّادرة من الموالي بحكم العقل والعقلاء، فإن كان من الحيثيّة الأولى، فلا ريب في استقلال العقل في الحكم بعدم جواز سلوكه وإن كان من الحيثيّة الثّانية كما يشير إليه تقرير الوجه الثّامن على ما عرفت في بيانه، فلا نسلّم حكم العقل بعدم جواز سلوكه على هذا التّقدير، بل نقول إنّ العقل يحكم بجواز سلوكه وعدم الاعتناء باحتمال اعتبار الخصوصيّة المشكوكة، فإن شئت توضيح ذلك فاستمع لما يتلى عليك في بيان صور الشّك في اعتبار الخصوصيّة عند الشّارع في المأمور به أو في سقوط الأمر المتعلّق به أو تحقّق إطاعته وأحكامها على سبيل الإجمال والاختصار، فنقول الشّك في الخصوصيّة المعتبرة لا يخلو من وجوه ثلاثة:

أحدها: الشّك في اعتبار خصوصيّة في المأمور به شطراً أو شرطاً وحكمه الرّجوع إلى البراءة عند المشهور فيما لم يكن هناك إطلاق للمأمور به والرّجوع إلى الإطلاق في نفيه فيما كان هناك إطلاق له يجوز التّمسك به عند الشّك، كما يتصوّر على قول الأعمّي في ألفاظ العبادات كما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة.

ثانيها: الشّك في اعتبار الامتثال وقصد التّقرب في سقوط الأمر، كما في دوران الأمر في الواجب بين التّوصّلي والتّعبدي وحكمه أيضاً الرّجوع إلى البراءة والإطلاق فيما لم يكن هناك إطلاق، وفيما كان إطلاق هناك على المشهور بين من تعرّض للمسألة في مسألة مقدّمة الواجب، وإن ذهب جماعة إلى أصالة التّعبّدية في الفقه بالنّظر إلى ما زعموا دلالته عليها من الآيات والأخبار الّتي استدلّوا بها على المسألة في باب النّية من كتاب الطّهارة والصّلاة وغيرهما من كتب العبادات، وإن كان الحقّ عندنا عدم الدّلالة وعدم ثبوت ما يقتضي من

. . . .

القواعد على خلاف ما اقتضاه الأصل الأوّلي والثّانوي بالنّظر إلى الأصل العملي واللّفظي المذكورين، والرّجوع إلى الإطلاق في المقام وإن نوقش فيه، بأنّ المراد من الإطلاق المرجع عند الشّك إن كان إطلاق الهيئة، فلا ريب في أنّه لا يجوز التّمسك به إلاّ في الشّك في اشتراط الوجوب وإطلاقه كما في دوران الأمر في الواجب بين المطلق والمشروط ولو على قول الصّحيحي في ألفاظ العبادات فلا يجوز التمسّك به في المقام وإن كان إطلاق المادّة فإنّما يجوز التمسّك به في المسألة الأولى على قول الأعمّي في ألفاظ العبادات لا في مسألتنا هذه، ضرورة أنّ الشّك المفروض في هذه المسألة ليس راجعاً إلى الشّك في تقييد إطلاق المادّة، لأنّ اعتبار قصد التّقرب فيما يعتبر فيه متأخّر عن الأمر المتأخّر عن المأمور به من حيث كونه موضوعاً له فكيف يعقل أخذه في المأمور به على وجه الشّطريّة أو الشّرطية، كما نوقش في الرّجوع إلى البراءة في المقام ولو على القول بها في المسألة الأولى وإن زعم بعض الأفاضل كون المسألة الأولى أولى بالبراءة من مسألتنا هذه من حيث رجوع الشّك إلى الشك في تحقق عنوان المأمور به بدون قصد التّقرب الّذي يلزم القطع بحصوله عقلاً ولا يجوز البناء على عدم اعتبار الخصوصيّة المذكورة من حيث عدم العلم به وقبح العقاب على مخالفة الواقع المسبّبة عنه فتأمّل، إلاّ أنّه ليس المقام مقام دفع المناقشات فليطلب من محلّه، ولعلّنا نتكلّم فيه بعض الكلام فيما يناسبه من أجزاء التّعليقة.

ثالثها: الشّك في اعتبار خصوصيّة في العبادة بعد الفراغ عن كونها عبادة كالشّك في اعتبار قصد الوجه، أو معرفة الوجه وتميز الواجب عن غيره وإن لم يلزم قصده عند العقل وحكمه عند التّحقيق الرّجوع إلى البراءة بحسب الأصول العمليّة، إذ مرجع اعتبار تلك الخصوصيّة إلى اعتبارها شرعاً من دون اعتبارها عند العقلاء في باب الإطاعة كما هو المفروض، فلا مانع من الرّجوع إلى قاعدة

قبح العقاب من دون وصول بيان من الشّارع فيه، كما يرجع إليها في جميع ما يكون بيانه من وظيفته، بل يمكن أن يقال باستقلال العقل في الحكم بعدم الاعتناء به لا من جهة البراءة العقليّة، بل من جهة عدم مانعيّة الاحتمال من استقلال العقل في سلوك الطّريق العقلي في باب الإطاعة حسبما عرفت تفصيل القول فيه هذا فهل يكون هناك إطلاق يرجع إليه في الشّك في القسمين أو لا يكون هناك إطلاق فيهما، أو يفصّل بين الأوّل فلا إطلاق فيه، والثّاني فيرجع إليه فيه وجوه قد عرفت أنّ المستفاد من كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه فيما سيجيء من كلامه الرّجوع إلى إطلاق العبادة في الأوّل والمستفاد من كلامه في المقام عدم إطلاق يرجع إليه في الثّاني ومراده من إطلاق العبادة إطلاق المأمور به، ضرورة أنّ هناك ليس لفظ يؤخذ بإطلاقه غير الهيئة والمادّة هذا وقد يتمسّك بإطلاق ما دلّ على وجوب الإطاعة من الآيات والأخبار في الموضعين وهو كما ترى، إذ ما دلّ على وجوب الإطاعة ساكت عن كيفيّة الإطاعة، بل اعتبارها في سقوط الأوامر وإنّما هو مسوق لبيان وجوبها بالوجوب العقلي الإرشادي كما هو واضح فلا تعلّق له بمسألتنا هذه كما أنّه قد يتمسّك في الموضعين بإطلاق ما دلّ على اعتبار النّية في العبادات وهو أيضاً كما ترى، إذ مدلوله على تقدير ثبوته كقوله صلى اللّه عليه وآله: «لا عمل إلاّ بنيّة»، وقوله صلى اللّه عليه وآله: «إنّما الأعمال بالنّيات»، ونحوهما من الآيات والأخبار اعتبار النية وشرطيّتها في الأعمال لا نفي اعتبار غيرها فهو نظير قوله صلى اللّه عليه وآله: «لا صلاة إلاّ بطهور» مثلاً.

هذا فالإنصاف عدم وجود إطلاق يتمسّك به في الموضعين هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بمسألة جواز الاكتفاء والقناعة بالامتثال الإجمالي والاحتياط مع التمكن

التمكن من تحصيل الطرق المعتبرة ذاتاً، أو بالجعل من حيث الخصوص، أو العموم فيما يتوقّف على التكرار وفيما لا يتوقف عليه على سبيل الكليّة من غير إيراد البحث والكلام في كلّ موضع بخصوصه، وهذا وإن كان مغنياً عن التكلّم في كلّ مقام بخصوصه، إلاّ أنّه لا بأس به من حيث كونه معينا للإحاطة بأطراف المسألة وموجبا لتطبيق ما ذكرنا على الوجه الكلّي عليها والإشارة إلى المراد من كلمات شيخنا الأستاذ العلاّمة فيما أفاده في حكم المقام.

فنقول: أمّا الاكتفاء بالاحتياط مع التمكّن من تحصيل العلم التفصيلي في المسألة في الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة فيما يتوقف على التكرار فقد عرفت عدم الإشكال فيه بالنظر إلى حكم العقل والعقلاء في باب الإطاعة وتوهّم ورود منع عنه في الشرعيّات بأحد الوجوه السابقة قد عرفت فساده، وأمّا الاكتفاء به مع التمكن من تحصيل العلم فيما لا يتوقّف على التكرار فهو وإن كان أولى بالجواز عند شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سرّه من الصورة الأولى حيث استظهر الاتفاق على المنع في الصورة الأولى وعدمه في الثّانية على ما عرفت، إلاّ أنّه لا فرق بينهما عند الأصحاب منعا وجوازاً ظاهراً، لأنّ الظاهر كون المستند عندهم لعدم جواز الأخذ بالاحتياط فيما يتوقّف على التكرار ليس لوجه مختصّ به بل مستندهم له ما يعمه وما لا يتوقف على التكرار من لزوم إلقاء العلم بالوجه أو قصده من الأخذ بالاحتياط على ما يظهر من أكثرهم أو غيره من الوجوه المشتركة، وأمّا الاكتفاء بالاحتياط في مقابل الامتثال الظّني بالظن الخاصّ فيما يتوقّف على التكرار فلا إشكال في جوازه بناء على ما عرفت منّا في صورة التمكن من تحصيل العلم، بل لا إشكال في أن الأخذ بالاحتياط أولى من الامتثال الظّني في الفرض إذا لم يحكم العقل بوجوب وجود المصلحة في سلوك الطّريق يتدارك بها مفسدة مخالفة الواقع، كما إذا فرض اعتباره في مقام

. . . .

لا يتمكّن من تحصيل الواقع إذ في العمل بالاحتياط دفع للعقاب مع إدراك المصالح النّفس الأمريّة بخلاف الأخذ بالظّن، فإنّ الموجود فيه بالفرض ليس إلاّ التخلّص عن تبعة العقاب ووجه تخصيص بعض الظّنون بالاعتبار مع عدم وجود المصلحة في سلوكه إنّما هو أغلبيّة مطابقته للواقع من بين سائر الظنون لكن الأولويّة المذكورة ليست بإلزاميّة قطعاً، إذ الذي يحكم العقل بلزومه إنّما هو دفع العقاب ليس إلاّ، بل لا يعقل حكمه بلزوم ذلك مع فرض تجويز العقل اعتبار الشّارع الظّن مع عدم وجود المصلحة كما هو واضح.

وأمّا إذا فرض وجود مصلحة في سلوك الطّريق يتدارك مفسدة فوت الواقع فيظهر من الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه أنّ العمل بالاحتياط أيضاً أولى من العمل بالطريق المعتبر لو خلّي وطبعه، إذ فيه إدراك للمصلحة الأوليّة، ولكن قد يشكل في ذلك بأنّه بعد فرض تدارك المصلحة الأوليّة بما يساويها أو أقوى منها لا رجحان في إدراكها سيّما مع ما في الاحتياط من المشقّة الزّائدة وإن كان فاسداً، وبالجملة بناء على ما عرفت سابقا منّا لا إشكال في جواز الأخذ بالاحتياط في مقابل الظّن التّفصيلي في الفرض.

وأمّا بناء على القول بعدم الجواز في الصّورتين السّابقتين، فلا إشكال في الحكم بعدم الجواز بالنظر إلى قضيّة أكثر الوجوه المتقدّمة، بل قد يقال بعدم الجواز في المقام من وجه آخر قد عرفته سابقاً وهو أنّ مقتضى ما دلّ على اعتبار الظّن من حيث الخصوص تعيين الرجوع إليه وعدم جواز الأخذ بغيره، ولكنّك خبير بأنّه في كمال الوضوح من الفساد على ما عرفت، لأنّ ما دلّ على حجيّة الظّن لا يدلّ إلاّ على كفايته عن إحراز الواقع من حيث البناء على أنّ مؤدّاه هو الواقع لا أن يكون في عرض الواقع كما هو واضح.

وأمّا دلالته على تعيين الأخذ به فلا كيف ولو دلّ على ذلك لدلّ على عدم

جواز الرجوع إلى العلم التّفصيلي أيضاً وهو كما ترى وبالجملة هذا التّوهم في كمال الوضوح من الفساد.

وأمّا الاستدلال له بقوله دام ظلّه مع إمكان أن يقال إلى آخره فهو راجع إلى ما عرفت في الوجه الثّامن، لأنّ حاصل ما ذكره دام ظلّه هو أنّه إذا فرضنا الواجب تعبّديًا بمعنى كون الغرض من الأمر به هو التّعبّد بإيجاده لا حصوله بأيّ وجه اتّفق أي سواء كان بعنوان التعبّد أو لم يكن كما يكون الأمر كذلك في التوصّلي وشككنا ولو من جهة فتوى جماعة في أنّ المقصود التعبّد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو التعبد بإيجاده متميّزاً عن غيره، فلا بدّ من الالتزام بالأخير تحصيلا للقطع بإتيان ما هو غرض المولى، نعم استدلاله دام ظلّه على ذلك بأصالة عدم سقوط الغرض الدّاعي محلّ تأمّل، لأنّ حكم العقل بوجوب تحصيل القطع مترتّب على نفس الشّك لا على مجرى الأصل المذكور فلا معنى لإجرائه كما لا يخفى.

وبالجملة ما ذكره دام ظلّه العالي راجع إلى ما ذكرنا سابقاً، كما أنّ قوله وليس هذا تقييداً في دليل تلك العبادة إلى آخره يرجع إليه أيضاً من حيث إنّ الشّك المفروض إنّما يرجع إلى الشك في أخذ الشارع خصوصيّة في كيفية الإطاعة لا في أصل المأمور به، ومن المعلوم أنّ هذا الشّك لا يرجع في رفعه إلى إطلاق العبادة، ضرورة أنّه إنّما ينفع لنفي الخصوصيّات الّتي يشك في أخذها في المأمور به، وأمّا الخصوصيات المعتبرة في الإطاعة فلا إذ هي متأخّرة عن الأمر فكيف يمكن نفي الشّك عنها به وهذا أمر واضح لا سترة فيه أصلاً، وأمّا الرّجوع إلى إطلاق ما دلّ على وجوب إطاعة اللّه في أوامره فلا يجوز أيضاً على ما عرفت لأنّه مسوق لبيان أصل وجوب الإطاعة أي المهملة لا لبيان كيفيتها، كما لا يخفى، مع أنّ للإطاعة الواجبة به معنى تجري في التوصّليات أيضاً، فلا معنى

للتمسّك به في المقام هذا، نعم لا إشكال، كما عرفت سابقاً في أنّه على تقدير الشّك فيما يحصل به الإطاعة ودورانه بين ما يحصل به الإطاعة يقيناً وما يشكّ في حصول الإطاعة به لا بدّ من الأخذ بالطّريق اليقيني ففي المقام لو أراد المكلّف الاحتياط في العبادة على هذا الفرض لا بدّ من أن يأتي أوّلاً بما هو مقتضى الظّن الخاصّ من الاجتهاد أو التّقليد متميّزاً عن غيره، ثمّ يأتي بالمحتمل الآخر بقصد القربة المطلقة على تقدير إيراث حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً التّقرب المسوّغ لقصده في العمل المأتي به بعنوان الاحتياط، إذ المفروض عدم وجوبه عليه ظاهراً بعد الرّجوع إلى الظن المعتبر في تعيين المكلّف به لو سلّم كون الوجوب الظّاهري المسبّب عن الاحتياط مسوّغاً لقصده، ومنه يندفع توهّم أنّ هذا النّحو من الاحتياط مخالف للاحتياط لاستلزامه الإخلال بقصد الوجه في المحتمل المأتي به أخيراً، لأنّ المفروض احتمال وجوبه أيضاً توضيح الاندفاع أنّ قصد الوجه لا يجوز، بل لا يمكن على وجه إلاّ بعد إحراز الوجه إمّا واقعاً أو ظاهراً والمفروض انتفاؤهما في المقام، فكيف يقصد الوجوب في إتيان المحتمل الآخر، مع أنّه تشريع محرّم بالأدلّة الأربعة وبالجملة القول باشتراط قصد الوجه في صحّة العمل حتّى في الفرض وأمثاله مستلزم للقول بعدم مشروعيّة الاحتياط في الشّريعة في غير مورد الحكم بلزومه رأساً، لأنّ المفروض عدم إمكان إحرازه فهو نظير القول بشرطية المطلقة للطّهارة للصّلاة مثلاً، فإنّ لازمه القول بعدم مشروعيّة الصّلاة لفاقد الطّهورين وهذا ممّا يرغب أهل العلم عنه ولم يلتزم به أحد ممّن قال بشرطيّة قصد الوجه، إلاّ أبو المكارم في بعض كلماته لا يقال هب أنّه لا يتمكّن من قصد الوجوب لعدم ثبوته واقعاً ولا ظاهراً لكنّه يتمكّن من قصد الاستحباب فليأت به على هذا الوجه بناء على القول بشرطيّة قصد الوجه، إذ القول المذكور لا يختصّ بالواجبات، لأنّا نقول قصد

. . . .

الاستحباب كقصد الوجوب يحتاج إلى ثبوته واقعاً أو ظاهراً والمفروض عدم ثبوته على الوجه الأوّل، وأمّا على الوجه الثّاني فهو غير ثابت أيضاً لما ستقف عليه في الجزء الثّاني من أنّ رجحان الاحتياط وأوامره لا يثبتان الاستحباب الشّرعي، وممّا ذكرنا كلّه تعرف المراد من قوله دام ظلّه، وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط إلى آخره، أي بعد فرض الشّك المقتضي لعدم جواز الاحتياط وإلغاء الظّن لا يجوز للمكلّف إن أراد التكرار والاحتياط أن يترك الاحتياط اللاّزم عليه بمقتضى الدّوران المفروض وعدم تركه يحصل بأن يحصل الواقع، أوّلاً بظنّه المعتبر، ثمّ الإتيان بالمحتمل الآخر قربة إلى اللّه تعالى على ما عرفت، فلا تنافي بين كلامه هذا وما ذكره سابقاً من استظهار جواز سلوك الاحتياط، لأنّ كلامه هذا إنّما هو مفروض على تقدير الدوران كما عرفته منّا وإن كان بين ما ذكرنا وما أفاده فرق لا يخفى على المتأمّل، حيث إنّ المفروض في كلامه الشّك في اعتبار الخصوصيّة شرعاً والمفروض في كلامنا الشّك في اعتبار الخصوصيّة عند العقلاء فتدبّر.

هذا كلّه على تقدير القول بلزوم قصد الوجه وشرطيّته في صحّة العمل، وأمّا على القول بكفاية قصد القربة كما هو الحق حتّى في صورة العلم بالوجه فضلا عن صورة الظّن به فطريق سلوكه على التّقدير المفروض هو أن يأتي أوّلاً بما قام الظّن المعتبر على وجوبه قاصدا فيه التّقرب بخصوصه، ثمّ يأتي بالمحتمل الآخر لاحتمال كونه واجباً مقرّباً أو يأتي بقصد القربة من حيث الاحتياط على إشكال عرفت الإشارة إليه، وستعرف تفصيل القول فيه فما يظهر من الأستاذ العلاّمة قدس سره من تخصيص الحكم بالقول بلزوم قصد الوجه الذي يظهر منه عدم ثمرة على القول بعدم لزومه ممّا لا وجه له كما لا يخفى.

ثمّ إنّه كما يستدلّ لعدم جواز الاحتياط للمجتهد بما دلّ على اعتبار الظّنون

الخاصّة كذلك قد يستدلّ لعدم جوازه في حقّ العامي بما دلّ على وجوب التّقليد عليه من الآيات والأخبار والجواب عنه هو الجواب عنه فراجع.

هذا كلّه فيما لو توقف الاحتياط على التكرار، وأمّا لو لم يتوقّف فظاهرهم عدم الفرق بينه وبين الصورة السّابقة، وأكثر الأدلّة المتقدّمة فيها يجري فيه أيضاً، ومنه يظهر أنّ ما ذكره الأستاذ العلامة قدس سره بقوله في حكم الفرض فالظّاهر أنّ تقديمه على الاحتياط إلخ منظور فيه هذا كلّه في الاكتفاء بالاحتياط في مقابل الظّن الخاصّ، وأمّا الاكتفاء به في مقابل الظّن المطلق فيما يتوقّف على التّكرار فممّا لا إشكال فيه بناء على ما عرفت منّا، بل لو بنينا على عدم جوازه في مقابل العلم التّفصيلي والظن الخاصّ لم يكن إشكال في جواز الاكتفاء به في الفرض، لأنّ جميع ما أقاموا على حجّية الظّن المطلق من الأدلّة العقليّة على ما عرفت مفصّلاً لم تثبت إلاّ جواز العمل بالظّن في مقابل الاحتياط اللاّزم أو الجائز لا وجوبه وحرمة الأخذ بالاحتياط، نعم مقتضى جملة من الأدلة المتقدّمة في الفرضين السّابقين عدم جوازه في المقام أيضاً، لكنّك قد عرفت ما فيها هذا كلّه فيما يتوقّف على التكرار، وأمّا فيما لا يتوقّف فالأمر أوضح وإن كان الظّاهر منهم عدم الفرق كما عرفت، وبمثل ما ذكرنا فليحرر المقام لا بمثل ما حرّره الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه، فإنّه لا يخلو عن مناقشات غير ما عرفت الإشارة إليه في طيّ كلماتنا السّابقة من حيث اختلال نظم التّحرير، فإنّ الأولى تقديم حكم الظّن الخاصّ مضافاً إلى أنّ ما حررّ به المقام ربما يستظهر منه تقديم الظّن المطلق بحسب المرتبة على الظن الخاصّ، فإنّه قد استشكل أوّلا في جواز تقديم الاحتياط على الظّن المطلق فيما يتوقّف على التكرار واستظهر جوازه في الفرض في الظّن الخاصّ، بل أولويّته على الأخذ بالظّن بقوله وإن توقّف الاحتياط على التّكرار فالظّاهر جوازه، بل أولويّته على الأخذ بالظّن إلى آخره وإن أمكن دفع

بإتيان المكلف به، أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح، وأما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة فالظاهر أيضا تحقق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

ودعوى أن العلم بكون المأتي به مقربا معتبر حين الإتيان به ولا يكفي العلم بعده بإتيانه ممنوعة إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغير ذلك أيضا فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي.

لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة بل ظاهر المحكي عن الحلي في مسألة الصلاة في الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وإن كان ما ذكره من التعميم ممنوعا.

وحينئذ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو في ثوب طاهر أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدها بالماء المطلق أو يصلي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.

لكن الظاهر من صاحب المدارك قدس سره التأمل، بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة، ولعله متأمل في الكل إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة.

هذا بأنّ ما ذكره مبنيّ على قضيّة القاعدة الأوليّة مع الغضّ عمّا يوجب تقديم الظّن الخاصّ، ويشهد له قوله بعد القول المذكور، إلاّ أنّ شبهة اعتبار نيّة الوجه إلى آخره، فإنّه يظهر منه أولويّة الظّن الخاصّ على الظّن المطلق، حيث إنّه التزم بجواز الاحتياط في مقابل الظنّ المطلق حتّى على القول باعتبار نيّة الوجه ولم يلتزم بمثله في المقام والله العالم.

جميع ما يحتمل أن يكون جزء، فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل ظاهر كلام السيد الرضي رحمه الله في مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى رحمه الله له ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الإجمالي أم لا.

التحقيق أن يقال إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت اعتباره، إلاّ من جهة «دليل الانسداد» المعروف بين المتأخرين لإثبات حجية الظن المطلق، فلا إشكال في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار.

والعجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والآخذ بالاحتياط، ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه، ولإبطال هذه الشبهة وإثبات صحة عبادة المحتاط محل، وأمّا لو توقف الاحتياط على التكرار ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به، أو عدم الجواز وجهان.

من أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلاّ جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه أما تقديمه على الاحتياط فلم يدلّ عليه دليل.

ومن أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطا في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء، مع أن جواز العمل بالظن إجماعي، فيكفي في عدم

جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال.

والحاصل: أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً وبين تحصيل العلم بتحقق الإطاعة ولو إجمالاً، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً على الأول في مقام الإطاعة بحكم العقل والعقلاء، لكن بعد العلم بجواز الأول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك وإطلاقهم اعتبار نيّة الوجه، فالأحوط ترك ذلك وإن لم يكن واجباً لأنّ نيّة الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه، إلاّ مع العلم بالوجه أو الظن الخاص لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه، إلاّ بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط.

وأمّا لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص، فالظاهر أن تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه، وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نيّة الوجه، فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن والأخذ بالاحتياط، ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد، إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد إلاّ أنه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً، وأدلة الظنون الخاصة إنما دلّت على كفايتها عن الواقع لا تعين العمل بها في مقام الامتثال، إلاّ أن شبهة اعتبار نيّة الوجه كما هو قول جماعة، بل

المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به لا حصوله بأي وجه اتفق في أن الداعي هو التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي، إلاّ بالثاني وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع بإطلاقه كما لا يخفى.

وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بتحصيل الواقع أولاً بظنه المعتبر من التقليد، أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة وإتيان الواجب مع نيّة الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.

وتوهم: «أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة، فيكون قد أخل فيه بنيّة الوجوب»، مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بدّ منه إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر.

وإن شئت قلت إن نيّة الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتى من القائلين باعتبار نية الوجه، لأنّ لازم قولهم باعتبار نيّة الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في ردّ الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنه أحوط، وسيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طي مقدمات دليل الانسداد.

أما المقام الأول:

وهو كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي

فقد عرفت أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط، والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية، فنقول إن للعلم الإجمالي صوراً كثيرة، لأنّ الإجمال الطارئ[1]، إمّا من جهة متعلق

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الأولى في تصوير الصّور أن يقال إنّ الإجمال الطاري، إمّا أن يكون من جهة الحكم الكلّي الصّادر من الشّارع، فتسمّى الشّبهة بالشّبهة الحكمية، أو من جهة ما يصدق عليه متعلّق الحكم أو الحكم الجزئي مع تبيّن نفس الحكم الكلّي، فيسمّى الشّبهة بالشّبهة الموضوعيّة، وعلى الأوّل لا يخلو، إمّا أن يكون الدّوران والاشتباه من جهة أصل الخطاب الصّادر من الشّارع، كما لو شكّ في أنّ هذا الموضوع الكلّي تعلّق به الوجوب أو الحرمة أو من جهة ما تعلّق به الخطاب من الأمر الكلّي مع تبيّن نفس الخطاب، كما لو لم يعلم أنّ الخطاب الوجوبي في يوم الجمعة تعلّق بالظّهر أو الجمعة أو في موارد الدّوران بين القصر والإتمام من جهة الشّبهة الحكمية تعلّق بالقصر أو التّمام إلى غير ذلك من الأمثلة، أو من جهة الخطاب والمتعلّق جميعاً، كما لو علم أنّ أحد الخطابين تعلّق بأحد الموضوعين الكليتين، ثمّ سبب الاشتباه في كلّ من الصّور الثّلاثة، إمّا أن يكون عدم الدّليل أو إجماله وإهماله أو تعارض الدّليلين في بيان الخطاب أو متعلّقه فهذه تسعة أقسام لا تزيد عنها القسمة بالحصر العقلي، إلاّ بفرض تقسيم لبعض هذه الأقسام حسبما ستقف عليه لكنّه لا ينافي حصر الّذي ذكرنا بالاعتبار المذكور كما لا يخفى، ويسمّى جميعها بالشّبهة الحكميّة، حيث

. . . .

إنّ الحكم ليس مجرّد الوجوب أو التحريم أو الخطاب الصادر الدّال على أحدهما كما ربما يتوهّمه من لا خبرة له، بل هما مع اعتبار تعلّقهما بفعل المكلّف، فباشتباه كلّ منهما يشتبه الحكم الشّرعي الكلّي، فالحكم إنّما يتبيّن بعد تبيّن الخطاب والمتعلّق جميعاً، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه عند من له أدنى خبرة بتعاريف القوم للحكم من العامّة والخاصّة، ثمّ إنّ لكلّ من هذه الأقسام الثّلاثة اسماً يختصّ به، فالأوّل يسمّى بالشّك في التّكليف، حيث إنّ المراد منه في اصطلاحهم حسبما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه تعالى في الجزء الثّاني من التعليقة اشتباه نوع التكليف وإن علم جنسه، والثّاني بالشّك في المكلّف به، والثّالث بالشّك فيهما معاً باعتبارين، وعلى الثّاني أيضاً يجري أصل الأقسام الثّلاثة، إلاّ أنّه لا بدّ من أن يعتبر التقسيم بالنّسبة إلى الخطاب والموضوع الجزئيين، إلاّ أنّ سبب الاشتباه في جميعها أمر واحد وهو اشتباه الأمور الخارجيّة وما يعرض المكلّف من النّسيان والسهو.

نعم لا إشكال في جريان الأسامي المذكورة أخيراً فيها أيضاً، حيث إنّ الشّك في التّكليف أو المكلّف به أو هما معاً ليست مختصّة بالشبهة الحكميّة، بل يجري في الشبهة الموضوعيّة أيضاً بلا إشكال وتأمّل، فالأقسام للشبهة الموضوعيّة ثلاثة في التفسير المختص بالشبهة الموضوعية مع ما يتعلق به، نعم المستفاد من كلامه دام ظلّه العالي اختصاص الشّبهة الموضوعيّة بتقسيم لا يجري في الشّبهة الحكميّة وهو أنّ ما كان الاشتباه فيه من جهة متعلّق الخطاب قد يكون الاشتباه فيه من جهة اشتباه المكلّف به، وقد يكون من جهة اشتباه المكلّف وطرفا الشّبهة في الأخير قد يكونان في مكلّف واحد، وقد يكونان في مكلّفين من حيث إنّ الخطاب، كما يكون له تعلّق بالمكلّف به كذلك يكون له تعلّق بالمكلّف أيضاً، والشّبهة التي تقوّم حقيقتها بالاحتمالين إذا كانا في مكلّف

واحد وإن رجعت إلى الشك في المكلّف به أو الشك في التكليف حسب اختلاف الصّور، إلاّ أنّ هذا رجوع وتعلّق ثانوي لا أوّلي كما لا يخفى، هذا ولكن يمكن الخدشة فيما ذكره دام ظلّه بجريان هذا التّقسيم في الشّبهة الحكميّة أيضاً، فإنّه قد يكون الشّك في الحكم الشّرعي الكلّي من جهة الشّك في تعلّقه بأيّ نوع من المكلّفين، كما أنّه لم يعلم تعلّقه بالنّساء أو الرّجال وبالمسافر أو الحاضر وبالرّاكب أو الماشي إلى غير ذلك، فإنّ هذا ممّا لا ينبغي إنكاره، اللّهم إلاّ أن يقال إن التّقسيم إنّما هو باعتبار الوقوع ولم يقع في الشّبهة الحكميّة تسبّب الشّك من اشتباه المكلّف بالخطاب فتأمّل.

ثمّ إنّك بعد الإحاطة خبراً بما ذكرنا في بيان المرام وتحقيق المقام تعرف وجه أولويّة ما ذكرنا ممّا ذكره الأستاذ العلاّمة قدس سره في تحرير القسمة، فإنّ ما ذكره أوّلاً بقوله، وأمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبيّن نفس الحكم لا يستقيم على ما ذكرنا، وكأنّه سهو من قلمه الشّريف أو مبنيّ على المسامحة في الإطلاق أو على إرادة المحمول من الحكم من غير ملاحظة تعلّقه بالموضوع، فإنّ ما ذكرنا من التّحقيق رشحة من رشحات تحقيقاته وذرّة من ذرّات فيوضاته أدام اللّه إفضاله وإظلاله فلا تحسبنّه غير خبير بهذه المطالب الواضحة، كيف وهو مبتكر في الفنّ بما لم يسبقه فيه سابق.

ثمّ إنّ المراد من الاشتباه في الخطاب الّذي ذكره في طيّ كلماته دام ظلّه أعمّ ممّا ذكرنا من الأقسام وشرحنا القول فيه فإنّه وإن كان ظاهر الاشتباه في الخطاب هو خصوص القسم الثّاني من الأقسام المتقدّمة، إلاّ أن المراد منه في المقام ليس ظاهره كما لا يخفى، ثمّ إنّه بقي في المقام حبايا في زوايا لعلّك تقف عليها في الجزء الثّاني من التّعليقة، قوله إلاّ أنّه قد وقع في الشّرع إلخ، أقول: المراد من الوقوع في الشّرع ليس المراد هو الوقوع واقعاً وباعتقادنا بالنّسبة إلى جميع ما

الحكم من تبين نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أن حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلق بالظهر أو الجمعة وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذاك، وإمّا من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شك في أن هذا الموضوع المعلوم الكلي أو الجزئي يتعلق به الوجوب أو الحرمة، وإمّا من جهة الحكم والمتعلق جميعاً مثل أن نعلم أن حكماً من الوجوب والتحريم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه في كل من الثلاثة إمّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر من الشارع، كما في مثال الظهر والجمعة، وإمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني، والاشتباه في هذا القسم، إمّا في المكلف به، كما في الشبهة المحصورة، وإمّا في المكلف وطرفا الشبهة في المكلف، إمّا أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد، كما في الخنثى، وإما أن يكونا احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي المني في الثوب المشترك.

ولا بدّ قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين:

أحدهما: أنك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم أن اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقية، وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع.

ذكره من الموارد، كيف وكثير ممّا يذكره مبنيّ على فتوى بعض الأصحاب المخالف للمشهور، بل المراد هو الوقوع ولو باعتقاد الغير فتأمّل هذا، وفي نسختي المصحّحة بدل قوله المذكور إلاّ أنّ في الشّرع موارد يوهم خلاف ذلك وهو كما ترى أبعد من المناقشة.

والكلام هنا في الأول إذ اعتبار العلم الإجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا فإن دل على كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلاّ عمّا علم تفصيلاً نجاسته، فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة.

الثاني: أنه إذا تولد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرم مخالفته، لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص، فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلاته بالحدث، أو بواحد مردد بين الحدث والاستدبار، أو بين ترك ركن وفعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه، وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناء على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم إلى غير ذلك.

وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيليّة.

إلاّ أنّه قد ورد في الشرع موارد توهم خلاف ذلك

منها: ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل من أنه يطرح القولان ويرجع إلى مقتضى الأصل، فإن إطلاقه يشمل ما لو علمنا[1] بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم

---

(١) القولان في المسألة قد لا يكون أحدهما موافقاً للأصل، كما إذا اختلفت الأمّة على الوجوب والتحريم ولم يكن أحدهما على طبق الاستصحاب بناء على جعل المراد من الأصل ما يشمله أو الوجوب والكراهة أو الحرمة والاستحباب، وقد يكون أحدهما موافقا للأصل، كما إذا اختلفت الأمّة في الوجوب والاستحباب أو الحرمة والكراهة بناء على ما عليه بعض أفاضل من تأخّر من

وجوده بين القولين، بل ظاهر كلام الشيخ رحمه الله القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة.

ومنها: حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة أو تدريجاً فإنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية، فإنّا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية، لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطئها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه[1] إخراج هذه الصور.

ومنها: حكم بعض بصحة ائتمام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه، أو حدث إمامه.

كون قضيّة الأصل هو الحكم بالاستحباب في الأوّل، والكراهة في الثّاني، أو في الوجوب أو الحرمة والإباحة بناء على شمول كلامهم لهذا الفرض، وممّا ذكرنا يظهر أنّه يمكن فرض موافقة الأصل لأحد القولين، بحيث لا يلزم منه مخالفة التراميّة أيضاً، فالحكم في الصّورة الأولى بالرّجوع إلى أصالة الإباحة حسبما يقتضيه إطلاق كلمتهم حكم بما يعلم تفصيلاً أنّه ليس حكم اللّه في الواقعة.

(١) عموم كلام المجوّز ممّا لا إشكال فيه إنّما الكلام فيما ذكره مثالاً للمقام حيث إنّه قد يقال بخروجه عن مورد كلام المجوّزين، فإنّه فيما لم يكن مقتضى الأصل في المشتبهين الحرمة، كما أنّ الأستاذ العلاّمة قدس سره حكم بإمكانه واحتمله من المجوّزين في الجزء الثّاني من الكتاب، إلاّ أنّه استظهر عدم الفرق منهم فيما سيجيء في الجزء الثاني من الكتاب، والتمثيل مبنيّ عليه وإن كان المختار عندنا الفرق وجريان الأصلين فيما كان مقتضاهما الحكم الإلزامي على القول بعدم جريان الأصول في الشّبهة المحصورة، على ما ستقف عليه في محلّه، وعلى الفرق فالمثال غير عزيز والمناقشة فيه ممّا لا ينبغي.

ومنها: حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر، فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكه الواقعي.

ومنها: حكمهم بأنه لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان فتلف أحد الدراهم من عند الودعي أن لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكه الواقعي إليه.

ومنها: ما لو أقرّ بعين لشخص ثم أقر بها[١] لآخر فإنّه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول، فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد وبيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه، لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف[٢]، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو

---

(١) هذا بناء على مذهب المشهور من اعتبار الإقرار بعد الإقرار فيلزم المقرّ بالمثل أو القيمة جمعاً بين مقتضى الإقرارين فإنّ مقتضى إعمال الإقرار الأوّل أخذ نفس المقرّ به ومقتضى إعمال الإقرار الثّاني هو الإلزام بالمثل أو القيمة، من حيث إنّ المقرّ قد أتلفه على المقرّ له ثانياً.

وأمّا بناء على مذهب الشّيخ رحمه الله من لغوية الإقرار ثانياً من حيث إنّ مقتضاه تملّك نفس المقرّ به للمقرّ له ثانيا وإعماله بالنّسبة إليه غير ممكن، من حيث تعيّنه للإقرار الأوّل والانتقال بالمثل، أو القيمة فرع اعتبار الإقرار الثّاني وهو غير ممكن، فلا دخل له بالفرض أصلاً كما لا يخفى.

(٢) بأن لا يكون لأحدهما بيّنة دون الآخر وأقدم كلّ منهما على الحلف ولم

جارية، فإنّ ردّ الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمناً للعبد أو الجارية، وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير أو مائة درهم، فإنّ الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

ومنها: حكم بعضهم بأنه لو قال أحدهما بعتك الجارية بمائة وقال الآخر وهبتني إياها، بأنهما يتحالفان وترد الجارية إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها من ملك صاحبها إلى الآخر إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع.

فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو

أحدها: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف[1] الشبهة موضوعاً للحكم بأن يقال الواجب الاجتناب عمّا علم كونه بالخصوص بولاً،

ينكل عنه، أو كان لكلّ منهما بيّنة مع التساوي بناء على ثبوت التّرجيح في البيّنات مطلقاً، أو بخصوص المرجّحات المنصوصة بالشّرط المذكور أو لا معه مطلقاً، بناء على عدم ثبوت التّرجيح كذلك على ما هو رأي بعض الأصحاب، لكن مع الشّرط المذكور.

(١) لا يخفى عليك وجه رفع الإشكال بهذا الوجه، فإنّه بعد الالتزام بكون العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع الحكم يكون العلم الإجمالي من أوّل الأمر لغواً، فلا يعقل أن في حصول العلم التّفصيلي، فإذا بني أنّ النّجس هو البول المعلوم بوليّته تفصيلاً، فالمشتبهان طاهران في الواقع، فإذا استعملهما المكلّف يعلم بأنّه استعمل الطّاهران الواقعيّان وإن علم بعد استعمالهما أنّه استعمل البول، وهكذا الكلام في مسألة الميتة ومسألة الحدث، فإنّه إذا جعل المانع من الصلاة

فالمشتبهان طاهران في الواقع، وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص فالمأموم والإمام متطهران في الواقع.

الثاني: أن الحكم الظاهري[1] في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق

هو الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من الإمام أو المأموم، فالإمام والمأموم متطهّران في الفرض واقعاً، فإذا يعلم المأموم أنّه قد صلّى مع عدم المانع واقعاً.

(١) فإذا يكون المانع في مسألة الصّلاة مع علم المأموم بحدوث الحدث منه أو من إمامه محتملاً ومشكوكاً بالشكّ البدوي، فإنّ المفروض عدم مانعيّة حدث الإمام بحسب الواقع عن الاقتداء، وإنّما المانع الحدث المعلوم له فأحد طرفي العلم لا أثر له، فالمأموم من جهة الإمام يعلم بإحراز الشّرط، فإنّ المفروض كفاية الطّهارة الظّاهريّة في حقّه في صحّة صلاة المأموم واقعاً فالحكم الظّاهري وإن لم يكن واقعيّة بالنّسبة إلى المحكوم له لفرض كونه ظاهريّاً بالنّسبة إليه.

إلاّ أنّه واقعي بالنّسبة إلى غيره بمعنى ترتّب حكم في الواقع في حقّه على الحكم الظّاهري الثّابت للمحكوم له.

وهكذا الكلام في غير المثال كما في مثال التّداعي في الدّار، فإنّه إذا قيل بكفاية الملكيّة الظّاهريّة في حقّ أحد في تملّك غيره الملك الظّاهري له واقعاً بمعنى تربته واقعاً على الملكية الظّاهريّة، وفرض عدم العلم بعلم الحد المتداعيين بكذب دعواه، بل علم استناد كلّ منهما إلى اعتقاد حصل له من القرائن بصحّة دعواه أو إلى بيّنة أو إقرار أو اليد بناء على حجيّتها بالنّسبة إلى ذيها أيضاً، وكذا الإقرار بالنّسبة إلى المقرّ له بناء على تعميم الحكم الظّاهري لما يشمل القسم الأوّل يعلم من انتقل إليه النّصفان من المتداعيين، بأنّه قد ملك الدّار واقعاً فيقطع بجواز تصرّفه فيه كذلك، وهذا مذهب بعض الأصحاب في أبواب المعاملات وإن كان ضعيفاً عندنا، ولكنّه لا يخفى عليك أنّ هذا التّوجيه لا يجري بالنّسبة إلى جميع موارد النقض، كما في مسألة الاختلاف

الآخر بأن يقال إن من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه، فللآخر أن يترتب عليها آثار الصحة الواقعية، فيجوز له الائتمام، وكذا من حل له أخذ الدار ممن وصل إليه نصفه إذا لم يعلم كذبه في الدعوى بأن استند إلى بينة أو إقرار أو اعتقاد من القرائن، فإنه يملك هذا النصف في الواقع، وكذلك إذا اشترى النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع، وكذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح وفي مسألتي التحالف.

الثالث: أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة[1] بما إذا لم يفض إلى

في الثّمن أو المثمن ومسألة الاختلاف في تلف الدّرهم في باب الوديعة إذا فرض علم كلّ منهما بأنّ التّالف من مال صاحبه.

(١) الدّليل على هذا التّقييد بعد استقلال العقل بقبح إسقاط الشارع العلم التّفصيلي من الاعتبار ممّا لا إشكال فيه، ثمّ إنّه لمّا كان هذا الوجه غير جار بالنّسبة إلى جملة من الموارد كمسألة الاختلاف في الثّمن أو المثمن، ومسألة الاختلاف في الوديعة فأراد أن يجيب منها بوجه آخر، فأجاب من الأوّل بأنه من باب التقاص أو انفساخ العقد بالتحالف وإن كان في الحكم بالتّقاص في المقام ونظائره إشكال يطلب من محلّه، وكذلك الحكم بالانفساخ من جهة التّحالف وإن كان الجواب من الإشكال المتوهّم في الفرض مندفعاً على فرض صحّتهما، وعن الثّاني بأنّه من باب المصالحة القهريّة بين المتداعيين.

ثمّ إنّه بقي هنا أمران ينبغي التّنبيه عليهما، الأوّل أنّ ما ذكره دام ظلّه من الوجوه للتّفصّي عن لزوم الإشكال بالنّسبة إلى الموارد الّتي ذكرها، فإنّما هي مبنيّة على فرض الالتزام بما ذكره في الموارد على ما عليه جماعة، وإلاّ فالتّحقيق عدم جواز الالتزام بما ذكروه في كثير منها كما في الفروع الثّلاثة، الأول الثّاني

العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً كمسألة اختلاف الأمة على قولين، وحمل أخذ المبيع في مسألتي التحالف على كونه تقاصا شرعيا قهريا عما يدعيه من الثمن أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله أو من حينه، وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية.

وعليك بالتأمل في دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكورة، فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

إذا عرفت هذا فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين:

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام[1] كالالتزام بإباحة وطء المرأة

أنه قد يتفصّى عن لزوم الإشكال بالنسبة إلى جملة من الموارد المذكورة، بأنّ المخالفة المعلوم بالتفصيل فيها، إنّما هو من حيث حكم الحاكم، كما في الفرع السّابق ونحوه وهي ممّا لا ضير فيها، فإنّ تكليف الحاكم إنما هو الحكم بما يقتضيه الأمارات والموازين في حقّ المتداعيين مع عدم العلم التفصيلي بمخالفة أحد الموازين بخصوصه للواقع وإن علم أنّ حكمه في الواقعة في حقّهما مخالف لما هو الثّابت في نفس الأمر هذا، وهذا الوجه يستفاد من بعض كلمات الأستاذ العلاّمة قدس سره أيضاً في غير المقام، إلاّ أنّه كما ترى بمكان من الضّعف والسّقوط، فإنّ تقرير الإشكال في هذه الموارد ليس من حيث مخالفة حكم الحاكم حتّى يجاب بما ذكر، بل من الحيثيّة الأخرى كما لا يخفى على من راجع إليها وتأمّل فيها.

(١) المخالفة قد تكون بحسب الالتزام فقط بمعنى عدم التّدين بحكم يعلم كونه حكم الواقعة سواء لم يتديّن بخلافه أو تديّن به كالالتزام بإباحة ما تردد

المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف ومن وجب وطؤها به، مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة، وكالالتزام بإباحة موضوع كلي مردد أمره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبدياً[1] يعتبر فيه قصد الامتثال، فإن المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل، لأنه لا يخلو من

أمره بين الوجوب والحرمة مع فرض الانفكاك عن المخالفة العمليّة القطعيّة، كما إذا علم مثلاً بوجوب أحد من الفعل والتّرك عليه توصلاً في زمان شخصي لا يقبل لإيقاع الفعل وتركه فيه، وقد يكون بحسب العمل فقط كشرب أحد الإناءين اللّذين يعلم بحرمة أحدهما مع التزامه بها، وقد يكون بحسب العمل والالتزام معاً، والثّاني لا دخل له بمحلّ النّزاع، كما أنّه لا دخل له بمسألة العلم الإجمالي، فإنّه موجود في جميع موارد صدور المعصية عن المسلمين مع العلم التفصيلي بالوجوب والحرمة مع عدم التزامهم بما يوجب كفرهم كمن شرب الخمر مستحلاً لها، فالكلام إنّما هو في القسم الأوّل والثّالث سواء كانا في الشّبهة الحكميّة أو الشّبهة الموضوعيّة بأقسامهما، هذا ولكن لا يخفى أنّ الالتزام بإباحة ما تردّد أمره بين الوجوب والتحريم خارج عن مفروض البحث، فإنّ الكلام على ما عرفته فيما لم يحصل من العلم الإجمالي العلم التّفصيلي وهو هنا حاصل، ومن هنا ذكره شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره مثالا في ذلك المقام، ومن هنا قد يتوهّم التّدافع بين كلاميه اللّهمّ إلاّ أن يمنع كون الالتزام بالإباحة في مرحلة الظّاهر ممّا يعلم تفصيلا مخالفته لحكم الإمام وإن هو إلاّ نظير التّخيير الظّاهري فتدبر هذا، وستقف على بعض الكلام فيه.

(١) لمّا كان المقصود البحث عن القسم الأوّل فلا جرم أخذ قيداً في الحكم المعلوم بالإجمال حتّى ينفك المخالفة الالتزاميّة عن المخالفة العمليّة، فنحن نقول أيضاً تحريرا لما هو المقصود بالبحث في المقام أنّ الوجوب والتّحريم

اللّذين تعلّق العلم بأحدهما، إمّا أن يكونا تعبّديّين أو يكونا توصّليين أو يكون أحدهما المعيّن تعبّدياً والآخر توصّلياً، أو يكون أحدهما لا على التّعيين في نظرنا تعبّدياً والآخر توصّلياً، فإن كانا من القسم الأوّل فلا إشكال في خروجه عن محلّ البحث ودخوله في المخالفة العمليّة، وإن كانا من القسم الثّاني وكان الزّمان واحداً، فلا إشكال في دخوله في محلّ البحث، لامتناع خلوّ المكلّف عن الفعل الموافق لاحتمال الوجوب والتّرك الموافق لاحتمال الحرمة، فعلى كلّ من التّقديرين قد أتي بما يكون موافقاً لأحد الاحتمالين، وإن كان إتيانه بعنوان الإباحة، لأنّ المفروض كون كلّ منهما توصلياً وإن كانا من القسم الرّابع فلا إشكال في دخوله في محلّ البحث بعد اتحاد الزّمان، فإنّ مع اختيار أحد من الفعل والتّرك بعنوان الإباحة كما هو محلّ الفرض يحتمل الموافقة بحسب العمل للحكم المعلوم بالإجمال ولا يقطع بمخالفته بحسب العمل لاحتمال كون حكم الواقعة توصّلياً ساقطاً بما أقدم إليه من الفعل أو التّرك.

وبالجملة دخول هذا القسم في محلّ البحث أمر ظاهر لا سترة فيه إن شاء اللّه تعالى، وإن لم يكن في الوضوح كالقسم الثّاني، وإنّما الإشكال في القسم الثّالث، فظاهر الأستاذ العلامة قدس سره خروجه عن محلّ البحث ودخوله في المخالفة العمليّة، كما هو ظاهره في الجزء الثّاني من الكتاب أيضاً، إلاّ أنّه قد يتأمّل فيه بأنّ هذا القول بإطلاقه ممّا لا معنى له، فإنّه قد يختار المكلّف الإتيان بما يكون موافقاً للحكم التوصّلي على تقدير ثبوته، فلا يقطع بالمخالفة من حيث العمل أيضاً، نعم لو اختار بعد الالتزام بالإباحة ما يكون موردا للحكم التعبّدي يقطع بالمخالفة من حيث العمل، كما هو واضح، هذا ولكن يمكن التّفصي عن الإشكال المذكور بأنّ أخذ القيد المذكور ليس لإخراجه عن محلّ البحث على كلّ تقدير، حتّى تورد عليه بما ذكر، بل لبيان أنّه ليس داخلاً فيه على كلّ تقدير،

الفعل الموافق للوجوب، أو الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة، إلاّ من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثاني: مخالفته من حيث العمل كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإنّ المخالفة هنا من حيث العمل[١].

وبعد ذلك فنقول أما المخالفة الغير العملية، فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين[٢] كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول.

حيث إنّ المقصود بيان ما يكون داخلاً فيه كذلك وبهذا قد صرّح دام ظلّه في مجلس البحث ولكنّك خبير بأنّ استفادته من العبارة في غاية الإشكال والله العالم، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ تجويز المخالفة الالتزاميّة فيما كان أحدهما المعيّن تعبّدياً تجويز للمخالفة العمليّة القطعيّة، كما هو واضح، ويقبح على الشّارع تجويزها على ما ستعرف، وهذا وإن كان واضحاً ويندفع بها الإيراد، إلاّ أنّه قد يستشكل استفادته من ظاهر الكتاب فتأمّل، ثمّ إنّ الوجه فيما ذكرنا من التقييد بالزّمان الواحد يظهر بعد هذا، إلاّ أنّه غير مفروض الكتاب كما لا يخفى.

(١) لم يرد بذلك نفي ثبوت المخالفة من حيث الالتزام، بل المراد إثبات المخالفة من حيث العمل في قبال القسم الأوّل أي المخالفة الالتزاميّة المحضة كما هو واضح لمن له أدنى دراية.

(٢) ما ذكره مثالاً للفرض ممّا لا شبهة فيه، فإنّ موضوع الطّهارة من الخبث ظاهر البدن والجسم وموضوع الحدث النّفس، كما أنّ الطّهارة المعنويّة والخباثة الظّاهريّة على عكس ذلك، فإنّ الأوّل من الحالات والأمور المعنويّة القائمة بالنفس

كالحدث، حيث إنّه من الحالات الرّذيلة القائمة بالنّفس فالمكلّف يعلم بعد التّوضي بالمائع المردّد بين الماء والبول غفلة بعروض أمرين مردّدين له، إمّا الطّهارة المعنويّة والظّاهريّة على تقدير كون المائع ماء، وإمّا الخباثة المعنويّة والظّاهريّة على تقدير كونه بولا فالالتزام بظاهري من الأولين وواقعي من الأخيرين مستلزم للمخالفة القطعيّة الالتزاميّة بالنّسبة إلى حكم أحد الموضوعين، فإنّ الظّاهري من كلّ منهما ملازم للواقعي منه، وكذا العكس فالتّفكيك بينهما مستلزم للقطع بالمخالفة من حيث التّلازم الثّابت بينهما بالفرض، إلاّ أنّه لا قطع هنا بحسب العمل، لأنّ كلاً من الحكمين اللّذين التزم بهما موافق لأحد احتمالي المائع، هذا كلّه بناء على القول بكون الطّهارتين وما يقابلهما من المجعولات الشّرعية، وإلاّ فلا بدّ من أن يلاحظ بالنّسبة إلى منشإ انتزاعهما من الأحكام التكليفيّة بناء على القول بكونهما من الأمور الاعتباريّة، أو ما يترتّب عليهما من الأحكام الشّرعيّة على القول بكونهما من الأمور الخارجيّة الواقعيّة التي لا دخل لجعل الشّارع فيها كسائر الموضوعات الخارجيّة.

وأيّاً ما كان لا بدّ من أن يراعى في البيان ما ذكرنا لا ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظلّه، فإنّ ظاهر كلامه كما هو ظاهر لكلّ من له أدنى دراية كون الالتزام بطهارة البدن والحدث مخالفة من حيث الالتزام، مع أنّ الأمر ليس كذلك كما عرفت، فإنّها نفس ما يلتزم بها في مرحلة الظّاهر المخالف لما هو الثّابت في الواقع قطعاً لا من الأمر الواقعي الّذي التزم بخلافه، فإنّه وإن كان قد يدفع الإشكال عن كلامه، بأن المقصود منه هو التّمثيل للحكمين الثّابتين لموضوعين من حيث تعدّد الموضوع لا من حيث كون الحكمين من الملتزم به أو من الملتزم بخلافه، إلاّ أنّه كما ترى.

هذا مع أنّه قد يناقش في مثال الحكمين لموضوعين بأنّه مثال في غير مورد

العلم الإجمالي بالتّكليف الإلزامي، كما هو المفروض فليس مثالاً للمقام وإن كان مثالا للمخالفة الالتزاميّة بقول مطلق نعم قد يفرض في مورد المثال المذكور العلم الإجمالي بالتكليف لكنّه بعيد وعلى فرض التحقّق خارج عن محلّ كلامه قدّس سرّه فتأمّل.

ثمّ إنّ الوجه للتّقييد بالغفلة ممّا لا يكاد يخفى على من له أدنى دراية فإن التّوضي مع الالتفات بأمر المائع وتردّده بين الماء والبول، وكذا الغسل به مع الالتفات إليه فاسد جزماً وإن كان في الواقع ماء لانتفاء قصد القربة جزماً وأصالة عدم كونه بولاً لا ينفع في كونه ماء على تقدير الجريان، إلاّ بناء على القول بالأصل المثبت فحينئذ يتعارض الأصل من الجانبين، وإلاّ فأصالة عدم كونه ماء سليم عن المعارض لكنّه لا يثبت البوليّة أيضاً حتّى يثبت النّجاسة، فحينئذ يرجع إلى الاستصحاب طهارة البدن لسلامته عن الأصل الحاكم عليه، هذا ما يقتضيه جلي النّظر، وإلاّ فمقتضى عميقه عدم جريان أصالة عدم كونه ماء على التّقدير المذكور.

أمّا أوّلاً: فلعدم حالة سابقة في المقام للمائع المردّد حتّى يستصحب كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ فساد الوضوء وعدم حصول الطّهارة ليس من أحكام عدم كونه ماء في الواقع، بل من أحكام عدم العلم بكونه ماء، فالمستصحب لا يترتّب عليه أثر حتّى يجري الاستصحاب بالنّسبة إليه، اللّهم إلاّ أن يفرض ثمّة حكم مترتّب على الماء الواقعي فيحتاج في إثبات عدمه بإجراء الأصل في موضوعه، وهذا بخلاف صورة الغفلة، فإنّ الالتزام فيها بالحدث إنّما هو من جهة استصحابه كالالتزام بالطّهارة لا من جهة القطع به، كما في الفرض وبالجملة ثبوت الفرق بين القسمين ممّا لا يكاد يخفى، كما أنّ خروج صورة الالتفات عن محلّ الفرض ممّا لا يقبل توهّم الإنكار جزماً.

أمّا في الشبهة الموضوعية، فلأن الأصل[1] فيها إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال الأصل عدم تعلق الحلف بوطء هذه وعدم تعلق

---

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو أنّ طرح الحكم ولو بحسب الالتزام يتوقّف على ثبوته المتوقف على ثبوت موضوعه، فإذا بني على عدم ثبوت موضوعه ولو بمقتضى الأصل لم يكن ثمة طرح أصلاً، حيث إنّ الأصل الجاري في موضوع الحكم حاكم على دليل الحكم فمخالفة ما دل على لزوم الوفاء بالحلف والنّذر ولو بحسب الالتزام تتوقّف على ثبوت الحلف والنّذر وتعلّقهما بترك ما يريد الإتيان بفعله أو بفعل ما يريد الإتيان بتركه، فإذا أجري الأصل وحكم بعدم تعلّقهما بهما لم يكن هناك طرح جزماً، لأنّ عدم الحكم بواسطة عدم ثبوت موضوعه لا يكون طرحا له، فالأصل في الشبهة الموضوعيّة حاكم على دليل الحكم ومبيّن له، وهذا بخلاف الأصل في الشّبهة الحكميّة، فإنّ الحكم الذي هو مجراه في عرض الحكمين المعلوم أحدهما وضدّ لهما، فالأصل فيها مناف لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، ومن هنا صارت الشّبهة الموضوعيّة أولى بالرّجوع إلى الأصل فيها من الشّبهة الحكميّة هذا ملخّص ما أفاده دام ظله ويستفاد من إفاداته ولكنّك خبير بأنّ للنظر فيه مجالا واسعاً، لأنّ الأصل في الموضوع إنّما يكون جارياً وحاكماً مع عدم العلم الإجمالي بثبوت الموضوع، وإلاّ فلا معنى لجريان الأصل على تقدير عدم جواز المخالفة الالتزاميّة للعلم بثبوت الموضوع المستلزم للعلم الإجمالي بثبوت المحمول أيضاً، وعلى تقدير جوازه لم يكن فرق بين الشّبهتين.

وبالجملة ما ذكره دام ظلّه ممّا لا محصّل له عند التّأمّل، كيف ولو بني على ذلك لم يتحقّق مصداق للمخالفة الالتزاميّة في الشّبهة الموضوعيّة أصلاً كما هو واضح لمن له أدنى دراية، فالتحقيق اتّحاد الشبهتين بحسب الحكم وعدم أولويّة

الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب فيحكم بالإباحة، لأجل الخروج من موضوع الوجوب والحرمة، لا لأجل طرحهما، وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن[1] وبقاء الحدث

إحداهما من الأخرى، كيف ولو كان الأمر كما ذكره من حديث الحكومة لجاز مخالفة العلم الإجمالي بحسب العمل أيضاً وهو ممّا لا يقول به في الشّبهة الموضوعيّة ووجه اللّزوم ظاهر، ثمّ إنّ ظاهر كلامه وإن كان خروج المورد عن تحت الدّليل بإجراء الأصل حقيقة، إلاّ أنّه لا بدّ من حمله على ما ذكرنا من الخروج على وجه الحكومة فتدبّر، كما يصرّح به فيما سيجيء من كلامه قدّس سره.

هذا مع أنّه لا معنى لتحكيم الأصول الموضوعيّة على الأدلّة المثبتة للأحكام في غير المقام أيضاً وإن تكرّر ذكره في كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة في الأصول والفروع سيّما في الكتاب وفي كتاب الطّهارة من الفقه، ضرورة أنّ الأصل العملي ليس في مرتبة الدّليل ولو كان جاريا في الموضوع فلا يمكن أن يكون شارحاً ومفسّراً له، هذا مع أنّ حمل الدّليل على بيان قضيّتين واقعيّة وظاهريّة ممّا لا يمكن كما هو واضح فالأصول الموضوعيّة لا يعقل حكومتها على الأدلة، نعم هي حاكمة على الأصول الحكميّة أو واردة عليها كاستصحاب الطّهارة مثلاً بالنسبة إلى قاعدة الاشتغال، فإنّه واردة عليها، وأمّا بالنّسبة إلى قوله عليه السلام لا صلاة إلاّ بطهور، فلا نسبة بينهما على ما عرفت، نعم مقتضى استصحاب الطّهارة تجويز الشّارع للدّخول في الصلاة كالمتيقّن بالطّهارة ظاهراً وأين هذا من حكومته على ما دلّ على شرطيّة الطّهارة للصّلاة فافهم.

(١) لا يخفى عليك الوجه فيما ذكره، فإنّ الحكم بالطّهارة إنّما هو من جهة أصالة عدم ملاقاة البدن للبول، فلا ينافي ما دلّ على أنّ كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجس والحكم بالحدث إنّما هو من جهة أصالة عدم التّوضي بالماء، فلا ينافي ما دلّ على حصول الطّهارة بالتّوضي بالماء فتدبّر.

في الوضوء بالمائع، وأمّا الشبهة الحكمية[١]، فلأنّ الأصول الجارية فيها وإن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي، بل كانت منافية لنفس الحكم كأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة، فإنّ الأصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجة عن موضوعه، إلاّ أن الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثر[٢]، إلاّ وجوب الإطاعة

---

(١) الّذي يظهر منهم في المقام أقوال ثلاثة، أحدها القول بالتّخيير ظاهراً، ثانيها تقديم جانب التحريم فيما كان الدّوران بينه وبين الوجوب، ثالثها ما اختاره الأستاذ العلاّمة قدس سره.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدّس سرّه إنّما هو مع قطع النّظر عمّا دلّ على وجوب تصديق النّبي صلى اللّه عليه وآله فيما جاء به على ما جاء به كما يرشد إليه قوله قدس سره، فالحق مع قطع النظر إلى آخره وغرضه من ذلك نفي اعتبار الالتزام في صحّة العمل بقول مطلق أو وجوبه الذاتي، وحاصل ما ذكره دام ظله من الوجه فيما صار إليه أنّ الرّجوع إلى الأصل في الشبهة الحكميّة وإن استلزم طرح الحكم المعلوم إجمالاً بحسب الالتزام، إلاّ أنّه لم يدلّ عقل ولا نقل على حرمة المخالفة الالتزاميّة، وإنّما الّذي دلّ العقل والنّقل عليه هي حرمة معصية الأحكام الشّرعية ووجوب إطاعتها ومعنى المعصية هو الإتيان بفعل ما نهى الشّارع عنه أو ترك ما أمر به كما أنّ معنى هو الإتيان بفعل ما أمر به وترك ما نهي عنه والمفروض عدم حصول المخالفة من حيث العمل في الفرض، نعم الالتزام بالفروع له مطلوبيّة بالتبع ومن باب المقدّمة فيما توقّف العمل عليه، فإذا فرض حصول ما هو المقصود منه، فلا معنى لبقاء وجوبه وبالجملة الالتزام بالفروع ليس كالالتزام بالأصول مطلوباً من حيث الذات حتّى يراعى على أيّ تقدير من غير فرق فيما ذكرنا بين الحكم المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، فإذا فرض إتيان المكلّف

. . . .

بما هو الواجب عليه في الصورة الأولى من غير التزام بالوجوب لم يكن عليه شيء إذا كان الوجوب توصّلياً حسبما هو محلّ الفرض، هذا مع أنّه يمكن أن يقال بعد فرض ثبوت دليل على وجوب الالتزام في الفروع نفساً إنّه لا ينفع في صورة العلم الإجمالي بالحكم، لأنّ وجوب الالتزام بالحكم الشّرعي يتوقّف على ثبوت صغراه فطرحه ليس، إلاّ بعد ثبوتها، فإذا أجري الأصل بالنّسبة إلى الحكمين المحتملين ولم يلتزم بأحدهما لم يكن هذا النّحو من ترك الالتزام طرحا لما دلّ على وجوب الالتزام بحكم اللّه الواقعي، لأنّه يتفرّع على ثبوت موضوعه المنفي بحكم الأصل فأصالة عدم كلّ من الوجوب والحرمة وإن كانت منافية لنفس المعلوم بالإجمال، إلاّ أنّها حاكمة على ما دلّ على وجوب الالتزام بالحكم الشّرعي لكونها ناظرة إلى رفع موضوعه فهي بالنسبة إلى هذا الحكم كالأصل في الشّبهة الموضوعيّة مخرجة لمجراها بالحكومة عن تحت دليل التكليف.

هذا ولكن التحقيق أنّه لو فرض قيام دليل على وجوب الالتزام بالحكم الشّرعي الفرعي حتّى مع العلم الإجمالي لم يجز الرّجوع إلى الأصل في نفي الحكمين وإن قلنا بجواز الرّجوع إلى الأصل في الشّبهة الموضوعيّة على ما عرفت تفصيلاً، والفرق أنّ الرّجوع إلى الأصل في نفي الحكمين في المقام مستلزم للمخالفة القطعيّة العمليّة بالنّسبة إلى ما دلّ على وجوب الالتزام، لأنّ مخالفة كلّ تكليف بحسب العمل إنّما هو بحسبه فمخالفة وجوب الالتزام بالحكم الشّرعي إنّما هو بترك الالتزام، كما أنّ مخالفة وجوب الصّلاة بتركها وبالجملة مخالفة كلّ تكليف وجوبيّ إنّما هي بترك ما تعلّق الوجوب به من أفعال القلب أو الجوارح، وهذا بخلاف الشّبهة الموضوعيّة فإنّ الرّجوع إلى الأصل فيها بالنّسبة إلى كلّ من المشتبهين ليس مستلزماً للمخالفة القطعيّة بحسب

العمل على ما عرفت تفصيل القول فيه، نعم لو فرض كون الرّجوع إلى الأصل في الشّبهة الموضوعيّة مستلزما للمخالفة القطعيّة العمليّة، كما في كثير من الموارد لم يكن إشكال في عدم جوازه أيضاً حسبما ستقف عليه، إلاّ أنّه خروج عن الفرض، نعم بناء على القول بوجوب الالتزام بالأحكام الفرعيّة لم يجز الرّجوع إلى الأصل في الشّبهة الموضوعيّة أيضاً بناء على ما عرفت منّا في تحرير المقام، إلاّ أنّه لا مساس له بما ذكره الأستاذ العلامة قدس سره.

هذا كلّه مع قطع النّظر عمّا دلّ على وجوب الالتزام بما جاء به الشّارع، وأمّا بالنّظر إليه فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الشّبهتين أيضاً، لأنّه إنّما يثبت وجوب الالتزام بما ثبت من الشّرع على نحو ثبوته له، فإذا علم بكون الحكم الواقعي للواقعة أحد الحكمين الالتزاميّين مثلاً فالتزم به في مرحلة الواقع، إلاّ أنّه جعل الحكم الظّاهري الإباحة بالنظر إلى ما قضى بها على تقدير قيام الدّليل عليها في الفرض لم يكن مخالفاً لذلك الدّليل قطعاً، بل الالتزام بها على هذا التّقدير واجب، لأنّه تصديق للشّارع أيضاً، هذا حاصل ما أفاده في حكم المقام وهو كما ترى لا محصّل له بعد التّسالم على وجوب الالتزام في الفروع كالأصول، إذ المجوّز للرّجوع إلى الأصل في المقام في الشبهتين ما ذكر أخيراً، فلا معنى لطول الكلام على فرض غير مسلّم، فالحقّ في تحرير المقام أن يقال أنّ الرجوع إلى الأصل في مورد العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي فيما لم يترتّب عليه مخالفة قطعيّة عمليّة كما في التوصّليين مثلاً في قبال القول بوجوب الالتزام بأحد الحكمين لا مانع عنه أصلاً من غير فرق بين الشّبهة الموضوعيّة والحكميّة، إذ المانع المتصوّر في المقام فيما فرض من عدم إيجاب الرّجوع إلى الأصل طرح الخطابات الواقعيّة في مقام العمل ليس إلاّ كونه موجباً لطرح دليل وجوب الالتزام والتّدين بما جاء به الشّارع، إذ المفروض العلم بكون حكم الواقعة في

الشرع غير ما اقتضاه الأصل الموضوعي والحكمي، فلا يجوز الرّجوع إليه، إذ كما يجب الالتزام بما جاء به الشّارع في الأصول والأحكام الاعتقاديّة كذلك يجب الالتزام بما جاء به في الفروع من غير فرق بينهما، لأنه معنى تصديق النّبي صلى اللّه عليه وآله كما لا يخفى، فمخالفة هذا الخطاب الإلزامي سواء كان بتركه، أو بجعل الحكم على خلافه حرام عقلاً وشرعاً، بل موجب للكفر، فالأصل المقتضي لخلافه غير جار قطعاً هذا وهو كما ترى لا يصلح مانعاً، إذ الثّابت به، كما هو الشّأن في جميع ما يثبت الحكم للموضوعات وجوب الالتزام بكلّ ما ثبت من الشّارع على نحو ثبوته منه سواء كان واقعيّاً أو ظاهريّاً ففيما دار أمره بين الوجوب والحرمة إذا التزم بالإباحة، فإن التزم بكون الحكم في مرحلة الواقع هي الإباحة، فقد خالف دليل وجوب الالتزام وإن التزم بكون الحكم الظّاهري هي الإباحة مع الالتزام بكون الحكم الواقعي أحد الحكمين الإلزاميين فليس فيه مخالفة لذلك الدّليل قطعاً، بل الالتزام بالإباحة الظّاهريّة واجب بالنظر إلى دليل وجوب الالتزام ضرورة عدم إمكان الفرق في وجوب تصديق الرّسول بين الأحكام الواقعيّة والظّاهريّة.

فإن قلت: بعد العلم بكون الحكم في الواقعة أحد الحكمين الإلزاميّين يعلم بنفي الإباحة في حكم الشّارع فيحصل من العلم الاجمالي بثبوت أحد الحكمين العلم التفصيلي بعدم الإباحة فكيف يبنى على الإباحة ويقال بعدم مخالفتها لحكم الشّارع الثّابت في الواقعة.

قلت: ثبوت أحد الحكمين الإلزاميّين إنّما يلازم عدم الإباحة في مرحلة الواقع لا في مرحلة الظّاهر، إذ التّلازم بينهما إن كان من جهة التّنافي بين ثبوت أحد الحكمين في الواقع والإباحة بحسب الظّاهر، ففيه أنّ المسلّم عندهم عدم التّنافي بين الحكمين المذكورين، وإلاّ كان ثبوت الحكم الظّاهري مشروطا بعدم

. . . .

مخالفته للواقع وهو محال، إذ بعد العلم بالحكم الواقعي لا يعقل وجود الحكم الظّاهري، فكيف يعقل في ثبوته موافقته له أو كونه إخباراً عن مجرّد المعذوريّة وهو كما ترى بمكان من الضّعف والسّقوط بحيث لا يرتاب في فساده جاهل وأيّ فرق بين قوله صلّى اللّه عليه وآله مثلاً: «**كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**»، وقوله صلى اللّه عليه وآله: «**خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شيء إلاّ ما غيّر لونه أو ريحه**»، وكذا أي فرق بين قوله صلى اللّه عليه وآله: «**كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام**»، وبين قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ**﴾، وبين قوله عليه السلام: «**لا تنقض اليقين بالشّك**»، وبين قوله صلى اللّه عليه وآله: «**لا تنقض الوضوء الخفقة والخفقتان**»، وهكذا.

نعم ثبوت المعنى المذكور لا غبار فيه بالنسبة إلى موارد خصوص البراءة العقلية، وأين هذا من إطلاق القول برجوع الحكم الظّاهري بقول مطلق بالنسبة إلى مفاد الأمارات والأصول إلى المعذوريّة في مخالفة الواقع لو اتّفقت، وهذا الّذي تسالموا عليه وإن كان محلاً للتأمّل عندنا، وقابلاً للنقض والإبرام، إلاّ أنّه من الواضحات عند القوم هذا وإن كان من جهة رجوع حكم الشّارع بالإباحة إلى ترخيص الشّارع وتجويزه لمعصية التكليف المعلوم بالإجمال ففيه المنع من ذلك، إذ هو المفروض هذا كلّه مضافا إلى عدم الفرق عند التحقيق بين الإباحة الظّاهريّة والتّخيير الظّاهري الّذي التزم به الخصم فراراً عن المخالفة الالتزامية ضرورة مغايرة التّخيير ولو كان ظاهريّاً للتعيين ولو كان واقعيّاً، وبعبارة أخرى كون الحكم الظّاهري أحد الحكمين تخييراً يغاير كون الحكم الواقعي أحدهما المعيّن عند اللّه تعالى، نعم المختار لا يعلم مخالفته للواقع لاحتمال موافقته له، لكنّه غير التّخيير والكلام إنّما هو فيه لا في المختار، كما هو ظاهر هذا وإن كان

من جهة عدم مساعدة أدلّة البراءة والإباحة لإثبات الإباحة الظّاهريّة فيما علم بثبوت أحد الحكمين الإلزاميّين لانصراف أدلّتها اللفظيّة إلى غيره وعدم قيام الإجماع عليها في الفرض، وعدم استقلال العقل بها فيه فهو كلام آخر غير مانعيّة مخالفة الالتزاميّة وطرح قول الشّارع، مضافاً إلى أنّه لا يلزم منه الالتزام بأحد الحكمين أيضاً، إذ كما أنّه لا دليل على الإباحة في المقام على ما فرض كذلك، لا دليل على الالتزام في مرحلة الظّاهر بأحد الحكمين إذ الدّليل عليه إن كان ما دلّ على وجوب تصديق الشّارع في أحكامه والتّدين والالتزام على نحو ثبوته، فقد عرفت أنّه لا معنى له، إذ كما لا يمكن منعه عن الحكم المغاير في مرحلة الظّاهر في موضع البحث كذلك لا يمكن إثباته للحكم المغاير، بل المحتمل موافقته له في مرحلة الظّاهر وإن كان من جهة الاحتياط في إدراك الواقع ورعاية وجوب الالتزام، ففيه أنّ الاحتياط بالنسبة إلى دليل وجوب الالتزام لا يقتضي الالتزام بمحتمل الإلزام، بل لا يمكن اقتضاؤه لذلك كما هو الظّاهر، لأنّه تشريع محرّم بالأدلّة الأربعة، فإن شئت قلت إنّ هذا الحكم لا يقبل الاحتياط قطعاً.

نعم بعد قيام الدّليل على ثبوت التخيير في مرحلة الظّاهر يجب الالتزام به كذلك من جهة العلم بثبوته، لا من جهة الاحتمال وإن كان ما دلّ على وجوب التخيير بين المتعارضين ولو بالفحوى، من حيث إنّ رعاية الشّارع للحكم الواقعي في المقام أولى من رعايته للحكم الظّاهري، وبعبارة أخرى العلم بأنّ حكم الواقعة أحد الحكمين أقوى من دلالة المتعارضين على نفي الثّالث، فيرد عليه أنّه لم يعلم مناط حكم الشّارع بالتخيير بين الخبرين المتعارضين حتّى يتعدّى منهما إلى الاحتمالين كما ستقف عليه، ومنه يظهر النّظر في قوله قدّس سرّه فيما سيجيء ويمكن استفادة المطلب من فحوى أخبار التخيير إلى آخره، فاللاّزم على تقدير عدم مساعدة دليل الإباحة التّوقف عن الحكم ظاهراً والالتزام بثبوت

. . . .

أحد الحكمين واقعاً، ولا دليل على وجوب الالتزام بحكم ظاهري في كلّ واقعة معيّناً وإن كان ثابتاً في نفس الأمر إذا لم يتوقّف العمل عليه كما هو المفروض، هذا فإن شئت قلت إنّ ما دلّ على وجوب الالتزام فإنّما يدلّ على كبرى كليّة لا يمكن أخذ النّتيجة منه بالنّسبة إلى الخصوصيات، إلاّ بعد ضمّ صغرى وجدانية أو برهانيّة، فإذا أردنا إثبات الالتزام بخصوص الوجوب مثلا فلا ينفع فيه مجرّد ما دلّ على وجوب الالتزام بما جاء به الشّارع، بل لا بدّ من إثبات كونه حكم اللّه تعالى وممّا جاء به الشّارع، وكذلك إذا أردنا الالتزام بكون حكم الواقعة أحد الحكمين تخييراً أو الواجب أحد الشيئين تخييراً، فإن أردنا الالتزام بكون الحكم الواقعي للواقعة التّخيير، فلا بدّ من إثبات كون الحكم الواقعي التّخيير وإن أردنا الالتزام بالتخيير الظّاهري، فلا بدّ من إثبات كون الحكم الظّاهري ذلك من الخارج فعلى كلّ تقدير لا ينفع في ذلك مجرّد وجود دليل الالتزام.

هذا وبعبارة أوضح إثبات وجوب التخيير بين الحكمين أو الأخذ بمحتمل الحكم بما دلّ على وجوب الالتزام بالأحكام الشّرعية غير معقول إذ مرجعه إلى التّمسك بالدليل على الحكم مع الشّك في موضوعه والتّمسك بالاحتياط لذلك، مع أنّه لا دليل عليه غير معقول أيضاً، إذا الاحتياط ينافي الالتزام مضافاً إلى أنّ مورده في غير دوران الأمر بين المحذورين حسبما عرفت مفصّلاً.

وبعبارة أخصر إن أراد القائل بالتخيير من الحكم الّذي يلزم من الرّجوع إلى الأصل مخالفته من حيث الالتزام الحكم الواقعي فيمنع لزوم مخالفته، إذ الأصل لا ينفي الحكم بحسب الواقع كيف ولا يعقل ذلك وإن أراد الحكم الظّاهري أعني التخيير فالرّجوع إلى الأصل وإن استلزم نفيه، إلاّ أنه يمنع عن كونه حكما ظاهر بالواقعة، إلاّ بعد قيام الدّليل عليه فإثباته بما ذكر دور ظاهر، هذا وإلى ما ذكرنا أشار بقوله قدس سره: (وأمّا دليل وجوب الالتزام بما جاء به الشارع) إلى

وحرمة المعصية والمفروض أنه لا يلزم من إعمال الأصول مخالفة عملية له ليتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت، لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدمة للعمل وليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد، من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع، لأنّ الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي كالأصول في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم أعني وجوب الأخذ بحكم الله هذا.

ولكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف أعني وجوب الأخذ بحكم الله والالتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الأصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي، أعني وجوب الالتزام بحكم الله وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجيء فيخرج عن المخالفة الغير العملية.

فالحق مع فرض عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به أن طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً، إلاّ من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها.

آخره، هذا وقد يتوهّم أنّ مراده قدس سره من الالتزام قصد الحكم والوجوب مثلاً على ما يوهمه قوله، إلا أنّه فعله لا لداعي الوجوب، وهو كما ترى بمكان من الضّعف إذ المراد منه الفعل من دون التزام بالوجوب فتدبّر، كضعف توهم كون المراد من الالتزام في كلامه تحصيل الاعتقاد بالأحكام الشرعيّة.

هذا بعض الكلام في مدرك القول بالإباحة والتّخيير، وأمّا وجه القول بلزوم البناء على خصوص احتمال الحرمة فستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثّاني.

فإذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف، إلاّ أنه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء، نعم لو أخذ في ذلك الفعل بنية القربة، فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به، ولذا قيدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعين تعبدياً.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، والمفروض أيضاً عدم مخالفتهما في العمل فلا معصية ولا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي.

فملخص الكلام أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة، ومخالفة الأحكام الفرعية إنما هي في العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه.

ويمكن أن يقرر دليل الجواز أي جواز المخالفة فيه بوجه أخصر[1]

---

(١) هذا مسلك آخر في الحكم بعدم التّخيير غير ما عرفت سابقا فإنّه كان مبنيّا على حكم العقل بجواز المخالفة الالتزاميّة وترك التّخيير، وهذا مبني على عدم الدّليل عليه على تقدير واستحالة قيامه عليه على تقدير آخر وتوضيح ما ذكره دام ظله هو أنّه إذا وجب الالتزام، فلا يخلو إمّا أن يكون بأحدهما المعيّن واقعاً المعلوم عند الله بعنوانه التّعيّني، وإمّا أن يكون بأحدهما الغير المعيّن واقعا أيضاً، وأمّا أن يكون بأحدهما المخيّر فيه أي بكلّ منهما بالوجوب التّخييري، والأوّل مضافاً إلى عدم قيام دليل عليه وعدم التزام الخصم به أيضاً تكليف بالمحال، فإنّه لا يتمكّن من امتثال هذا الخطاب على سبيل القطع وإن تمكن منه على سبيل الاحتمال فتأمّل، والثّاني تكليف قبيح بل محال، كما هو واضح،

ضرورة عدم إمكان الإنشاء مع كون متعلّقه مبهما، والثالث غير ممكن على تقدير وغير واقع على تقدير آخر، فإنّ المقصود من هذا الأمر التّخييري، إمّا أن يكون مجرّد الإتيان والتّرك اللّذين لا يخلو المكلّف عنهما، وإمّا أن يكون اختيار أحدهما ملتزماً بحكمه، فإن كان المقصود الأوّل ففيه أنّ طلبه محال من حيث استلزامه لطلب الحاصل سواء ادّعي استفادته من نفس الأمر الموجود واقعاً، مع أنّه محال من وجه آخر أو من أمر آخر وإن أريد الثّاني، فإمّا يدّعى استفادته من الأمر الواقعي الموجود في الواقعة بالفرض أو من الخارج، فإن ادّعي استفادته من الأمر الواقعي ففيه أنّ إرادة الوجوب التّخييري منه ممّا لا يمكن لا لمجرّد لزوم استعمال اللّفظ في أكثر من معنى، بل من جهة أنّ الوجوب التّخييري المبحوث عنه في المقام ليس تخييرا واقعيّاً، وإلاّ لزم الخلف مع محذور آخر من حيث لزوم اجتماع الوجوب التّخييري والتّعيني واقعاً في الشّيء الواحد من جميع الجهات، بل هو تخيير ظاهري، ومن المعلوم ضرورة أنّه لا يمكن إنشاء حكمين أحدهما واقعي والآخر ظاهريّ بإنشاء واحد كما هو قضيّة الفرض لما بينهما من التّرتب وهو ظاهر، هذا مضافاً إلى عدم إمكان استفادة وجوب الالتزام بالأحكام ممّا دلّ على ثبوتها كعدم إمكان استفادة وجوب إطاعة الأحكام من نفس أدلّة الأحكام، ضرورة تأخّر موضوع وجوب الالتزام والإطاعة عن دليل المثبت للحكم وإن كان المدّعى استفادته من الخارج، ففيه أنّه إن كان ما دلّ على وجوب الالتزام بالأحكام فقد عرفت تفصيل القول فيه وإن كان غيره، ففيه أنّه وإن أمكن قيام دليل عليه، لأنّه أمر متصور معقول على ما عرفت، إلاّ أنّه ليس لنا دليل يدلّ على هذا لا من العقل ولا من النّقل، أمّا من الثّاني فظاهر، وأمّا الأوّل فلما عرفت تفصيل القول فيه هذا محصّل ما يستفاد من كلامه في توضيح المرام وبيان ما هو المقصود في المقام وبمثله لا بدّ من أن يحرّر الكلام لا بمثل ما

وهو أنه لو وجب الالتزام، فإن كان بأحدهما المعين واقعا فهو تكليف من غير بيان، ولا يلتزمه أحد وإن كان بأحدهما على وجه التخيير، فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل، فلا بدّ له من خطاب آخر.

وهو مع أنه لا دليل عليه غير معقول، لأن الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصلياً حصول مضمونه، أعني إيقاع الفعل أو الترك تخييراً وهو حاصل من دون الخطاب التخييري فيكون الخطاب طلباً للحاصل وهو محال، إلاّ أن يقال إن المدعي للخطاب التخييري إنما يدعي ثبوته بأن

حرّره الأستاذ العلاّمة قدس سره، فإنّه لا يخلو عن مناقشة فإنّه يرد على ما استدركه بقوله، إلاّ أن يقال إنّ المدّعي للخطاب التّخييري إلى آخره أنّ هذا المدّعى من القائل بالتّخيير ممّا لا يعقل، فإنّ مفروض البحث في دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم التّوصّليّين فكيف يمكن للقائل بوجوب التّخيير القول بلزوم قصد التعبّد بالنّسبة إلى ما يختاره، فالمتعيّن أن يقال بدل ما ذكر، إلاّ أن يقال إنّ المدّعي للخطاب التّخييري إنّما يدّعي ثبوته بمعنى دلالته على وجوب الالتزام بأحد الحكمين ظاهراً، وإن لم يقصد التّقرب في مقام الإتيان أصلاً، فإنّ هذا هو محطّ نظر من يدّعي التّخيير في المقام ليس، اللّهمّ إلاّ أن يراد من التّعبد الالتزام كما هو الظّاهر عند التّأمّل، هذا ولكن وجدت في بعض النّسخ بدل ما عرفت من الاستدراك، إلاّ أن يلتزم بأنّ الخطاب المدّعى ثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود صدور واحد من الفعل أو التّرك مع الالتزام بحكم لا على وجه عدم المبالات انتهى، وهذا كما ترى في غاية الجودة هذا ولكن يمكن أن يقال إنّ إرادة الالتزام بأحدهما المعيّن عند اللّه الثّابت للواقعة على نحو ثبوته لها ليس محالاً، إذ هو أمر ممكن، بل لا بدّ من القول به على ما عرفت وإن كان القائل بالتّخيير لا يقول به، إلاّ أنّ الكلام في إمكانه فتدبّر.

يقصد منه التعبد بأحد الحكمين لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل فافهم هذا.

وأمّا دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فلا يثبت، إلاّ الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه لا الالتزام بأحدهما تخييرا عند الشك فافهم هذا.

ولكن الظاهر من جماعة من الأصحاب(١) في مسألة الإجماع المركب إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه حكم الإمام في الواقع، وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الإمام عليه السلام.

---

(١) لا إشكال في ظهور كلماتهم في باب الإجماع المركّب، بل صراحتها كما هو واضح لمن راجع إليها في عدم جواز الرّجوع إلى قول يستلزم منه المخالفة الالتزاميّة للحكم المعلوم صدوره من الإمام عليه السلام وليس كلامهم مسوقاً لبيان حكم المخالفة العمليّة أصلاً، إلاّ أنّ ظهورها في نفي ما بنينا عليه في محلّ المنع، فنقول إنّ مقتضى القاعدة في هذا الباب أنّه لو كان القولان على الوجوب والاستحباب أو الحرمة والكراهة لم يكن إشكال في وجوب الالتزام بالرّجحان القدر المشترك في الأوّل بحسب الظّاهر والمرجوحيّة في الثّاني كذلك، لأنّه معلوم تفصيلا ولا يجوز الالتزام بغيرهما ولو بحسب الظّاهر وإن كانا على الوجوب والحرمة أو الوجوب والكراهة أو الحرمة والاستحباب أو الكراهة والاستحباب لم يكن إشكال في جواز الالتزام بالترخيص المطلق في جميع الصّور المذكورة، وعدم جواز الالتزام بحكم خاصّ ولو ظاهراً لعدم الدّليل عليه وإن كانا على أحد الأحكام الاقتضائية، ولم يكن إشكال في جواز الحكم بالإباحة والوجه فيما ذكرنا ظاهر بعد التّأمل فيما قدّمنا لك من الكلام.

نعم صرح غير واحد من المعاصرين[1] في تلك المسألة، فيما إذا اقتضى الأصلان حكمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع بجواز العمل بكليهما.

---

(١) ممّن اختار هذا التّفصيل فاضل عصره صاحب الفصول حيث قال بعد جملة كلام له في نقل الأقوال في المسألة ما هذا لفظه، والتّحقيق أنّه إن قام دليل من إجماع أو غيره على المنع من التّفصيل مطلقاً ولو بحسب الظّاهر أو قام على أحد القولين أو الأقوال ما يكون حجّة باعتبار إفادة الواقع لم يخبر التّفصيل، وإلاّ جاز لنا على المنع في الصّورة الأولى، أمّا في القسم الأوّل منهما، فلأنّه إذا قام دليل معتبر على المنع من التّفصيل ولو عند عدم قيام دليل على أحد القولين أو الأقوال أو على الجمع كان التفصيل معلوم البطلان ظاهراً وواقعاً إلى أن قال ولنا على الجواز في الصّورة الثّانية عدم قيام دليل صالح للمنع، فيجب اتباع ما يقتضيه الأدلّة التي مفادها الظاهر وإن أدّى إلى القول بالتّفصيل وخرق الإجماع ولا يقدح العلم الإجمالي ببطلان أحد القولين بحسب الواقع، لأنّ ذلك لا ينافي صحيتهما بحسب الظّاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الّذي لاقى أحد الثّوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجّس وبطلان الصلاة فيه، مع أنّ هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعاً لأنّ الثّوب الملاقى إن كان نجساً بطل الوضوء والصّلاة معاً وإن كان طاهراً صحّاً معاً، وكقولنا فيما لو ادّعى الزّوجيّة أحد الزّوجين وأنكر الآخر بأنّه يلزم المدّعي بما عليه من الحقوق والأحكام دون مقابله إلى أن قال بعد جملة كلام له: «وهذا عند التحقيق من قبيل مسألة واجدي المني في الثّوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطّهارة، لا من قبيل مسألة الإناءين المشتبه طاهرهما بالنّجس حيث يحكم فيهما بوجوب التّجنب لليقين الإجمالي»، انتهى كلامه رفع مقامه، ومراد الأستاذ دام ظلّه من البعض في قوله وقاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات هو هذا الفاضل حسبما عرفت القياس من كلامه.

وقاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات.

لكن القياس في غير محله[١] لما تقدم من أن الأصول في الموضوعات حاكمة على أدلة التكليف، فإنّ البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها، وكذا الحكم بعدم وجوب وطئها، لأجل البناء على عدم الحلف على وطئها فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها.

وهذا بخلاف الشبهة الحكمية، فإنّ الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، وليس مخرجاً لمجراه عن موضوعه، حتى لا ينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد إذ اللازم من منافاة الأصول[٢] لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له هو كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فإذا فرض جواز ذلك، لأنّ العقل والنقل لم يدلا إلاّ على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الأصول المتنافية في الواقع.

---

(١) قد عرفت سابقا عدم الفرق في محلّ البحث بين الشّبهة الموضوعيّة والحكميّة أصلاً فالقياس الّذي ذكره قدّس سرّه في محلّه لوحدة المناط في المقامين.

(٢) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام ممّا لا ينبغي صدوره منه دام ظلّه العالي، لأنّ الظّاهر منه جريان الأصول حتّى مع العلم التفصيلي بالحكم الإلزامي فيما لا يلزم منه مخالفة عمليّة وهو كما ترى لعدم تعقّل جريان الأصل مع العلم التّفصيلي بالحكم، كما هو واضح وتوجيه ما ذكره وإن كان ممكناً بحيث يحكم بكون مراده غير ظاهره، إلاّ أنّه يحتاج إلى تجشّم بعيد في الغاية.

ولا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء[١] في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام في مسألة الإجماع على طرحه من حيث العمل، إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة، فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، فإن ظاهر الشيخ رحمه الله الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض[٢] طرحهما والرجوع إلى

---

(١) قد عرفت أنّ كلماتهم نصّ في عدم جواز الطرح بحسب الالتزام فكيف يمكن حملها على ما ذكره كما أنك قد عرفت أيضاً أن طرح قول الحجّة بحسب الالتزام، ولو كان في الحكم الغير الإلزامي موجب للكفر في وجه، فكيف يجوز الحكم بجوازه، إلاّ أنك قد عرفت أنّه يحتمل أن يكون مراده دام ظلّه من الالتزام غير ما هو الظّاهر منه فراجع.

(٢) ظهور كلام الشيخ عليه الرّحمة في التّخيير الواقعي المستلزم لطرح قول الإمام عليه السلام، إنّما هو من جهة أنّه حكم بعدم جواز اتّفاق الأمّة بعد الخلاف على أحد القولين من حيث استلزامه لبطلان التّخيير كما ستقف على كلامه فيما سيأتي، فإنّ ظاهر هذا كون التّخيير واقعيّاً، فإن التّخيير الظّاهري إنّما يدور مدار الاختلاف الموجب للتّحير، فلا يعقل أن يمنع من الاتّفاق بعد الاختلاف كما هو واضح، إلاّ أنّه يمكن أن يقال أنّ مراده من التّخيير هو التّخيير الظّاهري حسبما استفاده جماعة وأجابوا عن إيراد المحقّق على الشيخ رحمه الله بأنّ في التّخيير أيضاً طرحاً لقول الإمام عليه السلام، بأنّ مراده من التّخيير هو التّخيير الظّاهري، فلا يكون طرحا لقوله عليه السلام ويكون ما ذكره من اللاّزم مبنيّاً على زعم التّلازم بين القول بالتّخيير وبطلان التعيين مطلقاً وفي قسمي التّخيير غفلة عن حقيقة الحال، ثمّ على تقدير ظهوره لا يقاوم ما هو صريح المحقّق وغيره ممّن أجابوا وممّن أوردوا على الشّيخ رحمه الله، ولعمري إنّ في

الأصل ولا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي، لأنّ التخيير الواقعي كالأصل حكم ثالث.

نعم ظاهرهم في مسألة دوران الأمر[١] بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة.

مثل هذا كفاية في منع الحكم بإمكان كون المراد من كلماتهم المطلقة ما ذكره دام ظلّه، هذا وأمّا ظهور كلام القائل بالرّجوع إلى الأصل فيما ذكره دام ظلّه فممنوع، إذ لم يظهر منه الالتزام بخلاف الحكم المعلوم إجمالا بحسب الواقع بمعنى الحكم بالإباحة الواقعيّة فيما كان القولان على الوجوب والحرمة بل غاية ما يظهر منه الحكم بالإباحة ظاهراً، فإنّ مفاد الأصل لا يعقل إلاّ أن يكون ذلك كما هو ظاهر لا يخفى، نعم قد عرفت في طيّ ما قدّمنا لك أنّ التّخيير الظّاهري كالإباحة الظّاهرية.

(١) لا يخفى عليك أنه دام ظله وإن سلّم هذا الظّهور في المقام وقوّاه، إلاّ أنّه دام ظلّه لم يسلّمه في الجزء الثّاني من الكتاب وحكم على سبيل الجزم بعد وجوب الالتزام بأحد الحكمين، ثمّ إنّ حاصل ما ذكره دام ظلّه في الاستدلال على ما قوّاه في المقام يرجع إلى وجهين:

أحدهما: كون الرّجوع إلى الأصل بالنّسبة إلى كلّ من الفعل والتّرك مستلزماً للمخالفة العمليّة، فإنّه إذا بنى المكلّف على جواز كل من الفعل والتّرك فقد يختار الفعل وقد يختار التّرك، فيعلم بتحقّق المخالفة العمليّة القطعيّة منه، فإنّه إن كان الفعل واجبا فقد تركه وإن كان حراماً فقد فعله وهي قبيحة عقلاً حتّى في الشّبهة الموضوعيّة على ما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى، فإن قلت إنّه وإن استلزم منه المخالفة القطعيّة العمليّة، إلاّ أنّه لا دليل على قبحها، إذا كانت في

واقعتين على ما هو المفروض في محلّ البحث، قلت الحاكم في المقام وأشباهه إنّما هو العقل ونحن ندّعي أنّه لا يفرّق العقل في الحكم بقبح المخالفة القطعية العملية بين كونها في واقعة أو واقعتين، ويعلم صدق هذه الدّعوى من راجع العقل والعقلاء مراعيا للإنصاف، فإن قلت لو لم يجوّز العقل المخالفة القطعيّة التّدريجيّة لم يجز للشّارع أن يحكم بالتّخيير الاستمراري بين قولي المجتهدين للمقلّدين فيما يعلم بحقّه أحدهما، كما إذا أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة، أو أحدهما بوجوب صلاة الظّهر والآخر بوجوب صلاة الجمعة، ولا بين الخبرين المتعارضين أو غيرهما من الأدلّة والأمارات المتعارضة، فإنّه وإن قيل بعدم التّخيير من جهة عدم الدّليل عليه أو الدّليل على عدمه، إلاّ أنّه لم يقل أحد بقبح تجويزه على الشّارع ولوجب الحكم أيضاً بالبقاء على من قلّد مجتهداً ثمّ مات، ويعلم بلزوم المخالفة القطعيّة العمليّة من العدول إلى المجتهد الحيّ أو قلّد أحد المتساويين في مرتبة الاجتهاد، ثمّ صار غير من قلّده أعلم إلى غير ذلك من الموارد، مع أنّ الظّاهر من الأكثر هو الحكم بوجوب العدول فيها على المقلّد.

فإن قلت: القبيح هو الإذن من أوّل الأمر بفعل ما يستلزم منه المخالفة القطعيّة العمليّة، وفي مسألة العدول عن الميّت إلى الحيّ وعن غير الأعلم إلى الأعلم ليس الأمر كذلك

قلت: ما تقول في مسألة التّخيير الاستمراري بين قولي المجتهدين وبين الخبرين، مع أنّ الإذن في المخالفة القطعيّة فيها من أوّل الأمر قلت ليس من الجائز قياس جواز المخالفة القطعيّة العمليّة التدريجية في المقام على جوازها في الموارد المذكورة وأشباهها، حيث إن مرجع تجويز الشّارع في موارد النّقض إلى جعل الالتزام بالحكم المحتمل أو أحد الطّريقين في كلّ واقعة والأخذ بمقتضاه والعمل عليه امتثالا للحكم النّفس الأمري فمخالفته متداركة، وهذابخلاف الالتزام بالإباحة

فإن مرجعه إلى تجويز المخالفة القطعيّة من دون تدارك ومن هنا ذكر قدّس سرّه، وأمّا لو التزم بأحد الاحتمالين إلى آخره، وهذا هو المراد بقوله دام ظلّه وتعدّد الواقعة إنّما يجدي إلى آخره لا ما يتوهّمه الجاهل هذا وستقف على بعض الكلام في ذلك في الجزء الثّاني من التّعليقة.

فإن قلت: إنّا نمنع من لزوم المخالفة القطعيّة العمليّة من الحكم بالجواز وإباحة كلّ من الفعل والتّرك، فإنّ لنا أن نختار أنّه يجب عليه، إمّا الفعل دائماً أو الترك كذلك فلا يلزم منه محذور أصلاً.

قلت: هذا عين الالتزام بمقالة القائل بالتّخيير، فإنّ مقصوده ليس أزيد من ذلك توضيح، ذلك أنّ اختيار واحد من الفعل والتّرك دائماً إن كان بمعنى إيجاب الشّارع له في مرحلة الظّاهر فهو راجع إلى القول بالتخيير الابتدائي حقيقة وإن كان مع تجويز خلافه في حكم الشّارع فيرجع إلى تجويز المخالفة القطعيّة وإن لم يتحقّق في الخارج وهو قبيح على الحكيم تعالى في حكم العقل ولا ثالث لذينك فتأمّل.

هذا محصّل ما يقال في توضيح ما ذكره دام ظلّه وإفادته وفيه بعض سؤالات أخر ستقف عليه في الجزء الثّاني من الكتاب.

ثانيهما: ما ورد في الخبرين المتعارضين ممّا يدلّ على التّخيير بينهما عند التّعادل، فإنّ موردهما وإن كان الخبرين المتعارضين إلاّ أنّه يمكن استفادة حكم المقام منه بتنقيح المناط أو بالأولويّة القطعيّة، فإنّه إذا لم يجوّز الشّارع المخالفة للحكم الظّاهري فعدم جوازه لمخالفة الحكم الواقعي بالطّريق الأولى وإلى هذا الوجه أشار بقوله ويمكن استفادة المطلب من فحوى إلى آخره، هذا ولكنّك خبير بأنّ المناط غير منقّح والأولويّة ممنوعة على بعض التّقادير وغير نافعة في المقام على بعض التّقادير الأخر، وقد أورد دام ظله على الاستدلال بهذا الوجه

والإنصاف أنه لا يخلو عن قوة، لأنّ المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة وفي واقعة عن قصد وعمد، وأمّا المخالفة تدريجاً وفي واقعتين فهي لازمة البتة والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجاً عن قصد إليها من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعة وحينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك، إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد.

وتعدد الواقعة إنما يجدي مع الإذن من الشارع عند كل واقعة كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي مجتهدين تخييراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر، وأمّا مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض، أمّا لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت.

في الجزء الثاني من الكتاب بما ستقف بيانه منّا، ثمّة ثمّ إنّه بقي في المقام خبايا في زوايا لا نقدر على الإشارة إليها من جهة ضيق المجال وتشتّت البال واللّه الموفّق وهو الهادي إلى الصّواب.

ثمّ اعلم أنّ ما ذكره دام ظلّه في المسألة لا دخل له بما هو محلّ الكلام والبحث، فإنّه كان في المخالفة الالتزاميّة المحضة وما ذكره فيها مبنيّ على المخالفة العمليّة ولا اختصاص لما ذكره بالفرض، بل يجري في جميع الصّور الشّبهة الحكميّة، فإنّ المخالفة الالتزاميّة المحضة لا توجد فيها فهي خارجة عن محلّ الكلام، نعم لا إشكال في وجودها في الشّبهات الموضوعيّة فما أفاده في حكم المقام، فإنّما هو مع قطع النّظر عن هذه الملاحظة وإلى ما ذكرنا كلّه أشار بقوله، لكن هذا الكلام لا يجري إلى آخره ولعلّ الوجه في أمره بالتّأمّل في المقام هو إمكان منع الأمر المنجّز في واقعتين إذا فرض عدم الابتلاء بهما في زمان واحد فتأمّل.

ويمكن استفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض، لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجاً فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية القطعية فتأمل جيداً، ولو تدريجاً مع عدم التعبد بدليل ظاهري فافهم.

هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام، بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر، إذا اقتضت الأصول ذلك.

وأمّا المخالفة العملية فإن كانت لخطاب[1] تفصيلي فالظاهر عدم جوازها

---

(١) المخالفة العمليّة قد تكون لخطاب معيّن مفصّل قد وقع الاشتباه في متعلّقه، وقد تكون لخطاب مردّد بين الخطابين بمعنى العلم بوجود أحدهما، وهذان قد يكونان من نوع واحد سواء كانا تحريميين أو وجوبيين، وقد يكونان من نوعين كالوجوب والتّحريم وعلى جميع التّقادير، إمّا أن يكون الشّبهة حكميّة أو موضوعيّة، فإن كانت المخالفة لخطاب تفصيلي، فلا إشكال في عدم جوازها مطلقاً سواء كانت في الشّبهة الموضوعيّة أو الحكميّة لاستقلال العقل بقبح مخالفة الخطاب المعلوم في الفرض، بحيث لا يجوز للشّارع الإذن فيها، وبعبارة أخرى العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجّز الخطاب به عند العقل، فلا يجوز مخالفته القطعيّة على ما هي المقصود بالبحث، فحينئذ إن قلنا بأنّ المراد من العلم الرّافع لموضوع الأصول الأعمّ من العلم الإجمالي فلا إشكال، وإن قلنا بظهوره في العلم التّفصيلي، فلا بدّ من رفع اليد منه وجعل المراد الأعمّ لملاحظة ما عرفت من حكم العقل، هذا ولكن قد خالف فيما ذكرنا فريقان:

أحدهما: من يرى جواز المخالفة مطلقاً ولو كانت دفعة.

ثانيهما: من يرى جوازها تدريجا ولا يجوزها دفعة وستكلّم فيما هو المستند لهما مع ردّه في الجزء الثّاني من التّعليقة إن شاء اللّه تعالى عند تكلّم الأستاذ العلاّمة فيه هذا.

سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس، أو كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم، لأنّ ذلك معصية لذلك الخطاب، لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين ووجوب صلاة الظهر والعصر مثلا قصرا أو إتماماً وكذا لو قال أكرم زيدا واشتبه بين شخصين، فإن ترك إكرامهما معصية.

فإنّ قلت: إذا أجرينا أصالة الطهارة[1] في كل من الإناءين وأخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما بناء على طهارة كل منهما مخالفة لقول الشارع اجتنب عن النجس.

قلت: أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص[2] إنما يوجب جواز

وبمثل ما ذكرنا فليحرر المقام لا بمثل ما حرّره الأستاذ العلامة قدس سره، فإنّه يرد عليه أنّه لا معنى لما ذكره من الاستظهار مع أنّك قد عرفت كون عدم الجواز من بديهيّات العقل، هذا مجمل الكلام في القسم الأوّل وأمّا القسمين الأخيرين فستعرف الكلام فيهما عند تعرّض الأستاذ العلاّمة لحكمهما، ثمّ اعلم أنّ الكلام في المقام في الشّبهة المحصورة، وأمّا الشّبهة الغير المحصورة فهي خارجة عن محلّ الفرض، هذا ولكن يمكن أن يقال بدخولها في محلّ الكلام بالنّظر إلى أصل القاعدة بناء على كون عدم وجوب الاجتناب فيها شرعاً من جهة الدّليل الوارد، أو لأنّ البحث في حرمة المخالفة القطعيّة الثّابتة في الشّبهة الغير المحصورة أيضاً.

(١) هذا السّؤال قد توجّه عليه ممّا التزم به سابقاً من كون الأصل في الشّبهة الموضوعية حاكماً على الخطابات الشرعيّة المتعلّقة بأحد المشتبهين.

(٢) حاصل ما ذكره دام ظلّه بعد تعميم العلم في أدلّة الأصول الرّافع لموضوعها

ارتكابه من حيث هو، وأمّا الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته، لأنه نجس يقيناً، فلا بدّ إمّا من اجتنابهما تحصيلاً للموافقة القطعية، وإما أن يجتنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور في محله.

هذا مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الأصل[١] عن موضوع المكلف به الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له، إلاّ رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فافهم.

بما يشمل العلم الإجمالي على ما هو مبنى الجواب كما يظهر بالتّأمل، هو أنّ إجراء الأصل في كلّ منهما إنّما هو مع قطع النّظر عن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، بأن يلاحظ كلّ منهما بحياله وبالخصوص، وأمّا بملاحظته فلا لتنجّز الخطاب بالاجتناب عمّا علم بنجاسته ولو إجمالاً، فلا بدّ من الإطاعة والامتثال بنحو من الأنحاء ولو بالموافقة الاحتماليّة، هذا ولكنّك خبير بأنّ ما ذكره من البيان لا يخلو عن إشكال، فإنّ المدّعي للطّهارة وعدم وجوب الاجتناب إنّما يدّعي الطّهارة الظّاهريّة لا الواقعيّة حتّى يلزم التناقض، فالأولى على تقدير تسليم ظهور أدلّة الأصول الصورة العلم الإجمالي أن يحكم بلزوم رفع اليد عنه بملاحظة ما ذكرنا من حكم العقل بقبح الإذن.

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا يرجع إلى جواب آخر وحاصله أنّه على تقدير تسليم ظهور أدلّة الأصول في إناطة الحكم فيها بالعلم التّفصيلي، لا بدّ من رفع اليد عنه لاستقلال العقل بقبح ذلك على الشّارع من حيث رجوعه إلى التّناقض، فإنّ معنى تجويزه الرّجوع إلى أصالة الطّهارة مثلاً في كلّ من المشتبهين ليس إلاّ الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن النّجس وهو يناقض ما دلّ على وجوب الاجتناب

وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين، كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي صلى الله عليه وآله ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه:

أحدها: الجواز مطلقا[1]، لأنّ المردد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه، وكذا المردد بين الدعاء والصلاة فإنّ الإطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها.

وهذا كما ترى يرجع إلى منع جريان دليل الأصل في صورة العلم الإجمالي بالتّكليف حتّى يكون حاكما على دليله، وليت شعري إذا كان دليل الأصل مختصّاً بصورة الشّك البدوي فهل يفرق فيه بين المخالفة الالتزاميّة والعمليّة حتّى يحكم بتحقّق الحكومة بالنّسبة إلى إحداهما دون الأخرى، هذا مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان حكومة الأصول على الأدلّة وإن كانتا متوافقتين لا من حيث لزوم التّناقض، بل من الحيثيّة الّتي عرفتها.

(١) هذا الوجه يظهر من جماعة ممّن عاصرنا أو قارب عصرنا وحاصل ما ذكره من الوجه للحكم بالجواز مطلقاً يرجع إلى دعوى رجوع الشّك بالنّسبة إلى كلّ خطاب إلى الشّك البدوي، فإنّ المفروض عدم العلم بوجود متعلّق أحدهما بالخصوص، فلا علم إجمالاً بتعلّق كلّ فهما حتّى يحكم العقل بوجوب إطاعته والمنع من الرّجوع إلى الأصل بالنّسبة إليه، نعم يعلم إجمالاً بوجود متعلّق أحد الخطابين لكن المفروض عدم تعلّق نهي بهذا المفهوم من حيث هو والعقل لا يحكم بوجوب الإطاعة والتحريك على المكلّف، إلاّ بعد العلم بتوجّه خطاب إليه مفصّلاً بحيث يصحّ أن يعاتبه بأنّك لم خالفت الخطاب الفلاني والمفروض عدم وجود مثله في المقام.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً[١]، لأنّ مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها، ولا يعذر فيها إلاّ الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأولى دون الثانية، لأنّ المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الإحصاء بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلماتهم في مسائل

---

(١) محصّل ما ذكره للحكم بعدم الجواز مطلقاً، هو أنّ العقل مستقل بقبح المخالفة القطعيّة في الفرض، وتنجز كلّ من الخطابين على المكلّف بمعنى صحّة مؤاخذة الشّارع المكلّف على كلّ منهما على تقدير وجود متعلّقه، ويمنع من رجوع الشّك إلى الشّك البدوي المصحّح للرّجوع إلى البراءة في نظر العقل والمصحّح له هو احتمال عدم تكليف خاصّ، إذا لم يستلزم تكليفاً آخر على تقدير عدمه، وأمّا إذا كان تقدير عدمه مجامعا لتكليف آخر فلا يجوّز العقل الرّجوع إلى البراءة بل يستقل في الحكم بعدم جواز الرّجوع إليه وقبح إذن الشّارع فيه، وإن كنت في ريب مما ذكرنا فافرض شيئا واحدا يعلم بتعلّق أحد الخطابين به، كما إذا فرضنا مائعاً يعلم بأنّه إمّا نجس أو مال الغير فهل ترى من عقلك التّرخيص في شربه حاشاك ثمّ حاشاك، بل تراه حاكما من غير تزلزل وريبة بوجوب الاجتناب عنه وليس الفرق بينه وبين المقام، إلاّ تردّد متعلّق الخطابين بين الأمرين، أو الأمور والمفروض عدم قدح هذا التّردد عند هذا القائل، وإنّما المانع عنده تردّد نفس الخطاب على ما عرفت من استدلاله، ولذا التزم بعد الجواز فيما كان الخطاب غير مردّد بين الخطابين، مع أنّ ما ذكره وجها للجواز في المقام يجري في الفرض أيضاً، وقد اتّفق لي مناظرة مع بعض هؤلاء في المسألة، وكان يلتزم في طيّ كلامه بالجواز في الفرض أيضاً، وهو كذلك على ما عرفت من عدم تعقل الفرق، مع أنّك قد عرفت أنّ بداهة العقل شاهدة بالقبح في الفرض.

الإجماع المركب[١]، وكان الوجه ما تقدم من أن الأصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية، فإنّها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، وقد عرفت ضعف ذلك[٢]، وأن مرجع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي، إلاّ أنه حاكم عليه لا معارض له[٣] فافهم.

---

(١) هذا الاستشهاد إنّما هو بالنّسبة إلى ما ذكره بقوله بخلاف الشّبهات الحكميّة، فإنّ كلماتهم عدا شاذّ منهم متطابقة على عدم جواز الرّجوع إلى الأصل فيما يستلزم منه طرح الحكم المعلوم بالإجمال، هذا ثمّ الوجه في هذا التّفصيل يمكن أن يكون دعوى الفرق في حكم العقل بالقبح بين الشّبهات الحكميّة والموضوعيّة في الفرض، فإنّ من الرّجوع إلى الأصل في الأولى يلزم طرح الحكم الكلّي، وهذا بخلاف الرّجوع إلى الأصل في الثّانية، فإنّه لا يلزم منه ذلك وإنّما اللاّزم منه طرح الحكم الجزئي وهو ممّا لا ضير فيه بعد عدم وجود خطاب تفصيليّ، ولو كنت شاكاً في حكم العقل بالجواز في الثّانية، فلاحظ وقوعه في الشّرع، فإنّك لا تكاد ترتاب في حكمه بالجواز، فإنّ وقوع شيء من الشّارع بعد إمكانه العقلي، هذا، وأمّا ما ذكره دام ظلّه من الوجه له فهو يقضي بالتّفصيل المذكور في صورة عدم تردّد الخطاب أيضاً وهو لا يقول به، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ ذلك يرد على ما ذكرنا أيضاً.

(٢) قد عرفته في الفرض الأوّل في طيّ الجواب عن السؤال أخيراً، ولكنّك قد عرفت أنّ ما ذكره في وجه الضّعف ضعيف، فالحقّ أن يجعل الوجه في ضعفه ما عرفته منّا.

(٣) لا يخفى عليك ما وقع منه دام ظلّه من المسامحة في الاستدراك المذكور،

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيئين وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر.

والوجه في ذلك أن الخطابات في الواجبات الشرعية[1] بأسرها في حكم

ضرورة أنّ التعارض لا ينفكّ عن التّنافي، كما أنّ الحكومة لا تنفك عن عدمه، ولذا أخرج الحكومة عن تعريف التّعارض في الجزء الرّابع من الكتاب بقيد التّنافي، وبالجملة ما ذكره دام ظلّه من الاستدراك لم يعلم له وجه فكان عليه أن يترك هذا الاستدراك، لأنّه مستدرك بل مخلّ لما عرفت، مضافاً إلى أنّ مع تسليم الحكومة لا معنى للمنع من الرّجوع إلى الأصل كما هو واضح، مضافاً إلى منافاته لما يظهر من كلماته السّابقة الظّاهرة في عدم الحكومة فيما لو استلزم من الرّجوع إلى الأصل مخالفة عمليّة قطعيّة، هذا ولكن يمكن أن يقال إنّ غرضه قدّس سرّه من هذا الكلام بيان شأن الأصل الموضوعي في مورد جريانه لا في المقام الّذي حكم بعدم جريانه، والتّنافي الذي أثبته إنّما هو بحسب المعنى والحقيقة لا بحسب لسان الأصل، كما هو صريح قوله قدّس سرّه، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة والتّنافي المعتبر في التّعارض، إنّما هو بحسب لسان الدّليلين لا بحسب الواقع، ولذا قال في باب التّعارض إنّ الحكومة تخصيص في المعنى بلسان التّفسير فافهم.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره يجري بعينه في المحرّمات أيضاً، فيقال إنّ الخطابات في المحرّمات الشّرعيّة بمنزلة خطاب واحد بترك الكلّ ولم يقصد دام ظلّه بما ذكره تخصيص المدّعي، كيف وهو أعمّ منه، بالفرض فإنّه التّفضيل بين اتّحاد الخطابات بحسب النّوع من غير فرق بين كونها وجوبيّة أو تحريميّة واختلافها، وهذا أمر ظاهر، ثمّ إنّ حاصل ما ذكره دام ظلّه هو أنّ المخالف لأحد الخطابين المتحدين نوعاً مخالف لخطاب تفصيلي، فإنّ المفروض رجوع الخطابات

خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصية عرفاً، كما لو قال المولى افعل كذا وكذا وكذا، فإنّه بمنزلة افعلها جميعاً، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معيناً، أو واحد غير معين عنده.

نعم في وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على أن مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية العلمية عنه أو يكتفى بأحدهما حذراً عن المخالفة القطعية، التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعد معصية عندهم وإن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل.

والأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني[1]، ثم الأول، ثم

إلى خطاب واحد، فلا يعقل فيها كثرة حتّى يتردّد في المخالفة، فيدخل إذا في الفرض الأوّل.

(١) لا إشكال في قوّة ما ذكره دام ظلّه لما عرفت من الوجه في توضيحه منّا وبه يعرف فساد الوجه الأوّل، وأمّا الوجه الثّالث، فلأنّ العقل مستقل بوجوب الإطاعة مع العلم الإجمالي مطلقا وتنجّز الخطاب بذلك من غير فرق بين الشّبهة الموضوعيّة والشّبهة الحكميّة وتردّد الخطاب إن كان مجدياً لأجدى في كلتا الشّبهتين، وأمّا الاستشهاد بالوقوع في الشّرع ففاسد جدّاً، لأنّ موارده لا دخل لها بالفرض، فإنّها بين ما يكون المخالفة القطعيّة العمليّة فيها في حقّ شخصين كواجدي المني في الثّوب المشترك وبين ما يكون المخالفة القطعيّة فيها بحسب عدم الالتزام ظاهراً وبين ما يكون من جهة قيام الطّريق في أحد الطّرفين كما في مسألة الإقرار بالزّوجيّة والأبوة والأخوّة إلى غير ذلك فتدبّر، وهذه كما ترى خارجة عن الفرض بأسرها، فلا يقاس عليها.

هذا كلّه لو كان الوجه في التّفصيل المذكور ما عرفته منّا، وأمّا لو كان الوجه

الثالث[1]، ثم الرابع، هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

فيه ما عرفته عن الأستاذ العلاّمة فقد عرفت ما فيه، وأمّا الوجه الرّابع ففيه أوّلاً أنّا لا نعقل معنى لما ذكر، فإنّه إن كان المراد من رجوع الخطابات إلى خطاب واحد فيما كانت متّحدة بحسب النّوع أنّ معصية كلّ منها معصية لمطلوب الشّارع ففيه أنّ الأمر كذلك فيما إذا اختلفت بحسب النّوع وإن كان المراد أنّها تئول إلى خطاب واحد بفعل الجميع حقيقة، بمعنى كونها خطاباً واحداً بحسب نفس الأمر مثل ما إذا ورد عموم أصولي في قوله أكرم العلماء، ففيه مضافاً إلى أنّه لا شاهد له أنّه غير معقول وإن كان المراد من رجوعها إلى خطاب واحد، أنّه ينتزع منها خطاب واحد لم يرد من الشّارع أصلاً ففيه مضافاً إلى أنّه لا عبرة به بعد البناء على متابعة الخطاب التّفصيلي في الحكم بوجوب الإطاعة، فإنّ المراد منه الخطاب الوارد من الشّارع، لا ما ينتزعه المكلّف أن هذا يجري بعينه فيما إذا اختلفت الخطابات بحسب النّوع بأن يقال المراد منها وجوب الاتّقاء ممّا طلبه الشّارع في ضمن الخطابات التّفصيليّة من الفعل أو التّرك فتدبّر.

والقول بثبوت الفرق بين الانتزاعين من حيث كون أحدهما بعد من الآخر فيه ما لا يخفى، وثانيا أنّه لا جدوى في هذا الرّجوع بعد البناء على عدم الفرق في حكم العقلبقبح المخالفة القطعيّة بين الخطاب التّفصيلي والخطاب المردّد، كما عرفت مفصّلاً.

(١) الوجه فيما ذكره من التّرتيب في الترجيح هو أنّه لو أغمض النّظر عن التّحقيق ودار الأمر بين الوجوه الثّلاثة كان الأوّل هو المتعيّن، لأنّ التفصيل بكلّ من الوجهين ممّا لا وجه له في قبال القول بالإطلاق، فإنّ العقل إن جوّز المخالفة جوّزها مطلقاً من غير خصوصيّة عنده ولو أغمض النّظر عن هذا ودار الأمر بين الالتزام بالتّفصيل الثّالث والرّابع كان الأوّل هو المتعيّن، لأنّك قد عرفت أنّ رجوع الخطابات إلى خطاب واحد لم يعلم له معنى محصّل.

وأمّا الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المني وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر.

وأمّا الكلام في الأول

فمحصله[١] أن مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً، إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وإن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب، فإنّ كلا منهما شاك في توجه هذا الخطاب إليه فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا

---

(١) لا خفاء فيما ذكره أصلاً، إذ العقل يستقلّ في الحكم بقبح المؤاخذة ما لم يعلم المكلّف بتوجّه الخطاب إليه ولو إجمالاً، ومن المعلوم ضرورة أنّ كلاً من واجدي المني في الثّوب المشترك شاكّ في توجّه وجوب الغسل وسائر أحكام الجنب من حرمة الدّخول في المسجدين والمكث في المساجد وقراءة سور العزائم إلى غير ذلك عليه، إذ لا معنى للقول بأنّ أحدا مكلّف بالغسل إذا كان غيره جنباً وإنّما هو مأمور بالغسل، إذا كان جنباً وبناء كلّ منهما على عدم الالتزام بأحكام الجنابة وإن استلزم منه العلم لكلّ منهما بأنّ أحدهما قد خالف ما دلّ على أحكام الجنابة، إلاّ أنّ هذا ليس علما بأنّه خالف الخطاب الشّارع بحسب العمل، إذ العلم بلزوم المخالفة المانع عن الرّجوع إلى الأصل ليس، إلاّ هذا العلم لا العلم بتحقّق المخالفة ولو من الغير وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

الخطاب الغير الموجه إليه، نعم لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه الخطاب إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الإجمالي بالتكليف.

فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره بناء على تحريم إدخال الجنب، أو إدخال النجاسة الغير المتعدية[1].

فإن قلنا إن الدخول والإدخال متحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة المعلومة تفصيلاً وإن تردد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال.

وإن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن، فإنّ جعلنا الدخول والإدخال[2] راجعين إلى عنوان محرم واحد وهو القدر المشترك بين إدخال

---

(١) لا بدّ من أن يفرض هذا فيما إذا علم الحامل بعدم تحقّق الطّهارة من الخبث من الجنب منهما، إذ ربما يبني كلّ منهما على عدم الالتزام بأحكام الجنابة ويتحقّق منهما تطهير ما لاقى المني على تقدير الملاقاة وهذا أمر ظاهر.

(٢) لا إشكال في أن الدّخول غير الإدخال وليس عينه، كما أنّه لا إشكال على ما يقال في التّرتب بينهما ذاتاً أيضاً بمعنى أنّ الدّخول بحسب الطّبع مقدّم على الإدخال إنّما الإشكال في أنّهما هل يحصلان بحركة واحدة بمعنى كونهما صادقين عليها معاً كالكلّيين المتصادقين في جزئي أو أنّ الإدخال إنّما يتحقّق بعد تحقّق الدّخول زماناً، أو أنّهما يتحققان معاً لكنهما لا يصدقان على حركة واحدة، فإن جعلنا هما حاصلين بحركة واحدة فلا إشكال في حرمتها، بل لا يعقل الإشكال فيها للعلم التفصيلي بحرمتها وإن لم يعلم سببها وتردّد بين الإدخال والدّخول، إذ قد عرفت أنّ في مقام اعتبار العلم من باب الطّريقيّة لا يعقل الفرق بين أسبابه وأنّ العلم التّفصيلي الحاصل من العلم الإجمالي كالعلم

النفس وإدخال الغير كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

وإن جعلنا كلا منهما عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الّذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة، وكذا من جهة دخول المحمول واستئجاره الحامل[1] مع قطع النظر عن حرمة الدخول والإدخال

التّفصيلي الحاصل من غيره في نظر العقل من حيث حكمه بعدم إمكان تصرّف الشّارع فيه وإن لم يقل بحصولهما بحركة واحدة بالمعنى الّذي عرفته، فلا يخلو الأمر من أنّه إمّا نقول بأنّ المحرّم هو القدر المشترك بينهما وهو التّسبّب لدخول الجنب في المسجد أو لا نقول بذلك، بل نقول بأنّ كلاً منهما حرام مستقلّ لا دخل له بالآخر، فإن جعلنا المحرّم هو القدر المشترك بينهما فيدخل الفرض في المخالفة القطعيّة العمليّة للخطاب التّفصيلي كشرب ماء إناءين يعلم بنجاسة أحدهما وإن جعلنا المحرّم كلاً منهما بعنوانه الّذي لا دخل له بالآخر، فيدخل في المخالفة القطعية العمليّة للخطاب المردّد الّذي عرفت فيه الوجوه.

(١) قد يقال بأنّ غاية ما يجري في الفرض هو الوجه الأخير وأمّا الوجهين الأوّلين فلا، لأنّ الاستئجار غير الدّخول قطعا ولا يصدقان على فعل واحد جزماً، كما أنّ كلاً منهما محرّم مستقلّ لا دخل له بالآخر وليس مراده دام ظلّه إجراء جميع الوجوه بالنّسبة إلى المحمول، بل المراد إجراء الوجه الأخير وتصوّر العلم بتوجّه الخطاب بالنّسبة إلى المحمول وإمكانه، هذا ولكن يمكن أن يقال بأنّ معنى حرمة الإجارة ليس مجرّد إجراء الصّيغة، فإنّه ليس بحرام إذا لم يكن بقصد التشريع قطعاً، كما في أكثر المعاملات الفاسدة، بل ترتيب الأثر بمقتضاها وهو ليس، إلاّ ركوب المستأجر في الفرض أو يفرض الكلام في الإجارة المعاطاتية، ومن هنا قد يقال إنّ الأوجه هنا الوجه الأوّل وإن لم يقل بكونه أوجه

عليه أو فرض عدمها، حيث إنه علم إجمالاً بصدور أحد المحرمين إما دخول المسجد جنباً، أو استئجار جنب للدخول في المسجد، إلاّ أن يقال بأن الاستئجار تابع لحكم الأجير، فإذا لم يكن هو في تكليفه محكوماً بالجنابة وأبيح له الدخول في المسجد صح استئجار الغير له.

ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة أو صلاتين[1].

في الفرض السّابق، وإن كان هو الأوجه فيه أيضاً، وإن كان ربما يناقش فيه بجريان جميع الوجوه فيه من حيث رجوع الفرض بالنّسبة إلى المحمول أيضاً بأنّه علم بصدور أحد المحرّمين منه، أمّا الدّخول في المسجد أو إدخال الجنب بواسطة الإجارة فيه فتأمّل.

نعم قد يقال عليه بأنّه إن قطع النّظر عن حرمة الدّخول على الحامل أو فرض عدمها كما هو المفروض في كلامه دام ظلّه فلا معنى للحكم بحرمة الاستئجار وعدمه، لأنّ حرمته إنّما هو من حيث التّسبيب لدخول الجنب في المسجد الّذي لا يكون الوجه في حرمته، إلاّ الإعانة على الإثم وهي لا تتحقّق مع عدم حرمة الفعل على الأجير كما لا يخفى، ودعوى الحكم بأنّ إدخال الجنب في المسجد من المحرمات الشّرعيّة، ولذا يحكم بحرمته إذا علم من يدخل بكونه جنباً وإن لم يعلم هو بجنابته، بل اعتقد عدم الجنابة فيكون كإدخال النّجاسة في المسجد ممنوعة إذ لا شاهد لها وإنّما القدر الثّابت هو حرمته من حيث الإعانة على الإثم وإن لم يقطع النّظر عن حرمة الدّخول عن الحامل كان استئجاره حراماً قطعاً من حيث حرمة الدخول عليه في الظّاهر وهو يكفي في عدم جواز الإجارة، هذا وبمثله قد يورد على الفرض الأوّل أيضاً، ولكنّك خبير بعدم ورود شيء من ذلك على ما ذكره دام ظلّه وعليك بالتّأمّل التّام حتّى تقف على حقيقة الأمر في المقام.

(١) لا إشكال في أنّه بعد جعل عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية،

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة، والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإناءين، والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإناءين.

وإن قلنا إنه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه صح الاقتداء في صلاة فضلاً عن صلاتين، لأنهما طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء.

وكون حدث الإمام في الواقع مانعاً عن صحّة الاقتداء يحصل العلم التفصيلي بفساد الصّلاة في جميع الصّور الثّلاثة، لعدم تأتّي قصد القربة من المقتدي وهو الأسبق، لإيجاب العلم التّفصيلي بفساد الصّلاة من العلم التّفصيلي بوقوع بعض أجزاء الصّلاة خلف الجنب في الصّورة الأولى كما لا يخفى، فالمكلف هنا مستحقّ للعقاب في ارتكاب الشّبهة على تقدير إرادته الاقتصار عليه بل مطلقاً من جهة التشريع وإن لم يكن موافقاً للواقع، كما هو واضح ولا يجوز له أيضاً الاقتداء بكلّ منهما في صلاة واحدة بتمامها بأن اقتدى في الظّهر مثلاً بأحدهما، ثمّ أعادها خلف الآخر من جهة إحراز الصّلاة عقيب الطّاهر منهما، وإن قلنا بجواز تكرار الصّلاة في الثّوبين المشتبهين احتياطاً لإحراز الواقع والوجه فيه ظاهر، ولكن ما ذكرنا لا يوجب نقضاً على ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظلّه، كما يظهر بالتّدبّر، كما أنّه لا إشكال في أنّه بعد جعل الحدث في حكم الإمام مانعاً يحصل العلم التّفصيلي بصحّة الاقتداء بهما ولو في صلاة واحدة كما هو واضح، ثمّ إنّه لا تنافي بين ما جزم به هنا من جواز استئجارهما لكنس المسجد مع ما ذكره في الفرع السّابق، فإنّه كان في الفرع السّابق في صدد بيان حكم جميع أطراف المسألة فتأمّل.

والأقوى هو الأول لأن الحدث مانع واقعي لا علمي، نعم لا إشكال في استئجارهما لكنس المسجد فضلاً عن استئجار أحدهما، لأن صحة الاستئجار تابعة لإباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية والمفروض إباحته لهما.

وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزاً بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الأحكام المتعلقة بالجنب، من حيث إنه مانع ظاهري للشخص المتصف به.

وأمّا الكلام في الخنثى

فيقع تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والأنوثية أو مجهولهما، وحكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين وتارة في معاملة الغير معها وحكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا.

في الاشتباه المتعلق بالمكلف به.

أمّا معاملتها مع الغير فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً للعلم الإجمالي بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين فتجتنب عنهما مقدمة.

وقد يتوهم: أن ذلك من باب الخطاب الإجمالي، لأنّ الذكور مخاطبون بالغض عن الإناث وبالعكس والخنثى شاك في دخوله في أحد الخطابين.

والتحقيق: هو الأول لأنّه علم تفصيلاً بتكليفه بالغض[1] عن إحدى

---

(١) قد يتوّهم أنّ كلامه دام ظلّه في المقام مشتبه المراد، حيث إنّ مراد من جعل الفرض من إجمال الخطاب إجراء الوجوه فيه واختيار الوجه الأوّل، وقوله ومع هذا العلم التفصيلي إن كان المراد منه العلم التفصيلي بالحكم المتولّد من العلم الإجمالي بحرمة أحد الشيئين، كما في الدّخول والإدخال على ما يستظهر

. . . .

من جهة قياس المقام به ففيه أنّ العلم بوجوب الغضّ من إحدى الطّائفتين لا يرجع إلى العلم التّفصيلي، ضرورة ثبوت التّردد في متعلّقه بالفرض وإن كان المراد منه العلم بالخطاب التّفصيلي وإن كان متعلّقه مردّداً ففيه أنّه ليس هناك خطاب مفصّل، إلاّ أن يقطع النّظر من تعلّقه وعليه يمكن إدراج غالب صور تردّد الخطاب في الخطاب المفصّل وهو كما ترى، هذا مع أنّه مناف لقوله بعد ذلك ويمكن إرجاع الخطابين إلى آخره وإن كان المراد العلم التفصيلي بإرادة الشّارع للغضّ وإن كان الخطاب مردّداً فليس هذا علماً تفصيلياً بالحكم والخطاب، هذا ولكنّك خبير بفساد التّوهم المذكور، بحيث إنّ كلامه صريح في إرادة الوجه الأخير، فإنّ الخصم أراد إدراج المسألة في الخطاب المردّد حتّى يختار عدم وجوب الاحتياط، فأجاب بأنّ تردّد الخطاب لا يقدح في حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد العلم التفصيلي بإرادة الغضّ الحاصل من أحد الخطابين كما يدلّ عليه قوله ويمكن إرجاع الخطابين إلى آخره، فحاصل هذا الجواب يرجع إلى ما اختاره في حكم الخطاب المردّد والغرض من تشبيه المقام بالدّخول والإدخال إنّما هو على تقدير إرادة الوجه الأخير من المثال، فلا يرد عليه النّقض بأنّ الدّخول والإدخال يحصلان بحركة واحدة فيحصل العلم التّفصيلي بالحكم، وهذا بخلاف المقام، فإنّ علم الخنثى بتوجّه أحد الخطابين إليه لا يوجب حصول العلم التّفصيلي لها بشيء، بل الحاصل لها هو العلم الإجمالي ليس إلاّ، ثمّ إنّ مراده من الأوّل في قوله والتّحقيق هو الأوّل هو وجوب الاحتياط على الخنثى، حيث إنّ الخصم أراد نفيه من جهة كون الفرض من الخطاب الإجمالي فتدبّر.

هذا لكنّ الأحسن أن يقال إنّ كونه من باب الخطاب الإجمالي لا ينفع في شيء، لما قد عرفت أنّه لا فرق في الحكم بوجوب الاحتياط بين العلم بالخطاب الإجمالي والتّفصيلي.

الطائفتين ومع العلم التفصيلي لا عبرة بإجمال الخطاب كما تقدم في الدخول والإدخال في المسجد لواجدي المني، مع أنه يمكن إرجاع الخطابين[١] إلى خطاب واحد وهو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والأنوثية عدا من يحرم نكاحه.

ولكن يمكن أن يقال إن الكف[٢] عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقة

---

(١) لا يخفى عليك أنّه بعد جعل المناط الخطاب التّفصيلي في الحكم بوجوب الإطاعة لم ينفع إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد، لأنّ هذا الإرجاع إنّما هو باعتبار من المكلّف لا باعتبار الورود في الشّرع، وإلاّ لم يكن معنى للإرجاع كما لا يخفى، ومن المعلوم على هذا القول عدم اعتبار الخطاب التفصيلي المنتزع من الخطابين بانتزاع المكلّف، وإلاّ لأمكن إرجاع جميع الخطابات إلى خطاب واحد كما هو واضح، فلا معنى إذاً للتفصيل في المسألة.

هذا ولكن يمكن أن يقال إنّ مراده قدّس سرّه من قوله المذكور أنّه على تقدير الإغماض عمّا يقتضيه التّحقيق في الخطاب المردّد لا يتعيّن الوجه الأوّل، بل يمكن اختيار الوجه الرّابع وجعل المدار على الخطاب المفصّل ولو بالإرجاع وإن كان الأوجه على تقدير الإغماض عمّا يقتضيه التّحقيق بطلان التّفصيل المذكور حسبما عرفت من كلامه.

(٢) لا يخفى عليك أنّ لزوم التعسّر من ترك نظر الخنثى إلى الطّائفتين ممّا لا ينبغي إنكاره، كما أنّه لا ينبغي إنكاره في كثير من موارد الحكم بلزوم الاحتياط عليها كتركها لبس كل من لباسي الرّجل والمرأة، لأن اللباس المشترك الكافي في غاية القلّة، اللّهم إلاّ أن يقال إنّه يلزم عليه أن يخترع لباساً لا يماثل اللباس المختصّ بكلّ من الرّجل والمرأة، ثمّ إنّه لا يخفى أن في كلّ مورد يلزم الحرج على الخنثى من الاحتياط عن جميع أطراف الشبهة لا يجوز له إلاّ مخالفة

عظيمة، فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير المحصورة، أو يقال إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد[1] في حرمة المخالفة القطعية لا في وجوب الموافقة القطعية فافهم.

الاحتياط بقدر ما يندفع به الحرج، ولا يجوز له المخالفة القطعيّة بترك الاحتياط رأساً حتّى لو قلنا بجوازها في الشّبهة الغير المحصورة، بناء على أنّ العلم الإجمالي فيها، لا يؤثّر في تنجّز الخطاب في بناء العقلاء نعم لو جعل المدرك في عدم وجوب الاحتياط فيها لزوم العسر منه أيضاً، كان الحكم فيها كما عرفت على ما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة، كما أنّه لا يخفى عليك أنّ التّخيير الثّابت للخنثى في مسألة النّظر أو اللّباس تخيير ابتدائي، بمعنى أنّه يجب عليها أن يلتزم بحكم الرّجل دائماً أو المرأة كذلك وليس لها أن يلتزم بحكم الرّجل في واقعة وبحكم المرأة في واقعة أخرى، لعدم الدّليل على التّخيير الاستمراري، بل الدّليل على خلافه لاستلزامه المخالفة القطعيّة من دون تدارك كما ستقف عليه في الشّبهة المحصورة.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظلّه لا يخلو عن المناقشة والنظر، فإنّ التبعيض في إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد بالنّسبة إلى الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة والحكم بأنّهما خطاب واحد بالنّسبة إلى الأولى وخطابان بالنّسبة إلى ممّا لا معنى له، ضرورة استحالة اعتبار الوحدة والتّعدّد بالنّسبة إلى شيء واحد، فإن لازمته منه الإرجاع الحكمي بمعنى أنّ الخطابين في حكم خطاب واحد في بناء العقلاء بالنّسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة، بمعنى أنّ مخالفة أحدهما لا على التّعيين كمخالفة الخطاب المفصّل في بنائهم على عدم جوازها واستحقاق المخالف المؤاخذة عليها وفي حكم خطابين بالنّسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة، فلا يلتزمون بوجوبها، ففيه أنّ هذا أيضاً ممّا لا معنى له

وهكذا حكم لباس الخنثى حيث إنه يعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة، أو مختصات النساء عليه فيجتنب عنهما.

وأمّا حكم ستارته في الصلاة فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه.

وأمّا حكم الجهر والإخفات فإن قلنا بكون الإخفات في العشاءين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما، وإن قلنا إنه عزيمة لها فالتخيير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها.

وقد يقال بالتخيير مطلقاً من جهة ما ورد(١) من أن الجاهل في الجهر والإخفات معذور.

أصلاً، لأنّ العقل والعقلاء إمّا بانيان على تنجّز الخطاب بمجرّد العلم الإجمالي بتوجّه خطاب إلى المكلّف سواء كان مفصّلاً أو مردّداً أو غيرها تبني على ذلك، فإن بنيا على الأوّل، فلا معنى للتفصيل، كما أنّه لو بنيا على الثّاني، لا معنى للتّفصيل أيضاً، وبالجملة التّفكيك بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة في حكم العقل والعقلاء ممّا لا معنى له، وإن أردت شرح القول فيه فانتظر لما سيتلى عليك في الجزء الثّاني من التّعليقة.

(١) لا يخفى عليك أنّه قد جزم بهذه المقالة بعض أفاضل من تأخّر قال في فصوله بعد ذكر الوجه لوجوب الاحتياط على الخنثى في الأحكام المختصّة بكلّ من الرّجل والمرأة ما هذا لفظه: «وينبغي أن يستثنى من الحكم الأوّل كلّ حكم يعذر فيه الجاهل كالجهر والإخفات في مواضعهما، فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك، بل يتخيّر عند عدم سماع الأجانب صوتها لجهله بالحكم فيقطع بالبراءة بدون الاحتياط، ثمّ قال وهذا هو السّر في التزام الشّهيد رحمه الله في الذّكرى بوجوب الاحتياط في مسألة السّتر ولبس الحرير ومسيره إلى

. . . .

التخيير في مسألة الجهر والإخفات، فلا تدافع بين الحكمين أصلاً كما زعمه الفاضل المعاصر في» كلامه انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بضعف هذا التوهّم، أمّا أوّلاً فلأنّ صريح الأخبار إنّما هو في الجهل من حيث الحكم لا الجهل من حيث الموضوع ولا الأعمّ منهما، كما هو ظاهر لمن راجع إلى ما دلّ على معذوريّة الجاهل في مسألة الجهر والإخفات والمفروض علم الخنثى بحكم كلّ من الرّجل والمرأة في مسألة الجهر والإخفات، أو يفرض الكلام في هذا الفرض، فلا دخل لما دلّ على معذوريّة الجاهل بمسألة الجهر والإخفات في الشّرع بالمقام، والقول بأنّا نفرض الكلام في الخنثى الجاهل بحكم المسألة، ثمّ يلحق العالم به بالإجماع المركّب وعدم القول بالتّفصيل فيه ما لا يخفى على الجاهل فضلا عن العالم وأمّا ثانيا فلأنّ صريح الأخبار إنّما هو في الجاهل المركّب لا الجاهل البسيط مضافاً إلى قيام الإجماع على بطلان صلاة من جهر في الصّلاة، أو أخفى فيها متردّداً شاكّاً في صحّة عمله حتّى لو جهر في موضع الجهر وأخفى في موضع الإخفات فضلاً عن صورة مخالفة عمله للواقع.

والحاصل أنّ المنساق ممّا دلّ على معذوريّة الجاهل في المسألة هو سقوط الإعادة والقضاء عمّن صلّى جهرا أو إخفاتا معتقدا كون الواجب عليه ما أتى به ولو كان غير معذور في هذا الاعتقاد وأين هذا من معذوريّة الجاهل بالحكم التّكليفي في الشّبهة الموضوعيّة الرّاجعة إلى التّخيير بزعم القائل، فالمقام يفارق مورد الدّليل المذكور من وجوه فافهم.

وبالجملة ما أفاده رحمه الله في المقام في كمال الوضوح من الفساد، ومنه يظهر فساد ما أورده على الفاضل القمي رحمه الله من عدم التّدافع بين كلامي الشّهيد في المسألتين على تقدير كون مراد الشهيد ما ذكره، نعم يمكن أن يقال إنّ حكم الشّهيد رحمه الله بالتخيير لعلّه كان من جهة الدّليل الوارد ولو من جهة

وفيه مضافاً إلى أن النص إنّما دل على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، وأين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما، بل الجاهل لو جهر أو أخفت مترددا بطلت صلاته، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم أن الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل.

وأمّا تخيير قاضي الفريضة المنسية[1] عن الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية فإنّما هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث المستلزم لإلغاء الجهر والإخفات بالنسبة إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً.

وأمّا معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها لكونها شبهة في الموضوع والأصل الإباحة.

الإجماع المدّعى على عدم وجوب تكرار الصّلاة عليها لا من جهة اقتضاء نفس الشّك في المسألة، حتّى يتوجّه عليه ما أورده عليه الفاضل القمّي رحمه الله.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دفع لما قد يورد على ما ذكره في دفع التّوهم الّذي توهّمه بعض أفاضل المتأخّرين من أنّ المراد بالجاهل في الأخبار هو الجاهل بالحكم بالجهل المركّب، من أنه لو كان المراد بالجاهل هو الّذي ذكره الأستاذ العلاّمة لزم الحكم بعدم تخيير قاضي الفريضة المنسيّة بين الجهر والإخفات في الرّباعيّة، مع أنّه جاهل بالموضوع بالجهل البسيط وحاصل ما ذكره دام ظلّه في دفعه هو أنّ الحكم بالتّخيير في المسألة ليس من جهة ما ورد في تخيير الجاهل بحكم الجهر والإخفات، بل إنّما هو من جهة حكم العقل به بعد قيام الدّليل على اكتفائه بالصّلوات الثّلاث على خلاف القاعدة، فإنّ لازم الاكتفاء بها سقوط اعتبار الجهر والإخفات فتخييره بين الجهر والإخفات حقيقة ليس تخييراً شرعيّاً، بل تخيير عقلي، بل يمكن أن يقال إنّه ليس تخييراً عقليّاً، بل هو إسقاط محض كما هو واضح.

وفيه: أن عموم وجوب الغض على المؤمنات إلاّ عن نسائهن، أو الرجال المذكورين في الآية[1] يدلّ على وجوب الغض عن الخنثى، ولذا

---

(١) قال اللّه تعالى في محكم كتابه الكريم ومبرم خطابه العظيم في سورة النّور مخاطباً لنبيّه صلى اللّه عليه وآله ﴿قل للمؤمنين يَغُضُّوا من أبْصارهم ويحفَظوُا فروجَهُمْ ذلك أزكى لهم إنّ اللّه خبيرٌ بما يَصْنَعُونَ وقل للمؤمنات يَغْضُضْنَ منْ أَبْصارهنّ ويَحْفَظْنَ فُروجَهُنّ ولا يُبْدين زينَتَهُنَ إلاّ لبُعُولتهنّ أو آبائهنّ أو آباء بُعُولتهنّ أو أبْنائهنّ أو أبناء بُعُولتهنّ﴾ إلى آخر الآية، لا يخفى عليك أنّ استفادة العموم من الآية إنّما هي باعتبار حذف المتعلّق في الآيتين وإن تأيّد في الآية الثّانية بالاستثناء ولكنّها محلّ نظر، ضرورة أنّه لا يمكن ادّعاء وجوب الغضّ عن كلّ شيء، إلاّ ما خرج فتدبّر.

ثمّ على تقدير تسليم العموم قد يستشكل في جواز الاستدلال بهما في المقام بناء على عدم كون الخنثى واسطة على ما هو قضيّة التحقيق والفرض، فإنّ المفروض أنّ جواز النّظر إلى المماثل قد ثبت بمقتضى الكتاب والسّنة والإجماع والشّكّ في حكم الخنثى إنّما هو من جهة الشّكّ في الموضوع، وقد ثبت عند المحقّقين أن التّمسك بالعمومات لا يجوز في الشّبهات الموضوعيّة، وقد اعترف به الأستاذ العلاّمة في غير موضع من كلامه، هذا ولكن قد يذبّ عن الإشكال المذكور بأنّ التّمسك بالعمومات إنّما لا يجوز في الشّبهات الموضوعيّة فيما لم يكن هناك أصل موضوعيّ يقتضي إدخال المشكوك تحت المخصّص بالفتح وإخراجه عن المخصّص بالكسر، كما أنّ جواز التّمسك بها عند من يرى الجواز إنّما هو فيما إذا لم يكن أصل موضوعيّ يقتضي عكس ما عرفت، ومن المعلوم أنّ أصالة عدم المماثلة من الأصول الموضوعيّة المعتبرة المقتضية لكون الخنثى غير مماثل لكلّ من الرّجل والمرأة، ولزوم المخالفة القطعيّة من العمل بالأصلين ممّا لا ضير فيه، كما لا

حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها كتحريم نظرها إليهما، بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك فتأمل جداً.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح، وأمّا التناكح فيحرم بينه

يخفى وجهه على الأوائل فضلاً عن الأواخر ومعارضة أصالة عدم المماثلة بأصالة عدم غير المماثلة ومعارضة أصالة عدم كونها مرأة بأصالة عدم كونها رجلاً وبالعكس ممّا لا يجدي في شيء، لأنّ أصالة عدم كونها غير المماثل لا يترتّب عليها أثر شرعي.

نعم لو أثبت بالأصل المذكور كونها مماثلة صحّت المعارضة المذكورة، لكنّه إنّما يتمّ على القول باعتبار الأصول المثبتة وهو في محلّ المنع على ما ستقف على تفصيلي القول فيه في الجزء الثّالث من التعليقة فهو تقدير على تقدير غير مسلّم هذا، ولكنّك خبير بفساد ما ذكر لعدم حالة سابقة للموضوع المردّد في المقام حتّى يجري الأصل فيه كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما عرفت مراراً من أنّ الأصل الموضوعي في مورد جريانه يكون بمعنى جعل الحكم للموضوع المردّد في مرحلة الظّاهر، وأين هذا من التمسّك بالعموم، كيف وقد عرفت سابقاً أنّه غير معقول، هذا ومن هنا أمر قدّس سرّه بالتّأمّل فيما أفاده من التمسّك بالعموم في المقام، كما وجّهه به في حاشية منه وإن وجّه لزوم الاحتياط على كلّ من الطّائفتين بعد التّوجيه بأنّ إرجاعهما إلى البراءة مناف للغرض المقصود من تحريم مخالطة الأجنبيّ مع الأجنبيّة، من حيث إيجابه العلم بفوته وترتيب الفساد المترتب على مخالطته معها على مخالطتهما معها، فلا يقاس المقام بمطلق الشّبهة الموضوعيّة وإن كان ما أفاده محلّ تأمّل، هذا كلّه حكم معاملة كلّ من معلومي الذكوريّة والأنوثيّة مع الخنثى.

وأمّا حكم خنثى الآخر معها فلا إشكال في عدم جواز نظرها إليها أيضاً لكونها من أطراف الشّبهة والقول بأنّ الدّوران من الأقلّ والأكثر في الفرض كما ترى.

وبين غيره قطعاً[1]، فلا يجوز له تزويج امرأة لأصالة عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب أثر الذكورية من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج، إلاّ عن الزوجة وملك اليمين، ولا التزوج برجل لأصالة عدم كونه امرأة، كما صرح به الشهيد، لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً، أو زوجة فافهم، هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ أصل عدم جواز التّناكح بين الخنثى وغيره من معلوم الذّكورية والأنوثيّة ومجهولهما ممّا لا إشكال فيه، بل لا خلاف فيه، عدا ما يستظهر من عبارة الشّيخ رحمه الله وبعض تابعيه، إلاّ أنّ الإشكال فيما ذكره الأستاذ العلاّمة من التمسّك بالأصل في المقام، حيث إنّه قد يقال بعدم جريان الأصل فيه وفي أمثاله من جهة أنّ مجرد الشّك في الذّكورية والأنوثيّة محقّق لموضوع الحرمة فلا معنى لإجراء الأصل الموضوعي، هذا مضافاً إلى ما عرفت عن قريب من عدم حالة سابقة للموضوع المردّد في المقام حتى يجري فيه الأصل، هذا ولكنّه دفع الإشكال عن كلامه بجعل الأصل الموضوعي في محلّ البحث بمعنى أصالة الفساد وعدم ترتّب أثر العقد بقوله بمعنى عدم ترتّب الأثر المذكور إلى آخره فافهم.

المقصد الثاني
في الظن

والكلام فيه يقع في مقامين: أحدهما في إمكان التعبد به عقلاً، والثاني في وقوعه عقلاً أو شرعاً.

المقام الأول إمكان التعبد بالظن عقلاً

أمّا الأول: فاعلم أن المعروف هو إمكانه، ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة[1] في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن، فإنه

---

(١) لا يخفى عليك أن الّذي يقتضي العموم إنّما هو الوجه الثّاني من الوجهين اللّذين ذكرهما، لا الوجه الأوّل حسبما يستفاد من كلام الأستاذ العلاّمة، بل المستفاد منه عموم المنع لجعل مطلق الحكم الظّاهري وإن لم يكن في مورد الأمارات، كما في موارد الأصول العمليّة بالنّسبة إلى ما كان مفاده حكماً شرعيّاً لا عذراً محضاً، فإنّ نقض الغرض المتوهّم المانع من جعل الأمارة لازم جعل مطلق الحكم الظّاهري وهو أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً، ثمّ إنّه كما توهم امتناع التّعبّد بالخبر الغير العلمي كذلك توهم وجوب التّعبد به في الشّرعيّات من حيث كون العمل عليه موجباً لدفع الضّرر المظنون وليس القول بكلّ منهما منافياً لما ذكرنا سابقاً من كون الظن ممكن الحجيّة في قبال العلم والشّك، حيث إنّ مرجع القول بالامتناع، كما ترى إلى أنّ في التّعبّد بالخبر محذوراً يوجب قبحه، كما أنّ مرجع القول بالوجوب إلى أنّ في التعبّد بالخبر عنواناً يوجب حسنه ولزومه، فلا ينافي إمكانه الذّاتي، هذا وستقف على بعض

استدل على مذهبه بوجهين: «**الأول أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً، الثاني أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً[1] وبالعكس**».

وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن، بل في مطلق الأمارة الغير العلمية وإن لم يفد الظن.

واستدل المشهور على الإمكان بأنا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال[2] في الواقع موقوف

الكلام في وجوبه عند تعرّض شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه له، فالمقصود في المقام إثبات الإمكان بالمعنى الأعمّ في قبال الامتناع، لا الإمكان بالمعنى الأخصّ المقابل لكلّ من الامتناع والوجوب.

(١) لا يخفى عليك أنّ مقتضى هذه العلّة ليس هو إيجاب العمل بالخبر، أو بمطلق غير العلم للوقوع في خلاف الواقع على سبيل الجزم حسبما هو ظاهر المعلول كما هو واضح، فالأولى أن يقال في تقرير المدّعى إنّ العمل بالخبر الواحد في معرض الوقوع في خلاف الواقع، فالأمر به ينافي الغرض فيقبح من الحكيم، أو يقال إنّ تجويز تحليل ما يحتمل أن يكون حراماً على الحكيم مستلزم لتجويز تحليل الحرام الواقعي عليه، ضرورة ثبوت التّلازم بينهما، وهو ممّا يشهد ضرورة العقل بقبحه وعدم جوازه على الحكيم، فمنه يندفع ما قد يتوهم في الجواب عن هذا الدّليل، بأنّ العمل بالخبر الواحد مستلزم لاحتمال الوقوع في خلاف الواقع وهو ممّا لا ضير فيه أصلاً، ثمّ إنّ القول بمنع الإمكان ليس مختصاً بابن قبة من أصحابنا، بل عليه جماعة من علماء الكلام من العامّة.

(٢) وإليه يرجع ما أفاده بعض أفاضل من تأخّر في المقام في ردّ دليل القول

على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرر هكذا، إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل[1] ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

بالإمكان وإن كان فيه بعض مناقشات من جهات، قال صاحب الفصول في هذا المقام ما هذا لفظه، والتّحقيق أنّ القائلين بالجواز إن أرادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيّين كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضّرورة، فالحقّ هو الجواز والمستند ما ذكروه وإن أرادوا به الجواز الواقعي، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّه لا قبح في العمل به واقعاً، وأنّه لا يمتنع عنه تعالى بمقتضى الحكمة إن تكلّفنا به كما يظهر من بعض المعاصرين، فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع إذ ليس العمل بالخبر الواحد ممّا يدرك العقل جهاته الواقعيّة حتّى يحكم فيه بجواز أو امتناع وإن أرادوا الجواز الظّاهري بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف، فإن اعتبر مطلقاً فالحق خلافه، لأنّ العقل لا يستقلّ بجواز الاعتماد بخبر الواحد في معرفة الأحكام ولو مع التّمكن من العلم ولو خصّ بصورة الانسداد، فلا ريب في ثبوت الجواز لكن يبعد جدّ التزام المانع بالمنع فيها، ثمّ اختار كون محلّ النّزاع بينهم هو الوجه الأوّل وحرر البحث فيه، ولكنّك خبير بأنّ ظاهرهم خلاف ما استفاده، ولذا أورد عليهم الأستاذ العلاّمة بأنّ الأولى قلب الدّليل، فإنّه غير نقيّ عن الإيراد، مع أنّ ظاهر الوجه الأوّل ليس القول بالإمكان أصلاً، بل هو منع لحكم العقل بالإمكان والامتناع معا وهو، كما ترى لا يجامع كلام القائلين بالإمكان كما هو واضح، هذا اللّهم إلاّ أن ينضمّ إليه ما ذكره الأستاذ العلاّمة في بيان تقريره فتدبّر.

(١) لا يخفى عليك أنّه لو كان المراد من هذا مجرّد نفي الامتناع لم ينفع فيما

أراده المدّعي أصلاً على ما عرفت، بل لا بدّ من أن يكون المراد منه إثبات الإمكان العقلي حسبما هو صريح كلام الأستاذ العلاّمة أيضاً، وليس المقصود إثبات الإمكان الظّاهري أيضاً، حتّى يتوجّه عليه ما أورده عليه الفاضل المتقدّم ذكره، بل المقصود إثبات الإمكان الواقعي به وبيانه على سبيل الإجمال هو أنّا معاشر العقلاء إذا راجعنا إلى عقولنا وتأمّلنا في إدراك وجه استحالة شيء ولم ندركه ولم يحكم عقولنا بها نحكم بأنّه ممكن لا محالة، ضرورة عدم جواز خطاء جميع العقول، لا يقال لو كان الأمر كما ذكرته من كون الحكم بالإمكان حكماً واقعيّاً نحكم به على سبيل الجزم واليقين، فأيّ وجه إذا لتغيير أسلوب عبارة المشهور في بيان الاستدلال مع كون المدّعى إثبات الإمكان الواقعي على سبيل الجزم واليقين، لأنّا نقول فرق بين ما سلكه المشهور في بيان الاستدلال على المدّعى ومسلكنا هذا، حيث إنّ مرجع استدلال المشهور حسبما هو قضيّة ظاهر كلماتهم عدم وجود وجه للاستحالة أوّلاً وبالذّات، ومرجع استدلالنا إلى عدم وجدان وجه للاستحالة، ثمّ نحكم بعدم وجوده من باب تلازم عدم الوجدان لعدم الوجود في خصوص المقام.

ومن هنا ذكر جمع من أعلام فنّ المعقول منهم الشّيخ الرّئيس ما حاصله، أنّه كلّ ما شككت في إمكانه وامتناعه فذره في بقعة الإمكان والمراد بالشّك الشّك الابتدائي الزّائل بعد التأمّل فيما ذكرنا، فليس مقصودهم بيان الحكم بالإمكان ظاهراً، نعم يحتمل قريباً أن يكون مرادهم التّوقّف عن الحكم هذا، ولكن يشكل ما ذكرنا بأنّه بعد الاعتراف بعدم إحاطة العقل ووقوفه على الجهات المحسنة والمقبحة لتجويز الشّارع العمل بالظّن وتجويز وجود ما يقتضي الامتناع بحسب الواقع ونفس الأمر، فكيف يدّعي مع ذلك أنّ عدم وجداننا يدلّ على عدم الوجود على سبيل القطع، فلا بدّ من أن يكون المراد بالإمكان، إذا هو الإمكان الظّاهري، حتّى يجتمع مع احتمال وجود ما يقتضي الامتناع بحسب الواقع،

فالمراد أنّ بناء العقلاء قد استقرّ على الحكم بالإمكان بعد الرّجوع إلى عقولهم وعدم وجدانهم وجهاً للاستحالة حتّى يظهر لهم الامتناع الواقعي، فهذه قاعدة ظنّية معتبرة عندهم في مسألة دوران الأمر بين الإمكان والامتناع فلا يرد، إذا أنّ بناء العقلاء في أمورهم على الحكم بشيء تعبّداً ممّا لا معنى له وعليه يحمل ما هو المعروف بين الحكماء، بل ربما يقال إنّ ظاهره ذلك فلا يحتاج إلى الحمل كما لا يخفى لمن تأمّل فيه.

هذا ويمكن أن يصحّح الوجه الأوّل الّذي بنى تحرير محلّ النّزاع عليه بعض الأفاضل بأن يقال إنّ المقصود في المقام الردّ على من ادّعى استحالة تعبّد الشّارع بخبر الواحد الظّني، فأوّل ما دلّ بظاهره على اعتباره وحكم بأنّ المراد منه اعتباره في صورة إفادة القطع فيقال في ردّه أنّا بعد ما لم نقف على ما يقضي باستحالة التعبّد بغير العلم وقبحه على الحكيم، فلا معنى لأن نحكم بعدم جواز وقوعه والتصرف فيما دلّ عليه بظاهره، لا يقال كيف لا يجعل المدّعى الإمكان الواقعي مع أنّ الثّابت عند المشهور تعبّد الشّارع بغير العلم على سبيل الجزم وهو لا يجامع الحكم بالإمكان ظاهراً، كما هو واضح على الأوائل فضلاً عن الأواخر، لأنّا نقول الكلام في الإمكان إنّما هو مع قطع النّظر عن الوقوع وبعد ملاحظة وقوع التعبد من الشّارع يقطع بعدم وجه للاستحالة بحسب الواقع من حيث استحالة صدور القبيح عن الحكيم تعالى، إلاّ أن هذا لا ينافي القول بأن عقولنا لا يحكم بالإمكان واقعاً من جهة توقّفه على وقوفه على الجهات الواقعيّة في التعبّد بغير العلم وهو غير واقف عليها فتدبّر هذا.

وقد يجعل المدارك في الحكم بالإمكان أصالة العدم، فإنّ مقتضاها عدم اقتضاء الذّات شيئاً من الوجوب والامتناع كما أنّ مقتضاها عدم وجود جهة في الذّات تقتضي الامتناع أو الوجوب، وفيه أنّه إن أريد من الأصل ما عليه بناء

والجواب[١] **عن دليله الأول:** أن الإجماع إنما قام على عدم الوقوع لا على الامتناع، مع أن عدم الجواز[٢] قياساً على الإخبار عن الله تعالى بعد تسليم صحة الملازمة إنما هو فيما إذا بني تأسيس الشريعة أصولاً وفروعاً

العقلاء عند الشّك في وجود كلّ حادث على تقدير تسليم بنائهم عليه فهو يرجع إلى ما ذكرنا، لأنّ بناء العقلاء على العمل بالأصل ليس من باب مجرّد التعبّد، بل من باب الظّن فهو راجع إلى ما ذكرنا في بيان قاعدة الإمكان وإن أريد منه ما ثبت من باب التعبّد الشّرعي من جهة أخبار الاستصحاب، ففيه أنّه لا ينفع إلاّ في ترتيب الآثار الشّرعيّة المترتّبة على الممكن لا في حكم العقلاء بالإمكان كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الكلام في المقام ليس في اقتضاء نفس الذات الامتناع أو الوجوب، وإنّما في اقتضاء ما يعرضها من العناوين الطّارية عليها وإن كان الرّجوع إلى الأصل بهذا الاعتبار أولى من الرّجوع إليه بالاعتبار الأوّل، إلاّ أنّه لا يجدي أيضاً في حكم العقل، إلاّ على الوجه الّذي عرفته.

(١) والوجه في هذا الجواب ظاهر، إذ الإجماع الاصطلاحي لا ينفع في الامتناع والإمكان العقليّين، كما هو ظاهر فتدبّر.

هذا مجمل ما يقال في المقام وقد بقي خبايا في زوايا.

(٢) لا يخفى عليك أنّه دام ظلّه أراد بذلك الكلام المنع من قيام الإجماع على امتناع التعبّد بخبر الواحد من اللّه على نحو التعبّد به من جانب النّبي صلّى اللّه عليه وآله والأئمة القائمين مقامه، أي يجوز التعبّد به من اللّه أيضاً بعد ثبوت الأحكام منه تعالى بطريق القطع واليقين واختفائها من جهة إخفاء الظّالمين للحقّ، هذا ولكنّك خبير بأنّ ما ذكره لا يخلو عن التّأمّل والإشكال إذ محلّ النزاع في جواز التعبّد بأخبار الآحاد ليس خصوص الصّورة الّتي ذكرها الأستاذ العلامة، مع أنّ ثبوت جميع الفروع بالطّريق القطعي بحيث لا يكون لأخبار

على العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية لكن عرض اختفاؤها في الجملة من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحق.

وأمّا دليله الثاني فقد أجيب[1] عنه تارة بالنقض بالأمور الكثيرة الغير

الآحاد مدخل فيها ليس بمسلّم، إلاّ أن يراد ثبوته في الجملة ولو للوصي مع أنّ جواز التعبّد بأخبار الآحاد عن الله تعالى في الفرض أيضاً ممّا انعقد الإجماع على خلافه، وقد أجاب عن هذا الدّليل بعض أفاضل من تأخّر بما هذا لفظه: «**والجواب منع الملازمة، فإن الدّواعي في الأخبار عنه تعالى متوفرة على الكذب على تقدير القبول لما فيه من إثبات منصب الرّئاسة والفوز بمقام النّبوة والرّسالة فمع ذلك فالإخبار عن الله تعالى يستدعي مزيد استعداد يندر حصوله فيستبعد قبوله، ولهذا يحتاج إلى انضمام المعجزة بخلاف المقام**» انتهى كلامه رفع مقامه.

(١) لا يخفى عليك أنّ المجيب هو الفاضل المتقدّم كلامه في الجواب عن الدّليل الأوّل، وما ذكره الأستاذ العلاّمة وإن كان حاصل كلامه، إلاّ أنّ الأولى نقل عبارته بألفاظها لما فيه من مزيد الفائدة فقال قدس سره والجواب من وجهين:

«**الأوّل: النّقض بالفتوى بناء على عدم التّصويب كما هو الصّواب أو بشهادة الشّاهدين وما قام مقامها وبالأصول المسلّمة كأصل البراءة وبالظّنون اللّفظيّة ونحو ذلك ووجه النّقض أنّه قد يقع الخطاء في مؤدّى هذه الطرق، كما يشهد به الاعتبار والاختبار وعلى تقديره يجري فيها ما ذكره في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال، فيلزم عدم جواز التعويل عليها وهو باطل بالضرورة والإجماع.**

وربما أمكن النّقض بالقطع أيضاً لوقوع الخطاءفيه وإن كان أقل من غيره.

. . . .

وأمّا ثانياً: فبالحلّ وهو أنّه إن أريد بتحليل الحرام أو تحريم الحلال جعل ما هو حرام ظاهراً وتحريم ما هو حلال كذلك، فالملازمة ممنوعة، إذ ثبوت الأحكام في الظّاهر منوط بمساعدة الأدلّة عليها، ولا فرق حينئذ بين أن يعتبر التّحليل والتّحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهريّين أو واقعيّين، وإن أريد تحليل ما هو حرام واقعاً وتحريم ما هو حلال واقعاً، فإن اعتبر التّحليل والتّحريم من حيث الواقع، فالملازمة أيضاً ممنوعة، وإن اعتبر من حيث الظّاهر فبطلان التّالي ممنوع، فإن ثبوت الأحكام عندنا تابع لحسن تشريعها، فقد يحسن وضع القاعدة وتعميمها إلى مواردها تسهيلاً لأمر التّكليف، وإن ادّعى إلى ارتكاب القبيح الواقعي.

ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الأمارات الشّرعيّة من الاستصحاب وقول ذي اليد والشّهادة مع إمكان الفحص عن الواقعة وتحصيل العلم بها، ولو قرّر النّزاع في صورة انسداد باب العلم وبقاء التّكليف، فالمنع أوضح، إذ قد يحسن الأمر بالقبيح محافظة على ما هو أهمّ منه من فعل الحسن ويحسن النّهي عن الحسن محافظة على ما هو أهمّ من ترك القبيح، فكما أنّ القبيح قد يكون مقدّمته تعينيّة لما هو أهمّ من فعل الحسن فيجوز لنا ارتكابه، بل يجيب للتوصّل إليه مع علمنا بقبحه قد يكون الحسن سبباً لحصول قبيح تركه أهمّ من فعله فيجوز لنا تركه، بل يجيب تحرّزاً عن حصول القبيح مع علمنا بحسنه فكذلك الحال فيما اشتبه علينا الحال، فلم نتمكّن من تميز القبيح عن الحسن فيحسن في حقّنا ارتكاب القبيح أو ترك الحسن للتوصّل إلى الأهمّ، فيحسن من الشّارع أن يلزمنا به مع قضاء المصلحة لعدم وضع أسباب التّميز.

ومن هذا جملة من الطّرق الشّرعيّة بالنّسبة إلى مواردها الّتي لا سبيل لنا إلى تحصيل العلم بها كأخبار الآحاد والشّهادات،فإنها وإن لم يستلزم الإصابة

للواقع، بل قد يتخلّف عنها لكنّ الغالب فيها الإصابة فجاز أن يحسن منّا الأخذ بها بجميع مواردها حتّى موارد التخلّف مع عدم العلم به، وأن يحسن من الشّارع أن يكلّفنا به تحصيلاً لما هو الغالب فيها من الإصابة.

وأمّا بالنّسبة إلى الموارد الّتي يتمكن فيها من تحصيل العلم بالواقعة فتسويغ الأخذ بتلك الأمارات مبنيّ على الوجه السّابق.

ثمّ هذا مبنيّ على ما حقّقناه في محلّه من أنّ حسن الفعل وقبحه ليس من لوازمه وذاتيّاته غالباً، بل مبناهما على الوجوه والاعتبارات اللاّحقة له فيختلفان باختلاف الأحوال فيصحّ في قتل النّفس المحترمة الّذي هو قبيح قبل قيام الشهادة الزّور المعتبرة في ظاهر الشّريعة أن يكون حسناً بعد قيامها، وهكذا الكلام في نظائر ذلك.

وأمّا ما يجاب به من أنّ الغرض الدّاعي إلى تشريع الأحكام أمران: أحدهما الوصول إلى لوازمها وجهاتها الواقعيّة والثّاني إظهار الامتثال والعبوديّة والأمر الأوّل وإن جاز تخلّفه من التّعويل على تلك الطّرق، إلاّ أنّ الأمر الثّاني ممّا لا يتخلّف بعد تشريع الشّارع لها والأمر بمقتضاها جميع أنبيائه على ما تحقّق في محلّه من أنّ جهات التكليف لا تنحصر في جهات الفعل ولا يقول به المجيب ممّا لا حاجة إليه في المقام»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد وافق في الجواب المذكور نقضاً وحلاً في الجملة المحقّق القميّ حيث قال بعد جملة كلام له في توجيه القول بالامتناع ما هذا لفظه: «ويمكن دفعه بأنّا نرى بالعيان أنّ الشارع الحكيم جوّز لنا أخذ اللّحم من أسواق المسلمين وحكم بالحلّ وإن لم يعلم كونه مذكّى، وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والنّاسي وغيرهما فعلم من ذلك أنّ تدارك هذا النّقض من شيء آخر من الشّرائع من الأعمال الشّاقة والمجاهدات الصّعبة وسائر التّكليفات فلا مانع من أن يجوز

. . . .

العمل بالظّن الحاصل من خبر الواحد وإن كان في نفس الأمر موجباً لارتكاب الحرام وترك الواجب»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وهذا الجواب كما ترى يرجع إلى جوابين أحدهما النّقض بما جعله الشارع طريقاً في الموضوعات الخارجيّة كسوق المسلمين لحليّة اللّحم المأخوذ منه المردّد بين المذكّى والميتة وبرفع المؤاخذة عن الجاهل والنّاسي مطلقاً، ثانيهما الالتزام بتدارك النّقص اللاّزم من العمل بقول الشّارع وجعله المفضي إلى مخالفة الواقع ولو كان تسهيل الأمر على المكلّف الحاصل من هذا الجعل الظّاهري الموجب للإقدام على إطاعة التّكاليف المهمّة وهو يرجع إلى الجواب بطريق الحلّ، وهذا الجواب لا غبار عليه أصلاً كما ستقف على تفصيل القول فيه، إلاّ أنّ النّقض عليه بموارد رفع المؤاخذة عن الجاهل والنّاسي قد يتأمّل فيه، فإنّه لم يفرض في مورد رفع المؤاخذة تحليل وإنشاء حكم من الشّارع بالإباحة حتّى ينافي غرضه من جعل الأحكام الواقعيّة فالّذي يصحّ النّقض به حكم الشّارع بالإباحة الظّاهريّة فيما يحتمل الحرمة الواقعيّة وإن أجيب عنه بأنّ الّذي يقتضيه جعل الأحكام الواقعيّة إلزام الشّارع بالاحتياط عند احتمالها فترخيصه الرّجوع إلى البراءة ورفع المؤاخذة عن الجاهل المخالف لها في الواقع نقض للغرض أيضاً، نعم فيما لا يتمكّن من الاحتياط ويترك فيه الواقع قهرا كما في موارد النّسيان ونحوه ممّا يحكم العقل فيه بقبح المؤاخذة على مخالفة الواقع لو اتّفقت لا يجوز النّقض به، هذا وأمّا الجواب الّذي حكاه الفاضل المتقدّم بقوله: (وأمّا ما يجاب) إلخ، فلا بدّ أن يكون مبنيّا على كفاية كلّ من الأمرين في الجعل وإن كان فاسداً كما لا يخفى.

وأمّا لو كان مبناه على اعتبارهما معاً كما هو الظّاهر من الجواب فلا محصّل له أصلاً، لأنّ تخلّف الأمر الأوّل المفروض في كلام المجيب يكفي مانعاً عن جعل الطّريق كما هو ظاهر هذا، وأمّا ما أفاده الفاضل المتقدّم ذكره في

الجواب من الجوابين الرّاجعين إلى النّقض والحلّ فمحلّ نظر في الجملة، توضيح ذلك إنّ نقضه بجميع الأصول اللفظية والعمليّة والأمارات الشّرعية المعتبرة مطلقاً في الموضوعات الخارجيّة ورأي المجتهد في حقّ العامي في الأحكام الشّرعيّة لا بدّ أن يكون في موضع منعه وهو التمكن من تحصيل العلم بالواقعة على ما استظهره هذا الفاضل والأستاذ العلاّمة قدّس سرّهما وهو كما ترى لا يستقيم بالنّسبة إلى النّقض بالأصول العمليّة، إلاّ على فرض تخصيص مورد النّقض بما يجري في الموضوعات الخارجيّة، كما أنّه لا يستقيم بالنّسبة إلى الفتوى أيضاً بناء على تخصيص اعتبارها بصورة انسداد باب العلم والعجز عن تحصيل العلم بالحكم في مورد الاستفتاء على ما بنى عليه الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه وأورد عليه بقوله: (وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه له) إلى آخره، مستظهراً ذلك عن الأكثر بقوله حتّى أنّه لو لم يتمكّن من الظّن الاجتهادي إلى آخره، حيث إنّ منعهم القادر على الاجتهاد بالقوّة من جهة حصول الملكة له القاصر عن إعمال القوّة النّظريّة من جهة فقد الأسباب عن الرّجوع إلى فتوى المجتهد المستخرج فعلاً وإيجابهم الاحتياط عليه يقتضي المنع عن الرجوع إلى الفتوى فيما لو تمكّن من تحصيل العلم بطريق أولى وإن كان الحقّ عندنا على ما يظهر ممّا ورد في باب التقليد كتاباً وسنّة هو الحكم بالتعميم واستظهار التخصيص عندهم ممّا ذكره قدّس سرّه من الاهتمام في شأن العاجز عن إعمال القوّة النّظريّة بالفحوى محلّ نظر، إذ عدم اعتبار الفتوى في حقّ المجتهد لا يلازم عدم اعتباره في حقّ العامي الفاقد للملكة كما هو واضح، وأمّا نقضه بالقطع بالتقريب الّذي ذكره فهو مبنيّ على ما زعمه من كونه مجعولاً شرعيّاً كالظّن فيتوجّه عليه النّقض.

وأمّا بناء على ما عرفت تحقيق القول فيه من عدم تعلّق الجعل به من الشّارع بل استحالته فلا يتوجّه عليه النّقض أصلاً كما لا يخفى ضرورة أنّه ليس هناك

بالفرض جعل من الشّارع وحكم غير الحكم الواقعي في مورد القطع حتّى يترتّب عليه نقض الغرض، وأمّا الإيراد عليه بناء على مذهبه بأنّ باب هذا الاحتمال منسدّ على القاطع كما في كلام الأستاذ العلاّمة قدس سره فمحلّ نظر، إذ ليس مبنى النّقض في كلامه على الاحتمال الخطاء عند القاطع بل تحقّقه في نفس الأمر.

وهذا المقدار كاف في النّقض بناء على مذهبه هذا، وأمّا جوابه الحلّي فلأنّه مبني في أوّل كلامه إلى قوله، ثمّ هذا مبني على ما حقّقناه في محلّه إلى آخره على ما بنى عليه الأمر في مسألة التحسين والتقبيح في باب الملازمة من أنّ تشريع الأحكام ليس تابعاً لجهات المكلّف به دائماً، بل فيما ساعده جهات التكليف والأمر فقد يحسن الأمر بالقبيح لجهة في الأمر به، كما أنّه قد يحسن النّهي عن الحسن لجهة في النّهي عنه على ما عرفت من كلامه مفصّلاً ويستفاد من كلامه في المقام أيضاً من أوّله إلى آخره خصوصاً قوله: (فإنّ ثبوت الأحكام عندنا تابع لحسن تشريعها) إلخ، كما هو واضح فالقبيح الواقعي قد يكون هناك ما يقتضي الحكم بحليّته فالتّحليل ليس نقضا للغرض وهكذا في سائر موارد حكم الشارع على خلاف الواقع ولازم إجراء ما أفاده في المقام وتطبيقه عليه وابتناء الجواب عليه كما يفصح عنه كلامه عدم ثبوت التحريم واقعاً عند قيام الأمارة على الحليّة مثلاً وإن كان الفعل قبيحا في نفس الأمر وهو التصويب الباطل وكلامه قدّس سرّه، كما هو صريح قوله في النّقض بالفتوى على ما عرفت مبني على القول الصّواب، الّذي عليه مبني كلام ابن قبة أيضاً من التخطئة، وبالجملة ابتناء الجواب على ما ذكره مستلزم لأمر باطل باعتراف الخصم، وإن لم يكن مستلزما لمحذور في غير المقام هذا، وفي قوله: (ثمّ هذا مبني) إلى آخره تصريح سيّما بملاحظة تمثيله بالشّهادة على القول بكون الأمارات من الاعتبارات والعناوين الموجبة لحسن الأفعال وقبحها على ما يستظهر من الشّيخ والعلاّمة قدّس سرّهما في العدّة والنّهاية

المفيدة للعلم كالفتوى والبينة واليد، بل القطع أيضاً، لأنه قد يكون جهلاً مركباً، وأخرى بالحل بأنه إن أريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه، فلا نسلم لزومه وإن أريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً، فلا نسلم امتناعه.

والأولى أن يقال: إنه إن أراد[1] امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسد

على ما سيجيء من كلامهما المنقول في الكتاب، وهذا وإن كان مشتركاً مع كلامه الأوّل في استلزامه للتصويب الباطل كما هو ظاهر، إلاّ أنّه ينافيه من جهة أخرى فلا معنى لجعله مبناه، حيث إنّ حاصل كلامه الأوّل يرجع إلى نفي التّلازم بين التحسين والتّقبيح العقليّين وحكم الشّارع على طبقهما مع الاعتراف بالقبح الواقعي من غير فرق بين الأقوال في مسألة التّحسين والتّقبيح من حيث كونهما ذاتيّين مطلقاً أو بالوجوه والاعتبار مطلقاً، أو التّفصيل بين القبح والحسن إلى غير ذلك وكلامه اللاّحق الّذي جعله مبنى كلامه السّابق يرجع حاصله إلى أنّ حسن الفعل بأيّ قول فرض في تلك المسألة مشروط بعدم قيام الأمارة على خلافه كما مثّل به بقوله، فإذا قامت الأمارة على إباحة ما كان حراما فلا قبح له أصلاً وهذا غير ما فرضه أوّلاً من التّقييد في اقتضاء القبح للتّحريم بما إذا ساعده جهات التكليف.

وبالجملة لما كان ما أفاده قدّس سرّه في الجواب الحلّي لازما للتّصويب الباطل عنده وعند ابن قبة فلا معنى للاعتماد عليه وإن كان المجيب غير ملتفت إلى هذا اللاّزم الباطل، فالالتزام بالتدارك في الجواب الحلّي لا بدّ أن يكون على وجه لا يستلزمه اللاّزم الباطل كما عرفته من المحقّق القمّي قدّس سرّه إجمالاً وستعرف من شرح القول فيما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه من تفصيل الكلام في وجوه جعل الأمارة الغير العلميّة.

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد من الأولويّة التّعيين إذ قد عرفت فساد الجواب

فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع، إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة، وإما أن لا يكون له فيها حكم كالبهائم والمجانين.

فعلى الأول فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول والأمارات الظنية التي منها الخبر الواحد.

وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي[1] وترك الواجب الواقعي، وقد فرّ المستدل منهما.

فإنّ التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم، لأنّ الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.

الحلّي من المجيب بما لا مزيد عليه وإن كان ما أفاده قدّس سرّه من الجواب على تقدير إرادة الامتناع أيضاً يرجع إلى التصويب في وجه، إلاّ أنّه أصلحه بالبيان الّذي ذكره في شرح وجوه جعل الأمارة الغير العلميّة، ثمّ إنّ مراده قدّس سرّه من المسألة الّتي انسدّ فيها باب العلم هي المسألة الكليّة النّوعيّة لا الشّخصيّة أو الشخصيّة من حيث كونها من أكثر المسائل الّتي فرض انسداد باب العلم فيها لا الانسداد الشخصي وإن لم يفرق في توجيه ما أفاده عليه بين الفرضين كما هو واضح، إلاّ أنّ استظهار إرادة صورة الانفتاح من حيث كونه أسبق من السّيّد وأتباعه يقتضي حمل كلامه قدّس سرّه على ما ذكرنا فتدبّر واغتنم.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظله مبنيّ على كون المراد من عدم ثبوت الحكم في الواقعة المنسد فيها باب العلم هو عدم ثبوت الحكم الفعلي لا عدم ثبوت الحكم الواقعي، وإلاّ لم يجامع مع قوله بعده، فإن التزم إلى آخره وإن كان ما ذكرنا خلاف ظاهر التّشبيه بالبهائم والمجانين، إلاّ أنّ المراد معلوم، فلا يرد إذا النّقض عليه بأنّه بعد فرض كون المكلّف كالبهائم في الواقعة المنسدّ فيها باب العلم، فلا يلزم عليه تحليل الحرام الواقعي وتحريم الحلال الظّاهري.

قلنا فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه، وكيف كان فلا نظن بالمستدل إرادة الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنه يدعي[1] الانفتاح، لأنّه أسبق من السيد وأتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى، لأنّ المفروض انسداد باب العلم على المستفتي وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتى أنه لو تمكن من الظن الاجتهادي، فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير، وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً، فإنّ باب هذا الاحتمال منسد على القاطع.

وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبر فنقول إن التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنياً

---

(١) لا يخفى عليك أنّه قد يورد عليه بأنّ السيّد وغيره لم يدّعيا انفتاح باب العلم بالنّسبة إلى جميع جهات الأدلة حتّى دلالتها فيما كانت من الكتاب والسنّة، نعم بعض من لا خبرة له من الأخباريّين ادّعى قطعيّة دلالة الأخبار أيضاً، وأيضاً المراد من الانسداد ليس هو الانسداد الغالبي وبالنّسبة إلى أكثر المسائل حتّى ينافيه قول من يدّعي الانفتاح، بل المراد هو الانسداد ولو في مسألة شخصيّة حسبما هو ظاهر كلام الأستاذ العلاّمة أيضاً، ومن المعلوم أنّ الانسداد الشّخصي ممّا ليس محلاً لإنكار أحد، ولذا ذكر كلّ من ادّعى الانفتاح من المجتهدين أنّا نرجع فيما لا سبيل لنا فيه إلى العلم من المسائل القليلة إلى ما يحكم به العقل ومن الأخباريّين أنّا نحكم بالتّوقف والاحتياط وفيه هو واضح لمن راجع إلى كلمات الفريقين.

عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة[١] سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك عند انسداد باب العلم، وتعلق الغرض بإصابة الواقع، فإن الأمر بالعمل بالظن الخبري أو غيره، لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع.

الثاني: أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث[٢] فيه بسبب قيام تلك الأمارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً.

أمّا إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع، إلاّ أن يقال إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً كما تقدم سابقاً، فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع.

وأمّا وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه أصلاً كما لا يخفى.

---

(١) لا يخفى أنّ جعل الكشف الظنّي من المصالح قد يستشكل عليه، فالأولى أن يسقط لفظ المصلحة.

(٢) ظاهر هذا الكلام بل صريحه كما لا يخفى على من تأمّل في جميع أطرافه من أوّله إلى آخره هو كون قيام الأمارة موجباً لحدوث المصلحة فيما قام عليه، لا أن يكون المصلحة في سلوكها أو الأمر بها، فليكن هذا على ذكر منك لينفعك فيما بعد.

قال في النهاية في هذا المقام[1] تبعاً للشيخ قدس سره في العدة: «**إن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة، وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة**»*، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إن هذا إنما يوجب التصويب، لأن المفروض على هذا أن في صلاة الجمعة التي أخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية، فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل

---

(١) حاصل ما ذكره هو أنّ الجهات المقتضية لجعل الأحكام الشّرعيّة في الأفعال لا تلزم أن تكون ذاتيّة لها في جميعها، بل يمكن أن يكون باعتبار الوجوه والاعتبارات المفارقة الّتي منها أوصاف المكلّف الّتي منها الظّن، فإنّ للظّن كالعلم تعلّقاً بالظّان وتعلّقاً بالمظنون فمن الحيثيّة الأولى من الأوصاف ومن الثّانية من الطّرق والكواشف، فلا يمنع إذا أن يكون الفعل حسناً، ونحن ظانين بصدق الرّاوي مثلاً، فإذا كان الأمر كذلك فلا قبح في أمر الشّارع بسلوكه في زمان التمكن من تحصيل الواقع، لأنّ المفروض أنّ بواسطة قيام الظّن تحدث مصلحة فيما قام عليه غالبة على مفسدة فوت الواقع على تقدير مخالفة الأمارة، فلا يلزم تفويت للمصلحة ونقض للغرض، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ ظاهر كلام العلاّمة هذا هو حدوث المصلحة في المظنون بواسطة قيام الظّن مطلقاً، لا على تقدير المخالفة، فالاستشهاد بكلامهما إنّما هو لمجرّد عدم امتناع إيجاب الظّن لحدوث المصلحة فيما قام عليه ولو في الجملة فتأمّل.

---

* النهاية: مخطوط.

بوجوبها وبعد الإخبار يضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه، لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذٍ بمعنى أنه حرام لو لا الأخبار، لا أنه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلاّ المحبوبية والوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه ولو فرض صحته، فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجحة.

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنى، إلاّ أن الظاهر بطلانه أيضاً كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب، وأجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة: «بأن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم».

قلت: لو سلم كون هذا تصويباً مجمعاً على بطلان،ه وأغمضنا النظر عمّا سيجيء[1] من عدم كون ذلك تصويباً كان الجواب به عن ابن قبة من

ومن هنا ذكر العلاّمة أنّ ظنّيّة الطريق لا ينافي قطعيّة الحكم على ما ستقف على تفصيل القول في عدم التّنافي بينهما على التقدير المذكور.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما يحكم بعدم كونه تصويبا فيما سيجيء لا دخل له بالمشار إليه وما هو محلّ السّؤال والفرض، لأنّ ما يحكم بعدم كونه تصويبا فيما سيجيء إنّما هو فيما لو فرض وجود المصلحة الجابرة في سلوك الأمارة أوامر الشّارع بالعمل بها، لا فيما قامت عليه حسبما ستقف عليه وما هو محلّ السّؤال والفرض إنّما هو فيما لو فرض حدوث المصلحة فيما قامت عليه بواسطة قيامها حسبما عرفت الإشارة إليه منّا، ولا إشكال في كون الثّاني تصويباً مجمعاً على

جهة أنه أمر ممكن غير مستحيل[١] وإن لم يكن واقعاً لإجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في رده إلا أن يقال إن كلامه[٢] قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله.

وحيث انجر الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محل الكلام أن ذلك يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبد بها إلاّ الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك، إلاّ كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلاّ للإرشاد.

بطلانه عدا ما عرفت من العلاّمة حسبما اعترف به الأستاذ العلاّمة فيما سيجيء، كما أنّه لا إشكال في عدم كون الأوّل تصويباً على ما ستقف عليه.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما سيذكره فيما بعد من فرض المصلحة في سلوك الطّريق على تقدير كونه تصويباً، لا يكون الدّليل على بطلانه غير الإجماع.

وأمّا التّصويب بمعناه المعروف، فلا إشكال في استحالته عقلاً عندهم في الجملة حسبما يقف عليه المراجع إلى كلماتهم في مسألة التّصويب والتخطئة وإن كان لنا طريق إلى تصويره فيما سيجيء يخرجه عن الاستحالة.

(٢) لا يخفى عليك أنّ كلام ابن قبة الّذي هو من أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم مبنيّ على بطلان التّصويب.

لأنّه لا يتصوّر على مذهب المصوّبة تحريم الحلال وتحليل الحرام كما هو واضح.

الثاني: أن يكون ذلك[١] لمدخلية سلوك الأمارة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها.

أمّا القسمُ الأوّل، فالوجه فيه لا يخلو من أمور[٢]:

أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلف.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ظاهر هذا الكلام فرض وجود المصلحة الجابرة في سلوك الأمارة وتطبيق العمل على مؤدّاها، لا وجودها فيما قامت عليه فليكن هذا في ذكرك لينفعك فيما بعد.

(٢) لا يخفى عليك أنّه بقي هنا قسم رابع لم يتعرّض له الأستاذ العلاّمة وهو أن يكون الأمارة مساوية للعلوم الحاصلة للمكلّف من حيث المطابقة للواقع، ولا إشكال في استقلال العقل بجواز أمر الشّارع بسلوك الأمارة على هذا التّقدير ومن باب مجرّد الطّريقيّة لعدم جريان دليل القبح وهو كون أمره بسلوك الأمارة في معرض تفويت الواقع ونقض الغرض، نعم يحتاج الجعل على تقدير المساوات ودوام المطابقة إلى مرجّح وإن لم يترتّب عليه نقض الغرض لكنّه مطلب آخر غير تفويت الواقع ونقض الغرض المترتّب على جعل الأمارة على تقدير المخالفة للواقع، كما أنّ صلاحيّة فرض الدّوام للجعل إنّما هو عند الاحتمال وعدم انحصار المصحّح فيه، وإلاّ لم يعقل هناك جعل كما هو واضح، كما أنّ غير الاحتمال الأوّل إنّما هو في حقّ نوع المكلّفين لا في حقّ كلّ مكلّف حتّى المحتمل، وإلاّ أشكل الأمر على ما عرفت بعض الكلام فيه سابقاً، ثمّ إنّه قد يقال بالتّدافع بين كلاميه في مقام الإجمال والتّفصيل في معنى الانفتاح فتدبّر.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركباً.

والوجه الأول والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمارة ولو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع، والثاني لا يصح إلاّ مع تعذر باب العلم[1]، لأنّ تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح.

وأمّا القسم الثاني فهو على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم مطلقاً تابعاً لتلك الأمارة[2] بحيث لا يكون في

---

(١) لا إشكال فيما ذكره دام ظلّه فلو ورد أمر من الشّارع بسلوك أمارة في زمان الانفتاح والتّمكّن من تحصيل العلم، مع العلم بكون أمره مبنيّا على الطّريقيّة المحضة، فلا بدّ أن يحمل على غير الوجه الثّاني من الوجهين اللّذين ذكرهما الأستاذ العلاّمة والوجه الّذي ذكرنا.

(٢) المراد من الإطلاق كما هو ظاهر كون المقتضي لجعل الحكم فيما قامت عليه الأمارة نفس الأمارة سواء قامت على طبق حكم العالمين أو قامت على خلافه، من حيث سببيّتها لحدوث المصلحة فيما قامت عليه، كذلك بحيث يكون مع قطع النّظر عن قيام الأمارة عليه خالياً عن المصلحة بكلّ وجه، فالحكم الواقعي مختص في الواقع بمن كان عالماً به من حيث اختصاص المصلحة الموجبة لجعله في حقّ العالمين، فالجاهل مع قطع النّظر عن قيام الأمارة لا حكم له أصلاً بناء على كون الجعل تابعا للأمارة بمعنى تأخّره عن وجود الأمارة ولو طبعاً أو محكوم بما يعلم الله تعالى أنّ الأمارة تؤدّي إليه فيكون قيام الأمارة إذا كاشفاً عن جعل الحكم على طبقها قبل قيامها، ضرورة تقدّم المنكشف على

حق الجاهل، مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة وعدمها حكم، فيكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها والجاهل، مع قطع النظر عن قيام أمارة عنده على حكم العالمين لا حكم له، أو محكوم بما يعلم الله، أن الأمارة تؤدي إليه وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئة، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار.

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمارة(١) بمعنى أن لله في كل

الكاشف بحسب الوجود، فعلى كلّ تقدير يكون الحكم الواقعي مختصاً بالعالمين به وإن اتّفق اشتراك الجاهلين معهم في بعض التّقادير من حيث اقتضاء سبب جعل الحكم في حقّهم ذلك أحياناً من باب الاتّفاق، فهو نظير توافق السّببين بحسب الاقتضاء في مورد من باب الاتّفاق، وهذا المعنى كما ترى تصويب باطل لم يستشكل أحد في بطلانه من الخاصّة، وإن كان ربما يوهم عبارة العلاّمة جوازه، بل هو أفحش من جميع ما يتصور من المعاني للتّصويب لعدم الإشكال في استحالته عقلاً من وجوه غير مخفيّة على المتأمّل.

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد من الفعلي في المقام ليس ما هو المراد منه في سائر المقامات من معناه المعروف الّذي يكون مقابلاً للحكم الثّاني، أي ما يكون هو المناط في استحقاق الثّواب والعقاب في مقابل ما يكون موجوداً في الواقع حتّى في حقّ من قامت الأمارة على خلافه غير مؤثر في استحقاق الثّواب والعقاب مؤثراً في غيرهما، بل المراد منه تبعيّة الحكم الواقعي في الواقع لقيام الأمارة في الجملة، كما إذا قامت على خلاف ما هو المجعول في الواقع بمعنى أنّ في كلّ واقعة مصلحة مشتركة بين العالم والجاهل مقتضية لجعل الحكم لكلّ منهما بشرط عدم قيام أمارة على خلافه بحيث يكون قيام الأمارة على الخلاف مانعاً من تأثيرها في الواقع، فإنّ قيامها على خلاف الواقع يوجب حدوث مصلحة

في الفعل غالبة على مصلحة الواقع، فلا يعقل إذا بقاء الحكم الثّابت للعالم في حقّ الجاهل الظّان بخلافه، ومن هنا ذكر الأستاذ العلاّمة أنّ هذا أيضاً كالأوّل في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظّان بخلافه ،نعم لو قامت على طبق الحكم الثّابت للعالم لم يكن له أثر بالنّسبة إلى أصل الحكم المجعول، بل هو من مقتضيات المصلحة الواقعيّة المشتركة بين العالم والجاهل لو لا قيام الأمارة على الخلاف، نعم له أثر في المنع عن وجود الظّن بالخلاف الّذي يسمّى مانعاً مسامحة ما دام الوجود لاستحالة اجتماع الظّنين على طرفي النّقيض أو قيامهما على المتضادّين كما هو غنيّ عن النظر، وهذا الوجه كما ترى أيضاً راجع إلى التّصويب في الجملة، ولا يبعد قيام الإجماع على بطلانه كالوجه الأوّل، إلاّ أنّ مخالفة الشّيخ والعلاّمة قدّس سرّهما ربما يوهن الإجماع.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّ غرضهما مجرّد إبداء احتمال الإمكان العقلي لا الوقوع في الشّرعيّات أو الوقوع مع الغفلة عن لزوم التّصويب وإن كان مستبعداً ممّن دونهما في الشّأن، وكيفما كان ليس هذا الوجه كالوجه الأوّل في لزوم المحال، فإنّ الأمارات تحكي عن الحكم في حقّ العالمين لا عن الحكم في حقّ الظّان والحكم الأوّلي أيضاً مجعول في حقّ المكلّف بشرط عدم قيام الظّن على خلافه فلا يلزم دور أصلاً وهذا بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ اختصاص الحكم الأوّلي بالعالم مع تأخّر العلم عن المعلوم لا ينفك عن الدّور، إلاّ أن يجعل المراد من الحكم المختصّ بالعالم ما يكشف عنه الخطابات أي الإرادة النفسانية لا مدلول الخطاب وهذا غير بعيد عمّن يقول بالكلام النّفسي فالخطاب يتعلّق بالمكلّف الملتفت الشّاعر وبعد العلم بمدلول الخطاب الكاشف عن الإرادة يتعلّق الحكم بالعالم فلا يلزم دور هذا، وأمّا دعوى أنّ القائلين بالتّصويب إنّما يقولون باختصاص الحكم بالعالم في حقّ المتأخّرين عن زمن الخطاب لا مطلقاً، فلا يلزم دور ففاسدة جداً، كما لا يخفى على المتأمّل.

واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لو لا قيام الأمارة على خلافه بحيث يكون قيام الأمارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم، لكون مصلحة سلوك هذه الأمارة غالبة على مصلحة الواقع.

فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأني في حق،ه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه.

وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه، لأنّ الصفة المزاحمة بصفة أخرى، لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع إنه قبيح واقعاً.

والفرق بينه وبين الوجه الأول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه أن العامل بالأمارة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه مانعاً عن المانع وهو الظن بالخلاف.

الثالث: أن لا يكون للأمارة القائمة[1] على الواقعة تأثير في الفعل الذي

---

(١) لا يخفى عليك وضوح المراد من هذا الوجه، فإنّ المقصود منه عدم تأثير قيام الأمارة على حكم الفعل الّذي تضمّنت حكمه فيه أصلاً ومطلقاً سواء قامت على طبق حكم العالم أو على خلافه، بمعنى كون الحكم الواقعي للفعل مستنداً إلى مصلحة مشتركة بين العالم والجاهل بحيث لا يؤثّر قيام الأمارة على خلافه بالنّسبة إليها أصلاً، فالحكم الواقعي الثّابت في حقّ العالم ثابت وفعليّ في حقّ الجاهل سواء قامت عنده أمارة على خلافه أو على وفقه أو لم يقم عنده أمارة أصلاً، والمراد من الفعليّة هو وجود الحكم الثّابت للعالم في حقّه على كلّ تقدير وإن لم يؤخذ بمقتضاه كذلك مع وجود مصلحة في حكم الشّارع وأمره بسلوك مقتضى الأمارة وجعله مؤدّاه حكماً ظاهريّاً وإيجابه البناء على كون

تضمنت الأمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلاّ أن العمل على طبق تلك الأمارة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع ومعنى إيجاب العمل على الأمارة وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها، إذ قد لا تتضمن الأمارة إلزاماً على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شيء أو وجوبه تخييراً أو إباحته وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب، أو الإباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما، كما لو قطع بهما، وتلك المصلحة لا بدّ أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم، وإلاّ كان تفويتاً لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبة.

مفادها هو الواقع، فمقتضاه جعل حكم ظاهري في حق من قامت عنده مطلقاً، إذ كما قد يكون في الفعل مصلحة لجعل حكم واقعي من الشّارع، كذلك قد يكون في تشريع الشّارع الحكيم وأمره ولو كان ظاهرياً مصلحة يتدارك بها ما يفوت من الواقع من جهة إطاعته، فإذا قامت الأمارة مثلاً على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب هو الظّهر في الواقع فنلتزم بوجوب أمرين صلاة الظّهر في مرحلة الواقع وصلاة الجمعة في مرحلة الظّاهر، وهذا كما ترى لا يلزمه التّصويب وغيره من المحظورات، بل الالتزام به مناف للتّصويب كيف والمصوّبة ينكرون وجود الحكم المشترك على الوجه المذكور، إذ المفروض أنّ المصلحة في الحكم لا تؤثر في الحكم الواقعي أصلاً، نعم لا بدّ من أن يكون تلك المصلحة قابلة لجبر مفسدة فوت الواقع بواسطة سلوكها لو فرض اقتضاؤها لإيجاب الشّارع العمل عليها ولو مع التّمكّن من تحصيل الحكم الواقعي على سبيل العلم واليقين، كما هو الشّأن في أكثر الظّنون الخاصّة، بل كلّها فإنّه ممّا ثبت اعتباره حتّى في زمان انفتاح باب العلم.

فإنّ قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه[١] إلى المصلحة في

---

(١) لا يخفى عليك أنّ حاصل هذا السّؤال يرجع إلى أنّ فرض وجود المصلحة في حكم الشّارع في أمره بالعمل بالأمارة لا يجدي في الفرق بين هذا الوجه والوجه السّابق، من حيث استلزامه للتّصويب الباطل عند أهل الصّواب من المخطّئة وعدم استلزام هذا الوجه له، فإنّ معنى العمل بالأمارة إذا قامت على وجوب صلاة الجمعة مثلا ليس، إلاّ فعلها من حيث إخبار العادل بوجوبها أو قيام أمارة أخرى عليه بناء على اعتبار هذه الحيثيّة، فلا بدّ إذا أن يكون في فعل الجمعة مصلحة فائقة على مفسدة ترك الظّهر على تقدير وجوبها واقعاً، لأنّه إن لم يكن فيه مصلحة كذلك كان الأمر بالعمل بالأمارة قبيحا من حيث استلزامه لتفويت الواقع، فإذا كانت فيه مصلحة كذلك، فلا محالة يكون فعل الظّهر في حقّ من قامت عنده الأمارة على وجوب الجمعة خالياً عن المصلحة الملزمة فيقبح إذا الأمر بها من الشّارع بناء على ما استقرّت عليه طريقة العدليّة من تبعيّة الأحكام للجهات الكائنة في الأفعال، فيلزمه انحصار الحكم في المفرض بوجوب صلاة الجمعة وهو التّصويب الباطل، لأنّ هذا الانحصار إنّما حصل من الأمارة، توضيح ما ذكر على سبيل الإجمال هو أنّه إذا فرض قيام الأمارة على وجوب ما يكون حراماً في الواقع أو حرمة ما يكون واجباً في الواقع، فإمّا أن نقول بوجود كلّ من الجهتين المقتضيتين للحكمين المتضادّين أي الجهة الكائنة في العمل بالأمارة والكائنة في الواقع، فيلزم اجتماع الضّدين ولزوم التكليف بما لا يطاق وبطلان التّالي كالملازمة ظاهر، وإمّا أن نقول بوجود الجهة في الواقع دون العمل بالأمارة فيكون الأمر به إذا لغوا وقبيحاً على الحكيم تعالى، فلا بدّ على هذا التّقدير من الالتزام بعدم تعلّق الأمر بالعمل بالأمارة وهو خلف، وإمّا أن نقول بوجود الجهة في العمل بالطّريق دون الواقع فيلزم التّصويب الباطل وهذا ليس، إلاّ مفاد الوجه الثّاني هذا حاصل ما يقال في بيان السؤال المذكور.

العمل بالأمارة وترتيب أحكام الواقع على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمارة سبباً لجعل مؤداها على المكلف.

مثلاً إذا فرضنا قيام الأمارة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر فصلاة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب واحد واقعاً وظاهراً متعلق بصلاة الجمعة، وإن لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأمارة قبيحاً، لكونه مفوتاً للواجب مع التمكن من إدراكه بالعلم، فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأمارة على وجوب صلاة الجمعة فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني، وهو كون الأمارة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير، وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة وهو التصويب الباطل.

قلت: أمّا رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني[1] فهو باطل، لأنّ

---

(١) وضوح الفرق بين الوجهين ممّا لا يكاد أن يخفى على الأوائل فضلاً عن الأواسط والأواخر، فإنّ مرجع الوجه الثّاني إلى إنكار وجود الحكم الواقعي في حقّ من قامت الأمارة على خلافه في الواقع من جهة عدم وجود الجهة المقتضية له واقعاً، لفرض اشتراط وجوده بعدم قيام الأمارة على الخلاف، فيكون الحكم الواقعي في حقّه ما أفادته الأمارة، ومرجع الوجه الثّالث إلى بقاء الحكم الواقعي على حاله حتّى في حقّ من قامت الأمارة على خلافه، لكون الجهة المقتضية له غير مقيّدة بعدم قيام الأمارة على الخلاف، وأمّا وجود المصلحة في الأمر بالعمل بالطّريق فهو غير مانع عن وجود المفسدة واقعاً فيما قام على حكمه، لأنّ معنى التدارك ليس منع المتدارك بالكسر عن وجود المتدارك بالفتح كيف وهو

. . . .

خلاف قضيّة معنى التّدارك، كما هو واضح على من له أدنى خبرة، بل جبر ما وقع المكلّف فيه من المفسدة من جهة سلوك الأمارة فكيف يعقل، إذا أن يكون وجود المصلحة مانعاً عن أصل وجود الجهة في الفعل واقعاً.

وبعبارة أخرى مرجع الوجه الثّاني إلى جعل مدلول الأمارة في حقّ من قامت عنده أمارة على خلاف حكم العالمين حكماً واقعيّاً بحيث لو فرض زوال جهل المكلّف وعلمه بالتّكليف لم يكن عليه شيء أصلاً لإتيانه بما هو المكلّف به له في الواقع بالفرض، فيكون انقلاب علمه بالجهل نظير صيرورة المسافر حاضراً بعد الإتيان بصلاة القصر، ومرجع الوجه الثّالث إلى وجوب ترتيب آثار الواجب الواقعي على ما قامت أمارة على وجوبه ما دامت قائمة، أي ما لم يعلم المكلّف بالواقع الّذي يعبّر عنه بالحكم الظّاهري المجعول في حقّ الجاهل بالحكم الثّابت له في الواقع من حيث جهله له فيجب، إذا علم به ترتيب جميع آثار الواقع على مؤدّى الأمارة والالتزام بكون مؤدّاها هو الواقع النّفس الأمري من حيث ترتيب آثاره عليه ما دامت الأمارة قائمة، لأنّه معنى طريقيّته إلى الواقع وكون مؤدّاها منزّلا منزلة الواقع بالجعل الظّاهري، فيجب إذا ترتيب جميع آثار الواجب الواقعي قبل الإتيان من جواز الدخول فيه بقصد الوجوب ونحوه وبعده من جواز فعل النّافلة ونحوه بعده إن قلنا بكون الموضوع في النّافلة في وقت الفريضة الفريضة الواقعيّة، وأمّا إن قلنا بكون الموضوع فيه الفريضة الفعليّة المنجزة، فجواز الإتيان بالنّافلة بعده ليس من البناء على كونه الفريضة الواقعيّة حتّى يكون حكماً ظاهريّاً، بل من حيث تحقّق موضوعه قطعا فيكون حكماً واقعيّاً، فإذا فقدت بأن علم من قامت عنده بالحكم الواقعي، فلا يخلو الأمر من أنها، إمّا أن يكون قائمة على وفق حكم العالمين أو على خلافه وعلى الأوّل فلا إشكال، لعدم وجوب وجود المصلحة في سلوك الطّريق حتى يتكلّم فيه، وعلى الثّاني فلا يخلو الأمر من أنه

مرجع جعل مدلول الأمارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني إلى أن صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كما إذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضراً، إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً.

ومعنى الأمر بالعمل على طبق الأمارة الرخصة في أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع،

إمّا أن يفرض عمل المكلّف بمقتضى الأمارة وفوق شيء من المصلحة الواقعيّة بواسطة سلوكها، وإمّا أن لا يفرض ذلك، وعلى الثّاني فلا إشكال أيضاً، لما عرفت وعلى الأوّل فيجب أن يكون في سلوك الأمارة ما تدارك به ما فات من مصلحة الواقع من الجاهل وما وصل إليه من مفاسد المحرّمات الواقعيّة الّتي ينافي وقت الواجب كفعل النّافلة بناء على شمول ما دلّ على المنع عنها في وقت الفريضة الفريضة الواقعيّة ونحوه لا مثل قصد الوجوب فيما ليس بواجب، فإنّه جائز واقعاً فإنّ الوجوب الّذي يقصده الجاهل في الفرض هو الوجوب الظّاهري المتحقّق قطعاً فليس فيه مفسدة من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب لكن يجب عليه أن يترتّب إذا أحكام عدم الإتيان بالواقع من أوّل الأمر، لكون قضيّة اشتراك الحكم الواقعي بين العالم والجاهل بقاء الأمر الواقعي في حقّه لو فرض عدم فوته بواسطة سلوك الأمارة القائمة على خلافه، ومع فوته قد فات عنه الواجب الواقعي بواسطة سلوك الأمارة وهو لا يمكن، إلاّ بفرض بقاء الحكم الواقعي على كلّ تقدير فكيف يمكن مع هذا القول برجوع الوجه الثّالث إلى الوجه الثّاني.

كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين، فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي، فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً ورخصة في تركهما وإن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها.

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهري أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر، لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به.

وإن لم يستمر بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أول الأمر، لأنّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري وإنما عمل على طبقه ما دامت أمارة الوجوب قائمة.

فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم، أعني وجوب الإتيان بالظهر ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة، إلاّ ما فات منها فقد تقدم أن مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت، فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر[1] فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمارة اللازم منه

---

(١) لمّا كان مقتضى جعل الأمارة على الوجه الثّالث بقاء الأمر الواقعي ما دام

. . . .

موضوعه باقياً لعدم تصرّف الأمارة القائمة على خلافه شيئاً فيه بالفرض، وتدارك المصلحة الموجودة في سلوكه ما فات من المكلّف به يلزمه بحكم العقل مع قطع النّظر عن قيام الدّليل الشّرعي على الخلاف الرّافع لموضوع حكم العقل الإتيان بمقتضى الأمر الواقعي في الوقت لو كان انكشاف الخلاف فيه، لبقائه المقتضي للامتثال بحكم العقل، كما أنّه يلزمه بحكم العقل وجود مصلحة في سلوكه بقدر ما يتدارك به المصلحة الفائتة من المكلّف في فعل الواجب في أوّل وقته، ثمّ الأقرب إليه فالأقرب ومن هنا قلنا تبعاً للمحقّقين إنّ امتثال الأمر الظّاهري الشّرعيّ لا يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي بالنّظر إلى القاعدة بالنّسبة إلى حكم الإعادة وإن جوّز العقل ورود الدّليل على الإجزاء من حيث كشفه عن وجود مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الواجب فتأمّل، إلاّ أنّه ليس ممّا يحكم به العقل قبل ورود الدّليل على الإجزاء، لأنّ الّذي يحكم به لزوم وجود مصلحة فيه يتدارك بها مقدار ما فات من مصلحة الواجب في أوّل الوقت واحتماله لا يجدي في رفع حكم العقل، كما هو ظاهر ،كما أنّه يلزمه الإتيان به في خارج الوقت على القول بكون القضاء بالأمر الأوّل لو كان انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت مع وجود مصلحة في أمر الشّارع بسلوك الأمارة يتدارك بها ما يفوت من الجاهل بواسطة ترك الفريضة في آخر وقتها، ومن هنا يعلم أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء إلى القضاء أيضاً بناء على هذا القول.

وأمّا على القول بكونه بالأمر الجديد الدّال على وجوب تدارك ما فاتت في الوقت كما هو قضيّة التحقيق الّذي عليه المحقّقون نظرا إلى كون الوقت قيداً لأصل المطلوب بالأمر الأولي، فإن قلنا بأنّ المراد من الفوت هو مجرّد عدم الإتيان بالواجب وتركه في وقته وإن تدارك ما فات من مصلحة فعله في الوقت زائداً على تدارك المصلحة الزائدة الغير الملزمة الثّابتة في أوّل وقته، فلا إشكال

ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لا بدّ أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك، ثم إن قلنا إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوت الواجب من حيث إن فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه، لأنّ الواجب وإن ترك إلاّ أن مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

في أنّ قضيّة الأصل عدم الإجزاء أيضاً بالنسبة إلى القضاء، وإن قلنا بأنّ المراد من الفوت هو ترك الواجب في الوقت من حيث إنّ فيه مصلحة غير متداركة، فلا إشكال في أنّ قضيّة الأصل الإجزاء بالنسبة إلى القضاء، إلاّ على وجه أشار إليه شيخنا الأستاذ العلاّمة فيما ستقف عليه من كلامه، فعلم من ذلك كلّه أنّ لازم جعل الطريق على الوجه الأوّل والثّاني الذي ذهب إليه مخالفونا هو الإجزاء مطلقاً، بل لا يعقل عدم الإجزاء بناء عليه ولازم جعل الطريق على الوجه الثّالث عدم الإجزاء، ومن هنا ذكر جماعة من الأصحاب منهم ثاني الشّهيدين من ثمرات القول بالتّصويب والتخطئة الإجزاء وعدمه، نعم ناقش شيخنا الأستاذ العلاّمة أدام اللّه إظلاله فيما سيجيء من كلامه في كلام ثاني الشهيدين في تمهيد القواعد من حيث التّمثيل، وقال وإن كان لتمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر، وهو كما ترى في محلّه لاختصاص النّزاع في مسألة التخطئة والتصويب بالأمارات القائمة على الأحكام الشرعية الفرعيّة لاتفاقهم على كون المصيب في الموضوعات واحداً، إذ ليست قابلة للجعل الشّرعي حتّى يقال بتعلّق الجعل بها عند قيام ظنّ المجتهد بها أو قبله على طبقه حسبما يعلم اللّه تعالى أنّ الأمارة تؤدّي إليه بحسب حصول الظّن للمجتهدين المختلفين، كما اتفقوا على كون المصيب في العقليّات من المجتهدين المختلفين وفي مداليل الكتاب والسّنة واحداً، إذ ليست ممّا يتعلّق بها الجعل ويقبل الاختلاف باختلاف الآراء، وإنّما الاختلاف والنّزاع بين أهل الصّواب من المخطّئة وأهل الخطاء من المصوّبة في الأمارات القائمة على الأحكام الشّرعيّة الكليّة.

وإن قلنا: إنه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً.

إلاّ أن يقال: إن غاية ما يلتزم به في المقام[1] هي المصلحة في معذورية

---

(١) لا يخفى عليك أنّه قد يتوهّم من العبارة كون المراد من الحكم الظّاهري عنده قدّس سرّه مجرّد المعذوريّة لكنّه كما ترى توهّم فاسد لا يليق بأدنى جاهل على ما عرفت سابقاً، بل المراد كون العذر لازماً عقليّاً للحكم الظّاهري، وكيف كان فتوضيح ما أفاده قدّس سرّه من النّظر في عدم وجوب القضاء على تقدير ترتّبه على الفوت بمعنى فوات مصلحة الواجب، هو أنّ الّذي يحكم العقل بلزوم وجوده في تشريع الحكم الظّاهري وأمر الشّارع بسلوك الأمارة هو مطلق ما يرفع قبح الجعل من الشّارع مع التّمكن من الواقع ويكفي فيه محض تسهيل الأمر على المكلّفين القادرين الّذي هو لازم الوجود لجعل الحكم الظّاهري، ضرورة أن تعيين تحصيل العلم بالواقع لا يخلو من حرج وضيق نوعيّ وإن لم يكن حرجاً في جميع الموارد، وهذا المقدار يكفي في تشريع الحكم الظّاهري، كما أنّه قد يكتفى به في تشريع الحكم الواقعي على خلاف ما فيه المصلحة الملزمة والّذي يعود إلى المكلّف في تشريع ما يكون مبنيّاً على التّخفيف ورفع الحرج هي مصلحة سائر التّكاليف السّهلة ونوع أحكام الشّرع، بل الحكمة في تشريع الأحكام وتبليغها على وجه التّدريج هي ما ذكرنا، ومن هنا ورد أنّه لم يمت بمكّة بعد البعثة في عشر سنين من أظهر التوحيد واعتقد به وبالنبوّة، إلاّ أدخله اللّه تعالى الجنّة حيث لم يقع التّكليف، إلاّ بالشّهادتين من حيث الإرفاق والمداراة حتّى تميل النّفوس بالإسلام ويرجع إليهم فائدة الإيمان، ومن هنا قال صلّى اللّه عليه وآله: «إنّي بعثت على السّمحة السّهلة»، والمصلحة المذكورة، كما ترى لا تمنع من صدق فوت مصلحة شخص الواجب في مورد مخالفة

الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت فافهم.

ثم إن هذا كلّه على ما اخترناه[1] من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء

الأمارة للواقع، فيمكن أن يقال علي هذا كون مقتضى القاعدة وجوب القضاء على تقدير ترتّبه على الفوت بالمعنى الّذي عرفته فافهم.

فإن شئت قلت: إنّ مرجع ما ذكر إلى عدم لزوم المصلحة المتداركة في موارد الفوت أصلاً وإنّ المسوغ لجعل الحكم الظّاهري والوسائط بين الحجّة وخلقه ممّا يفضي إلى تفويت الواقع أحياناً إدراك مصالح سائر الأحكام، وهذا كما ترى لا يختلف فيه الحال بين أنحاء انكشاف الخلاف.

(١) لا يخفى عليك أنّ القائل باقتضاء الأمر الظّاهري الإجزاء من المخطّئة لا بدّ من أن يقول بأنّ المقدار المتقدّم من المصلحة في تشريع الأحكام الظّاهريّة المجامع للتخطئة يكفي في جبر مصلحة الواجب ولو انكشف الخطاء في الوقت فضلاً عن خارجه وإن لم يكن مستقيماً عندنا، كما أنّه لا مناص لنا من الالتزام به بعد قيام الدّليل على الإجزاء في مورد من الموارد، فإنّه أمر معقول ممكن عند شيخنا الأستاذ العلاّمة وإن كان مقتضى الأصل عدمه، فإذا قام الدّليل عليه في مورد كيف يتخلّص من لزوم التصويب الباطل، فالإيراد مشترك الورود فلا بدّ من تصوير الإجزاء على وجه لا يلزمه التّصويب، بأن يقال إنّ الشّارع رفع اليد عن المصلحة الملزمة من جهة التّسهيل وإن كان هذا محتاجاً إلى الدّليل، فيكون مقتضى الأصل عدم الإجزاء فامتثال الحكم الظّاهري مع كونه ظاهريًا يجزي عن الواقع مع إطلاقه، وعدم اشتراطه بشيء بعد قيام الدّليل على القناعة والكفاية، فلا يلزمه التّصويب فتأمّل فالتسهيل وإن كان قابلاً، لأنّ يلاحظه الشّارع في رفع التّكليف، إلاّ أنّ مجرّد القابليّة والإمكان لا ينفع ما لم يقم دليل على الإجزاء فافهم.

واضح، وأما على القول باقتضائه له، فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب.

وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء قال قدس سره: «**من فروع مسألة التصويب والتخطئة لزوم الإعادة للصلاة بظن القبلة وعدمه**»*، وإن كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر.

فعلم من ذلك أنّ ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب، ومعه يسقط عن الوجوب ممنوع، لأنّ فعل الجمعة قد لا يستلزم إلاّ ترك الظهر في بعض أجزاء وقته، فالعمل على الأمارة معناه الاذن في الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها.

نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً، وإلاّ كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعيّاً لا ظاهرياً.

وأمّا قولك إنّه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضاً، إذ قد يترتب على وجوبه واقعاً حكم شرعي وإن تدارك مفسدة تركه مصلحة فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً.

فعلم من ذلك أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب ومعه يسقط عن الوجوب ممنوع، لأنّ فعل الجمعة قد لا يستلزم إلاّ ترك الظهر في بعض أجزاء وقته فالعمل

---

* تمهيد القواعد: ص ٤٦.

على الأمارة معناه الإذن في الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها، نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً، وإلاّ كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً، وأما قولك: إنه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضاً، إذ قد يترتب على وجوبه واقعاً حكم شرعي وإن تدارك مفسدة تركه مصلحة فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً.

وبالجملة فحال الأمر بالعمل بالأمارة[1] القائمة على حكم شرعي حال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة على الموضوع الخارجي كحياة زيد

---

(١) قد عرفت اتّفاق الفريقين على التخطئة في الموضوعات، وأنّ الأمارة القائمة عليها لا يوجب جعلها من جهة استحالة تعلّق الجعل بها، وأنّ مرجع حجيّة الأمارة القائمة عليها هو ترتيب أحكامها على مؤدّاها ظاهراً ما دامت قائمة ببقاء جهل من قامت عنده الأمارة على الموضوع وأن مآل الأمر بالعمل بالأمارة القائمة على الأحكام الشّرعيّة أيضاً على مذهب المخطئة إلى وجوب الالتزام بها وبآثارها في الظّاهر بحيث لا يوجب قيام الأمارة تأثيراً في الأحكام الواقعيّة أصلاً، فلا إشكال إذا فيما أفاده دام ظلّه وإن كان هنا فرق واضح بين مورد الأمارة في المقامين، فإنّ الموضوع الخارجي ليس مجعولاً ويستحيل تعلّق الجعل بها بخلاف الحكم الشّرعي، فإنّه يستحيل وجوده بدون الجعل واقعيّاً كان أو ظاهريّاً، إلاّ أنّ جعل الحكم الواقعي الّذي يحكي عنه الأمارة سابق على جعل الحكم الظّاهري ويستحيل جعله بنفس الأمر بالعمل بالأمارة القائمة عليه على ما عرفت توضيح القول فيه في أوّل التّعليقة.

وموت عمرو، فكما أن الأمر بالعمل بالأمارة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع، وإنما يوجب جعل أحكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الأمارة قائمة عليه، فإذا فقدت الأمارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر، فكذلك حال الأمر بالعمل على الأمارة القائمة على الحكم.

وحاصل الكلام[1] ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمارة حكماً واقعياً، والحكم بتحققه واقعاً عند قيام الأمارة وبين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمارة، كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمارة.

---

(١) لمّا كان الحكم الظّاهري أيضاً له واقعيّة في حياله، لأنّ ثبوت كلّ محمول لما هو الموضوع له على تقدير الثّبوت، والتّحقيق لا يمكن أن يكون ظاهريّاً، إلاّ بظاهريّة أصل ثبوته، وإلاّ فقول الشّارع يجب تطبيق العمل على مقتضى قول العادل كقوله عليه السلام يجب الاجتناب عن الخمر له واقعيّة لا يمكن الفرق بينهما من هذه الجهة، إلاّ أنّه قد أخذ في أحدهما الجهل بحكم آخر فسمّي ظاهريّا في اصطلاح ولم يؤخذ في الآخر ذلك فسمي واقعيّاً في الاصطلاح بقول مطلق على ما ستقف عليه مشروحاً في الجزء الثّاني من التعليقة إن شاء الله تعالى.

ومن هنا ذكر الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في حاصل الفرق بين جعل الأمارة على الوجهين الأوّلين والوجه الأخير أنّ مرجع الوجهين الأوّلين إلى جعل مدلول الأمارة حكماً واقعيّاً بحيث لا يكون للجاهل غير مؤدّى الأمارة حكم أصلاً، ومرجع الوجه الأخير إلى جعل وجوب تطبيق العمل بمقتضى الأمارة وترتيب آثار الحكم عليه في الواقع ما دامت الأمارة قائمة.

وأمّا توهم: «أن مرجع تدارك[1] مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمارة إلى تصويب الباطل نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة».

ففيه منع كون هذا تصويبا كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل[2] بما جعل طريقاً إليه والتعبد بترتيب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الردّ على المصوبة.

وأمّا ما ذكره: «من أن من الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة العمل على طبق الأمارة فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة، وإلاّ ثبت انتفاء الحكم في الواقع، وبعبارة أخرى إذا فرضنا

---

(١) قد عرفت أنّ الحكم الواقعي على الوجه الثّالث موجود على الإطلاق، كما أنّ مصلحته باقية كذلك والتّدارك المفروض بمصلحة جعل الأمارة الّتي قد عرفتها من كونها التّسهيل على العباد لا ينافي وجود المصلحة الملزمة، بل يلازم وجودها على ما عرفت تفصيل القول فيه.

(٢) لا إشكال في صحّة ما أفاده دام ظلّه بعد التّأمل في كيفيّة الجعل على الوجه الأخير فمعنى حجيّة الأمارات بناء على مذهب العامّة ليس هو وجوب تطبيق العمل عليها وجعلها طريقاً إلى الواقع لعدم تعقّل ذلك بناء على مذهبهم، بل وجوب العمل عليها والقطع بأنّ مؤدّاها حكم واقعي وهذا أمر واضح والإشكال، إنّما هو في تصوير متعلّق الظّن عندهم مع إنكارهم الحكم الواقعي بالمعنى الذي نحن نقول، فلا يمكن تعلّقه بالحكم المجعول للموضوع من حيث هو كيف وهم ينكرون الجعل بهذا المعنى، وإلاّ لم يقولوا بالتّصويب، بل لا بدّ من تعلّقه بالحكم المجعول في حقّ العالمين على ما عرفت الإشارة إليه.

الشيء في الواقع واجباً وقامت أمارة على تحريمه فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمارة وإن حرم، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي».

ففيه أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه[1] هو الحكم المتعين

---

(١) لا يخفى عليك أنّ مرجع ما أفاده دام ظلّه إلى اختيار بقاء الوجوب واقعا مع كون الفعل حراماً في الظّاهر ومنع التضاد بينهما، فإنّ الأحكام الشرعيّة وإن كانت متضادّة بأسرها فيستحيل اجتماعها، إلاّ أنّ التّضاد إنّما هو بين الأحكام الفعليّة لا الواقعيّة مع الفعليّة، ولذا أجمعوا على صحّة الصّلاة في الدّار المغصوبة مع الجهل بالموضوع أو الحكم في الجملة، بل في نسيان الحكم والموضوع أيضاً مع عدم التّقصير وإن خالف فيه العلاّمة قدّس سرّه فيما سيجيء من كلامه في الجزء الثّاني من الكتاب مع عدم ارتفاع الحرمة الواقعيّة بالجهل أو النّسيان، وإن قلنا بارتفاع القبح العقلي في الجهل بالموضوع أو نسيانه، بل في الجهل بالحكم مع عدم التقصير من حيث إنّ تبعيّة القبح العقلي للعلم بالعنوان وعدم معذوريّة الفاعل عند العقل، لا يلازم تقييد الحكم الشّرعي بهما، وإن قلنا بالتلازم كما هو واضح، وسيجيء شرح القول فيه في الجزء الثّالث، فإنّ الحكم الواقعي الّذي جعل لكلّ واقعة في حقّ كلّ أحد ويلزم بقاؤه مع العلم أو الجهل به عند المخطئة وإن كان حكماً وإنشاء في حياله وليس مجرّد الشّأنية والمصلحة المقتضية له كيف واشتراطه بالعلم به مستلزم للدور كما هو ظاهر، إلاّ أنّه ليس بمجرّده لازم الامتثال ما لم يكن للمكلّف طريق إليه لاستقلال العقل بقبح المؤاخذة على ما لم يكن للمكلّف طريق إليه ولا يسمّى تكليفاً حقيقة، لأنّ التّكليف ليس مجرّد الفعل والإنشاء من المكلّف ولو لم يكن حاملاً للمكلّف بالفتح وواصلاً إليه، بل هو الإنشاء المقرون بالحمل بالوصول إليه كما في كثير

من الأفعال التي هذا شأنها كالإقباض والتسليم والإكراه ونحوها وإن أطلق عليه التّكليف مسامحة كما يطلق الإقباض على ما يلزم حصوله من طرف في تحقق القبض، إلاّ أنّه لا تضادّ بينه وبين الحكم الفعلي المنجّز على المكلّف، فإذا لم يكن تضادّ بينه وبين الحكم الواقعي المنجّز على خلافه كما في المثال الّذي عرفته، فإنّ صحّة الصّلاة ليست فيه ظاهريّة، بل واقعيّة فعدم التّضادّ بينه وبين الحكم الظّاهري على خلافه بطريق أولى.

وبعبارة أخرى إن كان الوجه في عدم جواز اجتماع الوجوب الواقعي والحرمة الظّاهريّة عدم إمكان امتثالهما للمكلّف فهو غير وجيه قطعا لعدم وجوب امتثال الحكم الواقعي على المكلّف، كما عرفت وإن كان الوجه تضادّ أنفسهما وإن لم يلزم امتثال الحكم الواقعي ففيه منع التّضادّ بينهما لا لكون الحكم الواقعي عبارة عن المصلحة أو شأنيّة الحكم والإنشاء، كيف وقد عرفت فساده، بل هو عبارة عن مدلول الخطابات الواردة في الشّريعة إلى يتعلّق بها العلم والظّن والجهل ولا ريب في كونها من مقولة الحكم والإنشاء وليست إنشائيتها متوقّفة على العلم، إلاّ أنّه لا تضادّ بينها وبين الحكم الظّاهري على خلافها لاختلاف الموضوع فيهما لأنّ الموضوع للحكم الواقعي نفس الشّيء بلحاظ التّجرد وللحكم الظّاهري الشّيء بلحاظ الظّن أو الجهل بالحكم الواقعي، بل قد عرفت عدم التضادّ بين الحرمة الواقعيّة والوجوب الفعلي في الصّلاة في الدّار المغصوبة في الجملة، فكيف بالحكم الواقعي والظّاهري على خلافه، هذا ملخّص ما استفدناه من إفادة شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه، وهو مطلب مسلّم بين الأصحاب لم يخالف فيه أحد قد عرفت بعض الكلام فيه في أوّل التّعليقة، وستقف على تفصيل القول فيه في طيّ أجزاء التّعليقة إن شاء اللّه تعالى، إلاّ أنّه مع ذلك كلّه لا يحصل اليقين للنّفس بذلك ولا تدفع عنه شبهة أنّه إذا كان نفس

المتعلق بالعباد الذي يحكى عنه الأمارة ويتعلق به العلم والظن وأمر السفراء بتبليغه وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمارة على خلافه، إلاّ أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً، والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمارة معتبر على خلافه.

وممّا ذكرنا يظهر حال الأمارة على الموضوعات الخارجية فإنّها من القسم الثالث.

والحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين، ولا بعدم قيام الأمارة على خلافها لها آثار

الطّلب الوجوبي مضاداً للطّلب التّحريمي، فكيف يجوز اجتماعهما مع كون أحدهما واقعيّاً والآخر فعليّاً أو ظاهريّاً، لأنّ اتصاف الفعل بالوجوب والتّحريم يستحيل عقلا سواء كانا واقعيّين أو فعليّين أو مختلفين، لأنّ فعليّة الحكم وشأنيّته إنّما هما من شئونه ومراتبه بملاحظة حكم العقل بكونه ممّا يستحقّ مخالفة العقاب ولا يستحقّه فالحكم الفعلي هو شأنيّ ذاتاً وبحسب الحقيقة، وإلاّ فليسا إنشاءين من الشّارع مختلفي الموضوع، نعم لو رجع الحكم الواقعي إلى الطّلب المشروط أو كان صرف الشّأنيّة بمعنى وجود المصلحة المقتضية لجعل الحكم، أو منع التّضادّ بين الأحكام بحسب أنفسها، وإنّما هو باعتبار تعلّقها بالمكلّف ولزوم امتثالها عليه صحّ اجتماعه مع الحكم الفعلي على خلافه، ولكنّها كما ترى واللّه العالم.

هذا ما يقال في توجيه الإشكال في اجتماع الحكم الواقعي والفعلي على خلافه ودفعه، وأمّا اجتماع الحكم الواقعي مع الحكم الظّاهري على خلافه فله وجه قد عرفت الإشارة إليه بقولنا لاختلاف الموضوع فيهما، وستقف على شرح القول فيه وما يتوجّه عليه بعد هذا إن شاء اللّه تعالى.

عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم بها، أو قيام أمارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع، نعم هذه ليست أحكاما فعلية بمجرد وجودها الواقعي.

فتلخص: من جميع ما ذكرناه[1] أن ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد، أو بمطلق الأمارة الغير العلمية ممنوع على إطلاقه، وإنما يصح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك.

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض[2]: «**إيجاب التعبد بخبر الواحد، أو بمطلق**

---

(١) قد عرفت أنّ محلّ البحث في كلماته هو التعبّد بالخبر، إلاّ أنّ مقتضى دليله الثّاني إلحاق غيره من مطلق الأمارات، بل الأصول الحكميّة والموضوعيّة به في الجملة ضرورة أنّ تفويت الواقع اللاّزم من جعل الحكم الظّاهري في الجملة لا يختصّ بموارد الأمارات.

نعم في مورد الاحتياط والتخيير العقلي لا يتصوّر تفويت الواقع من جعل الحكم الظّاهري، لأنّ مرجع الأوّل إلى إحراز الواقع المحتمل أو المقطوع والثّاني إلى الأخذ باحتمال الواقع فيما لا يمكن إحرازه فكيف يتصوّر تفويت الواقع فيه من جعل الشّارع، والّذي يدفع به الإشكال عن جعل الحكم الظّاهري في موارد الأصول فيما يتوجّه عليه هو الوجه الثّاني لعدم ملاحظة الطّريقيّة في الأصول، وإلاّ لم يكن أصلاً.

نعم فيما لم يكن هناك، إلاّ مجرّد رفع المؤاخذة والعقاب عقلاً، كما في موارد البراءة العقليّة لا يلزم هناك ملاحظة مصلحة كما هو واضح.

(٢) ذلك البعض من العامّة كالعقال وابن الشّريح وأبي الحسين البصري ومستندهم على ما حكي وجهان:

أحدهما: أنّ ترك العمل بخبر الواحد مظنّة للضّرر، ودفع الضّرر المظنون

الأمارة على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه»، في مقابل قول ابن قبة.

فإن أراد به وجوب[1] إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم ببقاء التكليف فحسن.

وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد فممنوع، إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن، إلاّ أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية.

وإن أراد حكم صورة الانفتاح فإن أراد وجوب التعبد العيني فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه قطعاً وإن أراد وجوب التعبد به تخييرا فهو مما لا

واجب عقلاً.

ثانيهما: أنّه لو لم يجب العمل بخبر الواحد للزم خلوّ أكثر الوقائع عن الحكم واللاّزم قبيح فكذا المقدّم، والقبيح محال على الحكيم تعالى.

هذا والعنوان في كلامهم وإن كان خصوص خبر الواحد، إلاّ أنّ قضيّة دليلهم التّعميم كما لا يخفى، ويرد على الأوّل أنّه إن أراد إثبات ذلك حيث يعلم بقاء التّكليف وانسداد باب العلم وغيرهما من مقدّمات دليل الانسداد، فهو حسن على ما عليه المشهور من إنتاجها حجيّة الظّن بحكم العقل، إلاّ أنّه خروج عن محلّ البحث، فإنّ الكلام إنّما هو في صورة الانفتاح مضافاً إلى أنّ قضيّته ليس وجوب الجعل على الشّارع، كما ستقف عليه وإن أراد إثبات ذلك مطلقاً ففساده غنّي عن البيان هذا، وأمّا الجواب عن الثاني فيظهر بإمعان النّظر فيما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة.

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام منه دام ظلّه مبنيّ على ما هو المعروف من إفادة مقدّمات الانسداد لحجيّة مطلق الظّن، أو الظّن في الجملة لا على ما سيبني عليه من عدم إفادة مقدّمات الانسداد لحجيّة الظّن مطلقاً.

يدركه العقل، إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمارة[١] يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمارة، اللهم إلاّ أن يكون[٢] في

---

(١) قد يمنع وجوب الجعل على الشّارع على هذا الفرض أيضاً، إذ غاية ما هناك صلاحيّة الأمارة حينئذ لتعلّق الجعل بها من الشّارع وأمّا وجوبه عليه مع فرض إمكان تحصيل الواقع كما هو المفروض، فلا دليل يقضي به هذا ولكنّك خبير بضعف ذلك، إذ الأفعال في حقّه تعالى إمّا واجب الوجود أو ممتنع الوجود وليس ما يكون في حقّه جائزاً، أو ممكناً بالنّظر إلى الحكمة الإلهيّة، كما برهن عليه في محلّه، وإن كان الممكن بالذّات في حقّه تعالى فوق حدّ الإحصاء.

(٢) لا يخفى عليك أنّه قد يورد عليه بأنّه إن أريد من الجرح ما يوجب الاختلال الذي يستقلّ العقل بقبح جعل الحكيم ما يؤدّي إليه، كما ربما يستظهر من العبارة ففيه، أنّه مع هذا الفرض يستقلّ بحجيّة الظّن مطلقاً أو في الجملة إذ هذا رجوع في الحقيقة إلى فرض الانسداد وحكم العقل بحجيّة الظن ليس مختصاً بزمان الغيبة، بل يدور مدار وجود مقدّمات برهان الانسداد متى كان، فلا يحكم في هذا الفرض أيضاً بوجوب الجعل على الشّارع، بل يستقلّ العقل بالحكم بحجيّة الظّن وإن أريد ما نفاه الشّارع بالعمومات النّافية للحرج ممّا لم يصل إلى المرتبة الموجبة لاختلال النّظم بناء على ما هو المحقّق عندنا تبعاً للمحقّقين من كون نفي هذا النّحو من الحرج بالشّرع، ولذا وقع كثيراً لا بالعقل، كما ربما يتوهّم من كون جعل الحكم الموجب له خلاف اللّطف، ففيه أنّ المنفي بأدلّة نفي الحرج كما سيأتي التّصريح منه عليه في طي مقدّمات الانسداد وجوب تحصيل العلم، وأمّا وجوب العمل بالظّن فلا يستفاد منه، بل لا بدّ فيه من الرّجوع إلى العقل، لأنّه المرجع في طريق الإطاعة، فيستقلّ بحجيّة الظّن على فرض تماميّة مقدّمات الانسداد فلا دخل للشّرع فيه أصلاً.

تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أمارة هي أقرب من غيرها إلى الواقع، أو أصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع، وإلاّ فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد.

المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعية

ثم إذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقا أو في الجملة.

وقبل الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة، فنقول التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على التعبد به محرم بالأدلة الأربعة.

ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾*،

وبالجملة حال زمان الانفتاح مع الفرض المذكور حال زمان الانسداد في وجوب الرّجوع إلى العقل لا الشّرع بل المرجع مطلقا في باب طريق الإطاعة العقل لا الشّرع ولو نوقش فيما ذكرنا بأنّ العقل إنّما يحكم في باب الطّريق فيما إذا لم يحتمل أقربيّة بعض الأمارات عند الشّارع، وإلاّ فيتوقّف عن الحكم يجاب عنه بعد الغضّ عن عدم اعتناء العقل باحتمال الأقربيّة عند الشّارع لبعض الأمارات الموجبة لاختصاصها بالجعل الشّرعي، كما ستقف عليه إن شاء اللّه بأنّ المناقشة المذكورة واردة بالنّسبة إلى زمان الانسداد أيضاً، والحاصل أنّا كلّما نتأمّل لا نعقل فرقاً على التّقدير المفروض بين زماني حضور الإمام عليه السلام وغيبته.

---

* سورة يونس، الآية: ٥٩.

دلّ على أن ما ليس بإذن من الله[1] من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء ومن السنة[2] قوله صلى الله عليه وآله في عداد القضاة من أهل النار:

---

(١) قد يورد على ما أفاده بأنّ الآية إنّما تدلّ على أنّ ما ليس بإذن من اللّه تعالى واقعا فهو افتراء، لا أنّ ما لم يعلم الإذن فيه من اللّه تعالى مع احتمال الإذن فهو افتراء، والمدّعى إنّما هو الثّاني والّذي يدلّ عليه الآية هو الأوّل وعدم التّعرض لحكم الفرض في الآية، إنّما هو من جهة ثبوت عدم الإذن الواقعي لهم، فلا تدلّ على كونه داخلا في الافتراء، اللّهم، إلاّ أن يقال إنّ المستفاد من قوله تعالى لكم هو العلم بصدور الإذن وبلوغه إلى المخاطبين لا مجرّد الإذن الواقعي، وإلاّ تحقّق هناك واسطة بين الأمرين فتأمّل.

هذا ودعوى أنّ الافتراء هو الكذب عن عمد، فلا يتحقّق إلاّ مع العلم بعدم الإذن، ولا يكتفي عدم العلم بالإذن فاسدة، فإنّ المراد منه بقرينة المقابلة في المقام هو المعنى الثّاني فتأمّل.

هذا كلّه مضافاً إلى ما يقال من أنّ نسبة شيء إلى الغير بحسب القول مع الشّك في ثبوته قبيح وحرام كالكذب وهذا بخلاف مجرّد العمل بشيء ولكنّك خبير بفساد الإيراد الثّاني.

(٢) الحديث ما روي عن مولانا الصّادق عليه السلام من أنّه قال: «القضاة أربعة ثلاثة في النّار وواحدة في الجنّة رجل قضى بجور وهو يعلم به فهو في النّار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم أنّه قضى بجور فهو في النّار، ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النّار، ورجل قضى بالحقّ وهو يعلم فهو في الجنّة»، وقد يورد على الاستدلال به بأنّ الحديث الشّريف لا يدلّ على حرمة العمل بغير العلم من حيث التّشريع والتّدين، بل الظّاهر منه أنّ مجرّد العمل بغير العلم حرام ذاتاً وإن صادف الواقع هذا وفيه ما لا يخفى.

«ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»*، ومن الإجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني[(١)] في بعض رسائله: **«من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء»**، ومن العقل[(٢)] تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه

وقد يناقش أيضاً بأنّ المراد من الحديث الشّريف من لا يكون وظيفته القضاء من جهة عدم أهليّته لذلك من حيث فقدانه للملكة العلميّة، كما أنّه قد يناقش في جميع ما ظاهره النّهي عن القول بغير العلم من الآيات والأخبار، أو العمل بغير العلم بأنّ المراد هو النّهي الإرشادي من حيث كونهما في معرض خلاف الواقع، كما أنّه يحمل الأمر بوجوب تحصيل العلم كتابا وسنّة على الإرشاد من حيث تحصيل الواقع، لا الوجوب النّفسي كما زعمه بعض الأصحاب فتدبّر.

(١) لا يخفى عليك أنّ المقصود ليس التّمسك بالإجماع المنقول في المقام حتّى يورد عليه بوجوه من الإيرادات أو وجهين، بل الإجماع المنقول الّذي نعلم بصدقه من جهة القرائن الخارجيّة والاعتضاد بنقل سائر الأعلام فيخرج عن التمسّك بنقل الإجماع بخبر الواحد الغير العلمي، وأمّا التمسّك بالكتاب والسّنة فإنّما هو بعد ثبوت اعتبارهما من حيث التضافر والتّعاضد الموجب لحصول القطع، فإنّ ما لم يذكره الأستاذ العلاّمة من الآيات والأخبار كثير جداً أو من حيث كونها من الظنون الخاصّة الّتي قام الدّليل القطعي على اعتبارها، فلا يقال إنّ مرجع الاستدلال إلى التمسّك بغير العلم على منع التعبّد بغير العلم وهو محال ظاهر.

(٢) قد يجعل الدّليل في المقام حكم العقل بلزوم دفع الضّرر المحتمل، حيث إنّه لا يحصل من الاقتصار بالظّن القطع بالواقع، ويورد عليه بالمنع من ......

---

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ١١.

بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير[1].

حكم العقل بلزوم دفع الضّرر المحتمل وإنّما المسلّم حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون، ومن هنا يجعل الأصل الأوّلي جواز العمل بالظّن وحجيّته، ويستفاد هذا كلّه من المحقّق القمّي قدّس سرّه في القوانين، وفيه مضافاً إلى استقلال العقل بلزوم دفع الضّرر المحتمل الأخروي أنّ الدّليل على وجوب تحصيل العلم في الشرعيات وعدم جواز الاقتصار بالظّن في مقام التّمكن ليس منحصراً في حكم العقل، بل الأدلّة الشّرعيّة صريحة في ذلك ولعلّنا نتكلّم في ذلك فيما سيتلى عليك بعض الكلام زائداً على ذلك إن شاء اللّه تعالى.

(١) لا يخفى عليك أنّه قد يورد عليه بأنّه لا فرق في المسألة بين الجاهل القاصر والمقصّر، لأنّ من يدّعي كون الأصل حرمة العمل بالظن، كما هو قضيّة دليله أيضاً من العقل والنّقل لا يفرق بين الجاهلين، فإنّ من اجتهد في تحصيل الدّليل على اعتبار ظنّ وبذل وسعه في طلبه ولم يقف عليه يحرم عليه العمل به متديّناً بمقتضاه، لأنّ حرمة التشريع تابعة لتحقّق موضوعه أينما كان، ولا فرق في تحقق التشريع إذا كان العمل عن استناد إلى المولى بين الجهلين كما هو ظاهر، هذا ولكن قد يذبّ عن الإيراد بأنّ المراد من الجهل هنا ليس هو الجهل البسيط كي يتوجّه عليه ما ذكر، بل الجهل المركّب ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر في حقّ الجاهل القاصر بهذا المعنى التشريع نعم يمكن تحققه في حقّ المقصّر، كما ربما نشاهد في حقّ العوام الذين يهديهم العالمون إلى سواء الطريق ومع ذلك يسلكون ما اعتقدوه بالتّقليد من آبائهم وأستاذهم غير معتنين إلى قول العالم الّذي يرشدهم إلى الحقّ معرضين عنه، وهذا أمر واضح لمن شاهد طريقة العوام المتعصّبين، بل كثيراً ما يعلم ذلك من نفسه في عالم الجهالة، والّذي يدلّ على إرادة ما ذكرنا قوله عن جهل، فإن تكلّف الجاهل البسيط ليس ناشئاً عن جهله

نعم قد يتوهم متوهم أن الاحتياط[1] من هذا القبيل.

وهو غلط واضح، إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنه منه، مع عدم العلم بأنه منه وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه، أو رجاء كونه منه، وشتان ما بينهما، لأنّ العقل يستقل بقبح الأول وحسن الثاني.

والحاصل أن المحرم هو العمل بغير العلم[2] متعبداً به ومتديناً به.

ومستندا إليه، مضافاً إلى أنّ إرادة الجهل البسيط ينطبق على قوله بما لا يعلم بوروده من المولى، فلا معنى إذا لقوله ولو كان عن جهل فتعيّن إرادة الجهل المركّب وإن كانت إرادته من قوله بما لا يعلم غير خالية عن التكلّف كما لا يخفى، وببالي أنّ شيخنا دام ظلّه العالي يذبّ عن الإيراد المذكور في مجلس البحث بما عرفت.

(١) لا يخفى عليك أنّه قد وقع في هذا الوهم جماعة ممّن لا يحسن التّصريح باسمهم وهو في كمال الضّعف والسّقوط، فإنّ الاحتياط رافع لموضوع التّشريع وضدّ له، فكيف يمكن أن يصير من أفراده فالعمل بالظّن إذا كان على وجه الاحتياط لا يعقل أن يكون تشريعاً.

(٢) لا يخفى عليك أنّه أراد دام ظلّه بذلك الكلام بيان الحرمة الثّابتة لغير العلم ما لم يقم دليل على ورود التعبّد به من الشّارع ردّاً على ما ربما توهم من كلام جماعة من كون حرمة العمل بالظّن ذاتيّة كسائر المحرّمات الذاتيّة فيلزمه عدم تحقّق الاحتياط فيه موضوعا كما هو ظاهر، فإنّ العمل بما لم يكن حجّة واقعاً، إذا كان محرّم العمل من حيث هو كان احتمال عدم الحجيّة موجبا لاحتمال التّحريم الذاتي الرّافع لموضوع الاحتياط بالفعل كما هو ظاهر، ونقول توضيحاً أنّ العمل بما لم يعلم ورود التعبّد به من الشّارع يقع على أنحاء أحدها ما إذا كان على وجه التّديّن والاستناد إلى الشّارع سواء كان على خلاف الأصل

. . . .

أو الدّليل الموجود في المسألة ممّا يجب الأخذ به من الشّارع أو موجباً لطرح الواقع الأوّلي احتمالاً، أولاً.

ثانيها: ما إذا كان على وجه الاحتياط واحتمال اعتباره عند الشّارع مع عدم إيجابه لطرح الواقع الأوّلي أو الثّانوي قطعاً أو احتمالاً.

ثالثها: ما إذا كان لا على وجه التّدين بمقتضاه ولا على وجه الاحتياط مع عدم إيجابه لطرح أحد الواقعين على أحد الوجهين.

رابعها: ما إذا كان على أحد الوجهين الأخيرين مع إيجاب الأخذ به طرح أحد الحكمين على أحد الوجهين، هذا كلّه بناء على القول بوجود الاحتياط موضوعا بدون القيد المذكور بناء على كون المراد منه العمل بالشّيء لاحتمال كونه مطلوبا واقعاً، وأمّا بناء على القول بعدم تحقّقه بدونه موضوعا نظراً إلى كونه ممّا يستقلّ به العقل فيما كان المورد خالياً عن احتمال المضرّة فضلاً عن القطع به، فلا معنى لرفع الاحتياط في القسم الأخير، ثمّ إنّه لمّا لم يقم برهان ودليل عندنا على حرمة العمل بما ليس بحجّة ذاتاً حتّى في الظّنون الّتي ثبت عدم حجيتها بالدّليل القطعي كالقياس وأشباهه، بل كان مقتضى الدّليل خلافه وكان العقل مستقلاً على سبيل البداهة بقبح التشريع وحرمته فضلاً عن تطابق الأدلّة النّقليّة عليه وكان متحقّقاً في صورة الشّك أيضاً على ما هو قضيّة التّحقيق تبعاً للمحقّقين، وإن خالف فيه بعض حسبما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى، كما أنّه يستقلّ بحسن الاحتياط أينما يتحقّق تعيّن الحكم بحرمة العمل بما لم يرد التعبد به من الشّارع ولو بلسان العقل على الوجه الأوّل، كما أنّه تعيّن القول برجحان العمل به على الوجه الثّاني، وجواز العمل به على الوجه الثّالث، وأمّا العمل عليه على الوجه الرّابع، فلا إشكال في عدم جواز العمل به سواء كان موجباً لطرح الواقع الأوّلي على سبيل الاحتمال، كما إذا عمل به مع التمكن من تحصيل

. . . .

الواقع على سبيل اليقين أو الواقع الثّانوي على سبيل اليقين أو الاحتمال، كما إذا عمل بالظّن المشكوك الاعتبار مع عدم الفحص عن وجود الأصل أو الدليل في المسألة المخالفين للظّن بحسب المفاد بناء على أنّه لا يجب الاستناد إلى الأصل أو الدّليل في صورة التوافق على ما هو التّحقيق، فالعمل بغير العلم قد يكون راجحا وقد يكون مرجوحاً من جهة وقد يكون مرجوحاً من جهتين وقد يكون متساوياً إنّما الكلام والإشكال في أنّه هل يستحقّ العقاب على العمل بالظّن حينئذ فيما لم يكن عدم جواز العمل به من جهة مجرّد احتمال ترتّب خلاف الواقع عليه، فإنّه لا إشكال في أنّ عدم جواز العمل به حينئذ إنّما هو من باب حكم العقل من جهة محض الإرشاد، فلا يترتّب على مخالفته عقاب غير ما يترتّب على مخالفة الواقع على تقدير المصادفة، فالّذي يظهر من كلام الأستاذ العلاّمة دام ظلّه هو استحقاق العقاب عليه فيما لو كان العمل به على خلاف ما يجب التعبّد به من الشّارع من الأصل العملي أو اللّفظي أو الدّليل، ولكنّه محلّ نظر لو كان المراد منه ما هو ظاهره من ترتّب العقاب على نفس العمل بالظّن، فإنّ الحرمة من هذه الجهة حرمة تبعيّته لا تورث استحقاق العقوبة والمؤاخذة، والقول بأنّ العمل بالظّن عين مخالفة دليل العمل بالأصل أو الدّليل، لا أن يكون مستلزماً له كما ترى، ولكن من المعلوم أنّ المراد منه ليس ما يتراءى منه في بادي النّظر، بل المراد استحقاق العقاب من جهة العمل بالظّن ولو لم يكن على العمل به، بل على ترك ما كان مسبّبا منه من الأصل أو الدّليل فالمقصود وجود جهة استحقاق العقوبة في العمل بالظّن في بعض الأحيان من غير جهة التّشريع والتديّن.

ثمّ إنّ هذا كلّه مبنيّ على القول باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الظّاهري من حيث هو من غير جهة التّجري كما هو ظاهر كلام الأستاذ العلاّمة

وأمّا العمل به من دون تعبد بمقتضاه، فإن كان لرجاء إدراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر أو لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة، فإنّ الإتيان بالفعل محرم وإن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به.

وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع، فإن لزم منه طرح أصل دلّ الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه كان محرماً أيضاً، لأنّ فيه طرحا

هنا وفاقاً لجمع، وأمّا على القول بأنّ استحقاق العقوبة عليها مبنيّ على القول بحرمة التّجري كما هو صريح كلام الأستاذ دام ظلّه في آخر الجزء الثّاني من الكتاب في بيان حكم الجاهل، فلا معنى للقول باستحقاق العقاب على نفس مخالفة الأصل والدّليل مع عدم القول بحرمة التّجري الّذي هو عنوان مستقلّ، نعم لا إشكال في استحقاقه العقوبة على مخالفة الواقع الأوّلي الذي فرض ثبوت الطريق إليه زائداً على عقاب التّشريع حتّى فيما لم يكن الدّليل المعتبر أيضاً موافقاً له، كما هو واضح لوجود البيان المصحح للعقاب على مخالفة الواقع، وهاهنا قول بالتفصيل بين الأمارات والأصول المعتبرة ليس ببعيد وهو أنّه إن كان اعتبار الأمارة من باب مجرّد الكاشفيّة والأقربيّة إلى الواقع، كما هو حال الظّن الّذي يستقلّ العقل بحجيّته في زمان الانسداد، فلا يترتّب على مخالفته من حيث هي عقوبة لرجوع الأمر بالعمل به حينئذ إلى مجرّد الإرشاد، كما هو ظاهر، وإن كان اعتبارها لا من الجهة المذكورة، بل من جهة وجود المصلحة في سلوكها، أو كان من الأصول الّتي يكون عريّة عن جهة الطّريقيّة، فيترتّب استحقاق العقاب على مخالفته، لأنّ مخالفة أمر الشّارع وحكمه الإلزامي إذا لم يكن مبنيّاً على الإرشاد تورث استحقاق العقوبة أيّا ما كان واقعيّاً كان أو ظاهريّاً فتأمّل، ولعلّك تقف على زيادة بيان لهذا في طيّ كلماتنا الآتية إن شاء اللّه تعالى.

للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب، فإن الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائز لكن في تسمية هذا عملاً[١] بالظن مسامحة، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط.

وبالجملة فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به والتدين سواء استلزم طرح الأصل، أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، وإذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها هذا.

وقد يقرر الأصل هنا بوجوه أخر

منها أن الأصل عدم الحجية، وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به.

وفيه أن الأصل وإن كان ذلك[٢]، إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شيء،

---

(١) لا يخفى عليك وجه التّسامح في الإطلاق المذكور وكونه مبنيّا على التّوسعة، فإنّ الظّاهر من العمل بالظّن هو الاستناد إليه والتّدين به، لا مجرّد العمل المطابق له وإن لم يكن عن استناد إليه وهو المراد من جميع ما ورد في باب العمل بغير العلم والظّن إثباتاً ونفياً حتّى ما ورد في باب القياس والعقول الظّنيّة، وما ورد في باب التّقليد أصولاً وفروعاً جوازاً ومنعاً، وهكذا ما ورد في حكم سائر الأمارات والأصول في الأحكام والموضوعات كما هو واضح.

(٢) لا يخفى عليك أنّه ربما يستظهر من هذا الكلام تسليم الأستاذ العلاّمة جريان أصالة العدم هنا وكونها ممّا يستغنى عنه لكفاية مجرّد الشّك في الحجيّة في الحكم بعدمها من غير افتقار إلى إحراز عدمها بأصالة العدم، ولكن التّحقيق

. . . .

خلاف ذلك، فإنّ الأصل لا يجري في المقام وأمثاله ممّا كان الحكم فيه مترتّباً على نفس الشّك أو عنوان صادق عليه ولو في الجملة كما لا يجري فيما كان الحكم مترتّباً في الشّرع على المعلوم أو المظنون أو عنوان صادق عليهما، كما سمعنا منه دام ظلّه غير مرّة في مجلس البحث وغيره، وقد اعترف بأنّ العبارة في المقام يحتاج إلى زيادة توضيح وتحقيق القول في المقام وتوضيحه بحيث يرفع الغبار عن وجه المرام يتوقّف على تمهيد مقدّمة دقيقة شريفة عامّة النّفع وهي مشتملة على أمور، الأوّل أنّ تعلّق الحكم بالموضوع بحسب جعل الجاعل لا يخلو عن أنحاء أربعة، فإنّه إمّا أن يترتّب على وجود الشّيء أو عدمه الواقعيين من غير مدخليّة العلم والجهل في تعلّق الحكم بها، كما هو الشّأن في أكثر الأحكام الشّرعيّة، وقد يترتّب الحكم على شيء بوصف العلم به بمعنى كونه جزءاً للموضوع واقعاً لا في ظاهر الدليل مع انكشاف خلافه ويلحق به الحكم المترتّب على نفس صفة العلم ومثله الحكم المترتّب على المظنون بالمعنى الّذي عرفته، وقد يترتب الحكم على شيء بوصف الجهل به بمعنى كونه جزءا للموضوع، وقد يترتّب على عنوان صادق في صورة العلم بشيء والشّك فيه، بمعنى كون وجوده منطبقاً على العلم بهذا الشّيء والشّك فيه في الجملة، فإنّ كان تعلّقه على النّحو الأوّل فلا إشكال في عدم جواز الحكم بثبوته، إلاّ بعد إحراز موضوعه ولو بالأصل وإن كان معنى جريانه في الموضوع هو الالتزام بحكمه، لأنّه بعد فرض كون الحكم من محمولات نفس الواقع، لا يكون معنى لإثباته من دون إحراز موضوعه ولو بالطريق الظّاهري على ما هو الشّأن بالنّسبة إلى جميع المحمولات بالنّسبة إلى موضوعاتها، فالالتزام بأحكام الحياة الواقعيّة مثلاً ممّا لا معنى له بعد فرض عدم إحراز الحياة ولو بالطّريق الظّاهري، نعم هنا شبهة قد أصعبت حلّها على كثير، بل لم أقف على من حلّها وهي أنّ الحكم

. . . .

المترتّب على الموضوع الواقعي إن أريد إثباته بالاستصحاب، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه مع الشّك في موضوعه لعدم تحقق الاستصحاب موضوعا مع الشك في بقاء الموضوع.

وأمّا أصل الحكم بثبوت حكم شيء في الظّاهر مع الشّك فيه فممّا لم يقم برهان على استحالته، بل الأمر في كثير من القواعد الشّرعيّة كأصالة الطّهارة والحليّة ونحوهما مبنيّ على ذلك، ولكن كان الأستاذ العلاّمة في سالف الزّمان على ما هو ببالي ملتزماً بالتّصرف في القضايا الواردة في الشّريعة الظّاهرة في جعل الحكم مع الشّك في الموضوع بأنّ المراد منها هو البناء على تحقّق موضوع الحكم في الظّاهر، فمرجع حكم الشّارع بالطهارة والحلّية في الشّبهات الموضوعيّة إلى وجوب البناء على كون المشتبه هو الموضوع المحلّل أو الطّاهر فهو جعل للحكم بلسان وجود الموضوع جعلا التزاميًا كما هو الشّأن في استصحاب الموضوع أيضاً، ومن هنا استظهر قدس سره ممّا ورد في باب الصّيد والذّباحة من الأخبار الدالة على حرمة الحيوان فيما شكّ في تحقق تذكيته الإرجاع إلى أصالة عدم التّذكية في قبال من زعم أنّ أصالة الحرمة في الحيوان واللّحوم أصل برأسه، ولكن التّحقيق عدم خلوّ ما أفاده عن النّظر ولعلّنا نتكلّم فيه في الجزء الثّالث من التعليقة إن شاء اللّه تعالى.

وكيف كان لا إشكال بل لا خلاف في عدم تعقّل ذلك في الاستصحاب، وإن كان على النحو الثّاني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في صورة الشك للعلم بارتفاع الموضوع يقيناً، فلا مجال لتحقّق الاستصحاب موضوعاً.

نعم هاهنا كلام في جريان الاستصحاب في ما كان أخذ العلم في الموضوع بلحاظ الطريقيّة قد مضى الكلام في أوّل التّعليقة عند الكلام في أحكام العلم فراجع إليه ومثله ما لو تعلّق الحكم واقعاً على المظنون، فإنّه لا معنى لاستصحابه

. . . .

عند زوال الظّن، إلاّ فيما أفاد الاستصحاب الظّن فيعمل به ويحكم ببقاء الحكم واقعاً لا من جهة اعتبار الاستصحاب، بل من جهة حصول الظّن منه وإن كان على النّحو الثّالث، فلا إشكال أيضاً في عدم تعقّل جريان الاستصحاب بالنّسبة إليه للقطع ببقائه عند الشّك، نعم لو فرض الشّك في بقاء الحكم من جهة النّسخ جرى فيه أصالة عدم النّسخ التي هي من أقسام الاستصحاب عند المشهور وإن لم يكن الأمر كذلك عندنا حسبما ستقف عليه في محلّه إن شاء اللّه تعالى.

كما أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب بهذا المعنى في القسم الثّاني، كما إذا شكّ في نسخ الحكم المترتّب على الموضوع المعلوم في الشّريعة ،ولكن هذا خروج عن محلّ البحث، فإنّ الكلام في الشّك في بقاء الحكم من جهة الشّك في بقاء موضوعه وإن كان على النّحو الرّابع، فلا إشكال أيضاً في عدم جريان الاستصحاب فيه للقطع بوجود ما هو المناط فيه في صورة الشّك كما يقطع بوجوده في صورة العلم، فلا يعقل إجراء الاستصحاب في نفس الموضوع الواقعي المجامع لهذا المناط في حالتي العلم به والشّك فيه توضيح ذلك أنّ المقرر في باب الاستصحاب، كما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى، وغيره أنّ الموضوع الخارجي ممّا لا يقبل تعلّق الجعل الشّرعي به لعدم كونه من مقولة الإنشاء والحكم وإن كان مخلوقاً للشّارع من حيث كونه خالقاً، بل مرجع حكم الشّارع ببقائه أو رفعه أو حجيّته ما قام عليه من الأمارات إلى وجوب الالتزام بما يترتّب عليه في الشرعية من الأحكام الّذي يرجع إلى الجعل الظّاهري لهذه الأحكام، وهذا معنى ظاهريّة الموضوعات، وإلاّ فليست من قبيل الأحكام الّتي لأنفسها وجود ظاهري وإن لم يترتّب عليها أحكام أخر، فإذا كان الموضوع ممّا يترتّب عليه الحكم في الشريعة فيمكن حكم الشّارع بالبناء على ثبوته في صورة الشّك من الأعدام والوجودات، وإلاّ فلا يعقل تعلّق الحكم الشّرعي به، فإذا

. . . .

فرضنا في الفرض عدم تعلّق الحكم الشّرعي بالموضوع الّذي يراد استصحابه لم يمكن إجراء الاستصحاب فيه، فالموضوع المشكوك ممّا لم يترتب عليه حكم حتى يمكن استصحابه والذي يترتّب عليه الحكم لم يشكّ في بقائه، نعم فيما حكمنا بعدم جريان الاستصحاب فيه لو فرض هناك حكم ومحمول آخر غير ما فرضنا تعلّقه بالموضوعات بملاحظة العنوانات المسطورة متعلّق بذات الموضوع لم يكن إشكال في جريان استصحاب الموضوع ليترتب الحكم المفروض عليه، فقد يكون لموضوع حكمان بالاعتبارين يجري استصحابه بملاحظة أحدهما عند الشّك في الموضوع دون الآخر كما هو واضح.

الثّاني: أنّك قد عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة أنّ حرمة العمل بما ليس بطريق وحجّة في حكم الشّارع ليست ذاتيّة، بل هي تشريعيّة، فلذا حكمنا بإمكان الاحتياط فيه في صورة الشّك في الحجيّة وعدم حرمة العمل به إذا لم يكن العمل على وجه الالتزام إذا لم يكن ثمّة محذور آخر.

الثّالث: أنّه اختلفت كلمة الأصحاب في الجملة في موضوع التشريع بعد اتّفاقهم على حرمته بالأدلّة الأربعة، فعن المشهور المنصور عند الأستاذ العلاّمة دام ظلّه: «**أنّه إدخال ما لم يعلم أنّه من الدّين في الدّين بقصد أنّه من الدّين بمعنى كون عمله على وجه ينسبه إلى صاحب الدّين سواء علم عدم كونه منه أو شكّ فيه**»، والمراد من عدم العلم أعمّ من العلم واقعاً وظاهراً أو غير العلم المنتهي إلى العلم، فالتشريع عنوان يجامع العلم بالعدم والشّك إذا لم يكن أخذ المكلّف بأحد الطّرفين بمقتضى الدليل المعتبر، وإلاّ فلا يكون تشريعاً قطعاً، كما عرفت من بيان حدّه، نعم لو أتى المكلّف في صورة الشّك في هذا الفرض بأحد الطّرفين الذي قام الدليل عليه بعنوان كونه الواقع الأوّلي كان تشريعاً أيضاً كما هو ظاهر.

هذا ويظهر من غير واحد: «أنّ التشريع لا يجامع العلم بالعدم، بل الشكّ لعدم تأتي القصد فيهما، بل هو عبارة عن إدخال ما علم أنّه من الدّين في الدّين بقصد أنّه من الدّين مع كون العلم حاصلاً عن تقصير كما في أكثر علوم العوام على خلاف الواقع»، قال في الروضة في مسألة استيعاب الرّأس بالمسح: «نعم يكره الاستيعاب، إلاّ إذا اعتقد شرعيّته» انتهى، وقال المحقّق الخونساري في محكي شرحه عليها: «إلى وجوبه أو استحبابه فيحرم فعله بهذه النّسبة لحرمة كلّ عبادة لم تكن متلقّاة من الشّارع أو يحرم ذلك الاعتقاد»، ثمّ تأمّل في الوجهين بما يطول المقام بذكره من أراد الوقوف عليه فليراجعه وقال بعض أفاضل من قارب عصرنا في جملة كلام له يطعن فيه على ظاهر كلمات القوم: «وبالجملة الفعل الّذي لم يدلّ دليل فاعله على شرعيّته إمّا يفعله من غير اعتقاد شرعيّته فلا دليل على حرمته ولو تصوّر أو خطر بباله الشّرعيّة أو يفعله باعتقادها ولا يمكن أن يكون ذلك إلاّ بدليل» انتهى كلامه، وقال بعد جملة كلام له ساقه في حكم المقام، «والتّحقيق أنّ كلّ فعل لم يثبت من الشّارع لا يمكن الإتيان به باعتقاد أنّه من الشّارع، ولكن يمكن فعله براءة أنّه من الشّارع أو جعله شرعا للغير وهو تشريع وإدخال في الدّين وإن لم يعتقده المشرّع وهذا هو البدعة، ولذا يطلق البدعة على ما ابتدعه خلفاء الجور كالأذان الثّالث في يوم الجمعة وغسل الرّجلين وتثليث غسل الوجه في الوضوء وصلاة الضّحى والجماعة في النّوافل ونحو ذلك، مع أنّهم ما كانوا يعتقدون ثبوته من الشارع وإنّما أدخلوه في الدّين إدخالاً، بل وإن اعتقدوها أيضاً» انتهى كلامه رفع اللّه في الخلد مقامه، فتلخّص من جميع ذلك أنّ المستفاد من كلام هؤلاء عدم تحقق التّشريع، إلاّ مع الاعتقاد بأنّه من الدّين اعتقاداً لا يعذر فيه المعتقد

سواء كان عاميّاً أو مجتهداً وهو كما ترى لأنّ هذا الوهم نشأ من أخذ قيد القصد في تعريف التّشريع وهو لا يمكن مع عدم العلم بكون الشّيء من الدّين، ولكنّك خبير بأنّ المراد من القصد ليس ما يتراءى منه في بادي النّظر، بل المراد منه الإتيان بالفعل على وجه ينسبه إلى الشّارع، إمّا بالقصد كما إذا كان معتقداً، كما يتحقّق ذلك في بعض الصور، أو بالقول كما إذا أفتى النّاس بما يعلم عدم ثبوته من الشّارع أو بالفعل، كما إذا أظهر للنّاس أنّه من الشّارع فالتّشريع يتحقّق في صورة العلم بأنّه ليس من الدّين فضلا عن صورة الشّك، هذا وبإزاء التوهم المذكور توهّم آخر أضعف منه قد نشأ من بعض الأفاضل وهو أن التّشريع لا يتحقّق إلاّ مع العلم بأنّ الشّيء ليس من الدّين، لأنّ مع الاعتقاد لا يتحقّق التشريع سواء كان المكلّف معذوراً فيه أو لا غاية الأمر كونه مستحقاً للعقوبة على فعله إذا كان على خلاف الواقع في الأخير ولكنّه ليس من جهة التّشريع، وإلاّ لم يعتبر فيه المخالفة للواقع كما هو ظاهر.

وبالجملة مجرّد التّقصير مع الاعتقاد لا يوجب تحقّق التّشريع، وإلاّ كان المجتهد الغير الباذل وسعه مع حصول الاعتقاد له مشرّعاً وهو كما ترى، هذا ولكنّه محلّ مناقشة أيضاً، لتحقّق التّشريع بالوجدان في حقّ أكثر العوام المعتقدين المقصّرين فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الحقّ هو تعميم التشريع بالنّسبة إلى الأحوالات الثّلاثة في الجملة، وأنّ القولين في طرفي الإفراط والتفريط، إذا عرفت ما مهّدنا لك من المقدّمة الشّريفة علمت الوجه فيما ذكرنا في قبال ظاهر كلام الأستاذ العلاّمة في الكتاب من عدم جريان أصالة عدم الحجيّة، لأنّ الحرمة ليست من محمولات عدم الحجيّة الواقعيّة حتّى يجري فيه الاستصحاب، بل من أحكام التّشريع المتحقّق في صورة الشّك قطعاً، كما في صورة العلم بعدم الحجيّة، بل لا يتفاوت الحال فيما ذكرنا على جميع الأقوال في التشريع كما هو

. . . .

واضح على من له أدنى دراية.

هذا ولكن قد يقال بجريان أصالة عدم الحجيّة نظراً إلى تعلّق الحرمة الشّرعيّة الواقعيّة بموضوع التعبّد والتّدين بما لم يجعله الشّارع حجّة وواجب العمل في نفس الأمر لا به بوصف أمر وجداني مقطوع البقاء أو الارتفاع، توضيح ذلك أنّك قد عرفت من مطاوي كلمات شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه وكلماتنا أنّ التشريع الّذي ليس له ذكر في الكتاب والسّنة، وإنّما ذكره الفقهاء في أبواب العبادات والمعاملات، بل في الأصول أيضاً واتّفقوا على حرمته ولا يبعد مساواته للبدعة المذكورة في الأخبار في وجه، كما يتحقّق فيما لو اعتقد الشّرعيّة في الجملة كذلك يتحقّق فيما لو اعتقد عدم الشّرعيّة غاية ما هناك من الفرق بينهما أنّ التّشريع القصدي يمكن في الأوّل كالقولي والفعلي بخلاف الثّاني، فإنّه لا يمكن فيه التّشريع القصدي، إلاّ إذا جعل القصد مجرّد التصوّر وإخطار صورة العمل في الذّهن وإن لم يكن معه النيّة والدّاعي أصلاً لكنّه لا معنى له ولم يقل به أحد، فإذا تحقّق التّشريع في صورتي الاعتقاد، فلا يخلو الأمر، إمّا من أن يقال باختلاف حقيقة التّشريع وإنّ له حقيقتين، إحداهما إدخال ما لم يعلم، الثانية إدخال ما علم أنّه من الدّين بالجهل المركّب النّاشئ عن التقصير، وإمّا أن يقال بأنّ له حقيقة واحدة لا اختلاف فيها أصلاً والأوّل فاسد جدّاً بحيث لا يزعمه جاهل فتعين الثّاني، ولا جامع بينهما، إلاّ الإدخال في الدّين، فإذا كان هو الجامع بينهما، فلا محالة يجري الأصل عند الشّك في الجعل والحجيّة، لا يقال لم لا يجعل الجامع الإدخال مع الاعتقاد سواء تعلّق بالشّرعيّة أو بعدمها، لأنّا نقول جعل الجامع ما ذكر إنّما يستقيم فيما لم نقل بشمول التّشريع لما شكّ في حجيّته، كما هو صريح كلام شيخنا العلاّمة قدّس سرّه، وإلاّ فلا بدّ من أن يجعل الجامع غيره وليس، إلاّ ما ذكرناه لا يقال جعل الجامع ما ذكرته وإن اقتضى جريان الأصل

بالنّسبة إلى المشكوك، إلاّ أن لازمه الحكم بالتّسوية في الجاهل المركّب بين القاصر والمقصّر، مع أنّه خلاف قضيّته كلماتهم إذ لم يقل أحد بأنّ المجتهدين المخطئين في الأصول والفروع مشرّعون ومبدعون فيما اجتهدوا وحكموا به، وكذا العامي القاصر المخطئ في الاعتقاد أصولاً وفروعاً، لأنّا نقول:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا مضايقة في ذلك غاية الأمر أنّهم معذورون مع القصور ألا ترى أنّا نحكم بأنّ السّابّين لمولانا ومولى العالمين من الجنّة والنّاس والملائكة أجمعين أمير المؤمنين وسيّد الوصيّين صلوات اللّه عليه وعلى أخيه وزوجته الطاهرة وأولاده المعصومين المظلومين من زمن المعاوية إلى زمن عمر بن عبد العزيز من أهل البدع والتّشريع، مع أنّ فيهم من يعتقد كون سبّه من السّنن، بل الفرائض مع قصوره في ذلك الاعتقاد الفاسد المخالف لضرورة الكتاب والسّنة والإجماع والعقل، كيف وقد ثبت بها أنّ حبّه وولاءه من الإيمان وأنّ بغضه موبقة مهلكة وإن لم نقل بكونه وصيّاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ عدم حكمهم بذلك إنّما هو من جهة ظهور النّسبة في التّعمد والالتفات إلى العنوان ألا ترى أنّ الكذب عند المشهور هو الخبر المخالف للواقع من غير مدخل للاعتقاد فيه أصلاً، ومع ذلك لا يرتابون في ظهور نسبة الكذب إلى الشّخص في كونه ملتفتا إلى العنوان، ولذا يتأثّر من ينسب الكذب إليه بمجرّد النّسبة فتأمل، لا يقال لازم ما ذكرت من التّعميم ثبوت عقابات متعدّدة في صورة الجهل المركّب مع التّقصير عقاب مخالفة الواقع وعقاب التّشريع والبدعة وعقاب التجري على القول به، لأنّا نقول لا ضير في الالتزام بذلك، فإنّه كما يلزمنا ذلك يلزمك أيضاً فإنّك تقول بمعصيته مع الجهل المركّب الناشئ عن التّقصير، بل ذلك لازم على كلّ قول، فإنّه على تقدير كونه التّدين بما لم يعلم أنّه من الدّين وإن علم كونه ليس منه على مخالفة العمل للواقع في

صورة الشّك عقابات متعدّدة، وكذا إذا قلنا بأنّه التّدين بما علم أنّه ليس من الدّين أو بما علم أنّه منه مع التّقصير في الاعتقاد كما هو واضح، لا يقال ما ذكرته إنّما يستقيم فيما لو كان عنوان حرمة التعبّد بغير العلم منحصراً في التّشريع لم لا تجعل له عنوانين:

أحدهما: التّشريع بالمعنى الّذي ذكرته.

ثانيهما: نفس العنوان المذكور في الكتاب والسّنة مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وقوله عليه السلام: «حقّ اللّه على العباد أن يقولوا بما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون»، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الظّاهرة في تعلّق الحرمة الواقعيّة بنفس عنوان عدم العلم.

فإذا كان التّديّن بما لا يعلم حراماً واقعيّاً بالنّظر إلى الكتاب والسّنة، فلا معنى لإجراء أصالة عدم الحجيّة في مورد الشّك الرّاجع إلى جعل الحكم الظّاهري، فإنّ ما كان حراماً واقعيّاً لا معنى لجعل الحرمة الظّاهريّة له، لأنّا نقول ما ذكر توهّم.

أمّا أوّلاً: فلأنّه بعد جعل التّشريع بالمعنى الذي ذكرناه فلا مناص من حمل ما دلّ على حرمة التعبّد بغير العلم من الكتاب والسّنة على إرادة الحرمة الظّاهريّة على ما يستظهر من قوله عليه السلام حقّ اللّه على العباد أن يقفوا عند ما لا يعلمون كما هو واضح، فيمكن أن يكون المراد منه الحرمة المستندة إلى أصالة عدم الحجيّة، فيكون دليلاً على حجيّتها نظرا إلى عدم المعنى في الحكم الفعلي بالحرمة الظّاهريّة من جهتين، مع كون إحدى الجهتين ملازمة للجهة الأخرى دائماً، وإنّما يتصوّر ذلك فيما كان هناك انفكاك بينهما في الجملة، كما في الحكم بالطّهارة الظّاهريّة من جهة نفس الشّك في الطّهارة الأعم ممّا كان له حالة سابقة وما ليس له حالة سابقة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لا مانع بعد الغضّ عمّا استظهرنا من إرادة الحرمة الظّاهريّة المنطبقة على استصحاب عدم الحجيّة من جعل الحرمة الواقعيّة لما كان له حرمة ظاهريّة من جهة عنوان آخر، ألا ترى أنّه يحكم بالحرمة الظّاهريّة من جهة استصحاب النّجاسة فيما كان له حرمة واقعيّة من جهة أخرى كالغصبيّة مثلاً فتأمّل، لا يقال إنّ المستصحب في استصحاب عدم الحجيّة ليس ممّا يترتّب عليه الحرمة بلا واسطة، فإنّ الموضوع للحرمة التّشريع بمعنى الإدخال الملازم لعدم الحجيّة، لأنّا نقول التّعبّد بما ليس بحجّة من مصاديق التّشريع وجزئيّاته وليس ممّا يلازمه وإن هو إلاّ كاستصحاب الإذن للتصرف المأذون فيه مثلاً أو استصحاب العدوان في التّصرف العادي فتدبّر، لا يقال ما ذكرته إنّما يستقيم في التّشريع المحرّم شرعاً، وأمّا الّذي يحكم العقل بقبحه فهو الإدخال المعلوم عند العقل، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، لأنّا نقول مورد الاستصحاب الموضوع للحكم الشّرعي لا العقلي وإن هو إلاّ نظير استصحاب الضّرر، فإنّه يترتّب عليه الحكم الشّرعي بالحرمة لا الحكم العقلي بالقبح ولا ينافي ذلك ثبوت التّلازم بين الحكمين حسبما ستقف عليه في الجزء الثّالث من التّعليقة إن شاء اللّه تعالى.

هذا بعض الكلام في المقام وعليك بالتّأمّل فيه فإنّي لم أجد الكلام محرّراً فيه كما هو حقّه في كلمات الأعلام، ثمّ إنّ ما ذكرنا ليس مختصاً بالمقام، بل يجري في جميع ما كان الأمر فيه كما عرفته فيه كما في موارد جريان أصالة البراءة والاشتغال ونحوهما من الأصول المحقق موضوعها في صورة الشّك يقيناً، لأنّ حكم العقل بقبح المؤاخذة في باب البراءة مترتّب على نفس عدم وصول البيان إلى المكلّف وعدم علمه بالتّكلف المتوجّه إليه واقعاً وهذا المناط كما لا إشكال في وجوده في صورة العلم بعدم البيان، كذلك لا إشكال في وجوده في صورة الشّك وليس حكم العقل في باب البراءة مبنيّاً على عدم التّكليف واقعاً،

. . . .

وكذلك حكم العقل في مورد الاشتغال مبنيّ على وجوب دفع الضّرر اليقيني أو المحتمل، وبعبارة أخرى لزوم التخلّص عن العقاب على وجه اليقين، فإنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة اليقينيّة للأمر المتوجّه من المولى إلى العبد مبنيّ على وجوب التخلّص عن العقاب لا على وجود الحكم الواقعي ومن المعلوم وجود هذا المناط في صورة الشّك في حصول البراءة عن التّكليف اليقيني، فلا معنى إذا لاستصحاب عدم التّكليف الواقعي أو التّكليف الواقعي، ومن هنا يعرف النّظر فيما اشتهر بينهم من استصحاب البراءة والاشتغال، نعم لو كان حكم العقل في البابين مترتّبا على عدم التّكليف واقعاً أو وجوده كذلك صحّ ما ذكروه، ولكنّه كما ترى لا معنى للقول به.

فإن قلت: كيف تحكم بأنّ إجراء الاستصحاب في المقام وأشباهه ممّا لا معنى له مع أنّ من المشهورات المسلّمات الّتي لا ينكرها أحد استصحاب الطّهارة في الشّيء المسبوق بها مع أنّ الشّبهة المذكورة تجري فيه أيضاً، فإنّ نفس الشّك في الطّهارة والنجاسة موضوع لحكم الشّارع بالطّهارة في قاعدة الطّهارة، فلو صحّ ما ذكر لمنع من إجراء استصحاب الطّهارة أيضاً فليجعل قاعدة البراءة واستصحابها من قبيل قاعدة الطّهارة واستصحابها، فالمتعيّن إذا القول بكون الاستصحاب في المقام وأشباهه ممّا لا يحتاج إليه، لا ممّا لا يجري، قلت: قد عرفت قيام البرهان القطعي على امتناع جريان الاستصحاب في الفرض وأمثاله ولم يكن الأمر فيه من الوضوح بحيث يحتاج إلى البيان والإعادة، وأمّا النّقض بقاعدة الطّهارة واستصحابها ففاسد جداً لفساد القياس ووضوح الفرق، لأنّ المتمسّك باستصحاب الطّهارة لا يريد به إبقاء الطّهارة الظّاهريّة المستفادة من قاعدة الطّهارة وإنّما يريد إثبات الطّهارة الواقعيّة في صورة الشّك في بقائها فالمستصحب هي الطّهارة الواقعيّة، نعم تصير طهارة ظاهريّة باستصحابها

فلم يرد أحد باستصحاب الطّهارة إثبات الطّهارة الّتي كانت ثابتة في موضوع الشّك بمقتضى القاعدة، وإنّما المراد إثبات الطّهارة الّتي كانت موجودة سابقاً ومترتّبة على الموضوع الواقعي مع قطع النّظر العلم والجهل، وبعبارة أخرى فرق بين المنقوض والمنقوض به، لأنّ الطّهارة ممّا يتّصف بالظّاهريّة والواقعيّة ويكون لها وجود ظاهريّ ووجود واقعي مترتب على الموضوع الواقعي مع قطع النّظر عن العلم والجهل، فلا مانع من إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الطّهارة الواقعيّة المترتّبة على الموضوع الواقعي وإن لم يجر بالنّسبة إلى الطّهارة الظّاهريّة المترتّبة على الموضوع المشكوك، وهذا بخلاف حكم العقل بحرمة العمل بما وراء العلم من باب التّشريع والافتراء، فإنّه لا ينقسم إلى القسمين، بل يكون واقعيّاً بقول مطلق، لأنّ حكم العقل بحرمة التشريع لا يعقل له جهة ظاهريّة أصلاً فإنّه بعد العلم بورود الدّليل على المشروعيّة والجواز لا يعقل معنى للتّشريع وقبله يكون التشريع المحرّم متحقّقاً قطعا حسبما عرفت تفصيل القول فيه وكذلك الكلام بالنّسبة إلى حكم العقل في قاعدة الاشتغال والبراءة، بل الأمر في جميع موارد حكم العقل كذلك والوجه فيه أنّ الحكم العقلي لا يتّصف بالظّاهريّة في مورد من الموارد، لأنّ الحكم لا يعقل له جهة اشتباه بالنّسبة إلى نفس الحاكم سواء كان هو العقل أو غيره، وإنّما يعرض الحكم في القضايا العقليّة على الموضوعات المعلومة الغير المنفكّة عن الحكم، فإن علم بالموضوع حكم حكماً قطعيّاً وإن لم يعلم لم يحكم قطعاً، فإنّ الموضوع في القضايا العقليّة هي العلّة التّامّة، هذا وقد عرفت بعض الكلام فيه في أوّل التّعليقة وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه تعالى في الجزء الثالث من التّعليقة عند التكلّم في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة.

ثمّ إنّ هذا الّذي ذكرنا من التّفصّي عن النّقض بقاعدة الطّهارة واستصحابها،

. . . .

إنّما هو مبني على كون الطّهارة من الأحكام الشّرعيّة المجعولة، أمّا إذا قلنا بأنّها ليست من الأمور المجعولة، وإنّما هي من الاعتبارات المنتزعة من الأحكام التكليفيّة أو من الأمور الواقعيّة الّتي كشف عنها الشّارع على ما هو التّحقيق عندنا من عدم تعلّق الجعل بغير الأحكام الخمسة التّكليفية حسبما ستقف عليه في باب الاستصحاب، فالتّفصّي من النّقض بهما أيضاً ظاهر لمن له أدنى دراية، لأنّ المستصحب على الأوّل يجعل الحكم الواقعي التّكليفي الّذي يكون منشأ لانتزاع الطّهارة وعلى الثّاني الأمر الواقعي الغير المجعول كما في استصحاب جميع الموضوعات الخارجيّة.

ثمّ إنّ ما ذكرنا كلّه بناء على القول باجتماع القاعدة والاستصحاب وجريانهما في مورد واحد، وأمّا لو قلنا بعدم جريان القاعدة في مسبوق الطّهارة بناء على القول باعتبار الاستصحاب من جهة حكومته على القاعدة بناء على ما هو التّحقيق الّذي ستقف عليه من أنّ كلّ ما يكون حاكماً على غيره في صورة تنافي مدلوليهما يكون حاكماً عليه في صورة توافق مدلوليهما، فالأمر أوضح كما هو واضح.

فإن قلت: ما ذكرته في التّفصّي من النّقض بقاعدة الطّهارة واستصحابها يجري في قاعدة الاشتغال واستصحابه حرفاً بحرف وإن لم يجر بالنسبة إلى مسألة التشريع، لأنّ الطّهارة كما يكون على قسمين كذلك الاشتغال يكون على قسمين واقعيّ وظاهريّ، فلم منعت من عدم جريان استصحاب الاشتغال مقيسا له بأصالة عدم الحجيّة.

قلت: نمنع من جريان ما ذكرنا في الطّهارة بالنّسبة إلى الاشتغال، لأنّك قد عرفت أنّ حكم العقل بلزوم التخلّص عن العقاب حكم واقعي غير مأخوذ فيه الشك، غاية الأمر أنّه توجد في صورة الشّكّ أحيانا من جهة وجود مناطه فيها لا

من جهة كون الشّكّ مأخوذاً في موضوعه، وبالجملة قد عرفت أنّه لا معنى لتقسيم حكم العقل إلى الظّاهري والواقعي، لأنّه لا يحكم إلاّ على الموضوعات المعلومة والقضايا الأوليّة غاية الأمر وجود موضوع حكمه في بعض صور الشّك أيضاً.

فإن قلت: ما ذكرته في الأصول العقليّة يجري في الأصول الشّرعيّة أيضاً طابق النّعل بالنّعل، لأنّ حكم الشّارع بالبناء على طهارة ما لم يعلم قذارته حكم واقعيّ لهذا الموضوع يجامع الشّكّ والظّن بالخلاف في الجملة، فلا يكون إذاً ظاهريّاً.

قلت: قياس الأصول الشّرعيّة بالأصول العقليّة قياس فاسد، لأنّا لا نعني بالحكم الظّاهري، إلاّ ما كان ثابتاً لشيء بوصف عدم العلم بالحكم الواقعي المجعول له بحيث كان عدم العلم به مأخوذاً في موضوعه، وإلاّ فلا ريب في أنّ كلّ حكم بالنّسبة إلى موضوعه حكم أولي له ولذا سمّي الحكم الظّاهري واقعيًا ثانويًا أيضاً لكن هذا لا يصير سببا لخروجه عن الحكم الظّاهري بالمعنى الّذي جرى عليه اصطلاح أهل الفنّ وهذا بخلاف حكم العقل، فإنّه لم يحكم في موضع بشيء من جهة عدم العلم بالحكم الواقعي المجعول للمكلّف، نعم قد يكون المناط في حكمه أمر يوجد اتّفاقاً في صورة الشّك أيضاً ومجرّد هذا لا يوجب عدّ حكم العقل في الحكم الظّاهري فيقال مثلاً أنّ حرمة التّشريع في صورة الشّك بكون شيء من الدّين حرمة ظاهريّة وفي صورة العلم بعدم كونه منه حرمة واقعيّة.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكرته فلم أدرجت الاشتغال والبراءة والتّخيير في عداد الأصول الظّاهريّة المقرّرة لبيان حكم الشّاك في الحكم وسمّيتها أصولاً وقسّمت الأصول إلى العقليّة والشّرعيّة.

قلت: تسميتها أصولا مبنيّة على التّسامح بملاحظة وجود مناط حكم العقل في صورة الشّك فتأمّل، أو نقول تسميتها أصولاً باعتبار استفادتها من الشّرع أيضاً كما ستقف عليها في محالها فتأمّل.

فإن قلت: ما ذكرته بالنّسبة إلى حكم العقل بوجوب التخلّص عن العقاب أو قبح العقاب من غير إعلام أمر مسلّم لا شبهة فيه أصلاً لكن المتمسّك باستصحابها لم يرد به استصحاب هذا الحكم العقلي حتّى يتوجّه عليه ما ذكر، بل أراد به نفس اشتغال الذّمة وعدم التكليف الواقعي الّذي يعبّر عنه بالبراءة الأصليّة الّتي لا مجال لإنكار وجودها بحسب الواقع مع قطع النّظر عن العلم والجهل ووجودها بحسب الظّاهر مع عدم وجودها في الواقع، لأنّ الاشتغال والبراءة بهذا المعنى مسبّب عن التّكليف وعدمه، فكما أنّ وجود التّكليف وعدمه على نحوين كذلك وجود الاشتغال والبراءة، وبعبارة أخرى الاشتغال والبراءة لهما معنيان: أحدهما: حكم العقل بوجوب التخلّص عن العقاب أو قبح العقاب من غير بيان؛ ثانيهما: ما هو مسبّب عن حكم الشّارع والّذي لا يتصف بالظّاهريّة ولا يجري الاستصحاب فيه هو المعنى الأوّل لا المعنى الثّاني.

قلت: وجود المعنيين لهما وإن كان أمرا مسلّماً، إلاّ أنّهما بالمعنى الثّاني لا يترتّب عليهما أثر شرعيّ بلا واسطة حتّى يحكم بصحّة جريان الاستصحاب فيهما كما هو ظاهر، وستقف عليه في الجزء الثّاني من التّعليقة وإلحاق استصحابهما بأصالة عدم الحجيّة كان مبنيّاً على إرادة هذا المعنى منهما هذا كلّه مضافاً إلى كونهما بالمعنى المذكور من الأمور الاعتباريّة المنتزعة من التّكليف وعدمه، فلا يصيران مورد الأصول فتأمّل.

وممّا ذكرنا كلّه يعلم أنّ منع جريان استصحاب الاشتغال والبراءة ليس مبنيّاً على كون المدرك في قاعدة الاشتغال والبراءة والتّخيير العقل، بل يتمّ على

فإنّ حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى الأصل، ثم إثبات الحرمة.

والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، وأمّا الحكم المرتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فتأمل.

ومنها: أن الأصل هي إباحة العمل بالظن، لأنّها الأصل في الأشياء حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي.

وفيه: على تقدير صدق النسبة[١]:

تقدير القول بها من جهة الأخبار أيضاً والله العالم.

هذا بعض ما ساعدنا التّوفيق من التّكلّم في حكم المقام وبقي فيه بعض شبهات ومطالب أخر يطول المقام بالتّعرض لها، فلعلّنا نذكرها بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الوجوه الّتي يذكرها الأستاذ العلامة لتقرير الأصل عن غيره بعضها مطابق للمختار بحسب المفاد وبعضها مخالف له وبعضها ممّا يصلح للأمرين ولا معين لأحدهما إلاّ اجتهاد المجتهد.

(١) لا يخفى على من راجع كلام السيّد ظهوره فيما نسب إليه، كما أنّه لا يخفى على ذو مسكة فساد ما ذكره بظاهره، فإنّ حكم الطّريق لا يمكن أن يكون غير الوجوب ولو تخييراً والحرمة معيّناً، فإنّه لو علم بقيام الدّليل على

أولاً: أن إباحة التعبد بالظن غير معقول، إذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع إليه لو لا الظن، فغاية الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تخييراً، فلا معنى للإباحة التي هي الأصل في الأشياء.

وثانياً: أن أصالة الإباحة إنما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه، وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.

حجيّته كان واجب العمل وإن لم يعلم به كان محرّم العمل بحكم العقل المستقلّ مضافا إلى دلالة الأدلّة النّقليّة عليه أيضاً، كما هو ظاهر فلا مورد إذا لأصالة الإباحة الجارية فيما كان خالياً عن المفسدة، هذا كلّه على تقدير عدم جواز الرّجوع إلى أصالة عدم الحجيّة على ما عرفت ممّا أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة.

وأمّا على ما احتملنا من جواز الرّجوع إليه، فلا يجوز الرّجوع إلى أصالة الإباحة أيضاً لورودها عليها على تقدير وحكومتها عليها على تقدير آخر، ثمّ إنّ مراده قدّس سرّه من التّخيير بين الظّن والأصل ليس الغرض منه وقوع ذلك في الشّرعيّات حتّى يورد عليه بأنّ الأصل لا يقابل بالظّن ولا يكون طرفاً له على كلّ تقدير، بل الغرض منه إثبات الوجوب التّعييني أو التّخييري بأحد الوجوه في الجملة من غير أن يكون الغرض متعلّقاً لتحقيق الحال في ذلك في هذا المقام، هذا كلّه إن أراد إجراء الأصل في العمل بغير العلم بمعنى التّدين به كما هو الظّاهر على ما عرفت الإشارة إليه في كلام الأستاذ العلاّمة، وأمّا لو أريد إجراؤه في العمل به من دون التزام به فيما لا يستلزم طرح الأصل أو الدّليل الموجود في مقابله، فلا إشكال في أنّ الأصل فيه الإباحة.

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير، أو ترجيح جانب التحريم بناء على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه منع الدوران لأن عدم العلم[١] بالوجوب كاف في ثبوت التحريم، لما عرفت من إطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع، ألا ترى أنّه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها.

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة إجمالاً، وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي، فيرجع إلى الشك في المكلف به وتردده بين التخيير والتعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام.

وفيه أولاً: أن وجوب تحصيل الاعتقاد[٢] بالأحكام مقدمة عقلية للعمل

---

(١) الوجه فيما أفاده قدّس سرّه ظاهر بعد الوقوف على وجه الحرمة في العمل بما لم يكن حجّة، فإنّ حرمة العمل به إن كانت ذاتيّة لاستقام الحكم بالدّوران ولكنّك قد عرفت أنّها تشريعيّة وأنّها توجد قطعاً في صورة الشّك في الحجيّة ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما أفاده في تحقيق المقام وبين ما احتملنا في معنى التّشريع كما هو واضح.

(٢) قد عرفت الوجه في كون تحصيل الاعتقاد مقدّمة عقليّة للفروع وأنّ ذلك إنّما يستقيم في التعبّديّات، وأمّا التوصّليات فليس تحصيل العلم بها مقدّمة عقليّة للعمل بها بل للعلم بوجودها في الخارج ،كما قد عرفت أنّ ذلك كلّه مبنيّ على عدم القول بكفاية الاحتياط، وإلاّ فلا يجب تحصيل الاعتقاد بالأحكام الشّرعيّة أصلاً، لا على وجه العلم ولا على وجه الظّن، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ

بها وامتثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل، ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وأن الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد، أو خصوص العلم منه، بل إمّا أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق، وإمّا أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الإجمال في موضوع الحكم العقلي، لأنّ التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم، وسيجيء الإشارة إلى هذا في ردّ من زعم أن نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً يستقل به العقل.

وأما ثانياً: فلأنّ العمل بالظن في مورد مخالفته[1] للأصول والقواعد

تحصيل الاعتقاد على هذا القول أيضاً مقدّمة، إلاّ أنّه ليس مقدّمة منحصرة فتدبّر نعم قد نبّهناك فيما سبق من كلماتنا إلى أنّ للعلم وجوباً نفسيّاً كفائياً من حيث حفظ أحكام الشّرع والدّين بقدر الإمكان، كما أنّه قد أسمعناك أنّ له وجوباً غيريّا فيما توقّف تشخيص ذات الواجب عليه من غير فرق بين التعبّديّات والتّوصّليات، وعلى كلّ تقدير لا دوران فيما دلّ على وجوبه على أحد الوجهين كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ الوجه فيما أفاده قدس سره في عدم تعقّل الدّوران والتردّد في موضوع الحكم بالنّسبة إلى الحاكم من حيث استلزامه للتردّد في الحكم الغير المعقول في حقّ نفس الحاكم ممّا لا شبهة فيه عند من له ذوق سليم، مضافاً إلى ما ستقف عليه من تفصيل القول فيه في طيّ أجزاء التّعليقة.

(١) لا يخفى عليك أنّ الحكم بانحصار محلّ الكلام فيما إذا كان العمل بالظّن على خلاف الأصول لا يخلو عن تأمّل، لأنّ ذلك لم يؤخذ في عنوان المسألة ولا في دليله بل ملاحظة كلمات الأستاذ العلاّمة والقوم يوجب حصول

. . . .

القطع بأعميّة النّزاع، وأولى منه بالتّأمل والإشكال تعليل عدم جواز العمل بالظّن بمخالفته الأصل المتيقّن الاعتبار وكون التّمسّك بقاعدة الاشتغال في إثبات عدم جواز العمل بالظن مع التّمكن من تحصيل العلم أشبه شيء بالأكل من القفا، مع أنّ قضيّة التّحقيق عنده وعند غيره من الأصحاب عدم جريان الأصول عند التمكن من تحصيل العلم لفظيّة كانت أو عمليّة، لأنّ جواز العمل بالأصول مطلقا مشروط بالفحص عمّا يقتضي خلافها ولا يرد ذلك علينا، حيث إنّا أثبتنا أيضاً جهتين للحرمة في العمل بالظّن سابقاً تبعاً لشيخنا دام ظلّه لعدم اختصاص محلّ الكلام في السّابق بما يتمكّن المكلّف من تحصيل العلم به وهذا بخلاف ما أفاده دام ظلّه في المقام، فإنّه مفروض الاختصاص بصورة التّمكن من تحصيل العلم، اللّهم إلاّ أن يقال في دفع الإشكال إنّ ما ذكره دام ظلّه مبنيّ على ما ذكره الخصم من فرض الدّوران بين وجوب تحصيل العلم بخصوصه أو التّخيير بينه وبين العمل بالظّن، ويمكن على هذا الفرض القول بجريان الأصول أيضاً في صورة التّمكن من تحصيل العلم، لأنّ المانع منه الدّليل الدّال على وجوب تحصيل العلم، فإذا قلنا بعدم ثبوت هذا الدّليل فلا مانع من الرجوع إلى الأصول أيضاً والقول بأنّ منع الدّليل إنّما هو بالنّسبة إلى العمل بالظّن لا الأصل كما ترى.

ولكن يمكن أن يقال إنّ فرض الشّك في وجوب تحصيل العلم معيّناً يوجب الشّك في اعتبار الأصول أيضاً، فلا يكون التمسّك بها للحكم بعدم جواز العمل بالظّن أولى من التمسّك بقاعدة الاشتغال، بل المتعيّن التمسّك بها هذا فكان الأولى أن يذكر الأستاذ العلامة في مقام ما ذكره من الجواب الثّاني أجوبة أخر، أحدها منع الدّوران، لا من جهة القول بأنّ المسألة عقليّة، ولا يعقل الدّوران في حكم العقل، بل إمّا يستقلّ بوجوب تحصيل خصوص العلم تحصيلاً للبراءة اليقينيّة أو يستقلّ بالتخيير بينه وبين العمل بالظّن بناء على ما ربما يتوهّم من أنّ

الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها، فلا حاجة في رده إلى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلى قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلاً إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن[1] مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا

الحكم بوجوب تحصيل البراءة اليقينيّة مبنيّ على القول باستقلال العقل بوجوب دفع الضّرر المحتمل وهو في محلّ المنع، بل من جهة استقلاله بحرمة العمل بالظّن من باب التّشريع على ما عرفت تفصيل القول فيه غير مرّة، ولعلّه لم يذكره الأستاذ العلاّمة من جهة ذكره في الجواب من الوجوه السّابقة عليه فاستغنى عن ذكره في الجواب عن هذا الوجه بذكره ثمّة من جهة معلوميّة الأمر فتدبّر،

ثانيها: منع الدّوران بملاحظة الأدلّة النقليّة الدّالة على وجوب تحصيل العلم بالحكم الشّرعي مهما أمكن من الكتاب والسّنة والإجماع ودلالة كلّ منها على ذلك ليست محلاً للإنكار، لأنّها بلغت من الوضوح والظّهور ظهور الشّمس في وسط السّماء، هذا اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الكلام في قضيّة الأصل الأوّلي مع قطع النّظر عن الدّليل الوارد فتأمّل.

ثالثها: أنّه على فرض تسليم الدّوران لا معنى لابتناء حكم المسألة على القولين في مسألة دوران الأمر في المكلّف به بين التّعيين والتّخيير، لأنّ الحقّ في مسألتنا هذه هو الحكم بالتّعيين وإن قلنا في تلك المسألة بالتّخيير، لأنّ مرجع الشّك في المسألة إلى الشّك في طريق الإطاعة والعقل مستقلّ بوجوب الأخذ بالقدر المتيقّن في باب الإطاعة، وهذا الوجه وجه مستقلّ، لا دخل له بأحد الوجوه المتقدّمة في كلامنا وكلام الأستاذ العلاّمة دامت إفاداته.

(١) ما أفاده واضح لا غبار فيه أصلا ولا يتوهّم أنّ النّهي عن العمل بالظّن

يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها، أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي وأن في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن، فلا يجوز فهذا أشبه شيء بالأكل عن القفاء.

فقد تبين مما ذكرنا أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه وحاصله أن التعبد بالظن مع الشك في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك وهو باطل عقلاً، وأمّا مجرد العمل على طبقه فهو محرم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية أو العملية الدالة على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع.

فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة[1]، كما إذا عمل به ملتزماً أنه حكم الله وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الأصول، وقد تتحقق فيه جهة واحدة كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله أو التزم ولم يخالف مقتضى الأصول، وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً، وحينئذٍ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا

مبنيّ على القول باقتضاء الأمر بالشّيء النّهي عن ضدّه الخاصّ، ضرورة أنّ العمل بالظّن الّذي لم يثبت اعتباره نقض لليقين بغير اليقين، بل بالشّك بالمعنى الأعمّ كما هو واضح.

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد من الأصل ليس الأصل بقول مطلق، بل الأصل في الجملة وهو الأصل المثبت للتكليف كاستصحاب التّكليف الإلزامي، وأمّا الأصل بقول مطلق فلا يكون تطبيق العمل على الظّن في مقابله ملازما لطرحه، فإنّه إذا ظنّ بالتّكليف الإلزامي في مورد أصالة التّخيير أو أصالة الإباحة، لا يكون مجرّد تطبيق العمل عليه طرحاً لهما كما لا يخفى.

عمل به على وجه الاحتياط، هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملا به.

فصح أن يقال: إن العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقاً وافق الأصول أو خالفها، غاية الأمر أنه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه.

وقد أشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين فمما أشير فيه إلى الأولى قوله تعالى: ﴿قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾*، بالتقريب المتقدم، و قوله صلى الله عليه وآله: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم[1]»*.

---

(١) وجه دلالته على الحرمة التّشريعيّة ما عرفت من كون المراد منه القضاء المتعارف الذي يقضي به القاضي مع بنائه على استحقاقه للحكومة الشّرعيّة، وأمّا قوله عليه السلام: «رجل قضى بالحقّ» المشير إلى الجهة الثّانية، فلأنّ المراد من الحقّ هو الحكم الصّادر من الشّارع سواء كان واقعيّاً أو ظاهريّاً، فالمراد أنّه يجب ترك العمل بالظّن من حيث كونه في معرض تفويت الحقّ و ضرورة أنّ المراد منه ليس مجرّد الأخبار، فكأنّه قال يجب ترك العمل بالظّن، لأنّه ليس بحقّ ولا يغني منه وإن كان فيه نوع من الإرشاد ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده فتأمّل، وأمّا قوله عليه السلام: «من أفتى النّاس بغير علم» وإن كان له ظهور في الحرمة التّشريعيّة أيضاً باعتبار لفظ الإفتاء، إلاّ أنّه لا بدّ من صرفه عن ظاهره بقرينة قوله

---

* سورة يونس: الآية: ٥٩.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ١١.

وممّا أشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾*، وقوله عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه»* ونفس أدلة الأصول.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبني على ما هو التحقيق من أن اعتبار الأصول لفظية كانت، أو عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها.

كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه، حيث إنّه لا صلاح في العمل بغير العلم بعنوان التّشريع أصلاً، بل هو فساد محض وقد أثبت أكثريّة الفساد في الرّواية لا كليّته، فلا بدّ من أن يحمل على بيان الحرمة من الجهة الثّانية أي طرح الحقّ الواقعي أو الظّاهري.

هذا وقد يستشكل في البيان المذكور من جهتين:

أحدهما: أنّ الإفتاء للناس بغير العلم لا ينفكّ عن التّشريع فتدبّر.

ثانيهما: أنّ أكثرية الفساد على تقدير حملها على ما إذا عمل بغير العلم من غير استناد إنّما هو على تقدير كون مخالفة الظن للأصل أكثر من موافقته.

اللّهم إلاّ أن يحمل الأكثرية على الأكثرية بحسب الكيف ولكن حملها عليها ليس بأولى من إبقاء الرّواية على ظاهرها مع القول بوجود نفع في الإفتاء بغير العلم من حيث التّدين، إمّا من جهة الدّنيا أو الآخرة فيما إذا اهتدى العوام المقلّدين من جهة إفتائه إلى الحقّ الواقعي بناء على وجود خاصيّة قهريّة في إهداء النّاس إلى الحقّ فتدبّر.

---

* سورة يونس: الآية: ٣٦.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ١٢.

وأمّا إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها[١]، فلقائل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا على وجه الالتزام ولا على غيره.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الحكم الحرمة التّشريعيّة على الفرض الّذي ذكره دام ظلّه في كلّ من صورتي انسداد باب العلم في المسألة وانفتاحه في غاية الإشكال، لأنّ لازم الانسداد في مسألة مع عدم شمول دليل الأصل لما يكون الظّن قائماً على خلافه ليس هو التّديّن بمقتضى الظّن تعييناً أو تخييراً بينه وبين الأخذ بالأصل على أبعد الوجهين، بل التوقف في مقام الظّاهر وعدم الحكم بشيء لا بمقتضى الأصل ولا بمقتضى الظّن على خلافه، والرّجوع إلى التّخيير العقلي في مقام العمل من حيث إنّه لا مندوحة للمكلّف من الفعل والتّرك لا بمعنى أنّه ينشئ العقل للمكلّف حكماً وهو التّخيير ولم يقم دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الظّاهري إذا لم يحتج إليه، نعم لو كان محتاجاً إليه، كما إذا كان التكليف تعبّدياً لم يكن مناص عن البناء على الحكم الظّاهري، وبالجملة الذي قام عليه الدّليل ونطق به السّنة والإجماع عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعي.

وأمّا عدم جواز خلوّها عن الحكم الظّاهري إذا لم يتوقف العمل عليه فلم يقم به دليل أصلاً، كما اعترف به دام ظلّه في الجزء الثّاني من الكتاب وغيره من أفاضل المتأخّرين، وإن كان المراد من الانسداد هو الانسداد الغالبي الّذي جعله المتأخّرون دليلاً على حجيّة مطلق الظّن فقيه، مع أنّه مخالف لظاهر كلام الأستاذ العلاّمة جداً أنّ سقوط الأصول من الاعتبار على هذا التّقدير ليس من جهة قيام الظّن على خلافها، بل من جهة العلم الإجمالي فتأمّل مضافا إلى أنّ إنتاج مقدّمات برهان الانسداد لحجيّة الظّن ليس مسلّما عند الأستاذ العلاّمة والقول بكون ما ذكره مبنيّاً على مذاق القوم كما ترى هذا بالنّسبة إلى فرض الانسداد، وأمّا ما ذكره دام ظلّه على تقدير التّمكن من تحصيل العلم في المسألة ففيه أنّ

. . . .

حكم العقل بوجوب العمل بالظّن على هذا التّقدير، إنّما هو من جهة حكمه بوجوب دفع الضّرر المظنون دون الموهوم ومن المعلوم أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضّرر المظنون، إنّما هو من باب مجرّد الاحتياط والإرشاد ولا يحكم بحجيّة الظّن وجواز التّديّن به قطعاً، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ عدم اعتبار الأصول في الفرض، إنّما هو من جهة التمكّن من تحصيل العلم، لا من جهة قيام الظّن على الخلاف، فلا معنى لابتناء منع اعتبارها على هذا القول فتأمّل، هذا وقد يورد على ما أفاده دام ظلّه أيضاً بأنّ حكم العقل بوجوب تحصيل العلم من جهة عدم استقلاله بوجوب دفع الضّرر الموهوم لا يوجب الحكم بجواز الأخذ بالظّن مع وجود الأدلّة النّقلية الدّالة على وجوب تحصيل العلم، هذا ولكنّك خبير بفساد هذا الإيراد لأنّ ما ذكره دام ظلّه ليس مبنيّاً على ما اختاره في أصل المسألة، بل مبنيّ على مذاق الفاضل القمّي الذّاهب إلى أنّه لا دليل على وجوب تحصيل العلم في الصّدر الأوّل أيضاً الحامل لما دلّ على النّهي عن اتباع الظّن على الظّن في الأصول، ولذا بنى على أصالة حجيّة الظّن، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الكلام في قضيّة الأصل الأوّلي مع قطع النّظر عن الدّليل الوارد حتّى ما يقتضي وجوب تحصيل العلم مع التّمكن فتأمّل.

فالحريّ أن يحرّر المقام مع الغضّ عمّا ذكرنا بقوله: **«ثمّ إنّ ما ذكرنا من الحرمة إلى آخره مع العطف على ذلك بقولنا وقلنا بوجوب دفع الضّرر المحتمل ثم العطف على قوله، وأمّا إذا قلنا»** إلى آخره، قولنا ولم نقل بوجوب دفع الضّرر المحتمل، فلقائل هذا ولكن في نسختي الموجودة عندي المصحّحة في مجلس الدّرس إسقاط كلمة، أمّا من قوله أمّا مع عدم تيسّر العلم إلى آخره وكلمة فلأنّ من قوله أمّا مع التمكّن من العلم في المسألة، فلأنّ عدم جواز إلى آخره وإلحاق كلمة فاء بكلمة عدم جواز وعلى هذه النّسخة تكون الجملة مستقلّة مستأنفة لا يتوجّه عليها الإشكال المتقدّم كما لا يخفى.

أمّا مع عدم تيسر العلم في المسألة، فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن، وكما لا دليل على التعبد بالظن، كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل، لأنّه المفروض، فغاية الأمر التخيير بينهما أو تقديم الظن لكونه أقرب إلى الواقع فيتعين بحكم العقل.

وأمّا مع التمكن من العلم في المسألة، فلأن عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً، أمّا إذا ادعي أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن، وأن الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن، وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام[1] في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت.

---

(١) مثل أنّها واردة في أصول الدّين وأنّ مرجع التمسّك بها إلى التمسّك بالظّن وأنّها قاتلة لأنفسها إلى غير ذلك من أراد الوقوف عليها فليراجع القوانين، وإن كان الجواب عن الإشكالات المذكورة وغيرها واضحاً عند من كان من أهل النّظر، فإنّ ورود بعضها في الأصول مع عموم الباقي غير مانع، مع أنّ فيما ورد في الأصول دلالة واضحة على أنّ وجه المنع عن الظّن في الأصول عنوان الظّن من حيث كونه ظنّاً من غير مدخليّة للمورد فتدبّر، كما أنّ ظنّيتها بحسب الدّلالة مع الاتّفاق على اعتبار الظّواهر لا يمنع من التمسّك بها كما هو واضح كوضوح عدم شمولها لأنفسها، هذا مضافاً إلى قطعيّتها من حيث اعتضاد بعضها ببعض.

لأنّه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن، فقد عرفت أنه من ضروريات العقل فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليه.

وإن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه، فإن أريد حرمته إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية[١]، وإن أريد حرمته إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم فيكفي فيه أيضاً أدلة الأصول بناء على ما هو التحقيق من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن، وإن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه وتدين به، وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه، ولا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمته أيضاً.

والظاهر أن مضمون الآيات[٢] هو التعبد بالظن والتدين به، وقد عرفت أنه

---

(١) قد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه بأنّ المانع من الاقتصار بالظّن وسلوكه مع التّمكن من تحصيل العلم بالواقع هو ما قضى بوجوب تحصيل العلم من الأدلّة الشّرعيّة، أو حكم العقل بلزومه إرشاداً من جهة استقلاله في الحكم بلزوم دفع الضّرر المحتمل الأخروي فيما كان الحكم المحتمل إلزاميّاً، وأين هذا من دلالة الأدلّة المثبتة للأحكام الواقعيّة في موضوعاتها، بل قد يقال بامتناع دلالتها على ذلك، اللّهم إلاّ أن يكون المراد من كفايتها دخلها في ذلك من حيث إنّها توجب حدوث موضوع حكم العقل فتأمّل.

(٢) قد يناقش بأنّ ما أفاده طيّب اللّه رمسه الشّريف مناف لما أفاده بقوله، وقد أشير في الكتاب والسّنة إلى الجهتين كما لا يخفى، اللّهم إلاّ أن يكون المراد من الإشارة ما يجامع الدلالة على خلافه فتأمّل هذا.

ضروري التحريم، فلا مهم في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها.

إنما المهم الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج، أو قيل بخروجه من هذا الأصل من الأمور الغير العلمية، التي أقيم الدليل على اعتبارها، مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظن مطلقاً أو في الجملة وهي أمور:

الظنون المعتبرة

منها: الأمارات المعمولة في استنباط[1] الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة

وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادة خلاف ذلك كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ظاهر هذا الكلام وإن كان اختصاص النّزاع في مسألة حجيّة الظّن في باب الألفاظ بما يعمل منه في استنباط الأحكام من الكتاب والسّنة والفرق بينه وبين غيره من الظّنون المتعلّقة بالألفاظ، إلاّ أنّ من المعلوم عدم كون ذلك مرادا لظهور عدم الفرق بين القسمين، إلاّ أنّه لمّا لم يتعلّق غرض الأصولي بالبحث عن غير الأمارات المتعلّقة باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة خصّ عنوان المسألة والتعبير به من جهة الإشارة إلى عدم تعلّق غرض الأصولي من حيث هو أصولي بالبحث عن ألفاظ غير الكتاب والسّنة كما هو ظاهر، لا من جهة الإشارة إلى ثبوت الفرق بين القسمين كيف وهو ممّا يعلم فساده كما يشهد به ملاحظة كتب الفريقين.

ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع[1] بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي يعتمدها أهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك، وبالجملة الأمور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحاً.

---

(١) لا يخفى عليك أن مرجع التمسّك بغلبة الاستعمال والقرائن المقاميّة أيضاً إلى التّمسّك بأصالة عدم القرينة الصّارفة عن ظاهر اللّفظ، إلاّ أنّه دام ظلّه أراد بذكره الإشارة إلى أنّ ظهور اللفظ في معنى بحيث لو أراد غيره من دون نصب قرينة مع تعلّق الغرض بإفهامه عدّ ذلك قبيحا منه لا ينحصر سببه في الوضع، بل قد يكون غيره وهذا قد يكون الإطلاق وترك التّقييد ويسمّى الظّهور المستفاد منه بالتّبادر والظّهور الإطلاقي، وقد يكون كثرة الاستعمال الّتي هي بنفسها من القرائن الصّارفة في الجملة، فإنّ لاستعمال اللّفظ في خلاف ما وضع له مراتب عديدة، فإنّه قد يبلغ من الكثرة بحيث توجب هجر المعنى الأصلي فيجب الوضع التّعيني، وقد تبلغ إلى قريب منه فيوجب ظهور المعنى المجازي من اللفظ عند الإطلاق بواسطة كثرة الاستعمال، وقد تبلغ إلى مرتبة أدنى من المرتبة الثّانية فيوجب إجمال اللفظ ويرفع الظّهور عنه بالنّسبة إلى المعنى الحقيقي من دون أن يصير موجبا لظهوره في المعنى المجازي، وقد لا يبلغ إلى شيء من ذلك وقد يكون اقتران اللفظ بما يوجب ظهوره في خلاف ما وضع له من القرائن، وهذا قد يكون جزئيّة بحسب المقامات الخاصّة، فلا تدخل تحت ضابطة، وقد تكون نوعيّة كالقرائن المقاميّة الّتي يعتمد عليها أهل اللّسان.

والقسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ(١) وتمييز مجازاتها عن حقائقها وظواهرها عن خلافها كتشخيص أن لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، أو التراب الخالص، وتعيين أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة، وأن الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده.

وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر، وفي القسم الأول أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد أو لا، والشك في الأول مسبب(٢) عن الأوضاع اللغوية والعرفية، وفي الثاني عن

---

(١) لا يخفى عليك أنّ مرجع القسم الأوّل إلى الظّن بالإرادة الناشئ من أصالة عدم القرينة الصّارفة عند الشّك في قيامها مع القطع بإحراز الظّهور بأحد الأسباب المتقدّمة، ومرجع القسم الثّاني إلى الظّن بأصل الظّهور المسبّب من أحد الأسباب المتقدّمة.

(٢) لا يخفى عليك أنّ الشّك في الأوّل في هذا البيان، والثّاني بحسب أصل التّقسيم ليس مسبّباً دائماً عن الأوضاع اللغوية والعرفيّة بل قد يكون مسبّبا من أمور أخر على ما عرفت الإشارة إليها، اللّهم إلاّ أن يكون المراد من الوضع المعنى الأعم الثّابت في المجازات أيضاً، هذا ولكنّك خبير بأن هذا التّوجيه على فرض صحّته لا يدفع الإشكال مطلقاً لبقائه بالنّسبة إلى الشّك المسبّب عن الظهور العقلي، الّذي أثبت لجملة من الألفاظ كالقضايا المشتملة على المفهوم مثل القضيّة الشرطيّة والوصفيّة بناء على القول بظهورهما في الانتفاء عند الانتفاء من جهة لزوم اللغويّة، بل بناء على إثبات المفهوم لهما بتبادر السّببيّة التّامّة الغير المستندة إلى الوضع ونظيره ظهور المطلقات في الإطلاق على ما ذهب إليه

اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه، فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد.

أمّا القسم الأول وهو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم

فاعتباره في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف، لأنّ المفروض كون تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، ومن المعلوم بديهة أن طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم.

وإنما الخلاف والإشكال وقع في موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

والثاني: أن العمل بالظواهر مطلقاً في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية أم لا.

والخلاف الأول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً.

والخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب.

السّلطان وبعض المحققين وشيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه، لا على ما ذهب إليه المشهور القائلون بكون الانتشار مأخوذاً في الموضوع له فتأمّل.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى[1]، وأمّا الكبرى أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة فممّا لا خلاف فيه ولا واشكال.

---

(١) لما كان مورد الحكم بالجواز من جهته الإجماع وغيره الظّواهر المعتبرة عند أهل العرف واللّسان في استكشاف مراداتهم عند التكلّم والتّحاور لا مطلق ظواهر ألفاظ الكتاب والسّنة، فلذا كان مرجع كلا الخلافين إلى المنع الصّغروي، بمعنى كون المانع يمنع من كون مثل الظّاهر في محلّ النّزاع، ممّا يستخرج به المراد عند أهل اللّسان، إذا وجد في كلماتهم فيقول الأخباريّون إنّه إذا ورد طومار من المولى العرفي إلى عبيده وفيه تكاليف مع إعلامه العبيد بأني ما أردت تفهيمكم بنفس ما في الطّومار، بل بضميمة بيان الفلاني لم يكن ريب في عدم بناء العبيد على استخراج مرادات المولى من نفس الخطابات في الطّومار ولو بنوا عليه لاستحقّوا الذّم عند أهل العرف ويكون الكتاب العزيز بالنّسبة إلى غير الأئمّة من قبيل الطّومار المذكور، ويقول الفاضل المحقّق القمّي المخالف في الموضع الثّاني أنّ بناء العرف ليس على التمسّك بالظواهر في حقّ غير المقصود بالإفهام في محاوراتهم، ولا يجوز عندهم أن يستخرج من لا يكون مقصودا بالخطاب مراد المتكلّم في ظاهر خطابه.

هذا والتّحقيق أنّ مورد الحكم بالجواز لو كان نفس ظواهر الكلام كان مرجع خلاف الأخباريّين إلى المنع الصّغروي بمقتضى الوجه الثّاني لهم، الّذي يذكره الأستاذ العلاّمة، بل بمقتضى بعض ما لم يذكره ممّا يستفاد من مطاوي كلماتهم.

وأمّا خلاف المحقّق القمّي فهو راجع إلى المنع الصّغروي أيضاً على هذا التّقدير بالنّظر إلى ما وجّه به كلامه شيخنا الأستاذ العلاّمة كما هو ظاهر.

أما الكلام في الخلاف الأول

فتفصيله أنه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان:

أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك

مثل النبوي صلى الله عليه وآله: «مَن فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»*، وفي رواية أخرى: «مَن قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»*، وفي نبوي ثالث: «مَن فسرّ القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»*، وعن أبي عبد الله عليه السلام: «مَن فسرّ القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر وإن أخطأ سقط أبعد من السماء»*، وفي النبوي العامي: «مَن فسرّ القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»*، وعن مولانا الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه قال: قال رسول الله صلى اللّه عليه وآله: «إن الله عز وجل قال في الحديث القدسي ما آمن بي مَن فسرّ كلامي برأيه وما عرفني

---

* عوالي اللئالي: ج٤، ص١٠٤.

* التوحيد: ص٩١.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص١٤٠.

* تفسير العياشي: ج١، ص١٧.

* تفسير الصافي: ج١، ص٢١.

من شبهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني»*، وعن تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر»*، وعن مجمع البيان أنه قد صح عن النبي صلى اللّٰه عليه وآله وعن الأئمة القائمين مقامه: «أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح»*، وقوله عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف إلى وجوه»*، وفي مرسلة شبيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال لأبي حنيفة أنت فقيه أهل العراق قال: نعم قال فبأي شيء تفتيهم، قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى اللّٰه عليه وآله، قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ، قال: نعم قال عليه السلام يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويلك وما هو إلاّ عند الخاص من ذرية نبينا صلى اللّٰه عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً»*، وفي رواية زيد الشحام قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام فقال له: «أنت فقيه أهل البصرة، فقال هكذا يزعمون، فقال بلغني أنك تفسر القرآن، قال نعم إلى أن قال: يا قتادة إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن

---

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص٢٨.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص٣٩.

* مجمع البيان: ج١، ص ٨.

* المحاسن: ص٣٠٠.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ٣٠.

كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به»*.

إلى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر.

وحاصل هذا الوجه يرجع إلى أن منع الشارع عن ذلك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفية.

والجواب عن الاستدلال بها(١):

أنها لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم

(١) لا يخفى عليك أنّ المستفاد من كلامه في الجواب عن هذا الوجه وجوه: أحدها: منع صدق التفسير المنهيّ عنه في الأخبار المتقدّمة على العمل بمقتضى ظاهر الكتاب والحكم من جهته بشيء بعد الفحص عمّا يوجب صرفه من الآيات الأخر والرّوايات الواردة من النّبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، لأن التّفسير كما صرّح به جمع من أهل اللّغة، ويشهد له التّبادر هو كشف الغطاء ومن المعلوم أنّ مجرّد حمل اللّفظ على ما يقتضيه ظاهره بعد الفحص عن صارفه في مظانّ وجوده لا يصدق عليه كشف الغطاء، بل يسمّى ترجمة وفرق ظاهر بين التّفسير والتّرجمة بل أقول: إنّ مجرّد حمل اللّفظ على ظاهره من دون فحص أيضاً عن القرينة الصارفة لا يسمى تفسيراً وإن لم يكن جائزاً من جهة اخرى، ولكنك

* الكافي: ج٨، ص٣١١، ح ٤٨٥.

. . . .

خبير بأنّ هذا الجواب لا يتمّ بالنّسبة إلى الأخبار الغير المشتملة على لفظ التّفسير كالرّواية الثانية ومرسلة شبيب بن أنس وغيرهما ممّا لم يذكره الأستاذ العلاّمة من الأخبار الغير المشتملة على لفظ التّفسير، ولكن يمكن الجواب عنها إمّا بأنّ قضيّة إمعان النظر فيها هو إرادة معنى ينطبق على التّفسير، فإنّه كما يصحّ سلب التّفسير عن العمل بالظّواهر كذلك يصحّ سلب قوله من قال في القرآن بغير علم الحديث عنه، لأنّ الظاهر من القول في القرآن هو كشف المراد عنه بغير ما يفهم به المراد أهل العرف أو بالضّعف سنداً، كما في بعض أو الإرسال في بعض آخر أو إعراض الأصحاب عنها مع تسليم صحّة سندها فتأمّل.

ثانيها: تسليم صدق التّفسير على مطلق حمل اللّفظ على معناه ولو بما يقتضيه ظاهره العرفي، إلاّ أنّ المنهيّ عنه في الأخبار ليس مطلق التّفسير، بل التفسير الخاصّ بقرينة وجود لفظ الرأي فيها المقيّد للتّفسير، والتّفسير بالرّأي لا يصدق على حمل اللّفظ على معناه بمقتضى ظاهره بعد الفحص عمّا يوجب صرفه في مظانّ وجوده، فإنّ الظّاهر أنّ المراد بالرّأي إمّا الاعتبار العقلي الرّاجع إلى الاستحسان فيكون المراد من التّفسير بالرأي إذا حمل اللّفظ على خلاف ظاهره فيما كان له ظاهر أو أحد احتماليه فيما لم يكن له ظاهر بحسب رجحانه في نظره القاصر كما يرشد إلى ذلك ما رواه شيخنا عن مولانا الرّضا عليه السلام بعد ملاحظة كون أكثر الأخبار المتقدّمة أيضاً واردة في ردّ المخالفين.

وأمّا حمل اللّفظ على ظاهره من دون الرّجوع إلى ما يوجب صرفه سيّما الأخبار الصّادرة عن الأئمّة عليهم السلام على أبعد الاحتمالين بالنّظر إلى قضيّة لفظ الرّأي، وإن كان يشهد له ما ذكره شيخنا الأستاذ العلاّمة من الأمور الثّلاثة.

هذا ولكن التّحقيق أن يقال: إنّ المستفاد من الأخبار تحريم أمرين:

أحدهما: تفسير القرآن بالرّأي.

ثانيهما: العمل بظواهره الابتدائية من دون تأمّل وفحص عمّا يصرفها من الآيات والأخبار، لا أن يكون المحرّم أحدهما ويجعل الثّاني من محتملي ما ورد في باب التّفسير مع كمال بعده كما هو واضح.

ثمّ إن الوجه في تخصيص الكتاب بالحكمين المزبورين في الأخبار مع تحريم الأمرين بلا شبهة في السّنة تعارف التّفسير بالرّأي والعمل بالظّواهر من دون فحص وتأمّل في خصوص الكتاب فتأمّل.

ثمّ إنّ هذا الجواب أيضاً لا يتمشّى بالنّسبة إلى جميع الأخبار المانعة، لما قد عرفت من عدم اشتمال كلّها على لفظ التّفسير فتدبّر، بل لا يتمشّى بالنّسبة إلى جميع ما يكون مشتملة عليه أيضاً لعدم اشتمالها بأسرها على لفظ الرّأي وليس تعارض أيضاً بين ما يكون مشتملاً على لفظ الرّأي وبين ما لا يكون مشتملاً عليه حتّى يحمل الثّاني على الأوّل، كما لا يخفى.

ولكن يمكن الجواب عمّا لا يكون مشتملاً عليه ببعض ما ذكرنا سابقاً في الجواب عمّا لم يكن مشتملاً على لفظ التّفسير مع إمكان أن يدّعى القطع باتّحاد المراد من الأخبار بأسرها فتدبّر.

ثالثها: النّقض بظواهر السّنة الّتي اتّفق الأخباريون على حجيّتها بيانه أنّه قد علّل في جملة من الأخبار المتقدمة المنع من تفسير القرآن بوجود المحكم والمتشابه والخاصّ والعام والنّاسخ والمنسوخ فيه.

وهذا يدلّ بضميمة ما دلّ على مساوات السّنة للقرآن في الاشتمال على المذكورات على عدم جواز العمل بظواهر السّنة أيضاً فافهم.

رابعها: معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها ممّا يدلّ على جواز التمسّك بظواهر القرآن كظواهر السّنة وإن كانت الكثرة غير مجدية لتواتر الأخبار من الطّرفين، فلا يمكن التّرجيح بحسب السّند، بل يتعيّن التّرجيح بحسب الدّلالة أو

غيرها نعم ربما يكون الأكثريّة موجبة لقوّة الدّلالة فتدبّر.

وهذه الأخبار على أقسام كلّ قسم بلغ حدّ التّواتر:

أحدها: ما دلّ على جواز التّمسك بالقرآن من النّبوي المشهور وغيره، ولكنّك خبير بأنّ الاستدلال بها لا يجوز بناء على ما سيصرّح به الأستاذ العلاّمة في ردّ تفسير الثّاني من عدم ظهور هذه الأخبار في جواز التّمسك بظواهر القرآن، فإنّ المراد منها وجوب التّمسك به في مقابل طرحه ولا إطلاق له لجواز الأخذ بظاهره، وبعبارة أخرى قد وردت هذه الأخبار لبيان وجوب إطاعة العترة الطّاهرة وكتاب العزيز وحرمة معصيتهما ولم يرد لبيان اعتبار الظّن في تحصيل المراد منهما وإن كان فيما أفاده تأمّل ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى.

ثانيها: ما دلّ على وجوب عرض الأخبار المتعارضة، بل ومطلق الأخبار على الكتاب والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه، وهذا القسم نصّ في جواز التّمسك بظواهر القرآن، فإنّ جملة على صورة موافقة الخبر لنصّ القرآن فاسد جدّاً، لكونه حملاً على فرد نادر إن لم يكن على معدوم فكيف يجامع مع ورود الأخبار المتواترة كفساد حملها على العمل به بعد التّفسير بل هو أفسد، فإن شئت قلت إنّ كلّ ما سمّي موافقاً للقرآن بحكم العرف فله موضوعيّة بالنّسبة إلى هذه الأخبار ومن المعلوم أنّ صدق الموافقة لا يتوقّف على كون الخبر موافقاً بحسب المضمون لنصّ الكتاب، بل يشمل ما إذا كان موافقا لظاهره قطعاً من دون أن يرد خبر آخر في بيان المراد من الأئمة عليهم السلام.

ثالثها: ما دلّ على عرض الشّروط على الكتاب وأنّ ما خالفه فهو فاسد، وهذا القسم أيضاً مثل سابقه في الدلالة على المدّعى.

رابعها: ما دلّ من الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام على جواز التمسك بظاهر القرآن قولاً وتقريراً وفعلا بمعنى تمسكهم بظاهر القرآن في مقام الاستدلال

وكلّ واحد من هذه الثّلاثة كثير جداً ودلالته على المدّعى ممّا لا يعتريه ريب جزماً، نعم في بعضها إشكال لا من حيث الدلالة على المدعى، بل من حيثية أخرى مثل الرّواية الأولى، فإنّ وجود الباء في الآية لا تدلّ على كون المراد التّبعيض، فإنّ غاية ما هناك ذهاب الكوفيّين إلى مجيء الباء في قبال سيبويه المنكر له.

أمّا ظهورها فيه فلم يثبت من أهل العربيّة، فاستدلال الإمام عليه السلام على وجوب المسح ببعض الرّأس لمكان الباء لا ينطبق على قواعد الاستدلال.

هذا ولكن ذكر العلاّمة قدس سره في المنتهى في دفع الإشكال: «إنّ الباء إذا كان داخلاً على المفعول كان ظاهراً في التبعيض كقوله تعالى: ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ﴾ يشرب بها عباد اللّه ونحوه وهو على تقدير ثبوته يدفع الإشكال جزماً، ومثل الرّواية الثّانية فإنّ قول الإمام عليه السلام إسماعيل، فإذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم كان بعد تفسير الإمام عليه السلام الآية بقوله يصدّق اللّه ويصدّق المؤمنين ولكن فيه ما لا يخفى فإنّ الإمام عليه السلام ذمّ إسماعيل بعدم تصديقه لمن قال من المؤمنين له بأنّ الرّجل الّذي ائتمنته شارب للخمر وليس بأمين، ومن المعلوم أنّ المذمّة لا تتوجّه على إسماعيل، إلاّ على تقدير اعتبار ظواهر الكتاب والتّفسير حين المذمّة، لا يدلّ على عدم جواز التمسّك بالظّواهر كما هو واضح، هذا مع أنّ قوله عليه السلام يقول يصدّق اللّه ويصدّق المؤمنين لا يكون تفسيرا للآية كما هو واضح، ومثل تمسّكه في رواية عبد الأعلى بالآية على وجوب المسح على المرارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، على ما يقتضيه ظاهر الآية فإنّ السؤال لم يكن عن وجوب المسح على البشرة وعدمه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وإنّما هو عن كيفيّة الوضوء وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، فإنّ الظّاهر من الآية هو نفي الحكم الحرجي وهو المسح على البشرة في مفروض السؤال لا وجوب المسح على المرارة فإنّ هذا حكم إثباتيّ، لا تدلّ عليه الآية الشّريفة وليس وجوب المسح على البشرة منحلاً إلى تكليفين مترتبين بمقتضى ما دلّ على حكم الوضوء حتّى يبقى أحدهما مع انتفاء الآخر، واستفادة ذلك ممّا دلّ على وجوب الإتيان بالميسور عند تعذّر المطلوب بتمامه، أو تعسّره وحرمة ترك الكلّ عند عدم التّمكن من إدراك الكلّ ونحوهما ليس له دخل بالآية النّافية للحكم العسري، مع أنّ في استفادة الحكم المذكور منها أيضاً ما لا يخفى، لأنّ موردها المركّبات الخارجيّة أو الذّهنيّة التي لها مقتضى للثبوت بحكم العرف وليس المقام من شيء منهما ومنه يعلم النّظر فيما أفاده الأستاذ العلاّمة دام ظله بقوله: «لكن يعلم عند التّأمل أنّ الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الإصبع المغطّى توضيح النّظر أنّ الآية الدالة على حكم الوضوء لا تدلّ على وجوب الأمرين، أحدهما أصل المسح، والثّاني اعتبار مباشرة الماسح للممسوح حتّى يقال ببقاء الأوّل بعد ارتفاع الثّاني، بل المستفاد منه أمر بسيط وهو وجوب المسح على الرّجل والمفروض تعسّره، فالآية النّافية للحكم الحرجي تدلّ على ارتفاع أصل وجوب المسح بعد استظهار حكم المسح بل قضيّة القاعدة في الجملة عدم سقوط التكليف عن أصل الوضوء أيضاً في الجملة»، ومنه يعرف التّأمل أيضاً في تقريب الاستدلال الّذي ذكره الأستاذ العلاّمة بالآية الشّريفة بقوله: «فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب» إلى آخر ما ذكره، ومن هنا يقرب في النّظر التّصرف في ظاهر قوله عليه السلام يعرف هذا وأشباهه من كتاب اللّه، فإنّ الظّاهر منه وإن كان استفادة تمام كيفيّة الوضوء من الآية الشّريفة بحيث يظهر منه أنّها لم تكن محتاجة إلى السّؤال بعد وجود الآية النّافية للحكم الحرجي في

أن هذا لا يسمى تفسيراً، فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربياً أو فارسياً أو غيرهما، فعمل به وامتثله، لم يعدّ هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع.

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكنّ الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار العقليّ الظنّي الرجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية، وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرّأي أمّا حمل اللفظ على خلاف الظاهر، أو احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: «**وإنّما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام فيعرّفونهم**».

الكتاب لكن بعد ملاحظة ما ذكرنا لا بدّ من أن يقال بأنّ المراد استفادة نفي وجوب المسح على البشرة من ظاهر الكتاب، وأنّ قوله عليه السلام امسح عليه إنشاء ابتدائي من الإمام لا كونه مبنيّاً على ما يستفاد من الآية الشّريفة، ولكن يمكن أن يقال بعد التّفصّي عن الإشكال المذكور بعد التزام كون المراد استفادة تمام كيفيّة الوضوء من الآية وأنّ الآية محمولة على ظاهرها والقول بجريان القاعدة المستفادة ممّا دلّ على وجوب الإتيان بالميسور من المأمور به في المقام وأمثاله، بأنّه لما كانت القاعدة المذكورة من المركوزات في أذهان جميع العقلاء، فالآية بملاحظة تلك القاعدة المركوزة تدلّ على وجوب المسح على المرارة فتأمّل، ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو إشكال في الرّواية على ما يقتضيه ظاهرها ولا دخل له بدلالة الرّواية على المدّعى، أنّها لا إشكال فيها على كلّ تقدير كما هو ظاهر.

وأمّا الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية من دون تأمل في الأدلة العقلية، ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى، والأخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها.

وممّا يقرب هذا المعنى الثاني وإن كان الأول أقرب عرفا أن المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به.

ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس.

ويرشدك إلى هذا ما تقدم في رد الإمام عليه السلام على أبي حنيفة حيث إنه يعمل بكتاب الله ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان يؤوله بالرأي إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة.

ويرشد إلى هذا قول أبي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين: «**إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون أنه العام واحتجوا بالآية وتركوا السنة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا**».

وبالجملة فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة خصوصا الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**إن أمر**

النبي صلى اللّه عليه وآله مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى اللّه عليه وآله الكلام يكون له وجهان كلام عام وكلام خاص مثل القرآن»*، وفي رواية أسلم بن مسلم: **«إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»***.

هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيرها مما دل عليه الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة، بل ومطلق الأخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود والأخبار الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله عليه السلام لما قال زرارة: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس، فقال عليه السلام: **«لمكان الباء»***. فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانقي عن قبول خبر النمام: **«إنه فاسق وقال الله إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الآية»***: **وقوله عليه السلام لابنه إسماعيل إن الله عزّ وجلّ يقول: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم***، **وقوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله أما سمعت قول الله عزّ وجلّ: إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً»***.

* الكافي: ج١، ص ٦٣.
* الكافي: ج١، ص ٦٤.
* من لا يحضره الفقيه: ج١، ص ٣٠.
* الأمالي للصدوق: ص ٦١١.
* وسائل الشيعة: ج١٣، ص ٢٣٠.
* مستدرك الوسائل، ج٢، ص ٤٥٩.

وقوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: «**إنه زوج قال الله عزّ وجلّ: حتى تنكح زوجاً غيره***، وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع إنه تعالى قال: فإن طلقها فلا جناح عليهما*** وتقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى: والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب***، وإنه نسخ بقوله تعالى: ولا تنكحوا المشركات***».

وقوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة: «**إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج، ثم قال امسح عليه**»، فأحال عليه السلام معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب مومئاً إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن.

ولا يخفى أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر، إلاّ للمتأمل المدقق نظراً إلى أنّ الآية الشريفة إنمّا تدلّ على نفي وجوب الحرج أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادي النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط دون أصل المسح فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب فكيف

---

* سورة البقرة، آية: ٢٣٠.

* سورة البقرة، آية: ٢٣٠.

* سورة المائدة، آية: ٥.

* سورة البقرة، آية: ٢٢١.

يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

ومن ذلك ما ورد: **«من أن المصلي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة وإلاّ فلا»***، وفي بعض الروايات: **«إن قرئت عليه وفسرت له»**.

والظاهر ولو بحكم أصالة الإطلاق[1] في باقي الروايات أن المراد من

---

(١) قد يورد عليه بأنّ الإطلاق في المطلقات لا يوجب التصرّف في المقيّد بل المتعيّن حمل المطلق على المقيّد ولكنّك خبير بفساد هذا الإيراد، لأنّ المقام ليس ممّا يحمل فيه المطلق على المقيّد، فإنّه من دوران الأمر في المقيّد بين أن يكون المراد منه ما يوجب قلّة التّقييد وبين أن يكون المراد منه ما يوجب كثرة التّقييد ومن المعلوم لزوم حمل المطلق على الأوّل في أمثال المقام، وهذا لا دخل له بالمسألة المفروضة فتأمّل.

ثمّ إنّه ليس في هذا التّقييد منافات لما ندّعيه فإنّا لا ندّعي عدم الافتقار إلى التّفسير فيما كان المراد خلاف الظّاهر من الكتاب، وإنّما الكلام في حجيّة ظواهر الكتاب، ثمّ إنّك بعد ما عرفت التّعارض بين الأخبار، وأنّها متواترة من الطّرفين فلا يمكن التّرجيح بينها بحسب السّند فاستمع لما يتلى عليك من الكلام في علاجها، فنقول إنّه لا ينبغي الرّيب والإشكال في لزوم التّصرف في الأخبار المانعة على فرض تسليم ظهورها في المنع كما هو لازم فرض التّعارض بينها وبين ما دلّ على الجواز لأنّ الأخبار الدّالة على الجواز نصّ في المدّعى بحيث لا يحتمل إرادة ما ينافي ظاهر الأخبار المجوّزة، كما هو ظاهر لمن أعطى حقّ النّظر فيها، سلّمنا أنّها ليست نصا ولكنّها أقوى ظهورا من الأخبار المانعة قطعا فيتعيّن التّصرف فيها أيضاً وحملها على القول في الكتاب على

---

* من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٣٥.

تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ﴾*، بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنياً على التخفيف، فلا ينافي تعين القصر على المسافر وعدم صحة الإتمام منه، ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام: **«أن الله تعالى قال فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى: فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما»***.

وهذا أيضاً يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب والدخل والتصرف في ظواهره.

ومن ذلك استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾*، وأحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالى: ﴿مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ

خلاف ظاهره أو أحد معانيه المحتملة من دون ظهور سلّمنا عدم أظهريّتها منها، ولكن من المقرّر عندنا تبعا للمحقّقين لزوم الرّجوع في تعارض الظّاهرين القطعيّين سنداً إلى الأصل لا إلى التّخيير ومن المعلوم أنّ قضيّة القاعدة المستفادة من أهل اللّسان والعرف هو جواز العمل بظواهر القرآن وإن كان قضيّة الأصل الأوّلي حرمة العمل بما وراء العلم مطلقاً على ما عرفت تفصيل القول فيه، إلاّ أنّه لا يجوز الرجوع إليه بعد كون قضيّة القاعدة الثّانويّة في خصوص ظواهر الألفاظ الجواز على ما عرفت تفصيل القول فيها.

---

* سورة النساء، آية: ١٠١.
* سورة البقرة، آية: ١٥٨.
* سورة النساء، آية: ٢٤.

يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾*.

ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾ الآية*، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

الثاني من وجهي المنع

إنا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور.

وفيه أولاً: النقض بظواهر السنة فإنّا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في أكثرها.

وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط وإنما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره وهو وجوب التوقف بالفحص، ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر، كما في العامين من وجه وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهة ربما تورد[1] على من استدل على وجوب الفحص عن

---

(١) لمّا كان مدرك وجوب الفحص عن المخصّص والمقيّد وغيرهما من الصّوارف للظّواهر أموراً كالإجماع القولي والعملي والعلم بوجود الصّوارف للظّواهر ونحوها ولم يكن مقتضى الأوّلين سقوط الظّواهر عن الظّهور والاعتبار كيف ومقتضاهما حجيّة الظّواهر، فإنّ مبنى وجوب الفحص هو التفحّص عمّا أوجب الشّارع العمل به كما أوجب العمل بهذا، لأنّه راجع في الحقيقة إلى

---

* سورة النحل، آية: ٧٥.

* سورة الأنعام آية: ١٤٥.

الفحص عن المعارض للدّليل الشّرعي وكان مقتضى الثّالث سقوط الظّواهر عن الظّهور، لأنّ العلم الإجمالي كما يرفع موضوع الأصول العمليّة كذلك يرفع مناط اعتبار الأصول اللّفظية أيضاً، إذا كان من سنخ ما يرفع اعتبار الأصول العمليّة مثل العلم الإجمالي في الشّبهة المحصورة في الجملة وشبهة الكثير في الكثير الّتي ترجع إلى الشّبهة المحصورة حقيقة أو مطلقاً على وجه ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى في طيّ أجزاء التّعليقة، لا أن يكون مقتضيا لوجوب الفحص تعبّداً، فلذا تمسّك به للأخباريين في المنع عن جواز العمل بظواهر الكتاب حتّى بعد الفحص كما هو مقتضى السّؤال وبيان الشّبهة، وتقريرها بعبارة أوضح وأوفى ممّا في الكتاب، أنّه إمّا أن نقول بتأثير العلم الإجمالي بوجود الصّوارف للظّواهر وإيجابه الإجمال فيها ورفع الظّهور عنها كما يرفع اعتبار الأصول العمليّة في الجملة على ما هو التّحقيق عندنا.

وإمّا أن لا نقول بذلك فإن قلنا بتأثيره في ذلك، فلا أثر للفحص إذا لم يحصل منه القطع بعدم وجود الصّارف لأنّ مقتضى كون الشّيء من أطراف العلم الإجمالي هو بقاء أثر العلم الاجمالي ما لم يقطع بخروجه عنها، ومن المعلوم ضرورة أنّ مورد الرّجوع إلى الأصول اللفظيّة هي صورة الشّك في المراد وإلاّ لم يكن أصلاً وهو خلف، فلازم هذا الفرض هو التّوقّف وعدم العمل باللّفظ لعدم ظهور له سواء كان قبل الفحص أو بعد الفحص لأنّ الفحص إنّما يكون مؤثراً فيما أوجب العلم بخروج الشيء عن أطراف العلم الإجمالي سواء كان في العمل بالأصول العمليّة أو اللفظيّة على ما عرفت الإشارة إليه، ولذا لم يقل أحد بجواز التمسّك باللفظ المجمل بالذّات كالمشترك أو بالعرض كما في المتعارضين بالتّعارض العموم من وجه بالنّسبة إلى مورد الاجتماع بعد الفحص عمّا أراده المتكلّم منه ولم يذهب أحد إلى جواز التمسّك بالأصول العمليّة في

. . . .

صورة العلم الإجمالي ممّن قال بإيجابه رفع اعتبارها من جهة التّعارض أو غيره بعد الفحص عن المعلوم بالإجمال بالنّسبة إلى أحد أطراف الشّبهة، ومن هنا تعرف النّظر فيما عليه جماعة من القول بكفاية الظّن الحاصل من الفحص بعدم الصّارف للظّواهر للزوم الحرج وتعطيل الأحكام لو بني على وجوب تحصيل العلم بعدم الصّارف، توضيح النّظر أنّ مجرّد لزوم الحرج من تحصيل العلم بعدم الصّارف مع كون اللّفظ من أطراف العلم الإجمالي لا يوجب ظهور اللّفظ في المراد والكشف عنه بنفسه الّذي هو المدار في ظواهر الألفاظ، وأمّا الظّن الحاصل من الفحص بعدم الصّارف المستلزم للظّن بالمراد على تقدير تسليم حصوله والغضّ عمّا أورد عليه بأنّ غاية ما يحصل من الفحص الظّن بعدم القرينة فيما بأيدينا لا مطلقاً فليس دليل على اعتباره، لأنّه ليس ظنّا مستندا إلى اللّفظ حتّى يدخل في ظواهر الألفاظ المعتبرة من حيث الخصوص فإن لم يكن هناك مانع من الرّجوع إلى الأصل براءة أو احتياطاً أو غيرهما فليرجع إليه بعد التّوقف في مقام الاجتهاد، وإلاّ فيبنى على حجيّة الظّن المذكور من باب الظّن المطلق الثّابت اعتباره بدليل الانسداد.

وهذا خلاف ما يقول به القائلون بالقول المذكور فإنّ ظاهرهم الالتزام بإعتبار الظّن المذكور من حيث دخوله تحت ظواهر الألفاظ الثّابتة اعتبارها من باب الظّن الخاصّ مع أنّ قضيّة لزوم الحرج وتعطيل الأحكام ليست تحصيل الظّن بعدم الصّارف، بل الفحص بمقدار أوجب اليأس عن الوقوف على الصّارف، مع أنّه لا معنى للفرق بين الظّن الحاصل من الفحص وبين الحاصل من غيره من دون فحص بعد ما كان المناط هو حصول الظّن بالمراد ولو من غير اللفظ فتأمّل، ومنه تبيّن أنّ القول بلزوم الفحص على تقدير القول بتأثير العلم الإجمالي في الإجمال ممّا لا معنى ولا محصّل له بعد بقاء الإجمال بعد الفحص أيضاً، كما أنّه

يعلم منه أنّ المراد من كون وجوب التّوقف من آثار العلم الإجمالي كونه من آثاره بواسطة إيجابه الإجمال المقتضي للتّوقف، هذا كله على تقدير القول بتأثير العلم الإجمالي فيما عرفت وإن لم نقل بتأثيره فيما ذكر فلا معنى للقول بلزومه لأنّه إمّا أن يكون المراد من الوجوب الثّابت له هو الوجوب النّفسي أو الوجوب الغيري، فإن كان الأوّل فيرد عليه مضافاً إلى أنّه لم يقل أحد بالوجوب النّفسي للفحص أنّه لم يقم على وجوب ذلك دليل وإن كان المراد هو الوجوب الغيري لرفع الإجمال، ففيه أنّ مفروض الكلام على تقدير القول بعدم تأثير العلم الإجمالي في إجمال الأصول اللفظيّة، كما هو مقتضى قول جماعة بالنّسبة إلى العلم الإجمالي القائم على خلاف الأصول العمليّة، فلا معنى للوجوب الغيري على هذا القول، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه لا فرق على تقدير القول الأوّل بين وقوف المجتهد على عدّة من الصّوارف بعد الفحص وبين عدم وقوفه عليها لأنّ مجرّد الوقوف على الصّوارف بالنّسبة إلى غير المورد الذي يريد فيه التمسّك بالأصل لا يجدي في شيء، ثمّ إنّ نظير هذا الإشكال الوارد على المتمسّك لوجوب الفحص في العمل بالأصول اللّفظيّة بالعلم الإجمالي بوجود الصّوارف يرد على المتمسّك على وجوب الفحص في العمل بالأصول العمليّة بالعلم الإجمالي بوجود الأحكام من الحليّة والحرمة والوجوب والاستحباب والكراهة، إذ العمل بها من دون فحص موجب لطرح العلم الإجمالي بحسب العمل وتقرير الإشكال يظهر بملاحظة ما عرفت، فلا طائل في إطالة الكلام.

ثمّ إنّ ورود هذا النّقض والإشكال لمّا لم يكن مختصاً بمن تمسّك بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص، بل هو إشكال يرد على كلّ أحد ممّن قال بانسداد باب العلم في أمثال زماننا سواء تمسّك للمطلب المذكور بالعلم الإجمالي أم لا، لأنّ العلم الإجمالي حاصل لنا في أمثال زماننا، بل في زمان الحضور في الجملة بوجود الصّوارف للظّواهر وبوجود الأحكام في الشّريعة بل في كلّ شريعة على

خلاف الأصول بقول مطلق ولم يكن لهذا الإشكال دخل بالأخباري ولا بالأصولي، فإنّما هو إشكال نشأ ممّا عرفت من غير دخل له بخصوص ظواهر الكتاب، بل يرد على ظواهر السّنة أيضاً، فلا مناص عن دفع هذا الإشكال على كلّ من يرى التّأثير للعلم الإجمالي في الإجمال كما هو الظّاهر المتفق عليه بينهم وإن اختلفوا في تأثيره بالنّسبة إلى الأصول العمليّة، وأمّا الجواب عن استدلال الأخباريّين فيكفي فيه النّقض بظواهر السّنة إن لم يدّعوا انفتاح باب العلم كما يظهر من بعض غفلتهم ممّن أولع في الطّعن على رؤساء المذهب وأساطين علماء الشّيعة فبالحريّ أن نذكر جملة ممّا تفصّوا به عن الإشكال المذكور لتعرّض الأستاذ العلاّمة لبعضها.

فنقول: إنّ ما ذكر للتفصّي عنه وجوه:

الأوّل: ما عرفت تضعيفه في تقرير الإشكال من أنّ الظّن بعدم وجود الصّارف الحاصل من الفحص كالعلم بعدم الصّارف بمقتضى ما دلّ على نفي الحرج ولزوم حفظ الأحكام وهو ظن خاصّ في تعيين الصّارف، وقد عرفت الإشارة إلى ضعفه وأن الظّن المذكور لا يوجب إعادة الظهور للكلام المجمل، ولذا لم يقل أحد بعود الظّهور فيما كان اللفظ مجملاً بالذّات أو بالعرض، كما في العامّين من وجه مع الظّن بإرادة أحد المعاني من اللّفظ بعد الفحص التّام، هذا ويأتي الإشارة إلى ذلك في كلام الأستاذ العلاّمة أيضاً في توجيه كلام المحقّق القمّي فتدبّر، نعم لا إشكال في نفع الظّن المذكور بالنّسبة إلى ما لم ينط اعتباره بالظّن والظّهور كالأصول العمليّة كما أنّ الأمر في الأصول اللّفظيّة على هذا النّمط على تقدير القول بكون اعتبارها من باب التّعبّد، كما يظهر من مطاوي كلمات بعض من تأخّر حسبما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه تعالى، ولكنّه ضعيف في الغاية هذا كلّه على تقدير إفادة الفحص للظّن بالمراد من اللّفظ، وإلاّ فعدم الاعتماد عليه أوضح.

الثّاني: ما ذكره الأستاذ العلاّمة فيما سيأتي من كلامه في طيّ تقرير الدّليل على حجيّة أخبار الآحاد من منع حصول العلم الإجمالي والإجمال بالنّسبة إلى جميع العمومات والإطلاقات ونحوهما وإنّما هو مختصّ بعمومات وإطلاقات خاصّة وفيه ما ستقف عليه من ضعفه أيضاً.

الثّالث: ما ذكره دام ظلّه في المقام وحاصله تسليم أنّه لا يجوز الرّجوع إلى الأصل بعد العلم الإجمالي ما لم يقطع بخروج مورده عن أطراف العلم، ولكنّه في المقام حاصل ولا يوجب حصول القطع بالمراد حتّى يمنع من جريان الأصل وتوضيح ذلك أنّ العلم الإجمالي بوجود الصّوارف إن كان متعلقاً بجميع الكتب المدوّنة في جميع الأخبار من الموجودة بأيدينا وغيرها كان الأمر كما ذكر، من عدم الجدوى في الفحص في جواز التّمسك بالظّواهر لبقاء الإجمال، إذ غاية الأمر القطع بعدم الصّوارف فيما بأيدينا من الكتب وهو لا يجدي لعدم اختصاص المعلوم بالإجمال بها وإن كان متعلّقاً بخصوص ما بأيدينا من الكتب، فلا إشكال في وجود الجدوى في الفحص، لأنّه بالفحص يحصل القطع بخروج الظّاهر عن أطراف العلم الإجمالي ويجري الأصل بالنّسبة إلى الصّوارف الّتي يحتمل وجودها في غيرها بالشّك البدوي الغير المانع من الرّجوع إلى الأصل، فهذا نظير ما لو علم الشّخص بوقوع قطرة من البول مثلاً في أحد من الإناءات، ثمّ حصل له العلم من الفحص أو غيره بعدم وقوعها في إناء خاصّ لكنّه يحتمل نجاسته بواسطة احتمال وقوع نجاسة أخرى غير النجاسة المعلومة إجمالاً، فإنّ أحدا لا يتوهّم على هذا التّقدير عدم جواز الرّجوع إلى أصالة الطّهارة من جهة هذا الاحتمال فهو مع كونه شاكّاً متردّدا في النّجاسة يرجع إلى الأصل لكنّ المشكوك ليس النّجاسة المتيقّنة، فمنه يعلم أنّه لا يشترط تحصيل القطع بعدم الصّارف في الواقع ولا الظّن بذلك، بل يكفي العلم بعدم الصّارف فيما بأيدينا

. . . .

وإن كان الشّك باقيا بالنّسبة إلى أصل وجود الصّارف في الواقع ومرجع هذا الجواب كما ترى إلى تخصيص دائرة المعلوم بالإجمال بما يقدر على الوقوف عليه بعد الفحص عنه فيما بأيدينا والوجه فيه أنّ العلم بمصروفيّة الظّواهر عن ظاهرها وكون المراد منها خلاف ما يقتضيه أوضاعها اللّغوية أو العرفيّة إنما حصل من الرّجوع إلى الكتب الموجودة والوقوف فيها على تلك الصّوارف على سبيل الإجمال، فعلم من ذلك عدم بقاء الظّواهر على ظهورها إجمالاً، وأمّا سائر الكتب فلم نقف عليها حتّى نعلم بكونها مشتملة على أشياء لم يشتمل عليها هذه الكتب ممّا ورد من الشّارع، بل الظّاهر اشتمال ما بأيدينا على ما روي فيها ممّا يجب التّعبّد به واحتمال خلافه ممّا لا يعتنى به في رفع اليد عن العمل بالأصول اللّفظية، والعلم الإجمالي بالصّوارف ليس نظير العلم الإجمالي بوجود في الشّريعة على خلاف الأصول العمليّة حتّى يقال بأنّ العلم الضّروري بأنّ كلّ نبيّ وصاحب دين له أحكام حاصل لكلّ أحد قبل الوقوف على الكتب، فلا معنى لدعوى اختصاص الأحكام المعلومة إجمالاً بما في الكتب الموجودة من الأحكام بحيث يقدر على الوقوف عليها بعد الفحص والتفتيش عنها.

ومن هنا أورد الأستاذ العلاّمة في مطاوي كلماته على التفصّي عن الإشكال الوارد على الرّجوع إلى الأصول العمليّة بعد الفحص بما عرفت من دعوى اختصاص المعلوم بالإجمال بما بأيدينا بأن الدّعوى المذكورة ممّا لا معنى له، لأنّ العلم حاصل بطريق الضّرورة بوجود الأحكام لكلّ نبيّ قبل الوقوف على الكتب، لأنّ هذا العلم ليس مختصاً بالخواص المتتبّعين في كتب الأخبار والآثار الواردة من الأئمة الأطهار سلام اللّه عليهم وإن تفصّى دام ظلّه عن الإشكال المذكور بالوجه المزبور بالنّسبة إلى الأصول العمليّة في بعض كلماته الآخر، نعم لو اندرس نعوذ باللّه أكثر ما بأيدينا من الكتب كان لورود الإشكال المذكور وجه وجيه،

لكنّه ممّا لم يقع قطًا إن شاء اللّه تعالى هذا ملخّص ما أفاده دام ظلّه في المقام، ولكنّك خبير بأنّه لا يخلو عن تأمّل، ولذا أورد عليه بما ستقف عليه في مطاوي كلماته بأنّ الدّعوى المذكورة ضعيفة جداً، بل ذكر دام ظلّه في موضع من كلامه ستقف عليه عن قريب أنّ دعوى قلّة ما بأيدينا من الصّوارف وما وقفنا عليه بالنّسبة إلى ما لم نقف عليه ليس ببعيد كلّ البعد بل هي قريبة جدًا فتدبّر.

الرّابع: ما قد يخطر ببالي القاصر في دفع الإشكال من المقامين من أنّ دعوى اختصاص المعلوم بالإجمال من الأحكام على خلاف الأصول العمليّة والصّوارف على خلاف الأصول اللّفظيّة بما في أيدينا وإن كانت ضعيفة كما ضعّفها الأستاذ العلاّمة، إلاّ أنّا ندّعي دوران الأمر في أصل المعلوم بالإجمال بين الزّائد على خلاف ما نقف عليه بعد الفحص فيما بأيدينا وبينه ومن المعلوم أنّ قضيّة القاعدة العقليّة والشّرعيّة في دوران الأمر بين الزّائد والنّاقص سيّما فيما لم يكونا ارتباطيّين هو البناء على النّاقص، ولذا لا يمكن لأحد أن يلتزم بالاحتياط عن إناء علم بعدم وقوع القدر المتيقّن من قطرات الدّم فيه واحتمل نجاسته بواسطة احتمال الزيادة فيما لو علم بوقوع قطرات من الدّم في جملة من الإناءات كالعشرة مثلاً ولم يعلم أنّها عشر قطرات أو أزيد، ثمّ قطع من الخارج بعدم وقوع شيء من المقدار المتيقّن في إناء منها واحتمل نجاسته بواسطة احتمال الزّيادة في مقدار المعلوم بالإجمال بل المتعيّن إذا الرّجوع إلى الأصل، نعم الفرق بين نفي الزّائد بالأصل في الشّبهة الحكميّة وبينه في الشّبهة الموضوعيّة افتقار الرّجوع إلى الأصل في الشّبهة الحكميّة بالفحص عن مقدار المعلوم بالإجمال، كما هو الشّأن في جميع الأصول الجارية فيها وعدم افتقار الرّجوع إلى الأصل لنفي الزّائد في الشّبهة الموضوعيّة إلى الفحص عن مقدار المعلوم بالإجمال كما هو قضيّة القاعدة في جميع الأصول الجارية فيها، هذا ولعلّنا نتكلّم في هذا زيادة على ما عرفت بعد هذا إن شاء اللّه تعالى.

المخصص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصصات، فإنّ العلم الإجمالي، إمّا أن يبقى أثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات، وإمّا أن لا يبقى، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص، وإلاّ فلا مقتضى للفحص.

وتندفع هذه الشبهة: بأن المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، وأمّا وجود مخالفات في الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم فحينئذٍ لا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص، ولا يمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالي، وأمّا بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفى بالأصل السالم عن العلم الإجمالي، والحاصل أن المنصف لا يجد فرقا بين ظاهر الكتاب والسنة لا قبل الفحص ولا بعده.

ثم إنك قد عرفت أن العمدة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلاّ أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في آخر كلامه أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل حيث قال بعد إثبات أن في القرآن محكمات وظواهر: «وأنه مما لا يصح إنكاره، وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر، وأن الحق مع الأخباريين ما خلاصته أن التوضيح يظهر بعد مقدمتين:

«الأولى: أن بقاء التكليف مما لا شك فيه، ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام وهو يكون في الأكثر بالقول ودلالته في الأكثر تكون ظنية، إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وإن كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقياً.

الثانية: أن المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد أنا أستعمل العمومات وكثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة وربما أخاطب أحداً وأريد غيره ونحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل، لأنّه نزل على اصطلاح خاص، لا أقول على وضع جديد، بل أعم من أن يكون ذلك، أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال قال سبحانه فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات الآية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه والنبي صلى الله عليه وآله نهى الناس عن التفسير بالآراء وجعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلاّ ما أخرجه الدليل.

إذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الأولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل، لأن ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الأصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل، لأن الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلاّ ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إن الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم إجماعي.

لأنا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص وأما شموله للظاهر فلا إلى أن قال لا يقال إن ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً، لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد، لأنا نقول إنا لو

خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها، ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله صلى اللّه عليه وآله عن تفسير القرآن ولا ريب في أن غير النص محتاج إلى التفسير وأيضاً ذم الله تعالى من اتباع الظن، وكذا الرسول صلى اللّه عليه وآله وأوصياؤه عليه السلام ولم يستثنوا ظواهر القرآن إلى أن قال، وأما الأخبار فقد سبق أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الآحاد من غير فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقيد، ولو لا هذا لكنا في العمل بظواهر الأخبار أيضا من المتوقفين» انتهى.

أقول: وفيه مواقع للنظر[١] سيما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة

---

(١) لا يخفى عليك أنّ مواقع النّظر في كلامه كثيرة، إلاّ أنّا نذكر جملة منها:

أحدها: أنّ جعل مقتضى المقدّمة الثانية عدم العمل بالظّواهر معلّلاً بقوله لأنّ ما صار متشابها إلى آخره ممّا لا معنى له، لأنّ فرض الكلام في الظّواهر لا يجامع التّعليل بعدم حصول الظّن بالمراد، لأنّ الكلام في مفروض البحث بعد حصول الظّهور على أنّ أداء المقصود بالبيان المذكور لا يخلو عن شيء لأنّ مقصوده أنّ المتشابه أعمّ من المجمل والظّاهر، فالمجمل منه لا يحصل منه الظّن بالمراد والظّاهر منه مندرج تحت أصالة حرمة العمل بغير العلم، ومن المعلوم أنّ هذا المقصود لا يستفاد من العبارة المذكورة،

ثانيها: أنّ دعوى مساواة المحكم للنّص ممّا لا شاهد لها، لأنّ الظّاهر بل المعلوم شمول المحكم للظّاهر أيضاً، كما بيّن في محلّه.

ثالثها: أنّ التمسّك بالأخبار المانعة عن التّفسير ممّا لا معنى له في المقام على ما عرفت تفصيل القول فيه.

. . . .

رابعها: أنّ الخروج من مقتضى المقدّمة الأولى بواسطة الأصل الأوّلي ممّا لا معنى له، بل المتعيّن العكس، لأنّ بناء أهل اللّسان على العمل بظواهر الألفاظ بضميمة ما دلّ بطريق القطع على اتّحاد طريق التّفهيم عند الشارع والعرف رافع لموضوع الأصل الأوّلي كما هو ظاهر.

خامسها: أنّ التمسّك بما دلّ من الآيات على حرمته العمل بالظّن مع كونها من ظواهر الكتاب ممّا لا معنى له لهذا المستدلّ الّذي يمنع من التمسّك بظواهر الكتاب، إذا الآيات النّاهية عن العمل بما وراء العلم ليست قطعيّة الدّلالة لاحتمال كون المراد النّهي عن اتّباع الظّن في خصوص أصول الدّين كما ذكره المحقّق القمي قدّس سرّه وغيره، اللّهم إلاّ أن يكون التّمسك به من باب الإلزام أو بدعوى قطعيّتها عنده أو بدعوى ورود التّفسير لها فتدبّر.

سادسها: أنّ جعل المستند في جواز العمل بظواهر السّنة عمل الصّحابة فارقاً به بينها وبين ظواهر السّنة ممّا لا معنى له، لأنّا نعلم أنّ عمل أصحاب النّبي صلى اللّه عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بظواهر السّنة لم يكن لأجل دليل خاصّ تعبّدي وصل إليهم من أئمّتهم، بل هو من جهة ما هو المركوز في أنفسهم من العمل بظواهر كلّ كلام صادر من متكلّم إلى مخاطب إذا لم يكن له طريق مخترع في باب التّفهيم.

هذا مع أنّك قد عرفت سابقاً أنّ أصحاب الأئمّة كانوا عاملين بظواهر الكتاب أيضاً بحيث لا مجال لإنكاره سابعها أنّ مجرّد احتمال كون الظّاهر من المتشابه لا يقتضي رفع اليد عنه مع كون مقتضى المقدّمة الأولى جواز العمل بالظّواهر ما لم يقم دليل على خلافه، هذا ما أورد عليه الأستاذ العلاّمة في الكتاب ولكنّك خبير بأنّ الظّاهر من كلام السّيد دعوى العلم بعدم صدق المحكم على الظّاهر لا الشّك فيه حتّى يرد عليه ما ذكره ودعوى العلم بمساواة المحكم للنّص لا معنى لها، إلاّ

قيام الإجماع العملي، ولولاه لتوقف في العمل بها أيضاً، إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل إليهم من أئمتهم، وإنما كان أمراً مركوزا في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم، لأجل الإفادة والاستفادة سواء كان من الشارع أم غيره، وهذا المعنى جار في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقى للإفادة والاستفادة على ما هو الأصل في خطاب كل متكلم، نعم الأصل الأولي هي حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصلاً لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم ألقي إلى غيره للإفهام.

ثمّ إن ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع.

أولاً: بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفاً، بل يصح سلبه عنه فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع، كما اعترف به في المقدمة الأولى من أن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر.

وثانياً: بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجية الظواهر، لأنّ مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلاّ أن يعلم كونه مما نهى الشارع عنه.

ما عرفت ولا يمكن حمله على كون صدقه على النّص متيقّناً وعلى الظّاهر مشكوكاً، إذ معلوميّة المساواة للنّص غير معلوميّة الصّدق على الظّاهر والمنفي في كلامه هو عدم الشّمول للظّاهر لا عدم العلم به كما هو ظاهر.

وبالجملة فالحق ما اعترف به قدس سره من أنا لو خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، ولا بدّ للمانع من إثبات المنع.

ثمّ إنك قد عرفت مما ذكرنا أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لإفادة المطلب واستفادته، وإنما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر، أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه[1]، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ العبارة لا تخلو عن إجمال وإغلاق وإن كان الجاهل ربما يدّعي وضوحها، فإنّ أقصى ما يمكن أن يوجّه به العبارة أن يقال بعد جعل الواو بمعنى أو أي بعد احتمال كون ما يحكم بكونه محكماً باعتقادنا من المتشابه باعتقادهم بناء على ما استفاده الأستاذ العلاّمة من عبارة السيّد الصّدر المتقدّمة، ولكنّك خبير بأنّ هذا لا يوجب منع صدق الظّاهر على الظّواهر كما هو المدّعى، والقول بأنّ المراد من منع كونها من الظّواهر منع كونها من الظّواهر المعتبرة وكون المراد من الواو هو معناه الظّاهر وكونه إشارة إلى تعدّد وجه المنع من كونه من الظّواهر المعتبرة عند أهل اللّسان كما ترى هذا، ثمّ إنّ المحصّل ممّا حكي عن الأخباريّين في وجه المنع وجوه:

أحدها: الأصل الأوّلي وكون ظواهر السّنة خارجة بالإجماع أو غيره.

ثانيها: منع كونها من الظّواهر إمّا من جهة العلم الإجمالي باختلال الظّواهر أو من جهة كون القرآن منزّلاً على وجه خاصّ كما عرفته من السيد الصّدر.

ثالثها: الأخبار المانعة عن تفسير القرآن.

رابعها: الأخبار الحاصرة لعلم القرآن عند أهل الذّكر المفسّر بالأئمّة.

خامسها: احتمال كون الظواهر من المتشابه الّذي ورد المنع من العمل به إلى غير ذلك ممّا يستنبطه العارف من مطاوي كلماتهم والجواب عنها ظاهر بعد الرّجوع إلى ما أفاده الأستاذ العلاّمة وإلى ما ذكرنا.

وأمّا المجتهدون فاستدلّوا للجواز أيضاً بوجوه، بعضها مذكور في الكتاب، وبعضها غير مذكور:

أحدها: الإجماع قولاً وعملاً، ولا يقدح فيه مخالفة جماعة من الأخباريّين.

ثانيها: الأخبار الواردة من الأئمة عليهم السلام المنقسمة إلى الأقسام الكثيرة الدّالة على حجيّة ظواهر الكتاب بالوجوه المتعددة الّتي عرفت الإشارة إليها.

ثالثها: الأخبار الواردة من الأئمّة عليهم السلام الآمرة بالتّدبّر في القرآن وما ورد من تثليث أمير المؤمنين عليه السلام القرآن في احتجاجه على الزّنديق وجعله عليه السلام من أحد أقسامه ما يعرفه العالم والجاهل.

رابعها: امتناع الخطاب بما قصد خلاف ظاهره لاستلزامه التّكليف بما لا يطاق أو الإغراء بالجهل.

خامسها: أنّا نعلم أنّ نزول القرآن على وجه نزول غيره من الخطابات الصادرة من اللّه تعالى ولم يجعله من قبيل اللّغز والمعمّى حتّى لا يعرفه أهل اللّسان.

سادسها: لزوم المحال من توقّف حجيّة ظواهر القرآن على ورود التفسير. بيان ذلك أنّ أصل إثبات الدّين والنّبوة يتوقّف على كون كتاب العزيز حجّة على الأنام من دون تفسير، فإنّ من أظهر وجوه معجزات نبيّنا صلى الله عليه وآله القرآن وأقوى وجوه إعجازه بلاغته وهي موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهي لا يعرف إلاّ بمعرفة المعاني على تفسير النّبي صلى اللّه عليه وآله لزم الدّور إذ لا يصدّق النّبيّ في ذلك، إلاّ بعد ثبوت نبوّته والقول بعدم توقّف الإعجاز

. . . .

على البلاغة المتوقّفة على معرفة المراد والمعنى لحصول ذلك في الكتاب بملاحظة الأسلوب كما هو المشاهد بالوجدان فاسد جداً، لأنّ حصول الإعجاز بملاحظة الأسلوب لا ينفي عدم حصوله بدون معرفة المعاني من جهة البلاغة الّتي اتّفقوا على كونها من أظهر وجوه إعجاز القرآن، هذا حاصل ما أفاده بعض الأفاضل ممّن أدركنا عصره متابعاً غيره في ذلك وإن أردت الوقوف على شرح هذا الوجه فراجع إلى ما أفاده قدّس سرّه، سابعها الآيات الدّالة على ذلك كقوله تعالى أ فلا يتدبّرون القرآن وقوله تعالى ليدّبّروا آياته وقوله تعالى: ﴿هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾، ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ﴾، ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ﴾، إلى غير ذلك ووجه الاستدلال أنّ هذه الآيات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها توجب حصول القطع بإرادة بيان حجيّة القرآن بنفسه ولو في الجملة، فهذه الدّلالة قطعيّة، فلا يلزم الدّور، ثمّ إنّه وإن أمكنت المناقشة في بعض هذه الوجوه، إلاّ أنّه لا إشكال في تماميّة بعضها ففيه غنى وكفاية ومع ذلك لا طائل في إطالة الكلام في ذلك بعد وضوح المرام، ثمّ إنّ هنا أمرين ينبغي الإشارة إليهما:

أحدهما: أنّ شيخنا الأستاذ العلاّمة لم يشر إلى خلاف جماعة من الأخباريين في حجيّة نصوص القرآن في المقام لخروجه عن محلّ الكلام، لأنّه في حجيّة الظّواهر لا النّصوص، إلاّ أنّه كان ينبغي التّعرض له في صدر الكتاب عند التّعرض لحكم القطع، ولعلّه لم يتعرّض له لكمال وهن القول به ودليله، لأنّه ليس إلاّ إطلاق بعض الأخبار الّذي يتعيّن صرفه في قبال الأدلّة الأربعة.

ثانيهما: أنّه لا إشكال بل لا خلاف عندنا في وجوب الأخذ بما ورد من الرّوايات في تفسير القرآن وترك العمل بظاهره وإن لم يعلم كونه تفسيرا للباطن، وأمّا إذا علم كونه تفسيرا للباطن فلا يجوز ترك العمل بالظّاهر كما هو واضح،

فإن علم أحد الأمرين فلا إشكال، وأمّا إن لم يعلم ذلك فهل قضيّة الأصل الحمل على المعنى الأوّل أو الثّاني، وجهان أوجههما عند بعض أفاضل من تأخّر الوجه الأوّل، ولا يخلو عن وجه والله العالم.

المحتويات

بحر الفوائد

في شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

ومعه متن فرائد الأصول

لشيخ الأحكام مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

تحقيق وتعليق

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد [illegible] ابن سماحة حجة الإسلام السيد جعفر مرتضى العاملي

بحر الفوائد في شرح الفرائد

بحر الفوائد

في

شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨هـ / ١٣١٩هـ

مع متن الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

الجزء الثاني

تحقيقه وتدقيقه

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

بيروت ـ لبنان طريق المطار ـ خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ ـ ٠١/٥٤٠٠٠٠ ـ فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email:info@dartourath.com www:dartourath.com

بسم الله الرحمن الرحيم

وينبغي التنبيه على أمور

الأول: أنه ربما يتوهم بعض: «أن الخلاف[1] في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، إذ ليست آية متعلقة بالفروع أو الأصول إلاّ ورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها، مع أن جل آيات الأصول والفروع، بل كلها مما تعلق الحكم فيها بأمور مجملة لا يمكن العمل بها، إلاّ بعد أخذ تفصيلها من الأخبار» انتهى*.

أقول: ولعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات، فإنّ أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلاّ فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة، أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جداً.

مثل: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾، ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾،

---

(١) المتوهّم الفاضل النّراقي في المناهج ويرد عليه مضافا إلى ما أفاده قدّس سرّه في ردّه أن الانتفاع بالقرآن في باب التّراجيح من أعظم الفوائد، فكيف يقال بأن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، نعم الاستدلال بما ورد في باب العبادات على القول بالصّحيحي في ألفاظها لا يجوز قطعاً من غير فرق في ذلك بين ما ورد في باب الصلاة والزّكاة والخمس والصّيام، الّذي ليس له ظهور يتمسّك به حتّى على القول بالأعمّ من حيث وروده في مقام الإهمال أو حكم آخر أو غيرها من أبواب الوضوء والغسل والتّيمّم، إلاّ أن يقال بالتّفصيل في المسألة الأصوليّة وهو فاسد عند الأستاذ العلاّمة القائل بالصّحيح فافهم.

---

* النراقي، مناهج الأحكام، ص ١٥٨.

﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾، ﴿وَلَا تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ﴾ ، ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ﴾، ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾، ﴿إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ﴾، ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ ، ﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾، ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾، وغير ذلك مما لا يحصى.

بل وفي العبادات أيضاً كثيرة مثل قوله إنما المشركون نجس[1]، فلا يقربوا المسجد الحرام وآيات التيمم والوضوء والغسل.

وهذه العمومات وإن ورد فيها أخبار في الجملة، إلاّ أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فلاحظ وتتبع.

الثاني: أنه إذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾، حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض، فلا يخلو إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلها[2]، كما هو المشهور

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الحكم بعدم جواز قرب أهل الكتاب متفرّعاً على نجاستهم وكفرهم أو مطلق الكافر وإن لم يكن حكما عباديّاً، إلاّ أنه ينفع كثيراً في باب العبادات، كما ينفع في باب المعاملات بالمعنى الأعم أيضاً، ولعلّه المراد من التّمسك بالآية في العبادات في كلامه قدس سره، فلا يتوجّه عليه الإيراد المتوهّم فافهم.

(٢) بالحريّ أوّلاً أن نتكلّم بعض الكلام في أصل مسألة تواتر القراءات، ثمّ نعقّبه بالكلام في حكم القراءتين المختلفتين على كلّ من تقديري القول بالتواتر وعدمه، فنقول: المشهور بين الأصحاب بل المدّعى عليه الإجماع في روض الجنان لثاني الشّهيدين وجامع المقاصد لثاني المحقّقين بعد اتفاقهم على تواتر

القرآن في الجملة هو تواتر القراءات السّبع المرويّة عن مشايخها السّبعة وهم نافع وأبو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وهو الّذي صرّح به في محكي التّذكرة ونسب إلى الصّدوق والسيد والشّهيد في الذّكرى والشّيخ الطّبرسي وألحق بالسّبعة في محكيّ الذّكرى أبو جعفر ويعقوب وخلف وخالف فيه عليّ بن طاوس في سعد السّعود ونجم الأئمّة والشّيخ الرّضي عند قول ابن الحاجب وإذا عطف المجرور أعيد الخافض وجمع ممّن قارب عصرنا فذهبوا إلى عدم تواتر الثّلاثة الأخيرة وقبل الخوض في المسألة لا بدّ من رسم أمور بها يحرّر محلّ النّزاع والخلاف:

الأوّل: أنّ محلّ النّزاع في تواتر القراءات ما إذا كانت جوهريّة تختلف باختلافها المعنى أو أعمّ من ذلك والّذي نسب إلى الأكثر كون الخلاف مختصاً بالاختلاف الجوهري لا مطلق الاختلاف وإن لم يكن جوهريًا وهذا هو الظّاهر، وأمّا اعتبار اختلاف المعنى في محلّ النّزاع، كما ادّعاه بعض فلم يثبت لنا، بل ظاهرهم التّعميم.

الثّاني: أنّ المراد من تواتر القراءات من مشايخها هل تواترها عنهم أو عن النّبي صلّى اللّه عليه وآله عن اللّه تبارك وتعالى وجهان: ظاهر غير واحد، وصريح ثاني الشّهيدين في شرح الألفيّة الثّاني بل ربما يقال، بل قيل بأنّه لا معنى للاختلاف في تواتر القراءات عن مشايخها مع عدم تواترها عن النّبي صلى اللّه عليه وآله إذ هو المدار في ثبوت القرآنيّة قال في محكيّ شرح الألفيّة: «واعلم أنّه ليس المراد أنّ كلّ ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات، فإنّ بعض ما نقل من السّبعة شاذّ فضلاً عن غيرهم كما حقّقه جماعة من أهل هذا الشّأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وإن ركّب بعضها في بعض ما لم يترتّب بعضها على

بعض بحسب العربيّة فيجب مراعاته نحو ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾، فإنّه لا يجوز الرّفع فيهما ولا النّصب وإن كان كلّ منهما متواترا بأن يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته، فإنّ ذلك لا يصحّ لفساد المعنى ونحوه في الفساد ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾، بالتشديد مع الرّفع أو بالعكس، وقد نقل ابن الجوزي في النّشر عن أكثر القرّاء جواز ذلك أيضاً واختار ما ذكرنا، وأمّا اتّباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السّور فغير واجب قطعاً، بل ولا مستحبّ فإنّ الكلّ من عند الله نزل به الرّوح الأمين على قلب سيّد المرسلين تخفيفاً من الأمّة وتهويناً على أهل هذه الملّة وانحصار القراءات فيما ذكر أمر حادث غير معروف في الزّمن السّابق، بل كثير من الفضلاء أنكر ذلك خوفاً من التباس الأمر وتوهم أنّ المراد من السّبعة هي الأحرف الّتي ورد في النّقل أنّ القرآن أنزل عليها والأمر ليس كذلك، فالواجب القراءة بما تواتر» انتهى المحكي من كلامه رفع في الخلد مقامه.

وظاهر بعض الميل إلى الأوّل واستشكل المحقّق القمّي قدّس سرّه في المقام كما يفصح عنه كلامه في القوانين حيث قال بعد جملة كلام له فيما يتعلّق بالمقام ما هذا لفظه أقول: «الظّاهر أنّ مراد الأصحاب ممّن يدّعي تواتر السّبعة أو العشرة هو تواترها عن النّبي صلّى الله عليه وآله عن الله تعالى ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السّابق، نعم إن كان مرادهم تواترها عن الأئمّة عليهم السلام بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها، فهذا هو الّذي يمكن أن يدّعى معلوميّتها من الشّارع لأمرهم بقراءة القرآن، كما يقرأ النّاس وتقريرهم لأصحابهم على ذلك، وهذا لا ينافي عدم علميّة صدورها عن النّبي صلّى الله عليه وآله ووقوع الزّيادة والنّقصان فيه والإذعان بذلك والسّكوت عمّا سواه أوفق بطريقة الاحتياط» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال السيّد الجزائري فيما حكي عنه بعد منع التّواتر وذكر موافقة السيّد الأجلّ عليّ بن طاوس وجمع له ما هذا لفظه: «إنّهم نصّوا على أنّه كان لكلّ قار راويان يرويان قراءته، نعم اتّفق التّواتر في الطّبقات اللاّحقة وأيضاً تواترها عنهم كيف تفيدوهم من آحاد المخالفين استبدّوا بآرائهم كما تقدّم واستنادهم إلى النّبي صلّى الله عليه وآله إن ثبت فلا حجّة فيه مع أنّ كتب القراءة والتّفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وأهل البيت عليهم السّلام كذا، بل ربما قالوا في قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضّالين» انتهى كلامه.

وهو وإن كان مردوداً بما ذكره ثاني قدّس سرّهما في روض الجنان بعد جملة كلام له في إثبات التّواتر بقوله: «مع أنّ بعض محقّقي القراء من المتأخّرين أفرد كتاباً في أسماء الرّجال الّذين نقلوها في كلّ طبقة وهم يزيدون عمّا يعتبر في التّواتر فيجوز القراءة بها إن شاء الله تعالى» انتهى.

إلاّ أنّ الغرض من إيراده التّنبيه على اختياره الوجه الأوّل في ظاهر كلامه والذي يقتضيه الإنصاف عدم حصول الجزم بتواتر القراءات السّبعة فضلاً عن العشرة فضلاً عن غيرهم عن النّبي صلى الله عليه وآله وإنّما المسلّم حصول التّواتر في الجملة، فإنّ ما ذكره السيّد المتقدّم ذكره من الموهنات ممّا ذكرناه ولم نذكره وإن لم يكن موهناً عند التّأمّل، فإنّ اختيار النّبي صلى اللّه عليه وآله والأوصياء بعض القراءات في مقام القراءة من جهة أولويّتها لا ينتفي سائر القراءات، إلا أنّه لا دليل هناك على تواترها فإنّ أقوى ما يتمسّك به بعد دعوى الإجماع في كلام بعض المعتضدة بالشّهرة بين المتأخّرين على تواتر السّبعة ما روي بطرق متعدّدة من أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فإنّه بعد الغضّ عن سنده وإن كان

. . . .

مشهوراً، بل ادّعى بعض العامّة تواتره لا ظهور له في المدّعى فإنّهم اختلفوا في معناه على ما يقرب من أربعين قولاً قال ابن الأثير في محكي نهايته في الحديث: «**نزل القرآن على سبعة أحرف كلّها كاف شاف أراد بالحرف اللّغة يعني على سبع لغات العرب أي أنّها متفرّقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه على أنّه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله تعالى مالك يوم الدّين وعبد الطّاغوت، وما يبيّن ذلك قول ابن مسعود إنّي قد سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين، فاقرءوا كما علمتم إنّما هو كقول أحدكم هلمّ وتعال وأقبل وفيه أقوال غير ذلك وهذه أحسنها**» انتهى المحكيّ عنه، ومثله ما عن القاموس.

هذا مع أنّ الكليني روى في الحسن كالصّحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام إنّ النّاس يقولون إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف فقال عليه السلام: «**كذبوا أعداء اللّه ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد**» وهو وإن كان بظاهره معارضاً لما رواه في الخصال عن الصّادق عليه السلام أنّ الأحاديث يختلف عنكم قال فقال: «**إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه**»، إلاّ أنّه قد يجمع بينهما بحمل الأحرف في رواية الكليني على القراءات وفي رواية الخصال على البطون واللغات أو نحوهما، ويؤيّد هذا الجمع جملة من الرّوايات الواردة في باب بطون القرآن واشتماله على سبعة أبطن مثل ما رواه عنه صلى اللّه عليه وآله: «**أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف لكلّ آية منها ظهر وبطن، ولكلّ حرف مصدر ومطلع**»، وفي رواية أخرى: «**أنّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن**» وإن كان

ربما يستشهد لإرادة القراءات بما رواه عيسى بن عبد اللّه الهاشمي كما في محكيّ الخصال عن أبيه عن آبائه قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله: «أتاني آت من اللّه فقال إنّ اللّه يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت يا ربّ وسّع على أمّتي فقال إنّ اللّه يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف»، إلاّ أنّه مع ضعف السّند غير واضح الدّلالة على المراد هذا.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ البحث في المسألة لا دخل له بالبحث في مسألة وقوع التحريف والتّغيير بالزّيادة والنّقص في القرآن.

نعم ادّعاء تواتر جميع ما في الدّفتين ينافي وقوع الزيادة إلاّ أنّ ظاهرهم الاتّفاق على عدمه وإن كان المحكيّ عن بعض الأخباريّين كما سيجيء وقوعها فما في كلام بعض الأعلام من جعل النّزاع في وقوع التّحريف والتّغيير موهنا للاتّفاق على التّواتر لا بدّ من أن يحمل على ذلك، وإلاّ كان منظورا فيه الثّالث أنّ المستفاد من صريح كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره وغير واحد وظاهر آخرين انعقاد الإجماع على جواز القراءة بالقراءات المختلفة وإن لم نقل بتواترها.

ولكن المستفاد من كلام ثاني الشّهيدين رحمه الله وبعض آخر ابتناء المسألة على ثبوت التّواتر فإنّهما قد فرّعا على ثبوت التّواتر جواز القراءة وهو كما ترى ظاهر فيما استظهرناه من الابتناء كما لا يخفى وإن كان ضعيفاً.

ومن هنا لم يقع الاستدلال في كلام القائلين بالتّواتر بما ورد مستفيضاً من الأمر بالقراءة كما يقرأ النّاس على ما ستقف عليه في مسألة التحريف.

ثمّ إنّ جواز القراءة هل يلازم البناء على تواتر كلّ ما يجوز قراءته من القراءات المختلفة ظاهراً بمعنى إلحاقها بالمتواتر حكماً فيبنى على قرآنيّة كلّ واحدة من القراءات، فيكون حجّة فعليّة مستقلّة ولو عند التّعارض والاختلاف

في المعنى مثل الآيات المتواترة المتعارضة أو لا يلازمه وعلى الثّاني هل قام دليل على البناء على ذلك من الخارج أم لا وعلى تقدير عدم الملازمة وعدم قيام الدّليل على البناء من الخارج هل يكون المنقول بأخبار الآحاد في المقام كالمنقول بأخبار الآحاد في الأحكام في الحكم بحجيّته إذا جامع شرائطها من حيث الشّأن، فيمكن إلحاق المتعارضين منها بالمتعارضين من الأخبار في الأحكام أو لا يكون كالمنقول بأخبار الآحاد في الأحكام، بمعنى عدم قيام دليل في المقام على حجيّة خبر الواحد فهي بمنزلة آية محكيّة بخبر الواحد الظّاهر عدم التّلازم بين جواز القراءة والبناء على القرآنية بالنّسبة إلى سائر الآثار والأحكام كما هو ظاهر ما ورد في جواز القراءة عند التّأمّل، كما أنّ الظاهر عدم قيام دليل من الخارج على ذلك، وأمّا الحكم بحجيّة المنقول بالآحاد من القراءات المختلفة كالآية المستقلّة المنقولة بخبر الواحد فلا يبعد على تقدير عموم فيما دلّ على حجيّته كما ستقف على حقيقة القول فيه في محلّه.

ثمّ إنّ لحوق حكم المتعارضين من الأخبار في الأحكام للمتعارضين من القراءات المختلفة على القول بحجيّة النّقل شأنا في المقام فهو مطلب آخر ستقف عليه عن قريب، إذا عرفت ما نبّهناك عليه من الأمور تمهيدا فيقع الكلام في حكم ما يختلف من القراءات على كلّ من الأقوال والتقادير السّابقة، فنقول إنّ الاختلاف في القراءة قد لا يوجب الاختلاف في المعنى كملك ومالك.

وقد يوجب الاختلاف فيه كقراءة التخفيف والتّشديد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، حيث إنّ ظاهر تخفيف الفعل حصوله من غير تحصيل، فيكون مقتضاه مفهوماً جواز المقاربة بعد حصول النّقاء وقبل الغسل، وظاهر تشديده تحصيل المبدإ، فيكون مقتضاه منطوقاً عدم جواز المقاربة قبل الغسل وإن حصل النّقاء وكقراءة الجرّ والنّصب في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾، بناء على عموم

البحث لما يشمل المقام من الاختلاف في الهيئة والإعراب، هذا مع قطع النّظر عمّا ثبت في مذهبنا من تعيين قراءة الجرّ من حيث العطف على الرءوس ونحوهما من موارد الاختلاف في القراءة الموجب لاختلاف المعنى.

أمّا القسم الأوّل: فالكلام فيه إنّما هو من حيث جواز القراءة المدلول عليه بالأخبار المدّعى عليه الإجماع وإن كان الحكم به على الإطلاق حتّى بالنّسبة إلى الشّواذ والقراءات الغير العشرة الّتي لم يتعارف القراءة بها عند النّاس لا يخلو عن إشكال، فالاحتياط لا ينبغي تركه في الصّلاة وغيرها من مواضع وجوب القراءة، أو حرمة مسّ ما يكشف منها إذا كان الاختلاف مادّيّاً أو غيرهما من آثار القرآن وأحكامه وإن كان ربما يقال بكون جواز القراءة ملازماً لسائر الأحكام.

ولمّا كان المقصود بالبحث شرح القول في القسم الثّاني فنطوي بسط القول في حكم هذا القسم ونقتصر على هذا الإجمال.

وأمّا القسم الثّاني: فإن كان بين القراءات المختلفة ما يكون نصّاً بحسب الدّلالة أو أقوى دلالة وظهوراً بالنّسبة إلى غيره، فلا إشكال في تعين الأخذ به وصرف الآخر عن ظهوره على تقدير القول بحجيّة كلّ قراءة ونقل شأنا كأخبار الآحاد في الأحكام فضلاً عن القول بلزوم البناء على قرآنيّة كلّ قراءة وإلحاقه بالمتواتر أو القول بتواتر كلّ قراءة كما هو واضح.

نعم على القول بعدم دليل على حجيّة النّقل في المقام على تقدير عدم التّواتر موضوعاً وحكماً، كما هو الظّاهر من حيث إنّ العمدة في إثبات حجيّته الإجماع بكلا قسميه قولاً وعملاً والأخبار المتواترة معنى وشيء منهما، لا يقضي بحجيّة نقل غير السّنة بأقسامها لا ينبغي الارتياب في عدم الفرق بين النصّ والظّاهر فضلاً عن الأظهر والظّاهر، إذ لحوق حكم التّعارض فرع حجيّة المتعارضين،

ومن هنا يعلم أنّه لا ينبغي الإشكال في عدم إجراء سائر أحكام التّعارض من الرّجوع إلى سائر المرجّحات عند فقد المرجّح من حيث الدّلالة أو التّخيير عند التعادل، نعم إذا علم بصدور بعضها إجمالاً، فلا محالة يؤخذ بالجامع المستفاد من المجموع ولو كان قضيّة سلبية هذا وإن لم يكن بينها ذو مزيّة بحسب الدّلالة وكانت متساوية من جهتها، فإن قلنا بتواتر القراءات أو إلحاق كلّ واحد بالمتواتر والحكم بقرآنيّة الجميع، فلا إشكال في الحكم بالإجمال والوقف والرّجوع إلى ما يكون متكفّلاً لحكم مورد التّعارض بالعموم أو الإطلاق إن كان موجوداً، وإلاّ فإلى الأصول العمليّة من غير فرق بين أن يكون هناك مرجّح من غير جهة الدّلالة، أو لم يكن هناك مرجّح، إذ مرجع التّرجيح من غير جهة الدّلالة إلى الطّرح كالتخيير ولو كان من جهة المضمون ولو إجمالاً وهو فيما تعيّن طرح أحد المتعارضين ولو من حيث جهة الصّدور.

فإن شئت قلت: المرجع بعد تكافؤهما بحسب الدّلالة في الفرضين القواعد المقرّرة في الشّرع بالمعنى الأعمّ من الأصول اللّفظيّة والعمليّة كلّ في مورده على ما هو التّحقيق وعليه المحقّقون من عدم جريان التّخيير بين أصالتي الحقيقة ولا معنى للرّجوع إلى سائر المرجّحات، أو التّخيير من حيث طرح السّند بعد فرض قطعيتهما، أو البناء على إلحاقهما بالمتواترين من حيث عدم تطرق الطّرح من حيث السّند فيهما وإن لم نقل بتواتر القراءات ولا بإلحاق بالمعنى الّذي عرفته، فإن لم نقل بشمول دليل نقل الواحد للنّقل في المقام فقد عرفت حكمه، وإن قلنا بالشّمول وحجيّة كلّ نقل شأناً فالمتعارضان في الفرض كالمتعارضين من الرّوايات في الأحكام قابلان لأن يلحقهما حكمهما من التّرجيح من غير جهة الدّلالة فيما لو فرض هناك مرجّح من سائر الجهات والتّخيير من حيث الأخذ بالصّدور فيما لم يكن هناك مرجّح، فإن قلنا بوجود ما يقضي بالتّرجيح والتّخيير

بين مطلق المتعارضين من الأدلّة من غير فرق بين الرّوايات في الأحكام وغيرها، كما يظهر من دعوى العلاّمة قدس سره وغيره الإجماع على وجوب الأخذ بأقوى الدّليلين مطلقاً فيحكم بالتّرجيح والتخيير في المقام أيضاً في مورد وجود المزيّة وعدمها وإن لم نقل بعموم في دليل التّرجيح والتّخيير لمطلق المتعارضين وأنّ غاية ما هناك قيام الدّليل عليهما في المتعارضين من الرّوايات كالأخبار العلاجيّة فيحكم بالتّوقّف من حيث كونه مقتضى الأصل في تعارض ما كان مناط اعتباره الطّريقيّة، والرّجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما على تقدير وجوده والتّخيير العقلي على تقدير عدم وجوده كالتّخيير بين الاحتمالين في دوران الأمر بين المحظورين، كما أنّ مقتضى الأصل والقاعدة الحكم بالتّخيير العقلي مطلقاً على تقدير القول بالسّببيّة في مناط الاعتبار بالتّخيير الّذي يحكم به في مطلق المتزاحمين من الواجبات وإن جوّزنا التّفكيك بين التّرجيح والتّخيير في حكم المتعارضين من غير الرّوايات فيمكن الحكم بالتّرجيح عند وجود المرجّح من غير جهة الدّلالة دون التّخيير في المقام نظراً إلى عدم الدّليل، فيحكم بالتوقّف عند التعادل بالمعنى الّذي عرفته، كما أنّه إذا قلنا بحجيّة المتعارضين من حيث السّببية في مورد ولم يقم هناك دليل على التّرجيح بالمزيّة، فيحكم بالتخيير وإن كان هناك مرجّح.

هذا وقال المحقّق القمّي قدّس سرّه في القوانين: «ثمّ إنّ ما توافقت فيه القراءات فلا إشكال والمشهور في المختلفات التّخيير لعدم المرجّح ويشكل الأمر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللّفظ مثل يطهّرن ويطهرن، فإن ثبت مرجّح كما ثبت التّخفيف هنا فيعمل عليه، وممّا يؤيّد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية، وإلاّ تعيّن التّخيير في العمل، ثمّ قال بعد نقل كلام العلاّمة قدس سره في المنتهى في ترجيح قراءة عاصم من طريق أبي بكر بن عيّاش وأبي عمرو

بن العلاء مع نفيه الخلاف عن صحة الصّلاة بالقراءة المرجوحة مثل قراءة الحمزة والكسائي ما هذا لفظه لا عمل بالشّواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامّة إلى أنّها كأخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل، لأنّ إثبات السّنة بخبر الواحد قام الدّليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفّارة اليمين فصيام ثلاثة أيّام متتابعات فهل ينزّل منزلة الخبر، لأنّها رواية أم لا، لأنّها لم ينقل خبرا والقرآن لا يثبت إلاّ بالآحاد ويتفرّع عليه وجوب التّتابع في كفّارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بأنّ قوله في أوّل كلامه لعدم المرجّح مشتبه المراد، فإنّه لم يعلم كون مراده نفي الذّات ووجود المرجّح في القراءات المختلفة، كما يقتضيه الجمود على ظاهر اللّفظ في بادي النّظر أو نفي العنوان والوصف أي نفي التّرجيح بالمزيّة في المقام، ثمّ على تقدير الثّاني هل المراد نفي التّرجيح مطلقاً حتّى بقوة الدّلالة أو نفي التّرجيح بغيرها.

ثمّ إنّ كلامه أخيراً في الإشكال على ما حكاه عن بعض العامة في حكم الشّواذ مبنيّ على القول بحجيّة نقل الواحد من حيث الخصوص، فإنّه قد يتأمّل في شمول دليله لنقل الكتاب من حيث إنّ عمدته الإجماع بكلا قسميه المفقود في المقام والأخبار المتواترة ولا عموم لها لنقل غير السّنة.

وأمّا على ما بني عليه الأمر في حجيّة خبر الواحد وغيره من الأدلّة من الظّن المطلق فلا معنى لإشكاله كما لا يخفى وممّا ذكرنا كلّه تعرف المراد ممّا أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره بقوله: «وعلى الثّاني، فإن ثبت جواز الاستدلال» إلى آخره، فإنّ مراده إلحاق كلّ قراءة بالمتواتر وفي جميع الأحكام والحكم بقرآنيّة جميعها وبقوله: «وإلاّ فلا بد من التّوقّف في محلّ التّعارض»

إلخ، فإنّ مراده فيما بني على شمول دليل نقل الواحد للنّقل في المقام، وإلاّ فلا معنى للتّرديد بين صورة وجود المرجّح وعدمه، فإنّه لو بني على عدم الشّمول لم يكن معنى لتأثير المرجّح في المقام كما هو واضح، كما أنّ الأوّل من شقّي التّرديد لا بدّ أن يكون مبنيّاً على التّفكيك بين التّرجيح والتخيير في حكم المتعارضين على ما عرفت الإشارة إليه، وإلاّ لم يكن معنى للتّوقف في المقام إذا عرفت هذا فاستمع لما يتلى عليك في بيان حال المثال الّذي أورده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في الكتاب«لما اختلف فيه القراءة وتطبيق ما أفاده على الوجه الكلّي عليه فنقول قد يقال بوجود المرجّح من حيث الدّلالة لقراءة التّشديد من حيث إنّ المنع المستفاد منها من المقاربة قبل الغسل بالمنطوق، والجواز المستفاد من قراءة التخفيف من جهة مفهوم الغاية وهو وإن كان قويّاً بالنّسبة إلى جملة من المفاهيم، إلاّ أنّه ضعيف بالنّسبة إلى المنطوق نوعاً، وقد يقال بوجوده لقراءة التّخفيف من حيث إنّ قوله ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن في مقام التّأكيد لقوله تعالى قبله: ﴿فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ﴾، الظّاهر في زمان التّلبّس بالدّم فكأنّه ورد لبيان ما يستفاد منه مفهوماً من انتفاء وجوب الاعتزال بعد ارتفاع الدّم وحصول النّقاء وإن كان الحدث باقياً وليس تأسيسا لحكم آخر.

ثمّ على تقدير التكافؤ بينهما فالمرجع بعد الحكم بالإجمال في مورد التّعارض على كلّ من الأحوال الثّلاثة فيما اختلف فيه القراءة أي تواتره وإلحاقه به والبناء على حجيّته شأنا قوله تعالى: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ بناء على كون كلمة أنّى للزمان كما عن جماعة وإن كان بعيداً بالنّظر إلى غالب موارد استعمال الكلمة فيصير المعنى أيّ زمان شئتم، فإنّ الخارج من هذا العموم الزّماني على وجه القطع واليقين هو زمان التّلبّس بالدّم، فيبقى زمان النّقاء قبل الاغتسال مشكوكا من حيث ابتلاء ما يقتضي

. . . .

خروجه بما ينفيه الموجب لإجمالها فيبقى العموم سليما عن المخصّص نظراً إلى عدم سراية الإجمال في المخصّص المنفصل إلى بيان العام الظّاهر في إرادة تمام الباقي سيّما في الإجمال الطّاري من جهة المعارضة وعلى تقدير عدم جواز التمسّك بالعموم في المقام بتوهّم سراية الإجمال، فلا مناص من الرجوع إلى عمومات الحليّة من حيث كون الشّبهة حكميّة، ثمّ على تقدير الإغماض عنها، فلا بدّ من الرّجوع إلى أصالة الحليّة الّتي هي الأصل في الأشياء ولا معنى لتوهّم الرّجوع إلى استصحاب الحرمة الثّابتة قبل النّقاء على هذا التّقدير يقيناً لانقلاب الموضوع وارتفاعه قطعاً نظراً إلى ما فرضنا من ملاحظة الفعل بالنّسبة إلى كلّ قطعة من الزّمان موضوعاً مستقلاً متعلّقاً لحكم مستقلّ، فليس المانع من الرّجوع إليه العموم حيث إنّ المفروض إجماله، بل ارتفاع الموضوع فلا معنى للتمسّك باستصحاب حكم الخاص في الفرض هذا على تقدير حمل كلمة أنّى على الزّمان.

وأمّا على تقدير حملها على المحلّ والمكان، فلا عموم للآية بالنّسبة إلى الأزمنة بالمعنى الّذي عرفته وإن استفيد منها عموم إلى الحكمة والإطلاق بمعنى استفادة دوام الحكم وعدم اختصاصه ببعض الأزمنة، فليس هنا عموم للآية يتمسّك به بعد الحكم بحرمة المقاربة في زمان التّلبّس بالدّم، بل يمكن منع العموم الزّماني لعمومات الحليّة أيضاً، فلا مانع من إجراء استصحاب الحرمة مع قطع النّظر عن المناقشة في بقاء الموضوع وكون المرجع في إحرازه العرف وهو حاكم على أصالة الحليّة الّتي هي الأصل في الأشياء وهو نظير ما لو خرج فرد من العموم الأفرادي وكان المتيقّن خروجه في زمان بحيث كان بعده مشكوكاً، فإنّه يجري استصحاب حكم الخاص في الزّمان المشكوك من حيث عدم المانع منه، فإنّ المفروض عدم جواز التمسّك بالعموم في المقام، حيث إنّه ليس الشك راجعاً إلى

خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادة، وإما أن لا نقول كما هو مذهب جماعة.

فعلى الأول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر ومع التكافؤ لا بدّ من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما.

وعلى الثاني فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم، وإلاّ فلا بد من التوقف في محل التعارض والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح أو مطلقاً بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: (فأتوا حرثكم أنى شئتم) من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزماني.

الشّك في التّخصيص، ومن هنا حكم غير واحد باستصحاب الخيار فيما شك في فوريته من غير التفات إلى قوله: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾، وإن خالف فيه المحقّق الثّاني نظرا إلى استفادة العموم الزّماني من الآية»، هذا وسنوضح تفصيل القول في ذلك في الجزء الثّالث من التّعليقة إن شاء اللّه تعالى وممّا ذكرنا كلّه يعرف المراد من قول شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره على الوجهين في كون المقام إلى آخره، فإنّه يحمل الوجه الأوّل في كلامه على القول بكون كلمة أنّى للمكان بالتّقريب الّذي عرفته والوجه الثّاني على كونها للزّمان كما صرّح به في الكتاب والتّفريع على الوجه الأخير ليس من جهة اختصاص الحكم به، بل من جهة ثبوته له وإن ثبت للوجهين الأولين أيضاً نعم حقّ التّحرير أن يقول بدل قوله، إذ لم يثبت تواتر التّخفيف لفرض الإجمال وعدم قوّة إحدى القراءتين على الأخرى فافهم.

الثالث: أن وقوع التحريف[١] في القرآن على القول به لا يمنع من

---

(١) ينبغي التكلّم أوّلاً في أصل وقوع التّحريف والتّغيير والنّقيصة والزّيادة في القرآن بعض الكلام، ثمّ تعقيبه بالكلام في قدح وقوع التّغيير بالمعنى الأعمّ في حجيّة ظواهر آيات الأحكام وعدمه، فنقول إنّه لا خلاف بين علماء الشّيعة في أنّه كان لأمير المؤمنين عليه وعلى أخيه الرّسول الأمين وأولادهما المنتجبين ألف سلام وصلاة وتحيّة قرآن مخصوص جمعه بعد وفات رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله، وقد عرضه على النّاس والمنحرفين وأعرضوا عنه قائلين إنّه لا حاجة لنا فيه، فحجبه عنهم وأودعه ولده عليه السلام يتوارثه إمام عن إمام كسائر خصائص الإمامة والرسالة، وهو الآن عند الحجّة وإمام العصر عجّل اللّه فرجه يظهر للنّاس بعد ظهوره ويأمرهم بقراءته، وقد نطقت به الأخبار المستفيضة بل المتواترة معنى، كما أنّه لا خلاف بينهم في مخالفته لما في أيدي النّاس في الجملة ولو من حيث التّأليف وترتيب السّور والآيات، بل الكلمات وإلاّ لم يكن معنى لكونه من خصائصه عليه السلام، ويدلّ عليه مضافاً إلى وضوحه ما رواه الشّيخ المفيد قدس سره في محكيّ إرشاده عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: **«إذا قام قائم آل محمّد صلى الله عليه وآله ضرب فساطيط لمن يعلّم النّاس القرآن على ما أنزله اللّه تعالى فأصعب ما يكون على من حفظه اليوم لأنّه يخالف فيه التّأليف»** الخبر وغيره، كما أنّهم لا ينكرون مخالفته لما في أيدي النّاس من حيث اشتماله على وجوه التّأويل والتّنزيل والتّفسير والأحاديث القدسيّة، كما صرّح به الصّدوق والمفيد عن بعض أهل الإمامة والسيّد الكاظمي الشّارح للوافية وغيرهم قدست أسرارهم، قال الصّدوق في محكيّ اعتقاداته: **«إنّه قد نزل من الوحي الّذي ليس بقرآن ما لو جمع إلى القرآن لكان مبلغه مقدار سبع عشرة ألف آية، وذلك مثل قول جبرئيل للنّبي صلى اللّه عليه وآله: (إنّ**

. . . .

اللّه تعالى يقول لك دار خلقي مثل ما أداري)، ومثل قوله: (اتّق شحناء النّاس وعداوتهم)، ومثل قوله: (عش ما شئت فإنّك ميّت وأحبب ما شئت فإنّك مفارقه واعمل ما شئت فإنّك ملاقيه وشرف المؤمن صلاته بالليل وعزّه كفّ الأذى عن النّاس)، ومثل قول النّبي صلّى اللّه عليه وآله: (ما زال جبرئيل يوصيني بالسواك حتّى خفت أن أدرد أو أحفى)، (وما زال يوصيني بالجار حتّى ظننت أنّه سيورث)، (وما زال يوصيني بالمرأة حتّى ظننت أنّه لا ينبغي طلاقها)، (وما زال يوصيني بالمملوك حتّى ظننت أنّه سيضرب له أجلاً يعتق فيه)، ومثل قول جبرئيل للنّبي صلّى اللّه عليه وآله حين فرغ من غزوة الخندق: (يا محمّد إنّ اللّه تبارك وتعالى يأمرك أن لا تصلّي العصر إلاّ ببني قريضة)، ومثل قوله صلى اللّه عليه وآله: (أمرني بمداراة النّاس كما أمرني بأداء الفرائض)، ومثل قوله صلى اللّه عليه وآله: (إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن لا نتكلّم النّاس إلاّ بمقدار عقولهم)، ومثل قوله صلى اللّه عليه وآله: (إنّ جبرئيل أتاني من قبل ربّي يأمرني بما قرّت به عيني وفرح به صدري وقلبي) قال: (إنّ اللّه تعالى يقول إنّ علياً أمير المؤمنين وقائد الغرّ المحجّلين)، ومثل قوله صلى اللّه عليه وآله نزل عليّ جبرئيل فقال: (يا محمّد إنّ اللّه تبارك وتعالى قد زوّج فاطمة عليّاً من فوق عرشه وأشهد على ذلك خيار ملائكته فزوّجها منه في الأرض وأشهد على ذلك خيار أمّتك)، ومثل هذا كثير كلّه وحي ليس بقرآن ولو كان قرآناً لكان مقروناً به وموصولاً إليه غير مفصول عنه، كما أنّ أمير المؤمنين عليه السلام جمعه فلمّا جاءهم به قال: (هذا كتاب ربّكم كما أنزل على نبيّكم لم يزد فيه حرف ولم ينقص منه حرف، فقالوا لا حاجة لنا فيه عندنا مثل الذي عندك فانصرف وهو يقول فنبذوه))، الآية انتهى كلامه قدّس سرّه.

وقوله: «قد نزل من الوحي إلى، آخره إشارة إلى ما رواه الكليني قدس

سره وغيره: (إنّ القرآن الّذي جاء به جبرئيل سبع عشرة ألف آية، مع أنّ الموجود منه على المعروف ستّة آلاف آية ومائتا آية وستّ وثلاثون آية فحملوا القرآن في هذا الخبر على تمام ما أوحى إليه صلى اللّه عليه وآله سواء كان ممّا أريد بألفاظه الإعجاز أو لا)»، وقال قدّس اللّه نفسه الزّكيّة قبل ذلك: «اعتقادنا أنّ القرآن الّذي أنزله اللّه تعالى على نبيّه محمّد صلى الله عليه وآله هو ما بين الدفتين ليس أكثر من ذلك ومن نسب إلينا بالقول بأنّه أكثر من ذلك فهو كاذب» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأمّا المفيد قدس سره وإن كان كلامه المحكيّ أوّلاً عن المسائل السّرّية ربما يستظهر منه وقوع التّغيير فيما نزل إعجازاً، إلاّ أنّ كلامه أخيراً صريح في حمل ما ورد في هذا الباب على التّغيير من حيث التّأويل والتّنزيل والتّفسير ناسباً له إلى جماعة من أهل الإمامة حيث قال على ما حكي عنه: «وقال جماعة من أهل الإمامة إنّه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة لكن حذف ما كان مثبتاً في صحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله وذلك كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام اللّه تعالى الذي هو القرآن المعجز، وقد يسمّى تأويل القرآن قرآناً قال اللّه تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ فسمّى تأويل القرآن قرآناً، وهذا ما ليس فيه بين أهل التّفسير اختلاف» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال السيّد الشارح للوافية في شرحه ما هذا لفظه المحكيّ: «وما جمعه أمير المؤمنين عليه السلام فإنّما كان للذّب عن مناصبهم الّتي ابتزّوها منه والسّتر على فضائحهم الّتي عرفوها فيه، فقد جاء أنّهم قالوا له دعه وقال إن قتلتموه فاقتلوني معه فإنّ فيه حقّنا ووجوب طاعتنا، وقد قال صلى اللّه عليه وآله: (إنّي تارك فيكم الثّقلين لن يفترقا) فقال له الثّاني لا حاجة لنا به خذه معك كيلا

. . . .

يفارقك، فإنّهم لمّا فتحوه وجدوا فيه فضائح القوم وأسماء المنافقين وأعداء الدّين وأسرّوا النّجوى إن قد جاءكم بما فيه فضائح المهاجرين والأنصار فردّوه وأبوا أن يأخذوه، وذلك لما اشتمل عليه من التّأويل والتّفسير وقد كان عادة منهم أن يكتبوا التّأويل مع التّنزيل، إلاّ أنّ ذلك كلّه كان في التّنزيل والذي يدلّ على ذلك قوله عليه السلام في جواب زنديق ولقد جئتم بالكتاب كملا مشتملا على التّأويل والتّنزيل والمحكم والمتشابه والنّاسخ والمنسوخ، فإنّه صريح في أنّ الّذين جاءهم به ليس تنزيلا كلّه ويؤيده ما اشتهر أنّ الّذي جاءهم به كان مشتملاً على جميع ما يحتاج إليه النّاس حتّى أرش الخدش، ومن المعلوم أنّ صريح القرآن غير مشتمل على ذلك كلّه وأيّ غرض يدعوهم إلى إسقاط ما يدلّ على الأحكام وسائر العلوم وهم أشدّ النّاس حاجة إلى ذلك إلى أن قال علي أنّه لو اشتمل على ذلك صريحاً لم يبق لمحاجة الإمام وجه إلى آخر ما أفاده بطوله وبالجملة مخالفة ما عند الإمام عليه السلام لما في أيدي النّاس في الجملة ممّا لا ينكره أحد إنّما الكلام في مخالفة ما بين الدّفتين لما نزل إعجازا من جهة التّحريف والزّيادة والنقيصة في الجملة فعن جمهور الأخباريّين وجمع من المحدّثين كالشّيخ الجليل عليّ بن إبراهيم القمّي وتلميذه ثقة الإسلام الكليني وغيرهما قدّس الله أسرارهم حيث إنّهم نقلوا الأخبار الدّالّة على التغيير من غير قدح فيها سيّما بملاحظة عنوانهم وقوع التّغيير مطلقاً وعن بعضهم وقوع التّحريف والنقيصة دون الزّيادة مدّعياً عدم النّزاع فيها وعن بعضهم كون النّزاع في زيادة غير السّورة، بل الآية فإنّ زيادتهما مناف لكون ما بأيدينا إعجازا يقيناً مضافاً إلى منافاته لصريح القرآن والمشهور بين المجتهدين والأصوليّين، بل أكثر المحدّثين عدم وقوع التّغيير مطلقاً، بل ادّعى غير واحد الإجماع على ذلك سيّما بالنّسبة إلى الزّيادة وعن المولى الفريد البهبهاني

. . . .

وجماعة من المتأخّرين تفي الزيادة، وأنّ النقيصة لو كانت واقعة فإنّما هي في غير آيات الأحكام بل استظهر بعضهم وقوع النقيصة في غير آيات الأحكام وكان شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره يميل إلى هذا القول أي وقوع النقيصة في غير الأحكام ببعض الميل، فإنّ القرآن المنزل على ما صرّح به في غير واحد من الأخبار أربعة أرباع ربع في الأئمّة عليهم السلام وربع في أعدائهم وربع في القصص والأمثال وربع في القضايا والأحكام والدّاعي للتغيير إنّما هو في الربعين الأوّلين، وممّن صرّح بالإجماع على عدم التّغيير علم الهدى قدس سره قال في جملة كلام له في تقريب عدم حدوث التغيير في القرآن المنزل للإعجاز ما هذا لفظه المحكيّ: (أنّ القرآن كان على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله مجموعا مؤلّفاً على ما هو عليه الآن، فإنّ القرآن كان يحفظ ويدرس جميعه في ذلك الزّمان حتّى عيّن على جماعة من الصّحابة في حفظهم له وأنّه كان يعرض على النّبي صلى الله عليه وآله ويتلى عليه وإنّ جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبيّ بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النّبي صلى الله عليه وآله عدّة ختمات، وكلّ ذلك يدلّ بأدنى تأمّل على أنّه كان مجموعاً مترتّبا غير منثور ولا مبثوث) إلى آخر ما ذكره.

وقال شيخ الطّائفة قدس سره في محكي تبيانه: (أمّا الكلام في زيادته ونقصانه يعني القرآن فممّا لا يليق به، لأن الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنّقصان منه، فالظّاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا)، كما نصره المرتضى قدس سره وهو الظّاهر من الرّوايات غير أنّه رويت روايات كثيرة من جهة العامّة والخاصّة بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع لكن طريقها الآحاد الّتي لا يوجب علماً، فالأولى الإعراض عنها وترك التّشاغل بها، لأنّه يمكن تأويلها ولو صحّت لما كان ذلك طعنا على ما هو

موجود بين الدّفتين، فإنّ ذلك معلوم صحّته لا يعترضه أحد من الأمّة ولا يدفعه وروايتنا متناصرة بالبحث على قراءته والتمسّك بما فيه ورد ما يرد من اختلاف الأخبار في الفروع إليه وعرضها عليه فما وافقه عمل عليه وما يخالفه يجتنب ولم يلتفت إليه، وقد وردت عن النّبي صلى اللّه عليه وآله رواية لا يدفعها أحد أنّه قال: (إنّي مخلف فيكم الثّقلين إن تمسكتم بهما لن تضلّوا كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا علي الحوض)، وهذا يدلّ على أنّه موجود في كلّ عصر، لأنّه لا يجوز أن يأمر الأمّة بالتّمسك بما لا يقدر على التمسّك به كما أنّ أهل البيت ومن يجب اتباع قوله حاصل في كل وقت وإذا كان الموجود بيننا مجمعاً على صحته فينبغي أن يتشاغل بتفسيره وبيان معانيه وترك ما سواه انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

ثمّ إنّ لكلّ من الفريقين وجوها من الأخبار وغيرها يطول المقام بذكرها والنّقض والإبرام فيها حتّى أنّ النافين لحدوث التّغيير استدلّوا له بجملة من الآيات الممنوع دلالتها على المدّعى في وجه والأخبار الدّالة بظواهرها على حدوث التغيير وإن كانت كثيرة، إلاّ أنّ أكثرها إلاّ ما شذّ ضعيفة السّند ويمكن دعوى تواترها، فلا يقدح ضعف السّند فيها لكن الإنصاف عدم نصوصيّتها فيما ذكره الأخباريّون وقوّة احتمال إرادة ما عرفته من وجوه المعاني فيها وفي جملة من الأخبار إشارة وتلويح، بل دلالة عليه عند التّأمل ويحتمل قريبا حملها على تقدير عدم الصّارف لها على وقوع النقص فيما ورد في ولاية الأئمّة عليهم السلام ومسالب أعدائهم، فلا تعلّق لها بآيات الأحكام حتّى يتعب النّظر في تنقيحها والكلام عليها وخبر الواحد في غير الفروع ليس بحجّة حتّى يلزم البحث عنها فلعلّه إليه أشار الشّيخ قدس سره من أنّها أخبار آحاد لا يوجب علما مع أنّ المسلّم من مذهبه حجيّة خبر الواحد في الفروع، بل على تقدير تسليم وقوع

النّقيصة في آيات الأحكام لا يعلم بقدح النّقص فيما بأيدينا من آيات الأحكام من حيث احتمال كون ما نقص مشتملاً على حكم مستقلّ لا دخل له بالأحكام المستفادة من ظواهر ما بأيدينا من الآيات، هذا وللسيّد الفاضل نعمة اللّه المحدّث هنا كلام طويل نورد بعضه، فإنّه استدلّ على وقوع التّغيير في القرآن المنزل للإعجاز في رسالته المحكيّة المسمّاة بمنبع الحياة بوجوه: (منها: الأخبار المستفيضة، بل المتواترة مثل ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام لمّا سئل عن المناسبة بين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ﴾، فقال قد سقط بينهما أكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصّادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، قال: كيف تكون هذه الأمّة خير أمّة وقتلوا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله ليس هكذا نزلت وإنّما نزلت خير أئمة أي الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؛ ومنها: الأخبار المستفيضة في أنّ آية الغدير هكذا نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ إلى غير ذلك ممّا لو جمع لصار كتاباً كثير الحجم؛ ومنها: أنّ القرآن كان نزل منجّماً على حسب المصالح والوقائع وكتّاب الوحي كانوا أربعة عشر رجلاً من الصّحابة وكان رئيسهم أمير المؤمنين عليه السلام، وقد كانوا في الأغلب ما يكتبون إلاّ ما يتعلّق بالأحكام وما يوحى إليه في المحافل والمجامع، وأمّا الّذي كان يكتب ما ينزل في خلواته ومنازله فليس هو إلاّ أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه أجمع من غيره من المصاحف، فلمّا مضى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله إلى لقاء حبيبه وتفرّقت الأهواء بعده جمع أمير المؤمنين عليه السلام القرآن كما أنزل وشدّ بردائه وأتى به إلى المسجد، فقال لهم: (هذا كتاب ربّكم كما أنزل، فقال لعنه اللّه ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان، فقال عليه السلام لن تروه

ولن يراه أحد حتّى يظهر القائم عليه السلام)، إلى أن قال بعد جملة كلام له (وهذا القرآن كان عند الأئمّة عليهم السلام يتلونه في خلواتهم وربما اطّلعوا عليه بعض خواصّهم كما رواه ثقة الإسلام الكليني عطّر الله مرقده بإسناده إلى سالم بن سلمة قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أسمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها النّاس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: (مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرؤها النّاس حتّى يقوم القائم عليه السلام، فإذا قام قرأ كتاب الله على حدّه وأرج المصحف الّذي كتبه علي عليه السلام)، وقد يوجّه هذا الحديث الشّريف وأمثاله ممّا دلّ على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن الّذي في أيدينا بأنّ المراد، إمّا نقص المعنى وتغييره إلى ما ليس مراده تعالى أو نقص ما فسّروا به يعني أنّهم كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات وكان أصحابهم يتلفّظون بها فمنعوهم عن ذلك، أو أنّ أصحابهم كانوا يفسّرون الآيات بما سمعوا من أئمتهم لم يكن إظهاره صلاحاً لوقتهم فأمروهم بالكف عن ذلك حتّى يظهر القائم، لا أنّه كان شيء في القرآن داخلاً فأخرجوه وهو بعيد، ثمّ قال وهذا الحديث وما بمعناه قد أظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل بأحكامه»، انتهى ما أردنا نقله من كلامه.

وقد عرفت أنّ المسألة بعد التّسالم على العمل حسبما عرفت مرارا كونه من ضروريّات دلالة الأخبار المتواترة حتّى المانعة من التّغيير معلّلة بأنّ علم الكتاب عند الأئمّة عليهم السلام، وأنّه ما ورثه الله غيرهم حرفاً الصّريحة في أنّ العلم بباطنه الّذي هو من توريث الله تعالى لا العلم بظواهره الواضحة عند كل أحد مختصّ بالأئمّة عليهم السلام حيث إنّه لم يذكر في خبر لها تعليل المنع بحدوث النّقص، إذ النّقص في القرآن ليست مسألة عمليّة يبحث عنها، وإنّما هي مسألة علميّة لا يترتب عليها فائدة أصلاً وقد أغرب بعض الأصحاب واحتمل أو استظهر سوق ما دلّ على

حجيّة الكتاب قولاً وفعلا وتقريراً على التّقيّة وهو كما ترى لا يحتمله الأخبار يقيناً حتّى المانعة من التّفسير الواردة في ردّ المخالفين، ومثله في الضّعف ما تحمله بعض آخر، فاحتمل حمل الأخبار الصّريحة في حجيّة الكتاب على حجيّته في مرحلة الظّاهر بمعنى كون التكليف الظّاهري العمل بالكتاب حتّى يظهر القائم عليه السلام وهو أيضاً كما ترى، مع أنّه لا القائل بحجيّته ووجوب العمل به وعدم مانعيّة الأخبار الدّالّة على حدوث التّغيير في الكتاب المنزل للإعجاز عن حجيّة ما بأيدينا، هذا وقد يوجد في بعض الكتب التمسّك في المسألة بأصالة عدم النّقيصة لنفي النّقص فيما أنزل إعجازاً، كما أنّه قد يتمسّك لنفي الزّيادة بأصالة عدمها، وقد يعارض أصالة عدم النّقيصة بأصالة عدم اشتمال ما بأيدينا لتمام ما نزّل تدريجا وأصالة عدم الزّيادة بأصالة عدم كون المشكوك قرآناً، وأنت خبير بأنّ الأصلين مع الغضّ عن المعارضة المذكورة لا يفيدان على القول بنفي الأصول المثبتة لو كان النّقص قادحا وعلى تقدير عدم قدحه على تقدير العلم به لا معنى لجريان الأصل أيضاً كما لا يخفى.... .

نعم عن الشّيخ محمّد بن عليّ بن شهرآشوب المازندراني المعروف في كتاب المثالب أنّهم أسقطوا من القرآن تمام سورة الولاية ولا يبعد إرادة هذه السّورة، ولكنّك خبير بأنّها ليست من القرآن المنزل إعجازا قطعاً إذ يقدر كلّ عارف بلغة العرب أن يأتي بمثلها، مع أنّه قال سبحانه لئن اجتمعت الأنس والجنّ الآية، إذا عرفت بعض الكلام في أصل المسألة فاستمع لما يتلى عليك فيما لو علم بحصول التّغيير إجمالاً ولم يعلم تفصيلاً، فنقول إنّ التّغيير بقول مطلق قد يوجب اختلاف المعنى، وقد لا يوجبه سواء كان بالتّحريف أو التبديل أو النّقص أو الزّيادة فالعلم بحصول التّغيير إجمالا بأقسامه إذا كان أعمّ ممّا يوجبه وممّا لا يوجبه لا يوجب العلم إجمالاً بالتّغيير بالمعنى وإن فرض العلم بما يوجبه في

. . . .

تمام الآيات، فلا يقدح أيضاً من حيث كون الشّبهة غير محصورة وإن فرض العلم بما توجبه مع فرض حصر الشّبهة بأن فرضه الشّبهة كثيرة في الكثير، فلا يقدح أيضاً لعدم انحصار طرف العلم في خصوص آيات الأحكام فلعلّ المصروف عن ظاهره ممّا لا يتعلّق بالأحكام الشّرعية، فلا يوجب العلم بتنجّز الخطاب حتّى توجب الإجمال في ظاهر آيات الأحكام، اللّهم إلاّ أن يفرق في عدم قدح العلم الإجمالي مع عدم حصر الشّبهة بين الأصول اللّفظية والعمليّة أو يفرق فيما لا يوجب تنجّز الخطاب بين الأصول اللّفظية والعمليّة في عدم القدح، لكنّ الدّعويين في حيّز المنع.

وممّا ذكرنا كله يعرف المراد ممّا أفاده قدس سره في الكتاب في حكم العلم الإجمالي بحصول التّغيير وعدم قدحه في حجيّة الظّواهر ودعوى قدح العلم الإجمالي مع فرض العلم بما يوجب تغيير المعنى في خصوص آيات الأحكام نظرا إلى كون الشّبهة غير محصورة، كما ترى فالأولى التمسّك بأحد الوجوه المذكورة والمنع من قدح العلم بحصول التّحريف بالمعنى الأعمّ الشّامل للأقسام المذكورة كما يحمل عبارة الكتاب عليه لا ما يقابل الزّيادة والنّقيصة في ظواهر آيات الأحكام، هذا مضافاً إلى ما عرفت الإشارة إليه من أنّ التّغيير الحاصل على تقدير تسليمه إنّما هو قبل ورود الأخبار الكثيرة المتواترة من الأئمّة عليهم السلام في باب حجيّة ظاهر الكتاب فلو كان التّغيير قادحاً في حجيّة الظّواهر من حيث إيجابه لإجمالها لم يجز للشّارع الأمر بأخذها والملازمة كبطلان التّالي ممّا لا خفاء فيها أصلاً كما لا يخفى، ومن هنا ادّعي غير واحد الاتّفاق على وجوب العمل بالكتاب على جميع الأقوال في مسألة التّغيير وإن كان الأصل في المسألة قبل الإجماع عند بعض المدّعين ما دلّ على لزوم القراءة على ما يقرأ النّاس على ما عرفت كلامه.

التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك، مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة، مع أنه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية، التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم.

الرابع: قد يتوهم «أن وجوب العمل[١] بظواهر الكتاب بالإجماع

---

(١) يستفاد هذا التّوهم من المحقّق القميّ قدّس سرّه وبعض من وافقه في القول بحجيّة الظنّ المطلق قال في القوانين بعد جملة كلام له في النّقض والإبرام في الاستدلال على حجيّة ظواهر الكتاب بالإجماع ما هذا لفظه: «والحاصل أنّ الإجماع المدّعى في هذا المقام على حجيّة ظواهر الكتاب إن كان هو الإجماع المنقول والاستنباطي فيدخلان في عمومات آيات التّحريم، ولا دليل على حجيّتهما سوى كونهما ظنّ المجتهد وإن كان هو الإجماع المحقّق، فإن كان على الجملة فهو لا يجدي نفعاً وإن كان على كلّ الظّواهر، فمع ما يرد عليه ممّا فصّلناه فيه أنّه مستلزم لحجيّة الظّن الحاصل من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وأمثاله من الظّواهر والظّنون الحاصلة بأنّ العمل على ظنّ الكتاب لا يجوز، فإنّها عامّة تشمل ذلك أيضاً، فالإجماع على حجيّة الظّواهر حتّى الظّاهر الدّال على حرمة العمل بالظّن عموما يثبت عدم حجيّة الظّن الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو محال» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بما في هذا التّوهم من وجوه المناقشة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ فرض قيام القاطع على حجيّة الظّواهر أو غيرها يوجب خروج المعلوم حجّيّته عن ظواهر الآيات النّاهية موضوعاً إذا كان مفادها الحرمة التشريعيّة بأيّ معنى فرض للتشريع، فإنّ الحكم بحجيّة الظّواهر مثلاً بعد قيام

الدّليل القاطع على حجيّتها والالتزام بكون مفادها حكم اللّه الظّاهري ليس بافتراء وتشريع على اللّه تعالى وقولا بما لا يعلم، ومنه يظهر ما في كلام المحقّق القميّ قدس سره من لزوم استعمال كلمة الموصول في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، أو الضّمير في معنيين من حيث إرادة العلم بحجيّته ونفيه، ضرورة أنّ المنهي كلّ شيء لم يعلم به من غير فرق بين الأحكام الأصوليّة والفرعيّة الفقهيّة ولا يلزم هذا المعنى استعمال اللّفظ في المعنيين أصلا كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فلأنّه بعد تسليم لزوم التخصيص في الآيات النّاهية عند الحكم بحجيّة أمارة غير علميّة أو أصل من الأصول نقول إنّ محذور التخصيص إنّما هو من حيث اقتضاء العموم عند الشّك في التخصيص البناء على عدمه بحكم أهل اللّسان، وهذا معنى أصالة العموم التي هي من الأصول اللفظيّة المعتبرة عند الشّك في إرادة المتكلّم، فإذا فرض قيام الإجماع على اعتبار ظواهر الكتاب، فيعلم بعدم إرادتها ممّا اقتضى بعمومه حرمة العمل بها من الآيات النّاهية وغيرها، فلا يبقى شكّ في المراد منها حتّى يتمسّك بأصالة العموم فإن شئت قلت إنّ أصالة العموم غير جارية بنفسها في صورة العلم بالمراد من العام، وتوهّم أنّ الدّليل على التّخصيص هو الإجماع المقتضي لحجيّة العمومات النّاهية عن العمل بظواهر الكتاب ولا مرجّح لجعل معقده غير الآيات النّاهية عن ظواهر الكتاب، فإذا لم يمكن الجمع بين إرادتهما من الإجماع، فلا بدّ من الحكم بعدم قيام الإجماع للزوم المحال العقلي من قيامه، وليس هناك دليل آخر بالفرض على التّخصيص حتّى يجعل مخصّصاً فاسد جداً، إذ لا نقول باختصاص الإجماع بغير الآيات النّاهية، ولذا نعمل بها في غير ظواهر الكتاب ممّا لم يقم دليل قطعي على اعتباره، بل نقول بقيامه على اعتبارهما ونتيجة ذلك رفع اليد عن الآيات النّاهية بالنّسبة إلى خصوص ظواهر الكتاب نظراً إلى القطع بعدم الإرادة، هذا مضافاً إلى

مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره، لأنّ من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتى ظواهر الكتاب».

وفيه أن فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر، مع أن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها إلاّ أن يقال إنها لا تشمل أنفسها فتأمل.

ويإزاء هذا التوهم[1] توهم أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية

أنّه لا معنى لصرف الإجماع إلى خصوص ظواهر الآيات النّاهية وإبقائها على الظّهور حتّى بالنّسبة إلى ظواهر الكتاب حتّى تصير نتيجة الإجماع على حجيّة ظواهر الكتاب عدم الحجيّة كما لا يخفى.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ إرادة العموم من الآيات النّاهية حتّى من ظواهر الكتاب توجب المنع عن العمل بأنفسها، فإنّها من غير العلم وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وتوهّم عدم شمولها لأنفسها كما عن شيخ شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره فيه ما لا يخفى، لأنّه على تقدير التّسليم إنّما هو من جهة الفرق في مناط الحكم وعلّة المنع.

(١) وقد أشار إليه في القوانين وأفسده بما لا يخلو عن المناقشة وهو بظاهره ممّا لا معنى له، لأنّ قيام القاطع على حجيّة ظنّ لا يوجب خروجه عن عنوان الظّن، ضرورة استحالة انقلاب الموضوع مضافاً إلى استحالة تأثير المحمول المتفرّع على الموضوع في عدمه، نعم لو كان الموضوع للحرمة عنوان التّشريع كان قيام الدّليل على اعتبار الظّن مخرجاً له عن موضوع الحرمة على ما عرفت الإشارة إليه في الجواب الأوّل عن التّوهم الأوّل والفرق بينهما في كمال الوضوح، فلا تغفل فلو اقتصر المتوهم في كلامه على الحكم بكون خروج الظّواهر من باب التخصّص من دون ذكر التّعليل لم يتوجّه عليه شيء كما لا يخفى.

ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصص، لأنّ وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم، وفيه ما لا يخفى.

وأمّا التفصيل الآخر:

فهو الذي يظهر من صاحب القوانين[١] قدس سره في آخر مسألة حجية

---

(١) الأولى نقل كلامه في أوّل الاجتهاد والتّقليد، فإنّه قد أجمل الكلام في مسألة حجيّة ظاهر الكتاب وأوجزه قال قدس سره في مقام إثبات حجيّة ظنّ المجتهد من جهة دليل الانسداد بعد جملة كلام له على الاستدلال لحرمة العمل بالظّن بظواهر ما دلّ من الكتاب عليه ما هذا لفظه: «فإن قلت الدّليل عليه أنّه ظاهر الكتاب مثلاً وهو حجّة إجماعاً فالعام الدّال على حرمة العمل بالظّن قطعي العمل فلا محال، قلت المسلّم من الإجماع هو حجيّة ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فإنّ حجيّة ظواهر الكتاب مسألة اجتهاديّة وانعقاد الإجماع عليها ممنوع لمخالفة الأخباريّين اعتماداً على أخبار كثيرة مذكورة في محلّها سلّمنا عدم الاعتناء بشأنهم وإمكان إخراج تلك الأخبار عن ظاهرها لمعارضتها بأقوى منها لكنّا نقول المسلّم منه حجيّة ما هو متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم، لأنّ مخاطبته كان معهم والظّن الحاصل للمخاطبين من جهة أصالة الحقيقة والقرائن المجازيّة حجّة إجماعاً، لأنّ اللّه تعالى أرسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه، وكما أنّ التّفهيم يختلف باختلاف اللّسان كذلك يختلف باختلاف الزّمان وإن توافق اللّسان فحجيّة متفاهم المتأخّرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج إلى دليل آخر غير ما دلّ على حجيّة متفاهم المخاطبين المشافهين، لمنع الإجماع عليه بالخصوص، ولا يمكن إثبات ذلك إلاّ بأحد وجهين الأوّل انحصار

. . . .

السّبيل إلى الحكم في العمل بتلك الظّنون، ودلالة استحالة التّكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه، لأنّ ذلك هو مقتضى الدّليل العقلي المقتضي لحجيّة ما يصحّ السّبيل إليه من الظّنون من حيث هي ظنّ، لا من حيث هي أنّه ظنّ خاصّ، إذ الدّليل القطعي، لا يدلّ على حجيّة ظنّ خاصّ والمفروض أنّ الإجماع غير مسلّم في الظّنّ الحاصل لغير المشافهين، والثّاني أنّ الكتاب العزيز من قبيل تأليف المصنّفين الّذين يقصدون بكتابهم بقاءه أبد الدّهر ليفهم منه المتأمّلون فيه بكرور الأيّام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل والواردة من البلاد البعيدة سيّما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب إليه، فإنّه لا ريب في جواز العمل للمدرّسين في التّأليفات والمتعلّمين والمتأمّلين فيها، وحملها على مقتضى ما يفهمون بقدر طاقتهم ولا كذلك المكتوب إليهم المكاتيب، فإنّه ممنوع سيّما فيما اشتمل على الأحكام الفرعيّة إذ الظاهر منها إلقاء الأحكام بين الأمّة وإعلام المخاطبين بالشرائع وإعلاؤها بينهم، وذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد ألف سنة بذلك، لأجل حصول الطّريقة واستقرار الشّريعة بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم إلى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك أيضاً تعلّق الغرض ببقائه أبد الدّهر لحصول الإعجاز وسائر الفوائد، إذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والأسلوب وسائر الحكم المستفاد منها مع قطع النّظر عن الأحكام الفرعيّة التي هي قطرة من بحار فوائده، إلى أن قال والحاصل أنّ دعوى العلم بأنّ وضع الكتاب العزيز إنما هو على وضع المصنّفين سيّما في الأحكام الفرعيّة دعوى لا يفي بإثباتها بيّنة، انتهى كلامه رفع مقامه.

وهو كما ترى مشتبه المراد:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لم يعلم المراد من الجواب الأوّل عن السؤال فإنّ قصر قيام

. . . .

الإجماع على حجيّة المراد من الكتاب لم يعلم له معنى محصّل إذ المراد لا يمكن اتّصافه بالحجيّة وعدمها وإنّما القابل للاتّصاف بها ما هو طريق إليه وكاشف عنه، اللّهمّ إلاّ أن يكون مراده تنزيل الإجماع على حجيّة النّصوص الكتابيّة في قبال الظّواهر بملاحظة استناد المنع إلى مخالفة الأخباريين فإنّ مخالفتهم في الظّواهر لا في النّصوص على ما أفاده جماعة منهم.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لم يعلم المراد من قوله والظّن الحاصل للمخاطبين إلخ حيث إنّ قوله إجماعاً يحتمل أن يراد به الاستدلال بالإجماع، وكون المراد من قوله لأنّ الله أرسل رسولا إلخ الإشارة إلى سند المجمعين، فالمراد بالإجماع حينئذ معناه المصطلح ويحتمل أن يراد منه معناه اللّغوي أي الاتفاق، فكأنّه قال قولا واحدا فيكون المراد من قوله لأنّ الله إلخ الاستدلال بحجيّة الظّن المستفاد من أصالة الحقيقة والقرائن في حقّ المشافهين وإن كان هذا التّرديد والاشتباه في كلامه غير قادح في أصل المطلب، نعم يرد عليه على كلّ تقدير أنّ الاستدلال بالآية الشّريفة على حجيّة الظن في حق من حيث الخصوص والاستناد إليها في إثبات ذلك استدلال بظاهر الكتاب ممّن لا يكون مخاطبا به وهو غير جائز، اللّهم إلاّ أن يقال بكونها نصّا في ذلك فتأمّل.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه لم يعلم المراد من قوله والمراد بلسان القوم إلخ من حيث إنّه هل يسلم صدق العموم على غير المخاطبين من الموجودين في زمن الخطاب والموجودين بعده ويتشبّث في الفرق في الحكم باختلاف الفهم وإن اتحد اللّسان حتّى يتوجّه عليه بأنّ اختلاف الفهم قد يوجد بين المخاطبين في زمان واحد أيضاً أو في زمانين مع اعترافه بالحجيّة من حيث الخصوص في الصّورة الأولى، بل الثّانية على تقدير شمول الخطاب كما أنّه اعترف بها على تقدير تسليم كون الكتاب من قبيل تأليف المصنّفين مع تصريحه باختلاف الفهم مع

تعدّد الزّمان واتّحاد اللّسان أو يمنع من صدقه على غيرهم حتّى يتوجّه عليه مضافاً إلى ظهور فساده بأنّه لا معنى إذا للحكم بالحجيّة من حيث الخصوص على تقدير كون الكتاب من قبيل تأليف المصنفين مع اختلاف الفهم، اللّهم إلاّ أن يتشبّث على هذا التّقدير بذيل دليل آخر غير الآية من الإجماع وغيره.

هذا ثمّ إنّ المستفاد من كلامه الّذي نقلناه وإن كان التّفصيل الّذي نسب إليه شيخنا الأستاذ العلاّمة، إلاّ أن المستفاد منه صريحاً في الجواب عن السّؤال الّذي أورده على نفسه كما سيجيء نقله المنع من حجيّة ظواهر الكتاب في حقّ المعدومين وإن كان الكتاب من قبيل تأليف المصنّفين حيث قال سلّمنا أنّ الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنّفين لكن مقتضى ذلك أن يكون الظّن الحاصل منه حجّة من جهة أنّه ظنّ حاصل منه، والمفروض أنّ الظّنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست ظنوناً حاصلة منه فقط، إذ الظّن الحاصل من اللّفظ إنّما هو من جهة وضع اللّفظ وحقيقته أو مجازه والاعتماد على أصل الحقيقة أو القرينة الظّاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك.

وأمّا الظّن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسّوانح التي حصلت في الشّريعة فهو ظنّ حاصل للمجتهد بنفس الأمر بعد ملاحظة الأدلّة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظنّ حاصل من الكتاب إلى آخر ما أفاده قدس سره، وأنت خبير بأنّ هذا صريح في خلاف التّفصيل الّذي نسبه شيخنا قدس سره إليه والمستفاد منه كما ترى أنّ الّذي جزم به في مطاوي كلماته السّابقة من حجيّة ظاهر ما كان من باب تأليف المصنّفين من حيث الخصوص إنّما هو بالنّسبة إلى غير الكتاب العزيز ممّا لا يحتاج في العمل بظاهره إلى إعمال قواعد التّعارض والعلاج، وهذا وإن كان محلاً للمناقشة والنّظر حيث إنّ إعمال العلاج بين المتعارضات من الأدلّة والفحص عن شروط العمل بها لا يوجب إجمال دلالتها

الكتاب، وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذٍ لنا، إلاّ من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم.

وخروج ظواهر ألفاظها عن مقتضى وضعها والقرينة، إلاّ أن يفرض العلم الإجمالي بالصّرف عن الظّاهر في بعض الآيات بالخصوص وهذا لا اختصاص له بزماننا، بل قد يتحقق بالنّسبة إلى المشافهين مضافا إلى أنّ عروض السّوانح المسطورة لا يفرق فيها بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه مع اعترافه بالحجيّة من حيث الخصوص على القول الأوّل، إلاّ أنّه صريح في رجوعه عمّا ذكره أوّلاً، أو كونه مبنيّاً على الإغماض.

ثمّ إنّ الوجه فيما ذكره من التّفصيل وعدم الحجيّة من حيث الخصوص في حقّ غير المقصود بالتّفهيم والخطاب هو كون الحجّة بمقتضى إجماع أهل اللّسان والعقلاء والعلماء الظّهور المستند إلى اللّفظ وكشفه عن المراد ولو بواسطة القرائن من دون إعمال أمور عارضة خارجة يوجب الظّهور وطريقيّة اللفظ وكشفه عن المراد بنفسه إنّما هو بالنّسبة إلى المقصود بالتّفهيم ولو بعنوان العموم، وأمّا بالنّسبة إلى غيره فلا طريقيّة للفظ في حقّه، فلا ظهور هناك أصلاً فلو فرض حصول ظنّ بالمراد لا يكون مستنداً إلى اللّفظ، فلا دليل على اعتباره من حيث الخصوص.

ويمكن توجيه هذا التفصيل[١] بأن الظهور اللفظي ليس حجة، إلاّ من

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدس سره في توجيه مرامه شرح ما لخّصناه وأجملناه في بيانه، وحاصله أنّ مدرك اعتبار أصالة الحقيقة والظّهور عند العقلاء وأهل اللّسان واعتمادهم عليها في استكشاف المراد إنّما هو قاعدة قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر مع إرادة خلافه من دون نصب دلالة يصرف عن الظّهور وقرينة على إرادة خلافه في وقت الحاجة إذا لم يكن هناك مصلحة توجب تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومقتضى هذه القاعدة كما ترى وإن كان القطع بالمراد فيما علم عدم المصلحة في تأخير البيان، كما هو الغالب فيكون دلالة اللّفظ بهذه الملاحظة قطعيّة وإن كانت بالنّظر إلى اللّفظ لو خلّي وطبعه ظنيّة.

ومن المعلوم ضرورة أنّ هذه القاعدة إنّما تجري في حقّ من قصد إفهامه بالخطاب إذ نقض الغرض اللاّزم على تقدير تأخير البيان إنّما هو في حقّه لا مطلقاً فلو كان هناك بين المتكلّم ومن قصد إفهامه ما يوجب تفهيم إرادة خلاف الظّاهر من القرائن الحاليّة أو المقاليّة السّابقة، فلا يلزم هناك نقض غرض وقبح على المتكلّم بترك نصب ما يدلّ غيره على إرادة خلاف الظّاهر من الخطاب كما هو واضح فالسّبب في كون اللّفظ ظاهراً في حقّ المقصود بالتّفهيم مع ما عرفت من اقتضاء القاعدة حصول القطع بالمراد إنّما هو احتمال حصول الغفلة والسّهو والاشتباه للمتكلّم في كيفيّة الإفادة بحيث لا يقع الملقى إليه في خلاف مقصوده أو احتمال حصول الأمور المذكورة للملقى إليه الخطاب في الالتفات إلى ما اكتنف به في غير الخطابات الشّرعيّة، وأمّا بالنّسبة إليها فينحصر السّبب في الثّاني وهذه الأمور وإن كانت كثيرة الوجود في الإنسان حتّى قيل إنّها بمنزلة الطبيعة الثّانية له إذا لم يكن معصوماً، إلاّ أنّ احتمالها في الإنسان الملتفت الغير الخارج عن المتعارف مرجوح في نفسه نظراً إلى غلبة خلافها فيه، ومن هنا اتّفق

. . . .

العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمالها في جميع الموارد والأمور حتّى أنّهم يكذّبون من يدّعي أحدها إذا لم يكن له شاهد صدق، وأمّا احتمال تأخير البيان عمدا عن وقت الحاجة للمصلحة فيما يحتمل ذلك فهو على خلاف وضع الكلام للتّفهيم، ولذا لا يغنون به وبالجملة اللاّزم على المتكلم إلقاء الكلام فيما يرجع إلى اختياره على وجه لا يقع الملقى إليه الّذي قصد تفهيمه به على خلاف مرامه ولو بالاعتماد على ما يكون صارفاً عن مقتضى الوضع ممّا يكون معهودا بينهما لا غيره ممّن لا يقصد تفهيمه به فاحتمال اعتماد المتكلّم بما يكون معهودا لا واقع له في حقّ الغير فلا يكون للّفظ ظهور بالنّسبة إليه ولو فرض حصول الظّن بعدم القرائن رأساً من الخارج فلا دخل له بالظّن المستند إلى اللّفظ الّذي قام الدّليل على حجيّته بالخصوص، هذا ولكنّك خبير بأنّ ما أفاده في وجه التّفصيل من حيث ابتنائه على كون المدرك لأصالة الحقيقة عندهم منحصراً في قاعدة القبح على ما عرفت مفصّلاً بضميمة مرجوحيّة احتمال الغفلة من المتكلّم والمخاطب غير نقيّ عن المناقشة كما صرّح به شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره.

أمّا أوّلاً: فلمنع انحصار المدرك فيما ذكره لأنّ عدم اعتناء العقلاء وأهل اللّسان بل العلماء باحتمال إرادة خلاف الظّاهر مع عدم الشّاهد عليه إنّما هو من جهة أنّ الغرض من وضع الألفاظ تفهيم المقاصد، إمّا بالوضع الأصلي أو بالوضع النّوعي العارض بملاحظة القرائن فالتّوقّف باحتمال وجود الصّارف على خلاف الغرض المقصود من وضع الألفاظ ولا دخل له بقاعدة القبح هذا مع أنّ اعتماد المتكلّم بالصّارف المعهود بينه وبين المخاطب لمّا كان قليلاً في الغاية، فلذا يكون احتماله موهونا كاحتمال الغفلة فيكون اللفظ بنفسه ظاهراً في المراد وكاشفاً ظنّيا عنه بالنّظر إلى ذاته ومن هنا اتّفق العلماء، بل جميع العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة الصّارفة مطلقاً من غير فرق بين المخاطب وغيره كما يظهر من الأمثلة

باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيداً للظن بالمراد.

فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود، كان إمّا لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإما لغفلة من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفي بالمراد، ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء أقوالهم وأفعالهم.

وأمّا إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام فوقوعه في خلاف المقصود

المذكورة في كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره.

وأمّا ثانياً: فلأنّ لازم ما ذكر من التّوجيه تخصيص الحجيّة من حيث الخصوص بمن كان مشافها حاضرا في مجلس الخطاب وعدم اعتباره على هذا الوجه في حقّ غيره ممّن كان غائباً أو معدوماً وإن فرض شمول الخطاب له أو كون الكلام في حقّه من قبيل تأليف المصنّفين، ضرورة عدم احتمال الغفلة عن القرينة في حقّه، وإنّما يكون احتمال إرادة خلاف الظّاهر بالنّسبة إليه من جهة احتمال وجود القرينة في زمان صدور الخطاب واختفائها عنه، فإن شئت قلت الظّن الخاصّ إن كان الحاصل من المشافهة في مقابل احتمال الغفلة عن الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الموجود تدريجا من الصّوارف، فلا يوجد موضوعه في حقّ غيره وإن قيل بشمول الخطاب له وإن كان الحاصل بالنّظر إلى مقتضى الوضع مع الشّك في وجود الصّارف فهو موجود في حق غيره من غير فرق بين القول بشمول الخطاب له وعدمه.

لا ينحصر سببه في الغفلة، فإنّا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد خفيت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلم أو منا، إذ لا يجب على المتكلم إلاّ نصب القرينة لمن يقصد إفهامه مع أن عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن ألقي إليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد، حتى لو فرضنا الفحص، فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها، إذ لا يحكم العادة ولو ظناً بأنها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها، مع أنّا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة لكن القرائن الحالية، وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص، ولو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستنداً إلى الكلام كما نبهنا عليه في أول المبحث.

وبالجملة فظواهر الألفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة، لأنّ احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور دون ما إذا كان الاحتمال

مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

ومن هنا ظهر: أن ما ذكرنا سابقاً من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل، إلاّ أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد ودون إثباتها خرط القتاد.

ودعوى: «أن الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته». مردودة بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام وليس، إلاّ لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية أم كانت مقالية متصلة، لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار، أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى، أو غير ذلك.

فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا مع إمكان أن يقال إنه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص، نعم الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم، هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل.

ولكن الإنصاف: أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فإنّ جميع ما دل من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد، لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من

متكلم إلى مخاطب يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية، هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم.

وأمّا العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين، ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه، فإنّ العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المقصود وكذا في الأقارير أم كان في الأحكام الكلية كالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها معتذراً بعدم الدليل على حجية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب ومن قصد إفهامه.

ودعوى: «كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين» واضحة الفساد، مع أنها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز، فإنّه أولى بأن يكون من هذا القبيل فترتفع ثمرة التفصيل المذكور، لأنّ المفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف

المؤلفين حجة بالخصوص، لا لدخوله في مطلق الظن، وإنما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبة إلى غيره.

والحاصل: أن القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعي الانفتاح وينكر العمل بأخبار الآحاد مدعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع والأخبار المتواترة.

ويدلّ على ذلك أيضا سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة الماضين عليه السلام، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي سمعوها من أئمتهم عليهم السلام لا يفرقون بينهما، إلاّ بالفحص وعدمه كما سيأتي.

والحاصل: أن الفرق في حجية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام.

هذا كلّه مع أن التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه على الفرق بين أصالة عدم الغفلة والخطإ في فهم المراد، وبين مطلق أصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً.

فما ذكره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين غير سديد، لأنّ الظن المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة والخطإ، فلا يجري في حق الغائبين وإن قلنا بشمول الخطاب لهم، وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة

فهو جار في الغائبين وإن لم يشملهم، وممّا يمكن أن يستدل به أيضاً[(١)]

---

(١) دلالة الأخبار المتواترة المفيدة للقطع بحجيّة ظواهر الكتاب في قبال الأخباريّين على حجيّة ظواهر الكتاب من حيث الخصوص في حقّ غير المشافهين بالكتاب، ممّا لا يخفى على أحد، فإنّ المخاطب بهذه الأخبار المتواترة المتأخّر عن زمن الخطابات الكتابية لم يكن مشافها بالكتاب كأمثالنا بالنّسبة إلى الكتاب العزيز فيتمّ المدّعى من قيام الدّليل الخاصّ على حجيّة ظواهر الكتاب في حقّ غير المشافة به، غاية الأمر توقّف تسرية الحكم الأصولي الثابت بهذه الأخبار على وجه القطع في حقّ المخاطبين بها إلينا على انضمام دليل الاشتراك، كما هو الشّأن في تسرية سائر الأحكام إلينا وممّا ذكرنا من كون دلالة الأخبار المذكورة على حجيّة ظواهر الكتاب في قبال الأخباريّين قطعيّة يظهر النّظر في الجواب عن السؤال الّذي أورده المحقّق القميّ قدس سره على نفسه في قانون الاجتهاد والتّقليد، وما أفاده في آخر مسألة حجيّة ظاهر الكتاب من التقسيم قال في باب الاجتهاد بعد جملة كلام له: «فإنّ قلت أنّ أخبار الثقلين وما دلّ على عرض الأخبار على الكتاب يدلّ على أنّ الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول علميّة تلك الأخبار صدوراً كما هو ظاهر بعضها، نمنع، أوّلاً: دلالتها على التّمسك بمتفاهم اللّفظ من حيث هو متفاهم اللّفظ لم لا يكون المراد لزوم التّمسك بالأحكام الثّابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في أكثرها، وكذلك ما دلّ على عرض الأخبار على الكتاب، وثانياً: بعد تسليم ذلك نقول إنّ دلالتها على التّمسك بالألفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها على ظواهرها ظنيّة، إذ ذهب جماعة من الأخباريّين إلى أنّ المراد التمسّك بما فسّرها الأئمّة عليهم السلام بها والعرض على ما فسّروه به وإن كان خلاف الظاهر، فحينئذ ننقل الكلام إلى هذه الأخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه حينئذ إنّما يتمّ لو قلنا بالعلم بأنّ تلك الأخبار أيضاً من قبيل تأليف المصنّفين»

زيادة على ما مر من اشتراك أدلة حجية الظواهر من إجماعي العلماء وأهل اللسان ما ورد في الأخبار المتواترة معنى من الأمر بالرجوع إلى الكتاب، وعرض الأخبار عليه، فإنّ هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين فيتم المطلوب كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي رحمه الله بعد ما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص بقوله: **«فإن قلت إن أخبار الثقلين تدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص.**

إلى آخر ما أفاده قدس سره، وقد عرفت وجه النّظر في الجواب الأوّل عن غير أخبار الثقلين، وأمّا ما أفاده في الجواب عنها مع أنّه لا حاجة لنا في المقام بها فيتوجّه عليه أنّ التّمسك بالكلام الّذي لا يكون قطعياً ظاهر إن لم يكن نصّاً في التمسّك بظاهره وهذا بخلاف التمسّك بالعترة عليهم السلام، فإنّ له معنى آخر.

هذا وأمّا حمل التمسّك بالكتاب على التمسّك به في الجملة من غير أن يكون له إطلاق يشمل التمسك بظواهره، فلا يأبى عن إرادة خصوص النّصوص كما عليه جمع من أصحابنا الأخباريّين ففيه ما لا يخفى، إذ ذلك إنّما يصحّ فيما لو كثر النّصوص في آيات الأحكام لا فيما قلّ وشذّ بحيث يعدّ حمل اللّفظ عليه مستهجنا عرفاً، وممّا ذكرنا تعرف النّظر فيما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره بقوله: **«وأمّا خبر الثقلين فليس له ظهور»** إلى آخره، كما أنّك تعرف ممّا حكينا عن المحقّق القميّ قدس سره النّظر فيما أورده شيخنا قدس سره عليه بقوله: **«توضيح النّظر»** إلى آخره فإنّه قدس سره تعرّض في السؤال الّذي أورده على نفسه لحال غير خبر الثّقلين أيضاً، كما أنّه أجاب عنهما بقوله: **«قلت»** إلخ والجواب الّذي أورده وإن كان منظوراً فيه بما أفاده قدس سره وما عرفته، إلاّ أنّ الغرض عدم اقتصاره في كلامه بحال خصوص خبر الثّقلين سؤالاً وجواباً.

فأجاب عنه بأن رواية الثقلين ظاهرة في ذلك لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة عليهم السلام كما يقوله الأخباريون وحجية ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها»*.

وتوضيح النظر أن العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الآمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الأئمة عليهم السلام، وليست ظاهرة في ذلك حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة.

وأمّا خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره إلا في وجوب إطاعتهما وحرمة مخالفتهما، وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية فافهم.

ثمّ إن لصاحب المعالم رحمه الله في هذا المقام كلاماً[1] يحتمل

---

(١) عدم جزمه قدس سره بإرادة صاحب لم من كلامه المحكي التفصيل الّذي حكاه عن المحقّق القميّ قدس سره من حجيّة ظواهر الألفاظ من حيث الخصوص في حقّ من قصد إفهامه وإن لم يكن مخاطباً، كما في النّاظر إلى الكتب المصنّفة وعدم حجيّتها من حيث الخصوص في حقّ من لم يقصد إفهامه بنفس الكلام وإن فرض توجّه الخطاب بالنّسبة إليه وإن كان الغالب فيما فرض توجّه الخطاب إلى شخص إرادة تفهيمه بنفس الخطاب، ومن هنا أطلق القول بحجيّة الظّواهر في حقّه من حيث الخصوص من جهة احتمال إرادته تفصيلاً

---

* القوانين المحكمة: ص ٢١٩.

التفصيل المتقدم لا بأس بالإشارة إليه قال في الدليل الرابع من أدلة حجية خبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الأحكام لفقد الإجماع والسنة المتواترة، ووضوح كون أصل البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه: «**لا يقال إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون وذلك بضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا، ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة، لا يعدل عنه إلى غيره إلاّ بدليل.**

لأنّا نقول أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مر أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وأن ثبوت حكمه في حق من تأخر إنما هو بالإجماع، وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل، وحينئذ فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على إرادة خلافها، وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الأمارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها، ومع قيام هذا الاحتمال ينفى القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر إلى

آخر غير التّفصيل المذكور وهو حجيّة الظّاهر في حقّ من خوطب به بالخصوص، وهو الّذي يتوهّم كون الخطاب قطعيّ الدّلالة بالنّسبة إليه بملاحظة مقدّمة خارجيّة، وهي قاعدة القبح الّتي أشار إليها في المعالم مع كونه ظنّياً بملاحظة ذاته مع قطع النّظر عن تلك الملاحظة وعدم حجيّته في حقّ غيره وإن كان مقصوداً بالتّفهيم فتدبّر.

إناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها إلينا، وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الإجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن»*، انتهى كلامه.

ولا يخفى أن في كلامه قدس سره على إجماله واشتباه المراد منه، كما يظهر من المحشين مواقع النظر والتأمل[1].

---

(١) فالأولى أوّلاً نقل جملة من عبارات الحواشي المتعلّقة بالمقام حتّى يعلم حقيقة ما أفاده من إجمال المراد، ثمّ تعقيبه ببيان مواقع النّظر والتّأمّل، قال الفاضل الطّبرسي قدس سره في تعليقه على قول المصنّف في الجواب عن الاعتراض بقوله قدس سره:«لأنّا نقول أحكام الكتاب كلّها من قبيل المشافهة ما هذا لفظه أجاب عن المنع بتمهيد ثلاث مقدّمات، أوّلها: أنّ أحكام الكتاب كلّها من باب خطاب المشافهة، وثانيها: أنّ خطاب المشافهة يختصّ بالموجودين في زمانه وقد مرّ في البحث عن صيغ العموم، وثالثها: أنّ ثبوت حكمه في حقّنا بالإجماع والضّرورة الدّالين على مشاركتنا لهم في التّكليف، إذا عرفت هذا فنقول يجوز أن يقترن ببعض تلك الظّواهر ما يدلّهم على خلافها قطعاً وصرف ظاهر الكتاب بالدلالة القطعية جائز اتّفاقاً، ثمّ لاشتراك التّكليف بيننا وبينهم يحتاج إلى معرّف يعرفنا بأنّ تكليفهم على خلاف الظّاهر والمعرّف في بعض المواضع قطعيّ مثل الإجماع كما في آية الوضوء وفي بعضها يجوز أن يكون من الأمارات المفيدة للظّن وخبر الواحد من جملتها، فيجوز أن يكون معرّفا لنا على ذلك وإن لم يجز أن يكون صارفاً للظّاهر بنفسه ومع جواز ذلك ينتفي القطع بالحكم المستفاد من ظاهره» وبهذا التّقرير لا يرد عليه أنّ جواز

---

* معالم الدين: ص ١٩٣.

هذا الاحتمال باق على تقدير عموميّة خطاب المشافهة أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بالموجودين، وذلك لأنّ الصّارف على تقدير الاختصاص غير الخبر والخبر علامة له وعلى تقدير العموم نفس الخبر لانتفاء غيره بالنّظر إلينا، وجواز ذلك أوّل الكلام» انتهى كلامه قدّس سرّه.

وقال في تعليقه على قوله: «ويستوي حينئذ» إلى آخره ما هذا لفظه لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد من أنّ الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون دفع ما أورده ثانياً بعد التّسليم من أنّ المستفاد من ظاهره ظنّ مخصوص فهو من قبيل الشّهادة لا يعدل عنه إلى غيره، وتوضيح الدّفع أنّه إذا ثبت جواز حمل الظّاهر على خلافه عند معارضة الخبر إياه صار الظاهر ظنّياً ويساوي غيره ممّا يفيد ظنّا في إفادة الظن وفي إناطة التّكليف به، وليس المراد أنّهما يتساويان من جميع الجهات الموجودة، فلا يرد أنّ هذا ينافي ما مرّ من أن الخبر أرجح منه، ووجه مساواتهما في ذلك أمران:

أحدهما: ابتناء الفرق والحكم بأنّ الظّن المستفاد من ظاهر الكتاب من قبيل الشّهادة، فلا يعدل عنه إلى غيره ممّا يفيد الظّن على كون الخطاب متوجّها إلينا إذ الصّارف حينئذ الخبر، وقد منعت ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدّمة الثّانية أنّ الخطاب ليس متوجّها إلينا، بل إلى الموجودين في زمانه ويجوز أن يقترن به ما يدلّهم على خلافه قطعاً والخبر حينئذ معرّف لا صارف.

وثانيهما: أنّ الإجماع والضّرورة الدّالين على مشاركتنا لهم في التّكليف بظاهر الكتاب كما يقتضيه المقدّمة الثّالثة مختصّان بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشّرائط الآتية المفيدة للظّن الرّاجح بأنّ التكليف بخلاف الظن المستفاد من ظاهر الكتاب، لأنّه لا إجماع ولا ضرورة على تلك المشاركة عند المعارضة فينتفي القطع به وينتفي كون الظّن المستفاد منه من الشّهادة أيضاً فليتأمّل انتهى

. . . .

كلامه رفع مقامه، وقال المدقّق المحشّي في تعليقه على قوله: «فمن الجائز» إلى آخره ما هذا لفظه: «يمكن أن يقال دلالته حينئذ على خلاف الظّاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن حينئذ معلوماً والحاصل أنّه إن لم يقترن بتلك الظّواهر ما يدلّهم على إرادة خلافَ الظّاهر كان الظّاهر معلوماً وإن اقترن ما يدلّهم على خلاف الظّاهر كان خلاف الظّاهر معلوماً، إلاّ أن يقال مراده أنّهم كانوا يجوّزون فيما لم يقترن به الصّارف بحسب الظّاهر أن يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فينتفي القطع بإرادة الظّاهر لقيام هذا الاحتمال» فتأمّل في عبارته انتهى كلامه رفع مقامه،

ومرجع الضّمير في قوله إنّهم كانوا يجوّزون المعدومون الموجودون بعد زمن الخطاب لا الموجودون في زمانه، وهذا وإن كان يأباه كلام المحشّي، إلاّ أنّه لا بد من أن يحمل عليه، ضرورة أنّ المجوّز في كلام المصنف من تأخّر عن زمن الخطابات الكتابية فتدبّر.

وقال في تعليقه على قوله: «فيحتمل الاعتماد في تعريفنا» إلى آخره ما هذا لفظه: «لا يخفى أنّه على هذا لا حاجة إلى دعوى اختصاص أحكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وإن كان كلّها من قبيل خطاب المشافهة، إذ على تقدير عموم الخطاب أيضاً يكفي أن يقال مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع والأولى جعل هذا جوابا آخر بعد التّنزّل عن ذلك»، فتأمّل انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بأنّ مراد صاحب المعالم تفريع انتفاء مجموع الأمرين أي قطعيّة ظواهر الكتاب وكونها من الظّنون الخاصّة على الاحتمال المزبور، كما يظهر من قوله: «لابتناء الفرق» إلخ، وأصل المطلب وإن لم يكن مستقيماً، إلاّ أنّه لا دخل له بوضوح المراد، وقال في تعليقه على قوله: «ولظهور اختصاص الإجماع» إلى

. . . .

آخره ما هذا لفظه، الظّاهر أنّه عطف على قوله: «لابتناء الفرق فيكون دليلاً آخر على تساوي ما يستفاد من ظاهر الكتاب وغيره» انتهى كلامه.

وهو موافق لما أفاده الفاضل الطّبرسي في شرح مراده، وقد قيل في بيان المراد إنّ قوله: «ولظهور اختصاص الإجماع» إلى آخره دفع لما يتوهّم توجّهه من التّمسك بالإجماع والضّرورة الدّالين على المشاركة على حجيّة الظّواهر من حيث الخصوص أو على ثبوت الحكم المستفاد منها في حق الموجودين بعد زمن الخطاب من غير نظر إلى ذلك.

هذا ثمّ إنّه يورد على ما أفاده في لم بوجوه:

أحدها: أنّ مبني حجيّة الأمارة من باب الظّن المطلق ومن جهة دليل الانسداد ليس على انسداد باب العلم والظّن الخاص في جميع الأحكام، بل في أغلبها بل في كثير منها فالاعتراض بقوله: «لا يقال» إلى آخره غير متوجّه على الاستدلال، ضرورة أن قطعيّة الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب أو كونه مظنوناً بالظّن الخاص مع عدم تحمّله لبيان أكثر الأحكام وعدم وفائه بها لا يوجبان انفتاح باب العلم في أكثر الأحكام بحيث لا يكون هناك مانع من الرّجوع إلى الأصول في مجاريها ومواردها من جهة رفع العلم الإجمالي الكلّي بإعمال الأدلّة العلميّة، أو الظّنية بالظن الخاص في تشخيص الأحكام الإلزاميّة الإجماليّة، غاية ما هناك عدم اعتبار الأمارات المطلقة في مورد وجود ظاهر الكتاب على هذا التقدير لانفتاح باب العلم الشّخصي بالفرض، فلا معنى للرّجوع إلى الظن المطلق المنوط بالانسداد نعم فيما يكون الانسداد حكمة لاعتباره حكم باعتباره مطلقاً، كما ستقف على تفصيل القول فيه، هذا ويمكن التّفصّي عنه بأنّ مبنى اعتبار الظّن المطلق وإن لم يكن على انسداد باب العلم والظّن الخاص في جميع الفقه، وبعبارة أخرى في تمام غير الضّروري من الأحكام الدّينيّة، إلاّ أنّه قدس سره لما

قرّر الدّليل على هذا الوجه بحيث يستنتج منه حجيّة الخبر حتّى في مورد وجود ظاهر الكتاب، فلا محالة يتوجّه عليه السّؤال المذكور، ومن هنا اعتبر فقد السّنة المتواترة والإجماع بقول مطلق وفي جميع الأحكام.

ثانيها: أنّ ظاهره تسليم قطعيّة ظاهر الكتاب في حقّ المشافهين الموجودين في زمن الخطاب والموجودين بعده على تقدير شمول الخطاب لهم، مع أنّها ممنوعة في حقّ المخاطبين الموجودين في زمن الخطاب فضلاً عن غيرهم ضرورة أنّ قاعدة قبح تأخير القرينة على تقدير تسليمها وعدم المناقشة فيها بأنّ المصلحة قد تقتضي تأخير القرينة عن وقت الحاجة أيضاً، إنّما تنفي احتمال تعمّد المتكلّم في ترك نصب القرينة لا سائر الاحتمالات الموجبة لزوال القطع بإرادة الظّاهر كاحتمال الغفلة والسّهو ولو من المخاطب في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام من القرائن الصّارفة أو احتمال اختفاء القرينة الصّارفة الموجودة في زمان الخطاب عنّا على تقدير شمول الخطاب لنا، ضرورة أنّ شمول الخطاب لا يوجب نفي احتمال اختفاء القرينة الصّارفة.

ثالثها: أنّه لا معنى في مقام الجواب عن السّؤال للحكم بأنّ أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة حتّى مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، إلى غير ذلك، وقد اعترف في مقام تعريف الخطاب الشّفاهي وبيان المراد منه في مسألة الخطاب الشّفاهي بما ينافي كلامه في المقام.

رابعها: أنّ ابتناء حجيّة ظاهر الكتاب من حيث الخصوص على شمول الخطاب لنا ممنوع، إذ قد عرفت فساده مشروحاً وإن إمكان اقتران الظّواهر بالقرائن واختفائها عنّا من جهة العوارض، وتجويز ذلك، لا فرق فيه بين القول بشمول الخطاب لنا وعدمه كما أنّ عدم الاعتناء بهذا الاحتمال والتّجويز لا فرق

فيه في حكم العرف والعقلاء والعلماء بين القولين، فتفريع التّسوية على ذلك ممّا لا معنى له.

خامسها: أنّه لم يعلم معنى محصّل لقوله فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائر مواضع القرائن على الأمارات مع عدم توجّه الخطاب إلينا، اللّهمّ إلاّ أن يكون مراده الاحتمال المتفرّع على احتمال حجيّة الأمارات فتدبّر.

سادسها: أنّه لم يعلم معنى محصّل لقوله ومع قيام هذا الاحتمال إلخ إن كان المشار إليه الاحتمال المستفاد من قوله فيحتمل الاعتماد إذ انتفاء القطعيّة، بل الظّن الخاصّ مستند إلى عدم توجّه الخطاب إلينا كما يظهر من قوله لابتناء الفرق على كون الخطاب إلخ، نعم لو كان المشار إليه الاحتمال المستفاد من قوله ومن الجائز أن يقترن إلى آخره كان لما ذكره وجه بناء على ما زعمه من عدم قيام الدّليل على عدم الاعتناء باحتمال وجود الصّارف في حقّ غير المخاطب.

سابعها: أنّه لا معنى لما ذكره أخيرا بقوله ولظهور اختصاص الإجماع إلخ، أمّا أوّلا فلأنّ الظّاهر منه على ما استظهره بعض المحشّين كونه دليلاً مستقلاً على عدم حجيّة الظّواهر في حقّنا من حيث الخصوص.

فيرد عليه أنّه إن كان قيام الإجماع على الاشتراك مثبتاً لحجيّة الظّواهر في حقّنا من حيث الخصوص ومانعاً من الرّجوع إلى الخبر الواحد الّذي في مقابلها، فلا بدّ من أن يجعل عدمه جزءا للدّليل على المدّعى، كما لا يخفى وإن لم يكن مثبتاً لحجيّة الظواهر من حيث الخصوص، فلا معنى لجعل عدمه دليلاً على عدم حجيّتها كذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لا وجه لما ذكره من المنع أصلاً إذ عدم عمل العلماء بالظّواهر عند قيام الخبر على الخلاف إنّما هو من جهة ذهابهم إلى حجيّة الخبر

من حيث الخصوص، لا أنّهم يرفعون اليد عنها مع فرض عدم ثبوت الحجيّة، كما هو المفروض في كلامه.

هذا كلّه مع أنّ الّذي يقتضيه التّحقيق في المقام عدم جواز التمسّك بدليل الاشتراك أصلاً، إذ مفاده إثبات الكبرى الكليّة من غير أن يكون له نظر وتعلّق بإثبات الصّغريات وأن تكليف الحاضرين أيّ شيء، فلا بدّ في الإنتاج من التماس دليل آخر علميّ أو ظنّي خاص أو مطلق يتشخّص به تكليف الحاضرين حتّى ينضمّ إلى الكبرى الكلّية المذكورة، فلا يمكن التّمسك بها لإثبات تكليفنا بالحكم المستفاد من ظاهر الكتاب، إلاّ بعد إثبات حجيّة الظّواهر لتشخيص تكليف الحاضرين، فإثبات حجيّتها بها دور ظاهر ودعوى قيام الإجماع والضّرورة على الاشتراك في خصوص الأحكام المستفادة من ظاهر الكتاب من غير جهة قيامهما على اشتراك جميع المكلّفين في جميع الأحكام، كما ترى مع أنّ الدّعوى المذكورة على تقدير تماميّتها يضرّ المستدلّ جزما هذا على تقدير جعل قوله ولظهور اختصاص الإجماع إلخ دليلا مستقلاً على المدّعى ولو جعل دفعا لما يتوهّم من الاستدلال به على الحجيّة من حيث الخصوص الناشئ من كلامه وثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إلخ لم يتوجّه عليه بعض ما أوردناه على التّقدير الأوّل، وإن كان خلاف ظاهر العبارة على ما عرفت وإن كان ربما يؤيّده عدم ظهور المعطوف عليه على التّقدير الأوّل فتأمّل.

فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ الفرق المستفاد من كلامه معلّلاً بما أفاده سواء كان موافقا لما أفاده في القوانين أو مخالفاً له لا محصّل له، نعم الفرق بين الحاضرين في مجلس الخطاب المخاطبين به والغائبين الموجودين أو المعدومين سواء قلنا بشمول الخطاب لهم أو عدم شموله سواء في الخطابات الكتابيّة الّتي اختلفوا في شمولها لغير الحاضرين أو الخطابات النبويّة أو الصّادرة من الأئمة عليهم السلام

ثمّ إنك قد عرفت أن مناط الحجية[1] والاعتبار في دلالة الألفاظ هو

الّتي اتّفقوا على عدم شمولها لغير الحاضرين عدم اعتبار الفحص في العمل بالظواهر في حقّ الحاضرين، واعتباره في الجملة في حقّ الغائبين مع ثبوت حجيّة الظواهر في حقّهم من حيث الخصوص، ضرورة عدم منافاة الفحص عن المعارض للحجيّة إن لم يكن مثبتا للحجيّة كما لا يخفى.

(١) تحقيق القول في المقام بحيث يرتفع به غواشي الأوهام والحجاب عن وجه المرام يقتضي بسطاً في الكلام.

فنقول: بعون الملك العلاّم ودلالة أهل الذّكر عليهم الصلاة والسّلام أنّه لا إشكال، بل لا خلاف من أحد في أنّ الأصل في الاستعمال بعد العلم بالوضع وامتياز المعنى الحقيقي عن المجازي حمل اللفظ على معناه الحقيقي عند الدّوران بينه وبين الحمل على المعنى المجازي في الجملة، فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود بالإفادة المطلوب إفهامه من اللّفظ، إلاّ أن يكون هناك قرينة صارفة قاضية بحمل اللّفظ على المعنى المجازي وأنّ الغرض إفادته بمعونة القرينة وهو الّذي عرفت سابقاً جريان السّيرة عليه في كلّ عصر وزمان وأنّ عليه مبني المخاطبة وهو المدار في التّفهيم بالكلام من لدن زمان آدم عليه السلام إلى الآن في كافة اللغات وجميع الاصطلاحات ولولاه بطل حكمة جعل الألفاظ والغرض من تفهيم المرادات والمقاصد بها، كما لا يخفى، نعم هنا كلام في أنّ القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعيّة المقرّرة من الواضع بتعيينه ووضعه بحيث يكون من مقتضيات الوضع نظير دلالة اللّفظ على تصوّر المعنى، فيكون دلالة اللّفظ على الإرادة كتصوّر المعنى من اللّفظ من مقتضيات الوضع أو أنّها من الأغراض المقصودة للواضع من الوضع من غير أن يكون مستنداً إلى الوضع بالمعنى الّذي عرفته، فالوضع إنّما هو لتصوّر المعنى، وأمّا الحكم بإرادته،

. . . .

فإنّما هو شيء آخر يتبع الوضع، إذ بعد دلالة الألفاظ على المعاني يكون استعمالها في مقام البيان والتّفهيم مع شعور المتكلّم وعدم غفلته وذهوله شاهداً على إرادتها من حيث إنّ الغرض من وضع الألفاظ التّفهيم وهذا وإن كان هو الحقّ وعليه المحقّقون، إلاّ أنّه كلام آخر لا تعلّق له بما هو المقصود بالبيان من كون الاستعمال دليلا في الجملة بالاتفاق عند الدّوران على إرادة المعنى الحقيقي ومثله الكلام في الحمل على إرادة المعنى المجازي عند اقتران اللّفظ بالقرينة العامة الصّارفة والمعيّنة، وقد عرفت الكلام في ذلك كلّه والخلاف عمّن خالف فيه في ظواهر الكتاب أو مطلق الظّواهر بالنسبة إلى غير المخاطب بالكلام أو غير المقصود بالتّفهيم منه إنّما المقصود بالبحث في المقام هو أنّ الأصل المذكور هل يناط بنفس وضع اللّفظ من غير اعتبار كشف وظنّ في ذلك ولو نوعاً، فيكون المناط على التعبّد، كما ربما يوهمه كلام من أدرج الأصل المذكور في الاستصحاب وجعله من أقسامه مع قوله باعتباره من باب التعبّد المطلق أو المقيّد أو يناط بالكشف والظّهور النّوعي الغير المنفكّ عن الوضع مطلقاً ولو قام هناك ما يوجب الظّن الشّخصي بالخلاف بشرط عدم اعتباره، كما يظهر من غير واحد، أو بشرط عدم قيام الظّن الشخصي على الخلاف مطلقاً، أو بشرط حصوله من أمارة لم يقم دليل قطعيّ على عدم اعتباره بالخصوص، كما نسب إلى بعض أو يناط بحصول الظّن الشّخصي من نفس اللّفظ، فلا يصحّ البناء عليه بعد انتفاء المظنّة بالمراد إذا استند إلى ما لم يقم دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس وشبهه كما اختاره بعض أفاضل المتأخّرين أو مطلقاً، كما اختاره سيّد مشايخنا في محكيّ المناهل، أو إذا استند إلى وجود حجّة شرعيّة في المسألة على ما حكاه الأستاذ العلامة قدّس سرّه، وبعض المحقّقين عن بعض أفاضل المتأخّرين كما لا يصحّ البناء عليه إذا حصل الظّن الشّخصي بالمراد من

غير جهة نفس اللفظ كفهم الرّاوي أو مذهبه أو استناد المشهور أو فهم الأكثر إلى غير ذلك أو يناط بحصول الظن الشّخصي بالمراد مطلقاً ولو حصل بمعونة الأمور الخارجيّة، كما في الأمثلة المذكورة، كما عليه بعض المتأخّرين، أو يناط بالظّهور العرفي من اللّفظ بحيث يحمل عليه عند العرف من جهة دلالته عندهم وحكايته عنه في أنظارهم، ولا يعتبر فيه الظّن بالمراد مطلقاً مع فرض حكاية اللفظ وظهوره، كما أنّه لا يضرّه مع الفرض المزبور قيام الظّن الغير المعتبر بأيّ وجه كان على الخلاف، كما أنّه لا يكفي مجرّد الكشف النّوعي بالنّظر إلى نفس الوضع فهو برزخ بين جميع المراتب فقد يوجد مع الظّن الشّخصي بالخلاف وقد لا يوجد مع الشّك في المراد، بل مع بعض مراتب الظّن مع تأمّل فيه، وضابطه أنّ احتمال إرادة خلاف الظّاهر إن كان مستنداً إلى ما احتفّ اللّفظ والكلام به من حال أو مقال يصلح أن يكون قرينة قد اعتمد عليه المتكلّم في إرادة خلاف الظّاهر، فلا يحمل عليه وإن لم يحصل الظّن بإرادة خلاف الظّاهر من حيث إجمال اللفظ في الفرض وعدم ظهوره عند العرف وحكايته عن المعنى.

ومن هنا توقّف المشهور في بعض مراتب المجاز المشهور والعام المتعقّب بضمير يرجع إلى بعض أفراده والجمل المتعقّبة بالاستثناء إلى غير ذلك من حيث عدم ظهور اللّفظ، وإلاّ لم يقم هناك دليل تعبّدي من الشّارع يقضي بوجوب التّوقف عليهم مع ظهور اللّفظ في المعنى وإن كان مستندا إلى أمر خارج عن الكلام غير مقترن به فيحمل عليه وإن حصل منه الظن بإرادة خلاف الظاهر من حيث وجود المناط المزبور وظهور اللّفظ في المراد عند العرف وحكايته عنه وإن كان هذا الأمر المنفصل ممّا قام الدّليل على اعتباره ووجوب تصديقه من حيث السّند مع إجمال دلالته، كما إذا ورد في السّنة المتواترة مثلا عام وورد فيها أيضاً دليل مجمل مردّد بحسب الدّلالة بين فرد من العام وغيره مثل أكرم العلماء ولا تكرم

زيداً مع اشتراك زيد بين عالم وجاهل فإنّه لا إشكال في عدم سراية الإجمال من الدّليل المنفصل إلى بيان العام.

نعم هنا كلام في عكس ذلك وسراية بيان العام إلى إجمال الدّليل المنفصل ورفع إجماله والحكم في المثال بأنّ المراد من قوله لا تكرم زيداً زيد الجاهل، وإلاّ لزم التخصيص في العموم من غير دليل على التخصيص، كما استقربه شيخنا قدس سره في الكتاب لا تعلّق له بالمقصود بالبحث في المقام وجوه، بل أقوال أقربها عند جمع من المحقّقين بل الأكثر وعند شيخنا قدّس اللّه أسرارهم الأخير ولمّا كان المرجع في المقام بناء أهل اللّسان والعرف، وليس ممّا يرجع فيه إلى التعبّد من الشّارع على ما عرفت مراراً فكلّ فريق وقائل يستند إلى بناء أهل اللّسان والعرف في إثبات ما اختاره من الطّريقة والمسلك ولا شبهة في كون بنائهم على ما عرفته أخيراً، بل قد عرفت أنّه ممّا اختاره الأكثر باعتقادنا بل المشهور، وأمّا ما يتراءى من التّأمل في الأخذ بالخبر المخالف للمشهور أو طرحه ولو كان صحيحا في كلماتهم فليس من جهة مصادمة الشّهرة لدلالة الخبر، بل من جهة مصادمتها لسنده وصدوره من حيث عدم دليل عندهم على وجوب تصديق الخبر المخالف للمشهور من جهة أنّ العمدة في المسألة الإجماع قولاً وعملاً وليس منعقداً على الخبر المخالف لفتوى المشهور، وهذا معنى الوهن بالشّهرة وإن هو إلاّ مثل جبر ضعف الخبر بالشّهرة، فإنّ مرادهم من ذلك جبر ضعفه من حيث السّند لا جبر ضعفه من حيث الدّلالة كما لا يخفى.

وأمّا التمسّك في المقام بأخبار الاستصحاب كما عن بعض فسيجيء في محلّه وضوح ضعفه.

الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه، لأن ما ذكرنا من الحجة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة.

وما ربما يظهر من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور، أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور بناء على أن ما دل من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور، ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة الصدور إذا عارضها الشهرة.

فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر لا عمومه أو إطلاقه.

فلا يتأملون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص.

نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تفد الظن، أو إذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها.

لكن الإنصاف أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان، ولذا عد بعض الأخباريين كالأصوليين استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها، وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح[1] إلاّ بالتوجيه، إلاّ أن الغرض من

(١) ما أفاده من عدم رجوع الأصل المذكور إلى الاستصحاب، إلاّ بالتّوجيه

الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

وربّما فصل بعض من المعاصرين تفصيلاً[1] يرجع حاصله إلى: «**أن الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة وإن كان الشك في أصل وجود الصارف، أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً فيعمل على أصالة الحقيقة**»*.

أمر واضح لاسترة فيه أصلاً، ضرورة أنّ ثبوت الحكم المستفاد من العموم لما يشك في تخصيص العام بالنّسبة إليه مشكوك من أوّل الأمر فليس هنا متيقن سابق بالنّسبة إلى الحكم حتّى يتصوّر فيه الاستصحاب الّذي هو بمعنى الحكم ببقاء ما كان، كما أنّ العموم بمعنى الظّهور أمر وجدانيّ لا واقعي يتوهّم جريان الاستصحاب فيه، فلا مناص إرجاع استصحاب حكم العموم أو العموم مثلاً في كلماتهم على تقدير إرادة المعنى المصطلح الحقيقي إلى استصحاب عدم القرينة على التّخصيص، وبالجملة نحن نصدّق من ادّعى الإجماع من الأصوليّين والأخباريّين على كون الأصل المذكور فيما يخبرون به عن حسّ أي كون الأصل المذكور متّفقاً عليه بين الكلّ ولا نصدّقهم فيما يخبرون به عن حدس واجتهاد من كون عنوان الأصل المذكور الاستصحاب.

(١) قال قدّس سرّه في تعليقه على المعالم بعد جملة كلام له في مناط أصالة الحقيقة ونقل الخلاف فيه ما هذا لفظه: «**قلت: والّذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال بالفرق بين ما يكون باعثاً على الخروج عن الظّاهر بعد حصول الدّلالة بحسب العرف وانصراف اللّفظ إليه في متفاهم النّاس وما يكون مانعاً من دلالة العبارة بملاحظة العرف وباعثاً على عدم انصراف اللّفظ إليه بحسب المتعارف**

---

* الفوائد: ج١، ص ١١٠.

في المخاطبة وإن لم يكن ظاهراً في خلافه صارفاً إليه عن ظاهره وقد يتزل عليه ما حكيناه عن بعض أفاضل المتأخّرين من المنع عن هذا الأصل المذكور، إلاّ مع الظن بمقتضاه وما حكيناه عن بعض الجماعة من البناء على الأخذ به، إلاّ مع قيام الدّليل على خلافه ولو فرض إجراؤهم له في غير المحلّ المذكور فهو من الاشتباه في مورده كما يتّفق كثيراً في سائر الموارد من نظائره وفي طيّ كلمات الأصحاب شواهد على التّنزيل المذكور فيرتفع الخلاف في المعنى، وكيف كان ففي الصّورة الأولى يصحّ الاستناد إلى ظاهر العبارة حتّى يثبت المخرج ومجرّد الشّك في حصوله أو الظّن الغير المعتبر لا يكفي فيه فلو شكّ في ورود مخصّص على العام أو ظنّ حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام ويدلّ عليه عمل العلماء خلفاً عن سلف بالعمومات وسائر الظّواهر على النّحو المذكور حتّى يثبت المخرج بطريق شرعي، كيف ومن المسلّمات بينهم حجيّة استصحاب العموم حتّى يثبت التّخصيص واستصحاب الظّاهر حتّى يثبت التّأويل ولم يخالف فيه أحد من القائلين بحجيّة الاستصحاب في الأحكام والمنكرين له قد حكوا الإجماع عليه من الكلّ كما سيجيء الإشارة إليه في محلّه إن شاء اللّه تعالى، والحاصل أنّه بعد قيام الحجّة ودلالتها على شيء لا بدّ من الأخذ بمقتضاها والوقوف عليها حتّى يقوم حجّة أخرى قاضية بالخروج عن ظاهرها وترك ما يستفاد منها، والظّاهر أنّ ذلك طريقة جارية بالنّسبة إلى التّكاليف الصّادرة في العبادات من المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيّته، بل وكذا الحال في غير التّكاليف من سائر المخاطبات الواقعة بينهم، وأمّا الثّانية فلا حجّة فيها للاستناد إلى ظاهر الوضع إذ الحجّة في المخاطبات العرفيّة إنّما هو ظاهر العبادة على حسب المفهوم في العرف والعادة، فإذا قام هناك ما يرجّح الحمل على المجاز بأن يرجّحه على الحقيقة،

بل بأن يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التّفاهم العرفي لتعادل الاحتمالين وإن كان الظّهور الحاصل في أحدهما وضعيّاً وفي الآخر عارضيّاً، فيلزم التّوقف عن الحكم بأحدهما حتّى ينهض شاهد آخر يرجّح الحمل على أحد الوجهين، إذ ليس انفهام المعنى من اللّفظ مبنيّاً على التّعبّد وإنّما هو من جهة الظّهور والدّلالة العرفيّة على المراد والمفروض انتفاؤها في المقام، ومن هنا ذهب جماعة إلى التّوقف في المجاز المشهور فلا يحمل اللّفظ عندهم على خصوص الحقيقة أو المجاز إلاّ بعد قيام القرينة على إرادة أحد المعنيين منهم المصنّف في ظاهر كلامه في الكتاب كما سيجيء إن شاء اللّه تعالى، وقد خالف فيه جماعة فرجّحوا الحمل على الحقيقة وآخرون فحملوه مع الإطلاق على المجاز والأظهر بمقتضى ما بيّناه التّفصيل والقول بكلّ من الأقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشّهرة، فإن لم تكن بالغة إلى حدّ يعادل الظّهور الحاصل من ملاحظتها ظهور الحقيقة تعيّن الحمل على الحقيقة وإلاّ فإن كان معادلاً للحقيقة في الرّجحان لزم التّوقف، فلا يحمل اللّفظ على أحد المعنيين، إلاّ لقرينة دالّة عليه وإن كانت ملاحظة الاشتهار مرجّحة للحمل على المجاز بأن كان الظّهور الحاصل منها غالباً على الظّهور الحاصل من الوضع كان المتعيّن حمله على المجاز، ويجري ما ذكرناه من التّفصيل بالنّسبة إلى سائر القرائن القائمة في المقام ممّا ينضم إلى ظاهر الكلام، فإنّه قد يقرب المعنى المجازي إلى الفهم من غير أن يبلغ به في الظّهور إلى درجة الحقيقة فتعيّن معها الحمل على الحقيقة أيضاً، وإن ضعف فيها الظّهور الحاصل من قبلها أو يجعله مساوياً لإرادة الحقيقة أو غالباً عليها فيتوقّف في الأوّل، ولا يحمل اللّفظ على الحقيقة مع عدم كون القرينة صارفة عنها إلى غيرها وإن صرفه عن الحمل عليها وجعلت إرادة المجاز مكافئة لإرادتها، فدار

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف لا في حجية الظهور اللفظي، ومرجعه إلى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الإجمال، فإنّ اللفظ في القسم الأول يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف.

ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء والأمر والنهي الواردين في مظان الحظر أو الإيجاب إلى غير ذلك، مما احتف اللفظ بحال أو مقال

الأمر بين إرادته وإرادتها وتعيّن حمله على المجاز في الأخير لبناء المخاطبات على الظّنون الحاصلة من العبارات سواء كانت حاصلة بملاحظة الأوضاع، أو انضمام القرائن على اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء، إذ لا يعتبر في القرينة أن يكون مفيدة للقطع بالمراد فظهر بما قرّرناه أنّه لا وجه لاعتبار حصول الظّن بالفعل بما هو مقصود المتكلّم في الواقع إلى أن قال هذا كلّه مع العلم بوجود الشواهد المفروضة المتقاربة لتأدية العبارة أو العلم بانتفائها أو الظّن بأحد الجانبين، أمّا لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولو لم يحصل ظنّ بأحد الجانبين فهل يحكم بأصالة الحمل على ظاهر اللّفظ من دون ظن بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع، أو لا بدّ من التّوقف لعدم العلم أو الظّن بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التّأدية وبدلالتها عليه بحسب العبادة حتّى يستصحب البناء عليه كما في الفرض المتقدّم وجهان: أوجههما الأوّل» انتهى ما أردنا حكايته من كلامه قدّس سرّه، وهو وإن لم يخلو عن بعض المناقشات مثل إجزاء استصحاب الظّهور ونحوه، إلاّ أنّ الغرض من نقله بطوله وبألفاظه تصديق النّاظر فيه ما استفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه منه.

يصلح لكونه صارفاً ولم يتوقف أحد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام، ولذا لو قال المولى أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى أنه لا تكرم زيداً واشترك زيد بين عالم وجاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي.

وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف وهو: «**أن احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أمارة غير معتبرة، فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة ومثل له بما إذا ورد في السنة المتواترة عام وورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع، قال فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبداً، ثم قال ولا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبداً، فإن أكثر المحققين توقفوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح**»، انتهى.

ووجه ضعفه يظهر مما ذكر فإن التوقف في ظاهر خطاب، لأجل إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضاً مما لم يعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبين في الخطاب الآخر.

وأمّا قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح فعلم فساده مما ذكرنا في التفصيل المتقدم، من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر، بل من المجملات وكذلك المتعقب بلفظ يصلح

للصارفية كالعام المتعقب بالضمير وشبهه مما تقدم.

وأمّا القسم الثاني: وهو الظن الذي[1] يعمل لتشخيص الظواهر

كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلاني كلفظ الصعيد، أو صيغة افعل، أو أن

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ظهور اللّفظ في المعنى قد يكون مستندا إلى الوضع الشخصي المحقّق في الحقائق حسبما عرفت وجهه، وقد يكون مستنداً إلى الوضع النّوعي التّرخيصي المتحقّق في المجازات بأقسامها، ولعلّه المراد بالانفهام العرفي في كلام شيخنا قدّس سرّه من حيث إنّ العرف يفهم المعنى ولو بمعونة القرينة العامة أو الخاصّة، وقد يكون مستنداً إلى كثرة الاستعمال كما في المطلق فيما أريد الفرد من الخارج أو الشّيوع أو غير ذلك من الأمور الغير الرّاجعة إلى الوضع أو القرينة بالمعنى الموجود في المجازات، فإن ظهور المطلق في إرادة بعض أفراده بأحد أسباب الظّهور الغير الرّاجعة إلى قيام القرينة على استعمال المطلق في الفرد غير راجع إلى أحد من القسمين المتقدّمين كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الظّهور المذكور إن كان متحقّقا بأحد أسبابه الثّابتة اليقينيّة، فلا كلام ولا خلاف في اعتباره وطريقيّته من حيث الخصوص من غير ابتنائه على مطلق الظّن على ما عرفت تفصيل القول فيه وإن لم يكن متحقّقاً ثابتاً، فإن كان هنا ما يقتضي ثبوته ممّا قام الدّليل القطعي على اعتباره من حيث الخصوص سواء اقتضى الوضع الشّخصي الموجود في الحقائق أو الوضع النّوعي الموجود في المجازات، فلا كلام في اعتباره وخروجه عن محلّ البحث في المقام وإن لم يكن متحقّقا على الوجه المزبور فيقع الكلام في أنّ الظّن بالأوضاع بالمعنى الأعمّ مطلقا أو في الجملة هل قام دليل على اعتباره مع قطع النّظر عن حجيّة الظن المطلق في الأحكام أم لا، فبالحريّ صرف الكلام أوّلاً إلى بيان ما لا كلام

في اعتباره في تشخيص الأوضاع ممّا هو خارج عن محلّ البحث ثمّ تعقيبه بالكلام فيما هو المقصود بالبحث فنقول الوضع إن كان معلوماً بأيّ سبب كان سواء كان بتصريح الواضع أو التّواتر أو الآحاد المحفوفة بالقرائن أو الاستقراء القطعي أو المسلميّة بين أهل اللغة أو التّرديد بالقرائن أو غير ذلك، فلا كلام فيه لما عرفت مراراً من كون اعتبار العلم ذاتيًا وإن لم يكن معلوماً، فلا خلاف في اعتبار جملة من الأمور في إثباته:

منها: أصالة الحقيقة مع فرض وحدة المستعمل فيه، فإنّه لا كلام ولا خلاف في كونها دليلاً على الوضع، فإنّهم وإن خالفوا السيّد في جعل الاستعمال بقول مطلق دليلاً على الوضع، إلاّ أنّهم اتّفقوا في كونه دليلاً على الوضع في الفرض وتفصيل القول فيه في محلّه.

ومنها: أصالة الحقيقة مع تعدّد المستعمل فيه في الجملة، فإنّه لا خلاف أيضاً في كونها دليلاً على الوضع وتفصيل القول فيه في محلّه.

ومنها: انتفاء المناسبة المصحّحة للتجوّز بين مستعملات اللّفظ، فإنّه شاهد على تعلّق الوضع بالنسبة إلى الجميع ومنها أصل العدم ويثبت به تارة مبدأ الوضع فيما إذا ثبت الوضع عندنا في الجملة ،وأخرى بقاؤه فيما شكّ فيه ولا كلام فيه، ومن هنا ذكروا أنّ الأصل مع المنكرين للحقيقة الشرعيّة.

ومنها: تبادر المعنى وسبقه إلى الذّهن من نفس اللّفظ من غير توسيط القرائن الخاصّة أو العامّة أو الشّيوع أو كثرة الاستعمال أو أكمليّة بعض الأفراد سواء كان في الألفاظ البسيطة أو المركّبة أو الهيئات، فإنّه لا كلام في كونه دليلا على الوضع، كما أنّ تبادر الغير دليل على المجاز كالتّبادر بواسطة القرينة فإنّه أيضاً دليل على المجازيّة وتفصيل القول فيه يطلب من محلّه.

ومنها: عدم صحّة السّلب عنه حال الإطلاق ولا كلام فيه في الجملة وإن كان

فيه أبحاث بحسب شقوقه وأنظار في أصله مذكورة في محلّه كصحّة السّلب الّتي جعلوها دليلاً على المجاز.

ومنها: الاطّراد، فإنّه دليل على الوضع كما أنّ عدمه دليل على المجاز ولا كلام في ذلك وإن كان هناك مناقشات عليه، فإنّها لا تنافي مسلّمية أصل المطلب ألا ترى ما وقع بينهم في التّبادر من المناقشات من لزوم الدّور وغيره مع اتّفاق الكلّ على جعله دليلا على الوضع، إذا عرفت ذلك فاستمع لما يتلى عليك فيما وقع الخلاف في اعتباره في إثبات الوضع به ممّا هو مقصود بالبحث في مقامين:

أحدهما: فيما قيل باعتباره بالخصوص في المقام.

ثانيهما: فيما ذكره بعض من حجيّة مطلق الظّن في اللّغات مع قطع النّظر عن حجيّة مطلق الظن في الأحكام والكلام في الأوّل قد يقع في قول اللغوي، وقد يقع في غيره، ممّا قيل باعتباره بالخصوص، وجعله دليلاً على الوضع الشخصي الموجود في الحقائق كصحّة التّقسيم وحسن الاستفهام والاستثناء، بل مطلق التّخصيص والاستقراء النّاقص، بل مطلق الاستعمال على مذهب السيّد إلى غير ذلك والّذي يقصد بالبحث في الجملة في المقام الأوّل هو التكلم في اعتبار قول اللّغوي ونقله في تشخيص الأوضاع من حيث الخصوص لا غيره، ممّا قيل باعتباره، فإنّ القول به ضعيف مدركاً وقائلاً في أكثرها، بل قد يقال إنّ مرجع النّزاع فيها إلى الصّغرى من حيث إنّ المثبت يدّعي كونها أمارة على الوضع وكاشفاً عنه ظنّاً والنافي يدّعي كونها أعمّ من الوضع فليس كاشفاً عنه، فالنّزاع فيها يرجع إلى النّزاع في الصّغرى مع التّسالم على كون مطلق الظّن حجّة في إثبات اللّغات حقيقة وإغماضاً، فلا تعلّق للبحث فيها بما هو المقصود في المقام فتأمّل.

وأمّا قول اللغوي فالبحث فيه إنّما هو من حيث قول اللغوي مع قطع النّظر عن

اجتماع شروط الشّهادة فيه من العدد والعدالة، وإلاّ فلا كلام في خروجه عن محلّ الكلام على ما استظهره شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في الكتاب بناء على ما حكى الإجماع عليه جماعة من الأعلام من اعتبار البيّنة في الموضوعات مطلقاً، إلاّ فيما قضى الدّليل الخاصّ على اعتبار أزيد من العدلين وفيه الكلام في اعتباره من حيث الخصوص لا ينافي اعتبار إفادته الظّن الشخصي بالوضع، كما في جملة من نظائره كما لا يخفى، وإن أوهم كلام بعض المحقّقين ابتناء القول بحجيّته على اعتبار مطلق الظّن في اللّغات، فيخرج عمّا هو المقصود بالبحث، كما أنّه لا ينافي انسداد باب العلم في غالب موارده على تقدير التسليم وملاحظته من غير أن يجعل علّة لجعله واعتباره كما يكون الأمر كذلك في كثير من الظّنون الخاصّة كظواهر الألفاظ ونحوها، ولذا يحكم باعتبارها مع التّمكن من تحصيل العلم في مورد العمل بها وهذا هو الفرق بين جعل الانسداد حكمة وعلّة يدور الحكم بالحجيّة مدارها.

ثمّ إنّ البحث في اعتبار قول اللّغوي من حيث الخصوص إنّما هو فيما وقع اللّفظ موضوعا للأحكام الشّرعية في الكتاب والسّنة، وأمّا إذا وقع في خطبة أو رواية غير متعلّقة ببيان الأحكام ونحوها فيمكن القول بخروجه عن محلّ الكلام كما لا يأباه كلام شيخنا قدّس سرّه في الكتاب ويستفاد من كلام غيره أيضاً، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المشهور بينهم اعتباره من حيث الخصوص، بل ادّعى عليه الإجماع بل الاتفاق قولاً وعملاً غير واحد وذهب النّراقي في المناهج إلى القول بعدم اعتباره من حيث الخصوص وهو الّذي اختاره شيخنا قدّس سرّه في الكتاب قال بعض المحقّقين في تعليقه على المعالم بعد عدّه من المثبتات للأوضاع نقل المتواتر والآحاد وحكمه باعتبار الأوّل ما هذا لفظه: «ويدلّ على حجيّة الثّاني عموم البلوى باستعلام اللغات مع عدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق

القطع في كثير منها، فلا مناص عن الأخذ بالظّن فيها، وجريان الطّريقة من الأوائل والأواخر على الاعتماد على نقل النّقلة والرّجوع إلى الكتب المعتمدة المعدّة لذلك من غير نكير فكان إجماعاً من الكلّ والقول بعدم إفادة كلامهم للظّن لاحتمال ابتنائه على بعض الأصول الفاسدة كالقياس في اللغة أو عدم التّخرج عن الكذب لبعض الأغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب، وفساد مذهب أكثرهم فاسد بشهادة الوجدان والدّواعي عن التخرج عن الكذب قائمة غالباً لو لا قيام الدّواعي الإلهيّة.

نعم لو فرض عدم إفادته للظّن بقيام بعض الشّواهد على خلافه فلا معوّل عليه وربما يناقش في حجيّة الظّن في المقام لأصالة عدمها وعدم وضوح شمول أدلّة خبر الواحد لمثله وضعفه ظاهر ممّا عرفت مضافاً إلى أنّ حجيّة أخبار الآحاد في الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدّة الاهتمام في معرفتها يشير إلى حجيّتها في الأوضاع بطريق أولى» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وهو كما ترى مشتمل على التّمسك بانسداد باب العلم باللّغات وغيره ممّا يقضي بحجيّته من حيث الخصوص والجمع بينهما كما ترى، اللّهم إلاّ أن يكون غرضه إثبات حجيّته بقول مطلق من غير تفصيل بين الوجهين فتدبّر.

وقال أخوه المحقّق في فصوله فيما يتعلّق بالمقام ما هذا لفظه: «يعرف كلّ من الحقيقة والمجاز بعلامات ودلائل منها نصّ أهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض وممّا يوجب الرّيب في نقله كالتمسّك بما لا دلالة فيه على دعواه مع الاقتصار عليه، وكذا الخبير بكلّ اصطلاح إذا أخبر كذلك، وهذا ممّا لا يعرف فيه خلاف إلى أن قال بعد بيان حكم التعارض.

ثمّ التّعويل على النقل مقصور على الألفاظ الّتي لا طريق إلى معرفة

حقائقها ومجازاتها إلاّ بالنّقل، وأمّا ما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرّجوع إلى العرف وتتبّع موارد استعماله حيث يعلم أو يظنّ عدم النّقل، فلا سبيل فيه إلى التعويل فيه على النّقل ومن هذا الباب أكثر مباحث الألفاظ المقرّرة في هذا الفنّ كمباحث الأمر والنهي والعام والخاصّ، ولهذا تراهم يستندون في تلك المباحث إلى غير النّقل والسّر في ذلك أنّ التّعويل على النّقل من قبيل التّقليد وهو محظور عند التمكّن من الاجتهاد، ولأنّ الظن الحاصل منه أضعف من الظن الحاصل من غيره كالتّبادر وعدم صحّة السّلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن أقوى الأمارتين إلى أضعفهما وهو باطل» انتهى كلامه رفع مقامه.

فكأنّه ذهب إلى كون حجيّة قول اللغوي من الظن الخاصّ المقيّد بعدم طريق المعرفة للرّاجع إليه ويحتمل ضعيفاً أن يكون مبنى كلامه على كون حجيّته من باب دليل الانسداد والظن المطلق، إلاّ أنّ الترجيح المذكور في كلامه لا يجامعه، وقال الفاضل النراقي في المناهج بعد ذكر الاختلاف في حجيّة نقل اللّغوي واختياره عدم حجيّته مطلقاً لا من باب حجيّة مطلق الظن في اللغات ولا من باب حجيّته من حيث الخصوص ما هذا لفظه: «وثانيهما: الإجماع على حجيّة خبر الواحد في اللغات، فإنّ المفسّرين والمحدّثين والأصوليّين والفقهاء والأدباء على كثرتهم واختلاف فنونهم لم يزالوا في تعيين المعاني يستندون إلى اللغويين ويراجعون الكتب المدوّنة في هذا الشّأن قد جرت بذلك عادتهم واستمرّت به طريقتهم حتّى أنّهم في مقام التخاصم إذا استند أحدهم إلى نصّ لغوي ألزم به خصمه أو عارضه بما يقابله ولم يقل هذا خبر واحد ويكفيك في ذلك اعتناء، والأماثل بجمع اللغة وتدوينها وضبطها حتّى صنّفوا فيها كتباً مشهورة وما ذلك إلاّ ليكون مرجعاً للعلماء، والغرض الأصلي شرح القرآن

والحديث على ما صرّحوا به في مفتتح كتبهم وبيانهم لفضيلة علم اللغة وكلّ ذلك إنّما يتأتّى على حجيّة خبر الواحد في اللّغة، فيكون حجّة وإلاّ لزم بطلان هذا العلم إعياء المدوّنين فيه، مع أنّ تدوينه قد حصل في المائة الثّانية في زمان الصّادقين عليه السلام وشاع في الثّالثة ولم ينقل من أحد من الأئمّة عليهم السلام إنكاره» انتهى كلامه رفع مقامه.

وممّن ادّعى الإجماع على ذلك علم الهدى قدّس سرّه على ما حكاه في الكتاب بل مقتضى ما حكي عنه اتّفاق المسلمين عليه وبالغ في ذلك الفاضل السّبزواري حيث ادّعى اتّفاق العقلاء عليه في كلّ عصر وزمان، هذا والّذي يقتضيه الأصول عدم اعتبار قول اللّغوي من حيث الخصوص بالمعنى الّذي عرفته والمناقشة في جريان أصالة عدم حجيّة الظن في المقام، كما ترى وليس للقائل بحجيّة إلاّ عموم ما دلّ على حجيّة خبر الواحد بل فحواه بالتّقريب الّذي عرفته في كلام بعضهم والإجماع المدّعى عليه بالتّقريبات المختلفة التي عرفتها.

أمّا الأوّل: فهو مبنيّ على ثبوت عموم لما دلّ على حجيّة خبر الواحد بحيث يشمل المقام وهو ممنوع كما ستقف على تفصيل القول فيه وعلى تقدير العموم فلا شبهة في لزوم تخصيصه بمقتضى منطوق آية النّبإ بغير الفاسق ولم يلتزم القائل به بهذا التّخصيص، وإلاّ فيلزم عليه القول بعدم اعتبار أقوال المعروفين من اللغويين، هذا مع إمكان أن يقال إنّ أخبارهم راجع إلى الاجتهاد والخبر الحدسي، وستقف أنّه ليس هنا ما يقتضي بحجيّة الخبر الحدسي الغير الرّاجع إلى الحسّ على تقدير العموم، اللّهمّ إلا أن يقال إنّ أخبارهم يرجع إلى الحسّ من حيث إنّهم يستنبطون المعنى الموضوع له من استعمال أهل اللّغة واللّسان مجرّداً عن القرينة، بل من اطّراد الاستعمال المذكور وكثرته وهو من لوازم الوضع وآثاره الغير المنفكّة عنه، والأمر وإن كان كذلك في الجملة إلاّ أنّه ليس دائمياً،

كما لا يخفى والمائز غير موجود فتدبّر، هذا كلّه مع أنّ شأن اللغوي وديدنه على ذكر المستعمل فيه والمعنى أعمّ من أن يكون موضوعا له وليس غرضه متعلّقاً ببيان خصوص الوضع والمميّز غير موجود غالباً وأمّا التمسّك بالفحوى فهو كما ترى، غاية الأمر وجود مجرّد الأولويّة الاعتبارية على تقدير التسليم مع أنّها غير مسلّمة، لأنّ المعتبر في قياس الأولويّة إحراز المناط ظنّا وأولوية وجوده وآكديّته في الفرع وهما في حيّز المنع مع أنّ المعتبر في الأصل عند الأكثر أمور لا يعتبرونها في الفرع وفي الفرع عند القائل به الظّن الشخصي في موارده وهو غير معتبر عند الأكثر في الأصل فتدبّر.

وأمّا الثّاني: فهو في الجملة مسلّم، إلاّ أنّه على إطلاقه بحيث ينفع الخصم ممنوع توضيح ذلك أنّ الرّجوع إليهم قد يكون من جهة حصول العلم بالمستعمل فيه من قولهم من جهة القرائن أو إرسالهم له إرسال المسلّمات كما هو الغالب، وقد يكون من جهة عدم الاهتمام بشأن المطلب، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية غير متعلّقة بالأحكام، وأمّا الرّجوع إلى واحد منهم بقول مطلق في الأحكام ولو مع حصول الظنّ فليس اتفاقيا ودعواه في حيّز المنع كدعوى الإجماع القولي على ذلك، هذا مع أنّ عدم العلم بعنوان الرّجوع إليهم يكفي في الحكم بالمنع والرّجوع إلى أصالة عدم الحجيّة وليس على النّافي إثبات العنوان، كما لا يخفى ومنه يظهر النّظر فيما أفاده الفاضل السبزواري، فإنّ الرّجوع إلى أهل الخبرة في الجملة مع عدم العلم بالجملة لا يجدي شيئاً ودعوى أنّ الرجوع إليهم من حيث إنّهم أهل الخبرة من غير اعتبار أمر آخر كما ترى، كيف وظاهرهم الاتفاق على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه في الرّجال بل بعضهم اعتبر التّعدد وبعضهم بنى اعتبار التّعدد على كون التّعديل شهادة أو رواية بل ظاهرهم الاتّفاق على اعتبار التعدّد مضافاً إلى اعتبار العدالة في مسألة التّقويم وأشباهها،

. . . .

فكيف يدّعى مع ذلك أنّ عنوان المرجع نفس كونهم أهل الخبرة، ولقد أفاد الفاضل النّراقي قدّس سرّه في ردّ الإجماع المدّعى في المقام بقوله وفيه منع الإجماع، وما استدلّ به عليه من استناد العلماء واعتنائهم إلى جمع اللّغات وبيان المعاني في الكتب لا يثبته، فإنّ استناد العلماء بمجرّد قول واحد من دون قرينة ممنوعة ولو سلّم فاستنادهم بحيث يثبت الإجماع غير ثابت ولو سلّم ففي مقام التكليف غير مسلّم مضافاً إلى أنّ قول الخصم بمجرّد الاستناد إلى قول واحد غير معلوم، وأمّا الاعتناء إلى الجمع والتّأليف فهو لم يقع إلاّ من بعض علماء العامّة ولم يتعرّض من أصحابنا له، إلاّ أقلّ قليل وعدم إنكار الباقين لا يفيد تخصيص فائدته بالأخبار والكتاب، بل يفيد في الإشعار والتّواريخ والمثل والمحاورات الّتي لا بأس بالعمل بالظّن فيها وكم جمع من كتاب غير مفيد لم ينكر على صاحبه، مع أنّ الغرض قد لا يكون العمل بالظن في التّكليفات ككتب لغات الفرس إلى آخر ما ذكره، ونعم ما أفاد من أنّ الغرض من ثبت الكتب قد يكون مطلبا آخر غير العمل بمجرّد التثبت، إذ قد يكون الغرض ترتّب وضوح المطلب ولو بعد الاعتضاد أو انضمام القرائن، هذا مع أنّ كون غرض صاحب الكتاب ذلك لا يوجب بمجرّده لزوم العمل بكتابه وترتيب التّكاليف والأحكام الشّرعيّة عليه هذا بعض الكلام في المقام الأوّل.

وأمّا الكلام في المقام الثّاني: وهو حجيّة مطلق الظّن الشّخصي واعتباره في اللّغات والأوضاع بقول مطلق فيدخل فيه قول اللّغوي المفيد للظّن، فملخّصه أنّ صريح غير واحد من المتأخّرين، بل بعض المتقدّمين القول بحجيّة مطلق الظّن في اللّغات والأوضاع مع القول بعدم حجيّة مطلق الظن في الأحكام وصريح جماعة إنكار الحجيّة على هذا القول على ما عرفت من كونه محلّ البحث والإنكار وهو الأقوى، لأصالة عدم الحجيّة، لأنّها الأصل في مطلق غير العلم ولا

. . . .

مخرج عنها، إلاّ ما تمسّك به القائل بالحجيّة وهو ضعيف كما ستقف عليه بعد إيراده هذا، وأمّا التمسّك بالأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك للمختار بتقريب أنّ الوضع المشكوك مسبوق بالعدم، فلا ينتقض الأمر العدمي المتيقّن بالشك، كما في كلام بعض الأفاضل ممّن تأخّر فهو ضعيف عندنا من حيث إنّ مبنى التّعبّد على ترتيب المحمولات الشّرعيّة للمستصحب بلا واسطة وجعلها في مرحلة الظاهر إذا كان المستصحب من الموضوعات، فلا يشمل الموضوعات اللّغويّة إثباتاً ونفياً كما ستقف على تفصيل القول فيه في محلّه، نعم بعد الحكم بعدم اعتبار الظن في مرحلة الظّاهر يرجع إلى الأصول بالنّسبة إلى الآثار كما هو الشّأن في جميع ما يحكم بعدم حجيّة الظن القائم عليه موضوعاً كان أو حكما شرعيّا هذا وأمّا القائلون بالحجيّة، فقد تمسّكوا بوجوه الأوّل الإجماع على اعتبار الظّن في اللّغات ذكره غير واحد من الأصوليّين ويشهد له كون اختلافهم في جملة من الأمور التي اختلفوا في حجّيتها كالتّقسيم وحسن الاستفهام وغيرهما راجعاً إلى النّزاع في الصّغرى بل اختيار القائلين بالقياس عدم اعتباره في المقام من حيث عدم حصول الظّن بالمناط، وكون اللّغات توقيفيّة أوّل شاهد على كون أصل حجيّة الظّن مسلّماً عندهم، ومن هنا اتّفقوا على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات اللّغويّة وحكموا بعد تبادر المعنى في العرف اللاّحق بكونه معنى أصليّاً سابقاً للّفظ من جهة أصالة عدم النقل وتعدد الوضع الراجعة إلى الظن بوحدة المعنى، ومن هنا اتّفقوا على أنّ الأصل مع المنكرين للحقيقة الشّرعية، وفيه أنّه إن أريد من الإجماع على اعتبار الظّن في اللغات الإجماع عليه في الجملة فهو مسلّم لا نزاع فيه أصلاً، لكنّه لا يجدي الخصم وإن أريد الإجماع عليه مطلقا فهو في حيّز المنع ألا ترى اختلافهم في حجيّة الاستقراء الظّني والشّهرة ونحوهما ممّا يعدّ في المسألة الثّاني أنّ عادة العقلاء جرت على اعتبار

. . . .

الظّن فيما ينتظم به أمورهم حيث لا طريق إلى العلم، لأنّ أرباب العلوم النّقليّة يعتمدون على الأمارات الظّنية ألا ترى أنّ النحاة واللّغويّين يعتمدون على استعمالات أهل اللسان نظما ونثراً كأشعار مثل إمرئ القيس وأهل المعاني على أمور اعتبارية والأصوليّين على كثرة الاستعمال وغلبته والتّجار على المكاتيب إلى غير ذلك وهذه الطّريقة ممّا أمضاه الشّارع، وإلاّ لنهى عن سلوكها في الشّرعيّات، وفيه أنّه لم يعلم معنى محصّل لهذا الاستدلال، فإنّه إن كان الغرض منه كون العادة جارية على العمل بالأمارة الظّنية في الجملة على أنحاء مختلفة متشتّتة فيعملون بالظن بالمراد إذا حصل من اللّفظ دون الخارج إذا لم يكن مستنداً إلى القرينة المعتبرة، وهكذا فهذا لا يجدي شيئاً، إذ لم يذهب أحد من علماء الإسلام إلى إنكار العمل بالظّن رأساً وإن كان الغرض منه كون العادة من العقلاء والشّارع جارية على الأمارات الظّنية مطلقاً وفي جميع الأمور بأيّ شيء قامت وفي أيّ مسألة كانت فهو مخالف للحسّ والوجدان في العاديّات أو الشّرعيّات ألا ترى إلى نفي الشّارع لاعتبار الظّن في باب النّجاسة، وفي اعتبار البيّنة العادلة وما بمنزلتها في المرافعات إلى غير ذلك، وإلى عدم اعتناء العقلاء بمطلق الظّن في الأمور الخطيرة إذا لم يستند إلى أخبار من يعتمد عليه من أهل الخبرة إلى غير ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ نهي الشّارع من العمل بالأمارة، بل مطلق غير العلم في الكتاب والسّنة ممّا شاع وذاع وبلغ كلّ أحد وقرع سمع كلّ جاهل فضلاً عن العلماء الثّالث الإجماع على اعتبار الظن في الموضوعات من كلّ أحد، فإنّ المجتهدين ذهبوا إلى العمل بالظن في الأحكام وموضوعاتها والأخباريّين منعوا من العمل عليه في الأحكام ووافقوا المجتهدين في العمل عليه في الموضوعات، وفيه أنّه إن أريد ممّا ذكر ذهاب المجتهدين إلى العمل بالظّن مطلقا في الأحكام والموضوعات واتفاقهم عليه، وذهاب

. . . .

الأخباريين إلى المنع عنه في الأحكام مطلقاً وإثبات العمل عليه في الموضوعات كذلك فهو افتراء على الفريقين، إذ ما من أحد من العلماء إلاّ أنّه يعمل بالظّن في الجملة في الأحكام ولو كان ظواهر الألفاظ في الموضوعات ولو كان مثل البيّنة وأصالة الصحة والقرعة ونحوها وترك العمل به في الجملة في الأحكام والموضوعات وإن أريد منه إثبات القضيّة المهملة، فقد عرفت أنّه لا يجدي نفعا في إثبات المدّعى الرّابع دليل الانسداد الّذي تمسّك به غير واحد ممّن ذهب إلى حجيّة الظّنّ في المقام مطلقاً تصريحاً وتلويحاً، بل هو العمدة في كلماتهم في إثبات المطلب وله بيانات في كلماتهم أوضحها أنّه لا ريب ولا إشكال ولا خلاف في أنّ الطّريق الوافي المتكفّل لبيان أغلب الأحكام، بل كلّها تفصيلاً، إلاّ ما شذّ وندر غير الضّروريّات الدّينيّة الكتاب والسّنة القوليّة وموضوع الأحكام الشّرعيّة فيهما الألفاظ واللّغات والدّال على الحكم فيهما أيضاً الألفاظ مادّة وهيئة كما أنّه لا ريب في انسداد طريق العلم إلى حقائق الألفاظ ومعانيها الوضعيّة غالباً لانحصاره في تصريح الواضع الّذي ليس له عين وأثر ولا التّواتر من جانبه والاستقراء القطعي المفقودين في غالب اللّغات وانسداد طريق الظّن الخاص الكافي بأغلب اللّغات إذ ليس الموجود بأيدينا من ذلك، إلاّ قول اللّغوي الّذي عرفت الكلام فيه، وأنّه ليس دليل على حجيّة بالخصوص وعلى تقدير تسليم وجود الطّريق العلمي إلى غالب اللّغات أو الظّن المعتبر بالخصوص على سبيل الإجمال بمعنى ثبوتهما لبيان الموضوع والمفهوم في الجملة يمنع من قيامها على بيان معاني الألفاظ بكنهها وحقيقتها تفصيلا بحيث لا يبقى شكّ في المصاديق من جهة الشّبهة المفهوميّة، إذ غاية ما هناك في الألفاظ الّتي ادّعي وضوح مفاهيمها ثبوت قدر متيقّن لها يعلم بصدقه في كثير من الموارد وله أفراد واضحة ظاهرة حتّى في مثل لفظ الماء الّذي ذكروا كون معناه من أوضح المفاهيم

. . . .

العرفية، فإنّه كثيراً مّا يقع الشّك في صدقه من جهة عدم الإحاطة بكنه مفهومه وحقيقته كما هو واضح وهكذا الأمر في سائر الألفاظ الّتي تكون واضحة المعنى، بل يقال في بيان معانيها كونها معروفة ويكتفون بذلك فكيف حال غيرها من الألفاظ، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في الكتاب بعد منع الانسداد: «**ولكن الإنصاف أنّ موارد الحاجة إلى قول اللّغويّين أكثر من أن تحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللّغوي، كما في مثل ألفاظ الوطن والمفازة والتّمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص وغير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لا يحصى**» انتهى ما أفاده في تقريب الانسداد في المقام.

والرّجوع إلى الأصول في موارد الانسداد موجب لطرح المعلوم بالإجمال والتكاليف المتعلّقة بتلك الموضوعات الاستنباطيّة كثير لكثرة التكاليف الثّابتة إجمالاً في مواردها والالتزام بالاحتياط في جميع محتملات التّكليف المتعلّقة بها موجب للوقوع في الحرج الشّديد والعسر الأكيد، فيدور الأمر بين الأخذ بالظّن في تشخيص معاني الألفاظ المنسدّ فيها باب العلم أو غيره من الشّك والوهم والعقل يحكم حكما ضروريّاً بتعيّن الأخذ بالظن في كلّ ما دار الأمر بين الأخذ بالظّن وغيره فينتج هذه الكبرى العقليّة الكليّة المنضمّة إلى المقدّمات المذكورة اعتبار مطلق الظّن في اللّغات على ما ستقف عليه من كون حاصل مقدّمات الانسداد في كلّ مورد تمت إطلاق النتيجة وعمومها لا إهمالها على ما زعمه بعض، وهذا كما ترى نظير دليل الانسداد الّذي تمسّك به غير واحد، لإثبات حجيّة الأخبار بالخصوص من حيث ثبوت العلم الاجمالي بصدور أكثرها عن الإمام عليه السلام، كما ستقف عليه في محلّه فمرجع هذا الدليل في الحقيقة إلى الحاجة بإعمال الظن في الموضوعات اللّغوية وأنه لولاه لانسدّ باب الاستنباط

. . . .

ولزم الهرج في الفقه هذا وفيه:

أوّلاً: المنع من انسداد باب العلم والظّن الخاص في غالب اللغات، لأنّ أكثر موارد اللّغات معلوم من الرّجوع إلى تسالم أهل اللّغة والعرف العام وأغلب الهيئات ثابت باتفاق أهل العربيّة والاستقراء القطعي أو التّبادر بضميمة أصالة عدم النّقل إلى غير ذلك، ومن هنا ذكر شيخنا في الكتاب: «**ولا يتوهّم أنّ طرح قول اللّغوي الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسّنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام لاندفاع ذلك**»، إلى آخر ما ذكره في بيان المنع ووجه عدم الحاجة وما يبقى من اللّغات الغير الثابتة ليس في الكثرة بحدّ يوجب الرّجوع إلى الأصول فيها الوقوع في المخالفة القطعيّة الكثيرة المانعة من الرّجوع إلى الأصل، ومن هنا قال شيخنا في الكتاب بعد إثبات الانسداد بالنّسبة إلى كثير من اللّغات عقيب ما عرفت حكايته من العبارة أوّلاً وإن لم يكن الكثرة بحيث يوجب التّوقف فيها محذوراً.

وثانياً: المنع من إيجاب الانسداد الغالبي في اللّغات على تقدير تسليمه سقوط الأصل عن الجريان والاعتبار، لأنّ مجرّد دوران موضوع التّكليف بين الأمرين لا يوجب حصول المخالفة القطعيّة العمليّة من الرّجوع إلى الأصل وإنّما يوجبه فيما كان الأمران متباينين وكان الحكم المتعلّق به من الحكم الإلزامي لا ما إذا كانا من الأقل والأكثر، بمعنى وجود القدر المتيقّن له من حيث الصّدق بحيث احتمل كون معنى اللّفظ منطبقاً عليه ضرورة عدم حصول العلم بالمخالفة من الرّجوع إلى الأصل في المقدار الزّائد والأفراد المشكوكة أو كان الحكم المتعلّق بالموضوع المردّد مطلقاً من الحكم الغير الإلزامي، كما هو واضح، ولا يتوهّم أنّ هذا إنّما يصحّ بالنّسبة إلى موضوع واحد مردّد كان له قدر متيقّن لا موضوعات عديدة كثيرة، فإنّ كثرة الموضوعات المردّدة توجب العلم الإجمالي

بمخالفة التكليف المتعلّق بها على تقدير الرّجوع إلى الأصل في الأفراد المشكوكة لفساد التّوهم المزبور بأنّ مجرّد ضمّ المجهولات بعضها ببعض لا يؤثّر في حصول العلم وعلى هذا المعنى يمكن أن تنزّل العبارة المذكورة لشيخنا قدّس سرّه وهو قوله وإن لم يكن الكثرة إلخ وإن كان الأظهر حملها على ما ذكرنا أولاً في معناها.

وثالثاً: أنّ الانسداد المفروض إنّما يلاحظ مع فرض انفتاح باب العلم أو الظّن الخاصّ في الأحكام لا مع فرض انسداده، وإلاّ لم يكن معنى لجعل الانسداد في اللّغات دليلا لحجيّة مطلق الظّن فيها، إذ مع جريان دليل الانسداد في الأحكام يحكم بحجيّة مطلق الظّن المتعلّق بها سواء حصل من الظّن بالوضع أو غيره فالكلام إنّما هو في حجيّة الظّن في اللّغات مع قطع النّظر عن حجيّته في على ما عرفت الكلام فيه في أوّل المسألة، فإذا فرض انفتاح باب العلم والظّن الخاص في الأحكام، فلا مانع من الرّجوع إلى الأصل في المسائل المشكوكة لقلّتها وإن كان عدم العلم بها مستندا إلى انسداد باب العلم في اللّغات كما لا يخفى.

فإن قلت: انسداد باب العلم باللّغات ليس من حيث هو دليلاً على حجيّة مطلق الظّن فيها بل من حيث إيجابه لانسداد باب العلم في الأحكام، ضرورة عدم اقتضائه لذلك من دون الملاحظة المسطورة.

فالمدّعى أنّ عدم حجيّة الظّن في اللّغات موجب لسدّ باب استنباط الأحكام من الكتاب والسّنة القوليّة، والفرق بينه وبين إجراء دليل الانسداد في الأحكام ابتداء وبالذّات من غير استناده إلى انسداد باب العلم باللّغات واضح إذ مقتضى الأوّل ونتيجته حجيّة مطلق الظّن في خصوص اللّغات ومقتضى الثّاني ونتيجته حجيّة مطلق الظّن في الأحكام من أيّ شيء حصل.

فإن شئت قلت: نفرض جميع جهات الأخبار كالآيات قطعيّة أو مظنونة بالظّن

المركب الفلاني كالجملة الشرطية، ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني وأن الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر في مجرد رفع الحظر دون الإلزام، والظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوي، أو الانفهام العرفي، والأوفق بالقواعد عدم حجية الظن هنا، لأنّ الثابت المتيقن هي حجية الظواهر.

وأمّا حجية الظن في أن هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئي من هذه المسألة وهي حجية قول اللغويين في الأوضاع فإن المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها، فإن الظاهر أن حكمه اعتبار أكثر الظنون الخاصة

الخاصّ غير ألفاظها فيصير الانسداد في الألفاظ موجباً للانسداد في الأحكام، فإذا فرض سائر الجهات ثابتة ومفروغاً عنها فلا محالة يكون معنى حجيّة الظّن في الأحكام المنسدّ فيها باب العلم حجيّة الظّن في اللّغات، كما أنّ معنى حجيّة الظّن في اللّغات يكون حجيّة الظّن في الأحكام.

قلت: الحجّة بعد انسداد باب العلم في الأحكام ولو كان من جهة انسداد باب العلم في اللّغات بالمعنى المزبور هو الظّن بالحكم الشّرعي لا الظّن بالوضع كيفما اتّفق، والنّسبة عموم من وجه كما هو واضح فالنّتيجة على تقدير تسليم المقدّمات ليست حجيّة مطلق الظّن باللّغة من حيث إنّه ظنّ بها كما هو المدّعى بل الظّن بالحكم الشّرعي من حيث إنّه ظنّ به وإن كان الانسداد فيه مسبّباً عن الانسداد في اللّغات، هذا وانتظر لتتمّة الكلام فيما نورده على الدّليل الانسداد الّذي أقاموه على حجيّة الأخبار من حيث الخصوص عند تعرّض شيخنا قدّس سرّه له في الكتاب.

كأصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد باب العلم في غالب مواردها من العرفيات والشرعيات.

والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية، وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

وكيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد على أحد.

وقد حكي عن السيد في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين.

قال الفاضل السبزواري فيما حكي عنه في هذا المقام ما هذا لفظه: «**صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان**» انتهى.

وفيه أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقاً، ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها، هذا مع أنّه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي، كما اعترف به المستدل في بعض كلماته، فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

فالإنصاف أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة،

إمّا في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها إرسال المسلمات، وإمّا في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية، لا تتعلق بتكليف شرعي، وأمّا في مقام انسد فيه طريق العلم، ولا بدّ من العمل فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول أهل اللغة.

ولا يتوهم: أن طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام.

لاندفاع ذلك: بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة، كما لا يخفى والمتبع في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي واتفاق أهل العربية أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة، فإنّه قد يثبت به الوضع الأصلي الموجود في الحقائق، كما في صيغة افعل أو الجملة الشرطية أو الوصفية.

ومن هنا يتمسكون في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث لي الواجد ونحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان، وقد يثبت به الوضع بالمعنى الأعم الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية كما يدعى أن الأمر عقيب الحظر بنفسه مجردا عن القرينة يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب والإلزام واحتمال كونه لأجل قرينة خاصة يدفع بالأصل، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة وهي الوقوع في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة افعل بواسطة القرينة الكلية.

وبالجملة فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة مواردها، لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة.

نعم سيجيء أن كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوي، لكنه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام، فإنّه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات، وسيتضح هذا زيادة على هذا إن شاء الله هذا.

ولكن الإنصاف: أن مورد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ الوطن والمفازة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص، وغير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا يحصى، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً، ولعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب فتأمل[١].

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الاستدلال بالانسداد على حجيّة خصوص قول اللّغوي من دون أن يقتضي حجيّة مطلق الظّن في اللّغات مبنيّ على دعوى اختصاص جريان المقدّمات في خصوص مورد أقوال اللّغويّين، كما أنّ الغرض من التّمسك بالإجماعات إثبات حجيّته ولو كانت مشروطة بحصول الظّن من قول اللّغوي فيوافق الإجماع المدّعى على حجيّة قول اللّغوي، فلا يورد بأنّ مفاد دليل الانسداد حجيّة قول اللّغوي من حيث كونه ظنّاً باللّغة ومفاد الإجماعات المنقولة حجيّته من حيث هو فتأمّل.

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول[1] بخبر الواحد

عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً إلى أنه من أفراده

ثمّ إنّ الوجه في احتمال كفاية المجموع هو ما ستقف عليه في مسألة حجيّة الإجماع المنقول من أنّه قد يكون نقل الإجماع من حيث نقل السّبب أو المسبّب حجّة بناء على وجود ما يقتضي بعمومه حجيّة خبر العادل مطلقاً في المحسوسات نظراً إلى أنّ الإجماعات المنقولة مع اعتضاد بعضها ببعض لو لم يكن راجعة إلى نقل لازم قول الإمام عليه السلام عادة مستقلاً، فلا محالة يكون راجعة إلى نقل جزء سبب قوله عليه السلام، والجزء الآخر الّذي حصلناه هو الحكم العقلي بملاحظة الانسداد الغير المنتج لحجيّة قول اللّغوي مستقلاً والوجه في أمره قدّس سرّه بالتأمّل المشعر بتطرق المناقشة فيما أفاده من احتمال الاكتفاء بالمجموع هو المنع من رجوع النّقل المذكور إلى نقل تمام السّبب أو جزئه مع شيوع الخلاف في المسألة، وعدم عنوان المسألة في كلمات جماعة من الأعلام، فيكون النّاقل راجعاً إلى الحدس في أصل تحصيل الإجماع هذا مع أنّ انضمام الانسداد الغير المنتج لشيء إلى اتّفاق الآراء الغير المستقلّ في السببيّة كيف يوجب تمام السّببية فتدبّر.

(١) لا يخفى عليك أنّ نقل الإجماع كنقل السّنة قد يكون بالمتواتر، وقد يكون بالآحاد وعلى الثّاني قد يكون بالواحد المحفوف بما يوجب القطع بصدقه بالمعنى الأعمّ من المقرون والمعتضد، وقد يكون بالواحد الظّني والكلام إنّما هو في القسم الأخير.

وأمّا الأوّل فلا معنى للتكلّم فيهما بعد الفراغ عن إفادة الإجماع للقطع بالسّند

أو بالدّليل الظّنّي المعتبر عند الكلّ، نعم قد يقع الكلام كما عن الشّيخ البهائي في هامش الزّبدة في أصل تحقّق التّواتر في المقام من حيث إنّ المعتبر في التّواتر باتّفاقهم رجوع المخبرين إلى الحسّ فيما يخبرون عنه بمعنى كون المخبر به أمراً حسيّاً، والمخبر عن الإجماع لا يرجع إلى الحسّ من حيث إنّ مبنى الإجماع على اتّفاق آراء المجمعين في المسألة المجمع عليها وتحصيلها موقوف على الاستنباط وإعمال القوّة النّظرية وهي كما ترى شبهة واضحة الدّفع، فإنّ فهم المطالب والآراء من العبارات الواضحة يرجع إلى الإحساس جدّاً، والمعتبر في التّواتر ليس أمرا ينافي ذلك وإن كان ظاهر الحسّ في بادي النّظر ربما ينافيه لكن التّأمّل الصّادق يشهد بأنّ المراد منه ما يشمل المقام قطعاً، نعم قد يكون مبنى النّقل على استنباط الآراء بإعمال المقدّمات الاجتهاديّة كما ستقف عليه، لكنّه لا دخل له بمنع إمكان التّواتر في نقل الإجماع.

وممّا ذكرنا في تحرير محلّ البحث ومرجع النّزاع يظهر دخول المسألة في المسائل الأصوليّة التي يبحث فيها عن عوارض الأدلّة بعد الفراغ عن ثبوت دليليّتها، كما هو أحد الوجهين، بل القولين فيكون المسائل الباحثة فيها عن حجيّة الأدلّة كحجيّة الكتاب والإجماع داخلة في المبادي التّصديقيّة، ضرورة أنّ مرجع الكلام في المسألة إلى البحث عن ثبوت ما فرغ عن حجيّة بنقل الواحد كما ثبت بالتّواتر لا في أصل حجيّة الإجماع فمرجع البحث في المسألة إلى البحث عن عوارض الإجماع المفروغ حجيّته من حيث كونه كاشفاً عن السّنّة كما عليه الخاصّة أو من حيث كونه عنواناً مستقلاً وفي قبال سائر الأدلّة كما عليه العامة فتدبّر.

ثمّ إنّه لم يوجد عنوان للمسألة في كلام أكثر المتقدّمين، بل لم نر التّمسك بنقل الإجماع في كتبهم الفقهيّة الاستدلالية وإنّما عنونها المتأخّرون واستدلّ غير واحد منهم به في المسائل الفقهية وأوّل من عنون المسألة واختار حجيّته العلاّمة

قدّس سرّه في محكي النّهاية من غير أن ينقل القول بها من أحد ممّن سبقه وإن كان ظاهر ذيل كلامه التردّد فيها، بل الميل إلى عدم الحجيّة حيث قال إنّ الظهور في المسألة للمعرض من الجانبين، وأمّا المحقّق الّذي يكون لسان المتقدّمين فعباراته أصولاً وفروعاً تنادي، بأنّه لا يقول بحجيّته وقد صرّح في مواضع كثيرة بأنّ الإجماع إنّما يكون حجّة على من عرفه ووقف عليه خاصّة، بل قال بعض أعلام المحقّقين من المتأخّرين إنّه لو قيل بعد التّأمّل وإمعان النّظر فيما ذكرنا إنّ الأصحاب متّفقون على عدم حجيّته على الوجه المتعارف في الأعصار المتأخّرة لكان قولاً حقّاً، ودعوى صادقاً فمراد شيخنا الأستاذ العلاّمة من لفظ الكثير كثير المتعرّضين للمسألة وصريح غير واحد منهم الفاضل النّراقي في المناهج عدم حجيّته، ولمّا كان مبنى القول بحجيّة شمول دليل حجيّة خبر الواحد له من حيث كونه من أفراده، كما ستقف عليه، فلا محالة يتفرع على حجيّة خبر الواحد، كما أنّ مبنى القول بعدم حجيّة الأصل بضميمة عدم شمول ما قضى بحجيّة الخبر من حيث الخصوص له، فالنّزاع في المسألة على تقدير ثبوت حجيّة خبر الواحد في الجملة لا مطلقاً، إذ لم يتوهّم القول بحجيّته ممّن نفى حجيّة خبر الواحد مطلقاً.

نعم لا يتوقّف التكلّم في المسألة على إثبات تلك المسألة وحصول الفراغ منها، بل يكفي تقدير الثّبوت ضرورة أنّ التكلّم في الشّرطيّة لا يتوقّف على الفراغ عن وجود الشّرط، كما أنّ صدقها الواقعي لا يتوقّف على صدقه فيصحّ التكلّم في المسألة ممّن ذهب إلى عدم حجيّة الخبر كما لا يخفى هذا، والّذي يقتضيه النّظر وفاقا لشيخنا قدّس سرّه وغير واحد عدم حجيّة نقل الإجماع من حيث الخصوص لعدم ما يقتضيها ممّا يكون تامّاً عندنا وإن كان بعض ما استدلّوا به على حجيّة الخبر من حيث الخصوص على تقدير تماميّته قاضياً بحجيّته أيضاً، إلاّ أنّ أكثر ما أقاموه

على حجيته ممّا يكون تامّاً لا يقضي بحجيّة الإجماع المنقول وبعض ما لا يكون تامّاً لا يقتضيها أيضاً على تقدير التّماميّة واقتضاء ما لا يكون تامّاً حتّى في مسألة حجيّة الخبر لا يفيد شيئاً، إلاّ في المسألة الفرضيّة توضيح ذلك أنّهم استدلّوا لحجيّة خبر الواحد من حيث الخصوص في الجملة بالأدلّة الأربعة الإجماع بقسميه قولاً وعملاً والعقل والسّنة الثّابتة بالأخبار المتواترة التي ستمرّ عليك والكتاب.

أمّا الأوّل: فانتفاؤه في المقام أوضح من أن يحتاج إلى البيان، ضرورة اعتراف المثبتين بكون المسألة خلافيّة وأنّه لم يعهد دعوى الإجماع في المسائل الفرعيّة في أزمنة الأئمة عليهم السلام حتّى يدّعى الإجماع عملاً على العمل بها.

وأمّا الثّاني: فلأنّ القاضي منه بحجيّة الخبر من حيث الخصوص هو الانسداد الّذي ادّعوه في خصوص موارد الأخبار من حيث العلم الإجمالي بصدور أكثرها من النّبي صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لا ما يقتضي حجيّة الظن مطلقاً عند التّحقيق كقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح أو وجوب دفع الضّرر المظنون ونحوهما وإن ذكره غير واحد لإثبات حجيّة الخبر من حيث الخصوص، ومن المعلوم انتفاؤه في المقام أيضاً ودعوى العلم الإجمالي بمطابقة أكثر الإجماعات المنقولة للواقع كما ترى.

وأمّا الثّالث: فاختصاصه بالرّوايات المتعارفة المنتهية إلى الأئمّة عليهم السلام المقابلة لنقل الإجماعات أوضح من أن يحتاج إلى البيان كما ستقف عليه في محلّه.

وأمّا الرابع: وهو الكتاب، فأكثر الآيات التي استدلوا بها على حجيّة الخبر كآية النّفر والسّؤال والكتمان وإن اقتضت اعتبار نقل الإجماع أيضاً، إلاّ أنّ دلالتها في كمال الضّعف والاستدلال بها في غاية الوهن والسّقوط، ومن هنا لم يقع الاستدلال بها في كلام الأكثرين فلم يبق ممّا يصلح للاستدلال به في المقام إلاّ آية النّبإ الّتي هي العمدة عندهم في مسألة حجيّة الخبر عند القائلين بها وإن

فيشمله أدلته، والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته، فنقول: إن ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أن الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند، لأنّ مدعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام ويلحقه ما يلحقه من الأحكام.

والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين[1]:

الأمر الأول: إنّ الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجية خبر العادل لا تدل إلاّ على حجية الإخبار عن حس، لأنّ العمدة من تلك الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام، ومعلوم عدم شمولها، إلاّ للرواية المصطلحة، وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

كانت دلالتها ضعيفة عندنا، كما ستقف عليه عن قريب والدّليل عند القائلين بالحجيّة في المقام وهي لا يقتضي حجيّة نقل الإجماع إلاّ في بعض أقسامه الغير الموجود فيما بأيدينا كما ستقف عليه.

(١) لا يخفى عليك أنّ الأمر الأوّل راجع إلى بيان مقدار مدلول ما دلّ على حجيّة الخبر والثّاني راجع إلى بيان حال نقل الإجماع، وأنّه من أفراد الكليّة المستفادة من أدلّة حجيّة الخبر أم لا، فالتكلّم في الأوّل راجع إلى التّكلم في الكبرى وفي الثّاني إلى التكلم في الصّغرى، وقد عرفت حال غير آية النبإ ممّا يستدلّ به على حجيّة الخبر، وأنّه لا يستفاد منه كليّة ينفع المقام أصلاً، بل لا يستفاد منه حجيّة مطلق الخبر الحسّي فضلا عن الحدسي فقوله قدّس سرّه لا تدلّ، إلاّ على حجيّة الأخبار عن حسّ إنّما هو بالنّظر إلى مجموع ما أقاموه على حجيّة الخبر الّتي منها آية النبإ، أو مبنيّ على الإهمال لا الإطلاق.

اللّهم إلاّ أن يدعى أن المناط[1] في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام، ولذا يجوز النقل بالمعنى.

فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام ولو بلفظ آخر، والمفروض أن حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكم

---

(١) مجرّد جعل المناط نقل الكاشف مضافاً إلى ما أفاده شيخنا قدّس سرّه من المقتضي، وأنّ الحاصل عليه حجيّة مطلق الظّن بالحكم الصّادر من الإمام عليه السلام، بل مطلق الظّن بالحكم الشّرعي على التّحقيق من حيث إنّ الأخذ بالحكم الصّادر عن الإمام عليه السلام إنّما هو من حيث كونه حكما شرعيّاً إلهيّاً، ضرورة أنّ الصدور عن الإمام عليه السلام ليس له موضوعيّة قطعاً لا يجدي إذا احتمل دخل الحسّ فيما يرجع إليه النّاقل بناء على إرادة النّاقل الإجماع الدّخولي كما عليه القدماء حسبما ستقف عليه، ضرورة أنه لا يمكن الاطلاع عليه عن حسّ لأحد من علمائنا الحاكين للإجماع كما تقف عليه فتدبّر ومنه يظهر فساد التّقريب بحجيّة النّقل بالمعنى، كما أنّه يظهر ممّا ذكرنا النّظر فيما أفاده قدّس سرّه بقوله كما عمل بفتاوى عليّ بن بابويه، فإنّ عمل الفقهاء بها عند إعواز النّصوص ليس من جهة بنائهم على الكليّة المذكورة والمناط الّذي ادّعي، وإلاّ وجب عليهم العمل بمطلق الظّن في الحكم الشّرعي بل من جهة ما رأوا من رجوع فتاواه إلى النّقل بالمعنى دائما كما يظهر من تصريح العاملين بها، فكيف يظنّ كون الجهة استفادة المناط المذكور من الأخبار المتواترة الّتي استدلّوا بها على حجيّة الخبر في الجملة والظّاهر أنّ مراده قدّس سرّه من قوله كما عمل بفتاوى عليّ بن بابويه ليس التّقريب للمناط المتوهّم، بل لأصل العمل بفتوى الفقيه في الجملة من غير استناد إلى المناط المذكور.

صادر عن المعصوم عليه السلام بهذه العبارة التي هي معقد الإجماع، أو بعبارة أخرى وجب العمل به.

لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها، كما عمل بفتاوى علي بن بابويه قدس سره لتنزيل فتواه منزلة روايته بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام وسيجيء توضيح الحال إن شاء الله.

وأمّا الآيات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ

وهي إنما تدلّ على وجوب قبول خبر العادل[١] دون خبر الفاسق

---

(١) دلالتها على ما ذكر بحيث كان هو المدلول لها ليس إلاّ سواء على مفهوم الشرط أو الوصف بالتّقريب الّذي يأتي بيانه في مسألة حجيّة الأخبار مبنيّة على نفي الواسطة بين الفاسق والعادل وإن لم يكن المدّعى موقوفاً عليه، كما هو واضح، ثمّ إنّ ما أفاده قدّس سرّه من أنّ المنفي بالآية على تقدير المفهوم الاعتناء باحتمال تعمّد الكذب في خبر العادل والتّوقف في العمل به من الجهة المذكورة، لا الاعتناء بجميع الاحتمالات حتّى احتمال السّهو والخطاء والتّوقف من جهتها حتّى يرجع إلى تنزيل خبره منزل خبر المعصوم ومعاملة المعصوم مع العادل أمر واضح لا سترة فيه بعد أدنى تأمّل في الآية، وتعليل وجوب التّبين في خبر الفاسق فيها وإن كان أمرا معقولا في نفسه لا يحيله عقل، بل وقع في الشّرعيّات كما في الرّجوع إلى المفتي ونحوه ممّا يجب البناء فيه على تصويب المخبر في اعتقاده.

ثمّ إنّ منشأ الظّهور الّذي أفاده قدّس سرّه بقوله والظّاهر منه إلى آخره الراجع

إلى الوجهين:

أحدهما: دلالة الآية عليه من حيث إناطة الحكم فيها بالفسق والعدالة حين الإخبار ولو على مفهوم الشّرط كما هو المسلّم عندهم، إذ لم يحتمل أحد اعتبار العدالة في جميع موارد اعتباره اعتبار حين التحمّل.

ثانيهما: دلالة التعليل المذكور فيها عليه ممّا لا يرتاب فيه إمّا لدلالة الآية على كفاية وجود فسق المخبر حين خبره في الرّد وإن كان عدلا حين التحمل والعمل وكفاية عدالته حين الإخبار وإن كان فاسقاً حين التحمل والعمل، فهي من جهة تعليق الحكم على المشتق الظّاهر في تلبّسه بالمبدإ حين الأخبار والنّبإ، مضافاً إلى كونه أمرا مسلّما مفروغا عنه عندهم على ما عرفت الإشارة إليه من كونه اتّفاقيّاً في جميع موارد اعتبار العدالة إلاّ في باب الإفتاء، حيث إنّ المعتبر فيه العدالة حين العمل لا حين الإفتاء وإن اشترك مع غيره في عدم الاعتبار حين التّحمل والتّرجيح والاستنباط وإلى دلالة الأخبار عليه كالواردة في كتب بني فضال وغيرها فتأمّل.

وأمّا استلزام ذلك لظهور الآية فيما أفاده فهو ظاهر، حيث إنّ الخطاء في الاعتقاد ينشأ غالباً من التّحمل وصيرورة الفاسق حين التّحمل عادلاً، لا حين الإخبار، لا يرفع خطائه في حدسه واعتقاده، فلا فرق بين الفاسق والعادل حين الإخبار من جهة احتمال الخطاء في الاعتقاد حين التّحمل وإنّما الفرق بينهما من حيث مزيد احتمال التّعمد في الكذب في الأوّل دون الثّاني، حيث إنّه مرجوح في الثّاني دون الأوّل.

نعم ما أفاده مبنيّ على دلالة الآية على اعتبار العدالة من حيث الطّريقيّة مع قطع النّظر عن التعليل، وإلاّ لم يكن وجها آخر في قبال التّعليل كما لا يخفى.

وأمّا دلالة التّعليل فهي من جهة استقلال العقل بقبح التّعليل بالعلة المشتركة

والظاهر منها بقرينة التفصيل بين العادل حين الأخبار والفاسق، وبقرينة تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً، لأن الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطائه في حدسه، لأنّ الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلح مناطا لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة إلى حدسه، وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطإ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك أن المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق، لأنّ هذا هو الذي يصلح لإناطته بالفسق والعدالة حين الأخبار ومنه تبين عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.

الرّاجع إلى نفي العليّة عن العلّة بعد فرض اشتراكهما في احتمال الخطاء من جهة الحدس والاعتقاد.

وهذا كما ترى لا ينافي تطرّق احتمال التّعبّد في خبر العادل أيضاً حتّى يقال بعدم الفرق بينه وبين خبر الفاسق من هذه الجهة فمرجع ما ذكر عند التأمّل إلى دلالة الآية بالنّظر إلى التّعليل على عدم حجيّة خبر الواحد رأساً عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، كما سيأتي بيانه مشروحاً عند البحث عن حجيّة خبر الواحد.

والكلام في المسألة على ما عرفت على تقدير دلالة الآية على حجيّة خبر العادل، فإنّ الفرق بينه وبين خبر الفاسق إنّما هو في مرتبة الاحتمال وكونه ضعيفاً في خبر العادل بالنّظر إلى ملكة العدالة الرّادعة عن التّعمد في الكذب دون خبر الفاسق، فيجب التّبين وتحصيل الاطمئنان من الخارج.

فإن قلت: إن مجرد دلالة الآية على ما ذكر[1] لا يوجب قبول الخبر لبقاء احتمال خطإ العادل فيما أخبر وإن لم يتعمد الكذب، فيجب التبين في خبر العادل أيضاً لاحتمال خطائه وسهوه وهو خلاف الآية المفصلة بين العادل والفاسق، غاية الأمر وجوبه في خبر الفاسق من جهتين وفي العادل من جهة واحدة.

قلت إذا ثبت[2] بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفى

---

(١) حاصل ما أفاده قدّس سرّه من السّؤال أنّ الاستدلال بالآية في المقام إنّما هو بعد البناء على دلالتها على حجيّة خبر العادل الّتي يرجع إلى البناء على صدقه فيما يخبر عنه وكون خبره مطابقاً للواقع ولازم هذا المعنى كما ترى عدم الاعتناء بجميع الاحتمالات المتطرّقة في خبره الملازمة على تقدير المطابقة، لعدم مطابقة الخبر للواقع، هذا مضافاً إلى إطلاق عدم وجوب التّبين في جانب المفهوم.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ملخّص الجواب عن السؤال المذكور يرجع إلى أنّه بعد البناء على إناطة الحكم في الآية منطوقا ومفهوماً على الفسق والعدالة من حيث الطّريقيّة على ما عرفت سيّما بملاحظة التّعليل المذكور فيها، فلا محالة يحكم بكون الآية مسوقة لبيان قبول خبر العادل وتصديقه وعدم الاعتناء بكلّ احتمال في خبره يكون للعدالة دخل في ضعفه لا القبول من جميع الجهات والحيثيّات ونفي الاعتناء بتمام الاحتمالات، كيف وهذا لا يجامع ابتناء الآية على الطّريقيّة والتّفكيك بحسب الاحتمالات في مرحلة الظّاهر ونفي بعضها دون آخر أمر معقول، فالتّبيّن الخارجي ليس شرطاً في العمل بخبر العادل من حيث ما للعدالة دخل في ضعفه وإن كان شرطاً فيه من جهة الاحتمال الّذي يتطرّق في خبر العادل والفاسق على نهج واحد، ولا يلزم من نفي بعض الاحتمالات بالآية

الشّريفة دون بعض اللّغوية أيضاً، فإنّه إذا كان هناك ما يقضي به نفي سائر الاحتمالات المتطرقة كاحتمال الخطاء والسّهو في مرحلة الظّاهر، كما في الإخبار عن الأمور المحسوسة عن حسّ أو عن الأمور الغير المحسوسة المستندة إلى المبادي واللّوازم والآثار الحسيّة عن حسّ، كما في الإخبار عن الملكات لمشاهدة لوازمها وآثارها حيث إنّ العقلاء والعلماء مطبقون على عدم الاعتناء باحتمال الخطاء والسّهو في الإخبار الحسّي عن هذه الأمور، فتنفع الآية النّافية لاحتمال التّعمد في الكذب عن خبر العادل إذا كان المخبر بالأمور المذكورة عادلاً، فأمّا تنزّل الآية على الإخبار عن هذه الأمور كما ربما يستظهر من عبارة الكتاب، وأمّا لا تنزّل عليه وتنفع في الإخبار عنها على ما هو التّحقيق ولا يأباه الكتاب أيضاً فتأمّل.

وعلى التّقديرين لا يمكن الاستدلال بها على نفي سائر الاحتمالات نعم فيما فرض انتفاء سائر الاحتمالات فيه بحكم القطع الحاصل من الأمور الحدسيّة يستدلّ بالآية الشّريفة على نفي احتمال تعمّد الكذب في مرحلة الظّاهر إذا أخبر به العادل، فعلى الوجه الأوّل تنزّل الآية على ما فرض انتفاء سائر الاحتمالات فيه ولو بحكم الشّرع الكاشف عنه بناء العقلاء والعلماء على العمل بأصالة عدم السّهو والخطاء وليس في هذا كما ترى تقييد وتخصيص في الآية أصلاً لا منطوقاً ولا مفهوماً، بل هو تقيّد وتخصّص مع أنّه لو سلّم كونه تقييداً وتخصيصا فالقرينة عليهما نفس الآية من حيث كونها مسوقة على ما عرفت لعدم الاعتناء بما للعدالة دخل في تضعيفه من الاحتمالات دون مطلق الاحتمال، وممّا ذكرنا كلّه يظهر فساد التمسّك بإطلاق المفهوم على ما أشرنا إليه في توضح السّؤال، ضرورة أنّه لا إطلاق للآية منطوقا ومفهوما لنفي غير احتمال التّعمد أصلاً ولا ظهور لها في ذلك جزماً.

احتمال خطائه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطإ في الحس، وهذا أصل عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد.

نعم لو كان المخبر ممن يكثر(١) عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره لعدم جريان أصالة عدم الخطإ والاشتباه، ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط وإن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع.

---

(١) الاستدراك الّذي أفاده ممّا لا بدّ منه على ما أفاده في المراد من الآية على ما عرفت توضيحه، فإنّ حاصله يرجع إلى عدم الجدوى للآية فيما لم يحكم فيه بنفي سائر الاحتمالات من غير فرق بين الإخبار عن الحسيّات والحدسيّات، كما هو المستظهر من جميع ما دلّ على اعتبار إخبار العادل من حيث الطّريقيّة سواء كان في الأحكام أو الموضوعات، ولازم ذلك اشتراط الضّبط في الرّاوي والشّاهد وانحصار فائدتها فيما انتفي ولو ظاهرا من جهة عدم جريان أصالة عدم النّسيان والخطاء في إخباره عن الأمور الحسيّة، كما أنّ لازمه اعتبار إخبار العادل عن الأمور الغير الحسيّة لمشاهدته لوازمها وآثارها كالإخبار عن الملكات، كما أنّ لازمه عدم اعتبار إخبار العادل عن الأمور الحسيّة إذا علم استناده إلى الحدس، فاعتبارهم للضّبط في الرّاوي والشّاهد كحكمهم بعدم اعتبار الشّهادة المستندة إلى الحدس إنّما هو من جهة عدم ما يقضي بنفي جميع الاحتمالات في الرّاوي والشّاهد، وعدم جريان أصالة عدم الخطاء في حق غير الضّابط والشّهادة الحدسيّة، لا من جهة دليل خاصّ خارجيّ مخصّص للآية وغيرها ممّا دلّ على حجيّة رواية العادل وشهادته كما توهّم، أو استظهار الحسّ من لفظ الشّهادة كما زعم حتّى يناقش بمنع أخذ الحسّ في مفهوم الشّهادة بأنّه لا شبهة في كون استعمالها حقيقة في الشّهادة بالتّوحيد والرّسالة ونحوهما مع عدم كونها من الأمور الحسيّة، مع أن الحكم ليس متعلّقاً على لفظ الشّهادة في

جميع أدلّة اعتبار خبر العدل في الموضوعات بل على لفظ البيّنة في بعضها، نعم قد يستظهر من بعض أخبارها مثل قوله صلى اللّه عليه وآله: «إذا رأيت مثل هذا فاشهد»، وإلاّ فدع اعتبار الحسّ واشتراطه في حجيّتها، لكنّه أيضاً لا يخلو عن مناقشة مذكورة في محلّها غير مختفية على المتأمّل، فلا حاجة إلى الدّليل من الخارج بعد قصور دليل الاعتبار وكون الأصل المسلّم عندهم عدم اعتبار مشكوك الاعتبار.

نعم لو كان المعتبر في مقام نظر العادل وترجيحه ورأيه واعتقاده بحيث كان اعتبار خبره من حيث كونه طريقا إلى اعتقاده المعتبر بالفرض ولو كان من جهة كون اعتقاده أقرب إلى الواقع من اعتقاد من أمر بالرجوع إليه لم يكن معنى لاعتبار الحسّ أصلاً، كما في الفتوى والحاصل أنّ الفرق ظاهر بين كون المعتبر إخبار العادل عن الواقع من حيث كونه طريقاً إليه وبين كون المعتبر اعتقاده بالواقع ولو كان بملاحظة الطريقيّة من غير فرق بين الموضوعات والأحكام فكلّما كان مفاده اعتبار خبر العادل من الحيثية الأولى فمفاده عدم الاعتناء بخصوص احتمال تعمّد كذبه في الإخبار، لا البناء على تصويبه في اعتقاده ونظره وكلّما كان مفاده اعتبار خبره من حيث كشفه عن اعتقاده المعتبر في الحقيقة، فالمستفاد منه البناء على تصويبه في اعتقاده في مرحلة الظّاهر ولو من جهة كون اعتقاده طريقاً، والمستفاد من الآية وأمثالها، ممّا دلّ على حجيّة خبر العادل في الأحكام والموضوعات من حيث كشفه عن الواقع هو الوجه الأوّل، والمستفاد لما دلّ على رجوع العامي إلى المجتهد في الأحكام الشّرعيّة هو الوجه الثّاني، ومن هنا لم يستدلّ أحد من الأصحاب على وجوب التّقليد بآية النّبإ واستدلّوا عليه بآيتي النّفر والسّؤال بالتّقريب الّذي سيأتي بيانه في محلّه.

إلاّ أن المنصف يشهد بأن اعتبار هذا في جميع موارده ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبإ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب لا تصويبه وعدم تخطئته أو غفلته.

ويؤيد ما ذكرنا أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي بآية النبإ مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال.

والظاهر أن ما ذكرنا من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم، بل أطبقوا عليه كما في الرياض من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحس وإن علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر من أن الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحس مأخوذ في مفهومها.

والحاصل أنه لا ينبغي الإشكال في أن الإخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة، إلاّ على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية، وأن الآية ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج.

فإنْ قلت: فعلى هذا[١] إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب

---

(١) هذا السّؤال متوجّه على التّقريب الّذي بني عليه الأمر في المراد من الآية وكون المقصود منها اشتراط التّبين الخارجي عن حال خبر الفاسق من حيث احتمال التّعمد في الكذب من جهة عدم ما يوجب مرجوحيّته من الدّاخل بخلاف خبر العادل الموجود فيه ما يوجب مرجوحيّة الاحتمال المذكور مع مساواتهما من جهة سائر الاحتمالات، فإذا فرض إخبار الفاسق عن الموضوعات عن حسٍّ بعنوان الشّهادة مع القطع بعدم تعمّده للكذب، فاللاّزم على ما ذكر

فيه تقبل شهادته فيه، لأنّ احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض واحتمال غفلته وخطائه منفي بالأصل المجمع عليه، مع أن شهادته مردودة إجماعاً.

قلت: ليس المراد[1] ممّا ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لإناطة الحكم بهما وجوداً وعدماً تعبداً، كما في الشهادة والفتوى ونحوهما، بل المراد أن

قبوله لفرض انتفاء احتمال التعمّد وانتفاء سائر الاحتمالات شرعاً بالأصول العقلائيّة المعتبرة شرعاً، بل هو أولى من شهادة العادل مع عدم القطع بانتفاء احتمال التعمّد، وهكذا الأمر في غير الشّهادة ممّا حكم فيه شرعا بإلغاء خبر الفاسق مطلقاً ولو مع القطع بعدم تعمّده للكذب فيما يجري فيه أصالة عدم الخطاء والسّهو لا مثل الفتوى ونحوها.

(١) ملخّص الجواب عن السّؤال المذكور أنّ اعتبار العدالة في الشّرع على أنحاء وأقسام، فإنّه قد يكون اعتبارها بعنوان الطّريقيّة المحضة الّذي عرفت تفصيل القول فيه في طيّ بيان المراد من الآية الشّريفة، وقد يكون بعنوان الموضوعيّة المحضة، كما في بعض المواضع، وقد يكون بعنوان الأمرين ويلاحظ فيه الجهتان فما كان من الأوّل يحكم بقيام الفاسق مقام العادل عند القطع بعدم عصيانه إذا كان هناك أصل شرعيّ أو عقليّ يقتضي مطابقة خبره وفعله للواقع من سائر الجهات، ومن هنا لا نضايق من القول بجواز توصية الفاسق وتوليته وقيموميّته إذا فرض القطع بعدم خيانته بل يجوز العمل له واقعاً وإن لم نعلم بعدم خيانته فيما كان بانياً على إحراز الواقع بينه وبين ربّه وإن كنّا نمنعه عن التّعدي فيما لم يعلم بحاله، وما كان من أحد الأخيرين لا يحكم فيه بقيام الفاسق مقام العادل والتّسوية بينهما في صورة القطع بعدم عصيان الفاسق، ضرورة أنّ العدالة قابلة، لأن يعتبر بكلّ واحد من العناوين المذكورة ومن هنا قام الإجماع ودلّت الأخبار على اعتبارها في الشّاهد الملحوظ فيه جهة الموضوعيّة غاية الأمر

عدم دلالة الآية، إلاّ على اعتبارها بعنوان الطّريقيّة، فإن كان الغرض من السؤال إبطال ما ذكرنا في المراد من الآية بما ذكره من عدم قبول شهادة الفاسق، فلا توجّه له أصلاً، لأنّه إنّما يتوجّه على تقدير إرادة نفي قابليّة الموضوعيّة عن العدالة لا على تقدير عدم دلالة الآية، اللّهم إلاّ أن يقال إنّهم استدلّوا على اعتبار العدالة في الشّاهد وعدم قبول شهادة الفاسق بالآية الشّريفة والجواب المذكور إنّما يستقيم فيما لو كان الدّليل على اعتبار العدالة في الشّاهد غير الآية وليس الأمر كذلك ألا ترى أنّهم تكلّفوا في المفهوم وجعلوا القول في طرف المفهوم تارة مهملة لكي يصحّ الاستدلال بها في البيّنة، وأخرى مطلقة من حيث إنّ كلّ واحد من الشّاهدين في الموضوعات لا يجب التّبيّن في خبره ومن هنا أمر قدر بالتّأمّل في الجواب وإن أمكن التّأمّل فيه بأنّ غرضهم الاستدلال بالآية في الجملة ولا ينافي ذلك اعتبارهم للعدالة بعنوان الموضوعيّة من دليل آخر، هذا كلّه مع أنّ اعتبار الموضوعيّة يمنع من التّعدي إلى خبر الفاسق وإن لوحظ الطّريقيّة في اعتبار العدالة أيضاً فكأنّهم فهموا اعتبار الأمرين، ومن هنا ذهب غير واحد إلى عدم اعتبار خبر الفاسق في الأحكام الشّرعيّة مطلقاً وهذا وإن كان مخالفاً لما يقتضيه التحقيق في معنى الآية، إلاّ أنّه بناء عليه أيضاً يبقى توهّم التّعميم في الآية لنفي جميع الاحتمالات، حيث إنّ الطّريقيّة الموجودة في الآية القابلة للملاحظة ليست إلاّ مرجوحيّة التّعمّد بالنّظر إلى ملكة العدالة فتدبّر.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في تقريب عدم العموم للآية لكلّ خبر ضعف ما أفاده بعض أفاضل المتأخّرين في فصوله لإثبات عموم الآية بعد التّمسّك لحكم نقل الإجماع وحجيّته بجملة ممّا دلّ على حجيّة الرّوايات بدعوى شمولها للنّقل عن المعصوم عليه السلام ولو بالالتزام والحدس حيث قال ما هذا لفظه: «ومنها آية النّبإ فهي وإن كانت عندنا غير مساعدة على

قبول خبر الواحد، إلاّ أنّ جماعة ذهبوا إلى دلالتها عليه بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام أيضاً، فإنّ ناقل الإجماع منبئ عن قول المعصوم عليه السلام، فيجب قبوله واعترض بأنّ النّبأ وما يرادفه كالخبر إنّما يطلق على نقل ما استند إدراكه إلى الحسّ كالسّماع والمشاهدة وبهذا فارق الفتوى، فإنّها عبارة عن نقل ما استند إدراكه إلى الدّليل والحجّة إلى أن قال وضعفه ظاهر، لأنّه إن أريد أنّ النبأ لا يطلق إلاّ على الأشياء الّتي من شأنها أن تدرك بالحسّ وإن أدركه المخبر بطريق الحدس وشبهه فهذا لا ينافي المقصود، فإنّ المخبر عنه هنا قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره وهو أمر من شأنه أن يدرك بالحسّ وإن كان طريق النّاقل إليه الحدس وإن أريد أنّه لا يطلق النّبأ إلاّ على ما كان علم المخبر به بطريق الحسّ فواضح الفساد للقطع بأنّ من أخبر عن إلهام أو وحي أو مزاولة بعض العلوم كالنّجوم يعدّ منبئاً ومخبرا قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾، ولا ريب أن إخباره عليه السلام لم يكن عن حسّ ومثله قوله تعالى في غير موضع» إلى آخر ما ذكره من الاستشهاد بالآيات الّتي أطلق النّبأ فيها على المعنى الأعم.

ثمّ قال: «وكذا الكلام فيما دلّ على حجيّة خبر الواحد من الأخبار لما عرفت من شمول الخبر ومرادفاته لنقل الإجماع» انتهى كلامه رفع مقامه وقد عرفت أنّ الوجه في عدم العموم ليس عدم إطلاق النّبإ على النّبإ الحدسي، بل عدم دلالة الآية إلاّ على نفي احتمال التّعمد في الكذب عن العادل في مرحلة الظّاهر، هذا كلّه مع أنّ الإطلاق الّذي ادّعاه أعمّ من الحقيقة والحقيقة أيضاً لا يوجب جواز التّمسك، إذ ربما يكون الظّاهر من المطلق بعض أفراده عند الإطلاق وأضعف من التّمسّك بالآية التّمسك بالأخبار في المقام، مع أنّك قد عرفت سابقا وضوح اختصاصها بالرّوايات المقابلة لنقل الإجماع.

الآية المذكورة لا تدل إلا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطائه بأصالة عدم الخطإ المختصة بالأخبار الحسية، فالآية لا تدل أيضاً على اشتراط العدالة ومانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب، بل لا بد له من دليل آخر.

الأمر الثاني: أن الإجماع في مصطلح الخاصة[1] بل العامة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم هو اتفاق جميع العلماء في عصر كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

---

(١) لما توقّف تحقيق حال نقل الإجماع من حيث دخوله في الكليّة المستفادة من آية النّبإ وخروجه عنها على معرفة حقيقة الإجماع وبيان المراد منه ووجه حجيّته، فأورد قدّس سرّه الكلام فيه وفي وجه حجيّته، فنقول اقتفاء لأثره إنّ الإجماع في اللّغة أطلق على معنيين أحدهما العزم، ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصّيام من اللّيل والاتفاق، ومنه قولك أجمع القوم على كذا إذا اتّفقوا عليه وذكر غير واحد أنّه نقل من المعنى الثّاني الّذي هو مطلق الاتفاق في اصطلاحهم إلى اتّفاق خاص نقلاً من العامّ إلى الخاص، كما هو الشّائع في باب النّقل ويظهر من المحقّق قدّس سرّه فيما يأتي من كلامه أنّه مأخوذ من المعنى الأوّل، حيث إنّه قال في ردّ بعض الأصحاب: «**إنّ المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ، فإنّ الإجماع مأخوذ من قولهم أجمع على كذا إذا عزم عليه**»، هذا ويمكن أن يقال أن مراده أخذ العزم فيه مضافاً إلى الاتّفاق كما أنّ مرادهم من الاتّفاق الخاص هو الاتّفاق بحسب الآراء مع الخصوصيات الأخر الّتي ستمرّ عليك، فالعزم والقصد مأخوذ فيه على كلّ تقدير فتدبّر.

ثمّ إنّه قد اختلفت كلمات الخاصّة والعامّة في المعنى الاصطلاحي اختلافاً

يرجع إلى اعتبار خصوص العلماء في المجمعين وما يرادفه كأهل الحلّ والعقد أو مطلق الأمّة وإلى اعتبار الأمر الدّيني في متعلّقه وعدمه وإلى اعتبار العصر الواحد وعدمه وإلى اعتبار اتفاق الجميع كما هو صريح العامّة وأكثر الخاصّة أو الأعمّ منه، ومن الجماعة الخاصّة كما اختاره غير واحد من المتأخّرين كما ستقف عليه.

ثمّ إنّ هذا إنّما هو في لفظ الإجماع بقول مطلق، وأمّا الإجماع المضاف إلى جماعة خاصّة كإجماع الصّحابة والتّابعين أو أهل المدينة أو أهل البيت ونحوها، فمعلوم أنّه لا يراد منه في كلماتهم المعنى المراد من الإجماع بقول مطلق، ونحن نورد جملة من كلماتهم في هذا الباب حتّى يعلم صدق ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه من استقرار اصطلاح الفريقين على اعتبار اتفاق الكلّ في الإجماع الاصطلاحي الّذي هو الأصل للعامّة باعتبار أنّه أصل مستقلّ في قبال الأدلّة الثّلاثة عندهم دون الخاصّة كما ستعرف، أو باعتبار كونه دليلاً على مذهبهم في أمر الخلافة وهم الأصل له من حيث إنّهم ابتدءوا في عنوانه والتّمسك به وتأسيسه، كما ستعرف من السيّد علم الهدى قدّس سرّه وغيره في قبال غير واحد من المتأخّرين الّذين زعموا أنّه في الاصطلاح هو مطلق الاتّفاق الكاشف من غير أخذ اتّفاق الكلّ فيه، فنقول إنّه عرّفه الغزّالي على ما حكي عنه: بـ «**أنّه اتّفاق أمّة محمّد صلى الله عليه وآله على أمر من الأمور الدّينية**»، وعن فخر الرّازي: «**أنّه اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أمّة محمّد صلى الله عليه وآله على أمر من الأمور الدّينيّة**، وعن الحاجبي: «**أنّه اجتماع المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر**» إلى غير ذلك من كلماتهم الصّريحة في أخذ اتّفاق الكلّ في تعريفه وإن اختلفت من الحيثيّات والاعتبارات الّتي عرفت الإشارة إليها والجمع بينها وإن أمكن بما يرفع الاختلاف كما صنعه غير واحد، إلاّ أنّا لسنا في صدد ذلك وأمّا الخاصّة

. . . .

فأكثر كلماتهم ينادي بأعلى صوتها بأخذ اتّفاق الكلّ في حقيقة الإجماع في مقام تعريف الإجماع وغيره ويكفي في ذلك ما حكاه في الكتاب عن العلاّمة في التّهذيب وغيره في غيره واعتذارهم عن المخالف بانقراض عصره ودعواهم عدم الاعتداد بقول الميّت من حيث انعقاد الإجماع على خلافه ميّتاً لا حيّاً والمدارك المذكورة في كلماتهم لحجيّته من الدّخول واللّطف وغيرها ممّا سيأتي الإشارة إليه، وأصرح من جميع ذلك في اتّحاد معنى الإجماع عند الفريقين ما حكي عن السيّد قدّس سرّه في دفع السّؤال عن نفسه بعد الحكم بـ «أنّ الوجه في حجيّة الإجماع كشفه عن دخول الإمام عليه السّلام بأنّه إذا كان كذلك فما الفائدة في ضمّ قول الغير وما الوجه في جعله دليلاً مستقلاً في قبال الأدلّة الثّلاثة بعد رجوعه إلى السّنة، بأنّا لسنا بادين بالحكم بحجيّة الإجماع حتّى يرد كونه لغواً، وإنّما بدأ بذلك المخالفون وعرضوا علينا فلم نجد بدّاً من موافقتهم عليه لعدم تحقّق الإجماع الّذي هو حجّة عندهم في كلّ عصر، إلاّ بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين سواء اعتبر إجماع الأمّة أو المؤمنين أو العلماء فوافقناهم في أصل الحكم لكونه حقّاً في نفسه وإن خالفناهم في علّته ودليله» انتهى ما حكي عنه.

نعم تسامحهم في لفظ الإجماع على غير معناه المعروف حتّى اتّفاق الاثنين مع كون أحدهما المعصوم عليه السلام من جهة الاشتراك في الثّمرة ووجه الحجيّة كما صرّح به في الكتاب ممّا لا ينكر أترى كون الإطلاق حقيقة في اتّفاق الاثنين حاشاك ثمّ حاشاك، ومن هنا قال في المعالم إنّ الاطّلاع على الإجماع في أمثال زماننا من غير جهة النّقل غير ممكن، بل ستقف في الكتاب على أنّ المراد من الإجماع بقول مطلق في ألسنة ناقليه من الخاصّة من الطّبقة الوسطى ليس خصوص اتّفاق أهل عصر واحد، بل يعتبرون موافقة أهالي الأعصار المتقدّمة، إلاّ من لا يعتدّ بقوله، ومع ذلك كلّه فقد رأينا من المتأخّرين

. . . .

ما يخالف ذلك وأنّ اصطلاح الخاصّة في الإجماع غير اصطلاح العامّة قال في القوانين ما هذا لفظه: «واختلفت العامّة في حدّه ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامّة.

ثمّ نذكر ما يناسب مذهب الخاصّة:

أمّا الأوّل: فهو أنّه اتّفاق المجتهدين من هذه الأمّة على أمر دينيّ في عصر من الأعصار إلى أن قال.

وأمّا الثّاني: فهو اتّفاق جماعة يكشف اتّفاقهم عن رأي المعصوم عليه السلام فقد يوافق ذلك مع ما حدّه العامّة به وقد يتخلّف عنه» انتهى ما أردنا نقله.

وقال في الفصول بعد جملة كلام له في تعاريف القوم نقضاً وإبراماً ما هذا لفظه: «فالصّواب أن يعرف الإجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم عليه السلام في المتّفقين على وجه لا يعرف نسبه بأنّه اتّفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشّرعيّة على حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم عليه السلام فيهم لا على التّعيين ولو في الجملة، أو اتّفاق جماعة على حكم ديني يقطع بأنّ المعصوم عليه السلام أحدهم لا على التّعيين مطلقاً»، إلى أن قال بعد جملة كلام له: «ولو عرّف الإجماع بأنّه الاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام على حكم دينيّ كان أخصر وأجمع انتهى كلامه رفع مقامه وقد ذكر بعض المتأخّرين ممّن قارب عصرنا في مناهجه أنّ حقيقة الإجماع بحسب الأقوال المختلفة في مدرك اعتباره يختلف بحسب الاصطلاح، وأنّه يقارب عرف السيّد والعامّة في الإجماع واتحاد موردهما غالباً وإن اختلفوا في وجه الحجيّة، ثمّ قال بعد جملة كلام له وهذا هو السّر في تفسير المتأخّرين بأنّ الاتّفاق الخاصّ الّذي هو الإجماع عند الخاصّة مغاير له عند العامّة وتعريفهم له

تارة بعرف العامّة وأخرى بعرف الخاصّة» انتهى كلامه، والّذي يقتضيه التّحقيق في المقام أن يقال إنّ الالتزام بتغاير الاصطلاح بين العامّة والخاصّة بقول مطلق، كما عرفت عن القوانين، أو بحسب الأقوال المختلفة في مدركة، كما عرفت عن هذا الفاضل كما ترى، فإنّ تغاير الاصطلاح في لفظ واحد عند الفرق المختلفة وإن لم يكن أمراً بعيداً منكرا بل واقع كثيراً، إلاّ أنّ الكلام في وقوعه في المقام، نعم الإنصاف تغاير الإرادة بحسب الاختلاف في المدرك، فإنّ المراد من الإجماع عند الشيخ المبني على قاعدة اللّطف غيره عند السّيد وموافقيه المبني على الدّخول وعند المتأخّرين المبني على الحدس وإن لم يرجع إلى المجاز في الكلمة من حيث الادّعاء والتنزيل، بل إطلاق الإجماع على اتّفاق علماء الخاصّة مع أنّهم بعض علماء الأمّة مبنيّ على الادّعاء والتّنزيل والمسامحة وعلى تقدير المجازيّة أيضاً، لا يلزم تغاير الاصطلاح هذا بعض الكلام في معنى الإجماع.

وأمّا وجه حجيّته، فلا إشكال في اختلاف طريقة الفريقين فيه كما ينادي بذلك كلماتهم والمعروف بين العامّة في وجه أحد الأمرين:

أحدهما: كونه كاشفاً قطعيّاً عن الواقع.

ثانيهما: كونه دليلاً تعبّديّاً.

وعلى كلّ تقدير يكون في قبال الأدلّة الثّلاثة، ولا غرض لنا في المقام في شرح القول في هذه الطّريقة، مع أنّه على تقدير فائدة في نقلهم للإجماع من الأمّة وغيره يكون مراد النّاقل منه ظاهراً والمعروف بين الخاصّة في وجهه أحد وجوه:

أحدها: كونه متضمّناً للسّنة بحيث يكون دلالته عليها بالتضمّن وهو الّذي اختاره السيد وجماعة ممّن سلكوا طريقته، بل هو الظاهر من أكثر المتقدّمين إلى زمان صاحب المعالم، ومن هنا قال العلاّمة قدّس سرّه في وجه حجيّته: «إنّ الأمّة

إذا قال بقول فقد قال المعصوم عليه السلام به لأنّه من الأمّة بل سيّدها ورئيسها والخطاء مأمون عليه»، وقد ذكروا أنّه لا يضرّ على هذه الطّريقة مخالفة معلوم النّسب ممّن يعلم كونه غير الإمام عليه السلام وخروجه عن المجمعين بخلاف مجهول النّسب بحيث احتمل كونه إماماً، والمراد من عدم قدح خروج معلوم النّسب وإن كان أكثر من واحد عدم قدحه في حجيّة أقوال غيره من حيث اشتمالها على مناط حجيّة الإجماع لا في التّسمية، فإنّه قادح فيه لا محالة إلاّ على وجه أشرنا إليه سابقاً من الادّعاء والتّنزيل بناء على عدم كونه مجازاً في الكلمة وإن كان خلاف الظّاهر.

ثانيها: قاعدة اللّطف وقد اختار هذه الطريقة والوجه الشّيخ وجماعة منهم المحقّق الدّاماد بل ربما يستظهر من كلام السيّد المحكي في العدّة في ردّ هذه الطّريقة كونها معروفة قبل الشّيخ أيضاً بل ربما استظهر من كلّ من قال بقدح مطلق المخالف في تحقّق الإجماع كالفخر وغيره ولو كان معلوم النّسب، وقد أكثر في العدّة من القول ربما هو صريح في اختياره هذه الطّريقة وأنّه لا يجوز انفراده عليه السلام بالقول في المسألة مع عدم دليل عليه من كتاب أو سنّة مقطوع بها، وإلاّ وجب عليه الظّهور والدّلالة على ذلك ولو بإعلام بعض ثقاته بشرط أن يكون معه معجزة تدلّ على صدقه ويكفي لك في ذلك ملاحظة ما حكاه شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في الكتاب عنها، نعم هنا كلام في انحصار طريقته في الوجه المذكور أو مشاركته مع السيّد قدّس سرّه في الوجه المتقدّم واختصاصه وانفراده بهذا الوجه فالذي جزم به شيخنا قدّس سرّه نظراً إلى صراحة كلامه في مواضع الأوّل، وقد تكرّر في كلامه الحكم بعدم قادح فيما اختاره السيّد من عدم وجوب الرّدع على الإمام على تقدير اتّفاق لأمّته على الباطل لو لا التّسالم على الاستدلال بالإجماع في الأحكام، وصريح المحقّق

. . . .

القميّ قدّس سرّه في القوانين الثاني حيث قال ما هذا لفظه: «وثانيهما ما اختار الشّيخ رحمه الله في عدّته بعد ما وافق القوم في الطّريقة السّابقة» انتهى كلامه رفع مقامه.

والّذي يخطر ببالي أنّه لم يلاحظ ما حكاه الأستاذ العلاّمة عن العدّة ممّا هو صريح في انحصار طريقه وليس فيها ما يدلّ على مشاركته للسيّد في الطريقة السابقة، نعم فيها ما يتوهّم منه في بادي النّظر ذلك ممّا سيجيء نقله في الكتاب مفصّلاً في مسألة حجيّة خبر الواحد في مقام الاستدلال عليها بالإجماع حيث قال بعد إثبات الإجماع على العمل بالأخبار:«فلو لا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، لأنّ إجماعهم فيه معصوم عليه السلام لا يجوز عليه الغلط والسّهو» انتهى كلامه.

وأنت خبير بأنّه لا يمكن رفع اليد عن صراحة كلماته بمجرّد ظهور الظّرف في بادي النّظر في الدخول والاشتمال كما لا يخفى.

ثمّ إنّ لازم هذه الطّريقة عدم قدح مخالفة المخالف مطلقاً سواء كان معلوم النّسب أو مجهوله مع العلم بعدم إمامته إذا لم يكن معه برهان يدلّ على حجيّة فتواه، كما أنّ لازمها عدم كشف الإجماع واتّفاق الكلّ إذا كان هناك آية أو سنّة قطعيّة على خلاف المجمعين وإن لم يفهموا دلالتهما على الخلاف.

ثالثها: الحدس القطعي بكون ما اتّفقوا عليه وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يداً بيد، فإنّ اتفاقهم في بعض المسائل مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل وتشتّت آرائهم فيها كما هو المشاهد بالعيان يكشف عن أنّ الداعي لهم فيما اتّفقوا عليه هو رأي صاحب عصرهم ووليّ أمرهم كما يكون الأمر كذلك في اتّفاق تابعي سائر أولي الآراء والمذاهب، وهذا وإن كان واضح الوقوع في زمان الحضور من حيث إنّ حصول العلم من اتّفاق خواصّ أصحاب الأئمة عليهم

. . . .

السلام ممّن لا يصدر، إلاّ عن رأيهم على أمر ديني بقول الإمام عليه السلام كالضّروري بحيث لا يجوز إنكاره إلاّ أنّ حصوله في زمان الغيبة أيضاً ممّا لا ينبغي إنكاره وإن كنت في ريب من ذلك، فلاحظ ما وصل إلى حدّ الضّرورة من الدّين أو المذهب من صاحب الشّرع وحصل العلم الضروري برأيه لجمع الرّعيّة مع كونه في بلاد الإسلام، فإنّك لا ترتاب في إمكان حصول العلم النّظري من تسامع العلماء وتظافرهم واتّفاقهم على الفتوى، بل التّحقيق ما ذكره بعض المحقّقين من المتأخّرين من مسبوقيّة جميع الضّروريّات بالإجماعيات عند العلماء وكيف كان حصول العلم بقول الإمام من الاتّفاق بحكم الحدس القطعي في الجملة ممّا لا ينبغي التّأمّل فيه وإن أطنب في تقريبه في القوانين وغيره بما لا يحتاج إليه، بل ربما يخلّ بالمقصود ومن هنا ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المحقّقين من المتأخّرين ولا يشترط فيها حصول الاتّفاق من أهل عصر واحد بل ربما لا يفيد أصلاً مع مخالفة من تقدمهم كما أنّه يقدح فيه مخالفة معلوم النّسب إذا كان ممّن يعتد بقوله فضلاً عن مجهول النّسب.

وهذه الطّرق الثّلاثة هي المعروفة بينهم، وهنا طريق رابع سلكه بعض المتأخّرين من كشف الإجماع عن رأي الإمام عليه السلام من باب التّقرير، والفرق بينه وبين الطّريقة الثّالثة واضح، حيث إنّه يشترط في كشفه على هذه الطّريقة اجتماع جميع شروط التّقرير بخلافه على الطّريقة الثّالثة. هذا

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعلام ممّن تأخّر وتبعه بعض الأفاضل أنّه قد يكون الإجماع دليلا قطعيًا فيما إذا كشف بحكم أحد الأمور المتقدّمة عن رأي الإمام عليه السلام، وقد يكون دليلاً ظنيّاً فيما كان المنكشف ظنيّاً وإن كان الكاشف وكشفه قطعيّاً، فإنّه كثيراً ما يستكشف من الإجماع عن وجود دليل ظنّي معتبر عند جميع المتّفقين في المسألة المختلفين في غالب مدارك الأحكام فيحصل

العلم بأنّ السّبب في اتّفاقهم في المسألة الخاصّة وجود ما هو معتبر عند جميعهم حتّى إذا وقفنا عليه وجدناه تامّاً من جميع الجهات والحيثيّات.

هذا ولبعض أفاضل مقاربي عصرنا كلام في طرق الإجماع أنهاها إلى اثنتي عشرة فيما صنّفه في المواسعة والمضايقة لا بدّ من إيراده قال قدّس سرّه بعد جملة كلام له متعلّق بالمقام ما هذا لفظه: «وينحصر ذلك في وجوه:

الأوّل: أن يستكشف عادة رأي الإمام عليه السلام لكونه المتبوع المطاع من اتّفاق الأصحاب والأتباع ويعلم ذلك بالاطلاع على ما عليه الإماميّة أو علماؤهم قولاً وفعلاً والتّصفح لأصولهم ومصنّفاتهم قديماً وحديثاً حتّى يعرف ما هم عليه من قديم زمان الدّهر بلا ريبة واشتباه، ويعلم أنّه مذهبهم بحيث لا يعرف لهم سواه فيقطع عند ذلك أنّهم أخذوه يداً عن يد عن رئيسهم وقدوتهم في أحكامهم ولم يخترعوه من تلقاء أنفسهم بمقتضى أهوائهم وأفهامهم ومتى علم ذلك وبدا ما هنا لك وانكشف قول أحد الأئمّة عليهم السلام ممّن كان له أقوال معروفة تبعه علم أقوال سائر الأئمّة عليهم السلام أيضاً حتّى الإمام الغائب المستور عجّل اللّه فرجه وسهّل مخرجه، وكذا قول النّبي صلى اللّه عليه وآله أيضاً لاتّحاد مقالة الجميع إلاّ أنّ معرفة قول بعضهم ابتداء من جهة المتابعة المحكوم بها بمقتضى العادة ومعرفة قول الباقين من جهة الأصول القطعيّة العقليّة والشّرعيّة الثّابتة بعد البناء على حكم العادة ولا فرق فيما ذكر بين أن يتفرّد الإماميّة أو علماؤهم بالحكم أو يشاركهم فيه سائر الأمّة أو بعضهم، وربما يستغنى على هذا الوجه في برهته من الأعصار وجملة من الأحكام عن الوقوف على أقوال الجميع بالاطّلاع على ما يحصل منه الاستكشاف المذكور وإن وقع الخلاف في الحكم من بعضهم ممّن ليس بإمامهم أو لم يحصل الاستقصاء لآراء جميعهم.

الثّاني: أن يستكشف عقلا قول الإمام الغائب صلوات اللّه عليه وعلى آبائه من وجود مجهول النّسب في المجمعين واحدا كان أو أكثر متّحدي الرّأي ونفي الإمامة عمّن عداه، فإنّه يلزم حينئذ اختصاصها به فيكون قوله حجّة لا محالة وهذا الوجه إنّما يتصور حيث استقصي أقوال جميع العلماء أو علماء العصر بقول مطلق ووجد فيها قول متميّز معلوم لغير معلوم أو أقوال كذلك أو علم دخول قول الإمام عليه السلام في جملة أقوال الأمّة غير متميّز منها واستقصي أقوال الذين لم يعرف نسبهم للعلم بعدم خروجه منهم أو علم قوله إجمالاً في جملة أقوال غير المعروفين بالحدس المقتضي للعلم الإجمالي باتّفاق الجميع من جهة النّظر في الأدلّة ونحوها أو قياس الغائب على الشّاهد والمجهول على المعلوم أو التّضافر والتّسامع الوارد من كلّ ناحية بالنّسبة إلى جميع علماء الأمّة أو الإماميّة بحيث يتناول الخلف الحجّة أو عدم نقل الخلاف الدّال على اتّفاق الكلّ أو ما استفيد من جملة من ذلك أو الجميع، إلاّ أنّه لا وجه لاعتبار جهالة الاسم والنّسب في جملة من هذه الصّور مع ما فيه من إساءة الأدب، إلاّ على ضرب من التّأويل لا يخفى على من تأمّل ويلحق بهذا الوجه أن يحصل استكشاف قول أحد الأئمة عليهم السلام من وجدان مجهول الصّفة أو الإمامة في المجمعين الّذين أحدهم الإمام يقيناً وإن علم نسب الجميع، وهذا قد يتّفق قبل تعيين الإمام عليه السلام مع العلم بوجوده في العصر أو البلد أو المجلس أو الجماعة المعيّنة أو يحصل الاستكشاف من تواتر النّقل عن أهل بلد أو عصر هو فيهم وإن لم يعلم قوله بعينه مع العلم بشخصه.

الثّالث: أن يستكشف عقلاً رأي الإمام من اتّفاق من عداه من علماء الطّائفة المحقّة الموجودة في عصره خاصّة أو مع غيرهم من العلماء على حكم

واستقراء مذهبهم عليه مع عدم ردعه لهم ابتداء ولا ردّهم عنه بعد وقوعه بأحد الوجوه الظّاهرة أو الخفيّة أو الممكنة في حقّه، فإنّ ذلك يكشف بقاعدة اللطف الموجبة لنصبه وعصمته عن صحّة ذلك الحكم واقعاً وحقيقة، كيلا يلزم سقوط التّكليف في ذلك بما أتى به النّبي صلى اللّه عليه وآله واستقرّ في شريعته أو بغيره أيضاً، لزوال منشئه أو حكمه أو ثبوته بما لا طريق للعلماء وغيرهم إلى معرفته، مع عدم تقصير كثير في النّظر وسائر ما يتعلّق به وعجزهم عن رفع أسباب خفائه وحكم الأئمّة عليهم السلام وعلماء الإماميّة بعدالتهم وإجراء أحكامها عليهم أو يلزم إخلال الإمام المعصوم عليه السلام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله مع تمكّنه من فعله وإمكان تمكين اللّه له من قبله تعطيل دين الإماميّة من أصله ولا يتوقّف حجيّة هذا الوجه بناء على ما قرّر على حجيّة الإجماع حتّى يلزم الدّور كما توهّم.

الرابع: أن يستكشف ما ذكر لا من جهة قاعدة اللّطف وملاحظة منصب الإمامة ولوازمه، بل من جهة أنّه يجب الأمر بالمعروف وتعليمه وإنكار المنكر وتبيينه والرّدع عنه على كلّ متمكّن من ذلك عالم بما هو الواقع والحكمة، فكيف يخلّ المعصوم عليه السلام به مع علمه بأعمال الأمّة ولا سيّما الإماميّة ووقوفه على أحوالهم وأقوالهم المتعلّقة بالشّريعة فسكوته عمّا اتفّق الإماميّة أو علماؤهم عليه تقرير لهم عليه وهو حجّة مطلقاً كقوله في حضوره وغيبته، وإنّما لم يجعل هنا وفيما سبق من السّنة لكونه منوطاً بالاتّفاق ومستخرجاً بالنّظر والاستنباط لا معلوماً بالمشاهدة والعيان، كما في التقرير المعروف وإن تساويا في الحجيّة.

الخامس: هو أحد الوجهين الأخيرين، إلاّ أنّه يعتبر الكشف عن الحكم الواصلي الّذي هو أعمّ من الواقعي الأوّلي والظّاهري الّذي هو واقعي ثانويّ،

ويقرّر الدّليل بما يناسبه.

السادس: أن يستكشف عادة وجود الحجّة العلميّة القاطعة للعذر الموافقة قطعا لرأي الإمام عليه السلام من اتّفاق علمائنا الأعلام المرتقين في العلم والعمل إلى أعلى مقام على حكم من الأحكام، فإنّ تتبّع كتبهم وأسفارهم والنّظر في أحوالهم وأطوارهم وملاحظة دقائق أنظارهم وتباين أفكارهم وشدّة محافظتهم على مخالطة أئمّتهم وهداتهم وكثرة اختلاف مسالكهم ومداركهم لمعرفة أحكامهم يكشف بالحدس الصّائب والذهن الثاقب عن أنّهم لم يتفقوا، إلاّ عن حجّة قطعيّة بيّنة حاسمة للشّبه قاطعة للإعلام وهي حجّة مطلقاً وإن علمت على سبيل الإجمال وربما يستكشف بهذا الطّريق كون المدرك خبرا قطعيّاً واصلاً إليهم من الأئمّة عليهم السلام، لا مطلق الحجّة العلميّة، ولعلّ ذلك يصحّح قولهم بأنّ حجيّة الإجماع لكشفه عن قول المعصوم عليه السلام، أو للبناء على ما هو الغالب أو لغير ذلك والعبرة في هذا الوجه بحصول اتّفاق يكشف عادة عمّا ذكروا توارد الظّنون الموجب لذلك كما في المتواتر وتختلف هذا كثيراً باختلاف المسائل المجمع عليها والنّظر إلى الشّواهد والمنافيات، كما هو ظاهر مستبين.

السّابع: أن يستكشف ممّا ذكر عن وجود الدليل المعتبر الّذي لو وقفنا عليه كما وقفوا لحكمنا بما حكموا به ولم نتحطه وهو حجّة أيضاً كالتفصيلي وإن لم يكن موجبا للقطع بالحكم الأوّلي الواقعي، فيكون الإجماع بهذا الاعتبار من الأدلّة المعتبرة الغير المفيدة للعلم، إلاّ في بعض المواضع، كما هو الثّامن أن يستكشف عادة عن وجود نصّ قاطع أو قطعيّة موجود غير سليم من القدح في الظّاهر من اتّفاق جماعة من فضلاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام وأضرابهم ممّن لا يعتمد، إلاّ على النّص القطعي كزرارة وابن مسلم وأشباههما

والصّدوقين وأمثالهما على الحكم بشيء لم يظهر فيه نصّ عندنا أو الإفتاء برواية لم تثبت صحّتها أو ثبت ضعف سندها الموجود عندنا أو ترجيح رواية على أخرى لم يتبيّن وجه رجحانها عليها، فإنّ اتفاق هؤلاء إذا سلم من خلاف يعادله يكشف في الأوّل عن وجود نصّ معتمد معلوم لديهم في ذلك وإن لم نقف عليه، كما تقدّم في أحوال والد الصّدوق الإشارة إليه وفي الثّاني عن اطّلاعهم على ما يوجب عن صحّة الخبر وخلوّه عن شوائب القدح وفي الثّالث عن وجود ذلك فيما رجحوه وعملوا به فقط ومتى استكشف ما ذكر في أحد الأعصار أو الأعوام علم أيضاً أنّه رأي الإمام الغائب أو أحد آبائه البررة الكرام عليهم السّلام التّاسع وهو يخالف ما سبق في الكاشف وهو أن يستكشف قول الإمام عليه السلام أو رأيه أو غيرهما ممّا مرّ من تتبّع السّر المستمرّة للأمّة أو الإماميّة في الأعصار والأمصار المتناولة يداً عن يد بلا تحاش وإنكار، فإنّها يكشف عن اتّفاق العلماء الكاشف عمّا تقدّم أو عن سنّة متّبعة ثابتة بأحد وجوهها المعتبرة عن النبي صلّى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام حيث لم يثبت عنهم أو عن العلماء خلاف ذلك وهذه يندرج في طرق الإجماع باعتبار الوجه الأوّل الّذي لا يفارق الثّاني غالباً وكثيراً ما لا يصلح، إلاّ للتّأييد لعدم كشفها على سبيل القطع عمّا ذكرنا ولذلك لم يعدّدها حجّة مستقلّة بنفسها مع كثرة استنادهم إليها العاشر وهو أيضاً كالسّابق أن يستكشف قول الإمام عليه السلام أو رأيه من تتبّع جملة من الأخبار المرويّة في الكتب المعتمدة، فإنّها إذا وجدت متوافقة في حكم وخلت عن المعارض المصادم ولم يقف على رادّ لها يعتد به علم من ذلك قبول العلماء أو معظمهم لها واتفاقهم على العمل بمضمونها، وربما يعلم ذلك مع اتّحاد الخبر أيضاً، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في حديث نوم النّبي صلى الله عليه وآله عن الصّلاة،

. . . .

ثمّ يحصل من المجموع القطع بقول المعصوم عليه السلام أو الظّن المعتدّ به أيضاً الحادي عشر وهو أيضاً كسابقه أن يستكشف قول الإمام عليه السلام أو رأيه أو غيرهما ممّا مضى من تتبّع قواعد العلماء في الفقه أو الأصول وإن لم ينصّوا كلاً أو بعضاً على الحكم بالخصوص وينزّل إجماعهم على القاعدة العامّة منزلة إجماعهم على أفرادها الخاصّة، وما وقفنا عليه وجودا وعدما منزلة ما وقفوا عليه جميعا أو يجعل فائدة إجماعهم مختصّة في ذلك الحكم بنا بحسب مقتضى حالنا ومبلغ علمنا، وقد قرّروا نظير ذلك في القياسين اللّذين عليهما مبنى الاجتهاد والتّقليد، وهذا الوجه على أيّ حال إن صحّ فإنّما يجدي في مقام الاستدلال لا نقل الأقوال ويلحق بهذه الوجوه وجه آخر يتمّ به العدد وهو الثّاني عشر ويختصّ كالثّاني غالباً بالإمام الثّاني عشر صلوات اللّه عليه وعلى آبائه الطّاهرين وهو أن يحصل لبعض الأولياء العلم بقوله عليه السلام بعينه بأحد الوجوه الغير المنافية لامتناع رؤيته في غيبته ولم يكن مأموراً بإخفائه وكتمانه أو كان مأموراً بإعلامه بحيث لا ينكشف حقيقة أمره، فيبرزه في مقام الاستدلال بصورة الإجماع خوفا من التّكذيب والإذاعة والضّياع وربما يكون العلم بقول الإمام كما ذكر هو الأصل في كثير من الزّيارات والأعمال المعروفة الّتي لا يوجد لها مستند ظاهرا ويحتمل أن يكون منشؤها ذلك، فيكون كإحدى الكيفيّات المعروفة لاستخارة بالسّبحة والدّعاء العلويّ المصريّ والدّعاء الّذي سمعه ابن طاوس في السّرداب الشّريف وما نقله راوي قصّة الجزيرة الخضراء المعروفة وغيرها، ويلزم في دعوى الإجماع على هذا الوجه وقوع اتّفاق مصحّح لما يختار من الكلام لترويج المرام، فيندرج في الإجماع المنقول بالنّسبة إلى غير مدّعيه ظاهرا وفي السّنة واقعاً، كما لا يخفى وربما يجعل قولاً مجهول القائل، كيلا يضيع الحقّ ويرتفع من أهله ويتوهم انعقاد

الإجماع على خلافه فيعتمر عليه من دون تصريح بدليله حيث لم يكن في سائر الأدلّة الموجودة ما ينهض بإثباته بناء على إمكان ذلك، كما هو المختار ولعلّ ما نقل عن بعض المشايخ من كثرة الميل إلى الأقوال المجهولة القائل وتقويتها بحسب الإمكان لاحتمال كونها أقوال الإمام عليه السلام، وقد ألقاها بين العلماء لئلاً يجمعوا على الخطاء مبنيّ على ما ذكر إذ لا يتصوّر للإلقاء طريق غير ذلك وقد ذكر شيخنا البهائي في الحبل المتين في كيفيّة الغسل الارتماسي ونقل عن صاحب الثّقلين سماعاً ما يقتضي الموافقة لبعض المشايخ فيما ذكر وإن كان ظاهراً من الأقوال المجهولة القائل» انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدّس سرّه، وحكي ما أفاده قدّس سرّه في الوجه الأخير عن بعض الأعلام من السّادة الأجلّة من أنّه يتّفق في زمان الغيبة الوصل إلى خدمة الإمام واستعلام بعض الأحكام والآداب عنه وإعلانه بعبارة الإجماع خوفاً من التّكذيب وعدم القبول، والغالب فيه الآداب والأدعية والزّيارات ونحوها، ثمّ إنّ إنكار كشف الإجماع عن رأي الإمام الغائب عجّل الله فرجه رأساً وبجميع الوجوه والطّرق كما عن غير واحد من أصحابنا الأخباريين وإن كان خلاف الإنصاف، إلاّ أنّ أكثرها غير نقيّة عن الإيراد والإشكال في زمان الغيبة، فإنّ الإجماع الدّخولي لا ريب في اعتباره، بل لا يعقل الكلام فيه بعد الفراغ عن حجيّة السّنة، بل إمكان تحقّقه في الجملة ووضوح اندفاع ما أوردوا عليه من الإيرادات، إلاّ أنّ تحقّقه في زماننا هذا وأشباهه محلّ منع، ومن هنا قال في المعالم إنّ الاطلاع على الإجماع في زماننا هذا وأشباهه من غير جهة النّقل غير ممكن بل أقول: الاطلاع على الإجماع الدّخولي من جهة النّقل بالتّواتر أو القرائن المفيدة للعلم أيضاً لا يخلو عن منع، لأنّ الكلام إنّما هو في ناقل الإجماع، لأن النّقلة لم يعاصر الأئمّة ومن عاصرهم لم يدّع الإجماع في المسائل وإن كانوا من أهل الفتوى واللّطفي

الّذي اختاره الشّيخ قدّس سرّه وجماعة وإن لم يفرق فيه بين زماني الغيبة والحضور كما هو ظاهر، إلاّ أن الحكم والمصالح المقتضية لغيبة الإمام عليه السلام هي الّتي تقتضي رفع إيجاب إظهار الحقّ والرّدع عن الباطل عنه كما أنّ إظهار الحقّ والرّدع عن الباطل ليس واجباً مطلقاً عليه في زمان الحضور أيضاً ولا ينافي ذلك وجوب وجوده من جهة توقّف وجود الموجودات الخلقيّة في جميع العوالم عليه، ومن هنا قالوا وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وقال عجّل اللّه فرجه وسلام اللّه عليه وعلى آبائه الطّاهرين في ردّ من زعم أنّه لا فائدة في وجود الإمام الغائب عليه السلام بعد فرض عدم تصرّفه في مرحلة الظّاهر في العوالم الإمكانيّة، وأمّا (الانتفاع بي في غيبتي كالانتفاع بالشّمس إذا غابتها السحاب) فانظر إلى حضرته الجليلة كيف أوضح ارتباط العوالم الإمكانيّة بشمس فلك الولاية وافتقارها إليها والاقتباس الحدوثي والبقائي من إشراقاتها النّورية بأوضح بيان، وبالجملة هذه الطّريقة محلّ مناقشة من وجوه عديدة مذكورة في مسألة الإجماع المحقّق والغرض في المقام التّعرض للمطلب بعنوان الإجمال والإشارة مقدّمة لما هو المقصود بالبحث والكلام من اتضاح حال نقل الإجماع من حيث دخوله في أيّ قسم من أقسام الخبر بعد الفراغ عن بيان أحكامها في الأمر الأول.

وأمّا الوجه الرّابع: الّذي اختاره بعض المتأخرين وركن إليه، فلا يتم إلاّ بضمّ الوجه الثّالث إليه حتّى يحرز به مذهب خواص أصحاب الأئمّة عليهم السلام ورأيهم في المسألة، ثمّ يثبت وجود سائر شروط التّقرير المحتاج إلى كلفة مع تطرّق المنع إليها ومع تماميّته بنفسه لا حاجة إلى هذا التّجشم أصلاً،

وأمّا الوجه الثّالث: الّذي ركن إليه أكثر المحقّقين من المتأخّرين وأوضحوا القول فيه غاية الأيضاح، فلا ينبغي الارتياب في تماميّته كما هو الوجه في

تحصيل العلم بآراء سائر الرّؤساء في سائر المطالب من العلم باتّفاق تابعيهم على ما عرفت الكلام فيه عند بيان هذا الوجه، بل أقول: إمعان النّظر في كلمات أكثر العلماء قاض باستنادهم إلى هذه الطّريقة في مقام دعوى الإجماع في المسائل، كما يشهد به المتأمّل المنصف حتّى من كان ظاهره الوجه الأوّل، فإنّ تحصيله بالحسّ غير ممكن عادة لمدّعي الإجماع في أمثال زماننا وتحصيله بالحدس القطعي أيضاً لا معنى له لعدم طريق إليه إلاّ إجماع العلماء الكاشف عن تلقيهم عنهم عليهم السلام فيرجع الأمر بالأخرة إلى العادة.

وأمّا سائر الوجوه المذكورة في كلام بعض مشايخ الأعلام فتطرق المنع والمناقشة إليها ظاهر سيّما في جعل الإجماع كاشفاً عن الحكم الظّاهري والدّليل الظّني المعتبر عند الكلّ بحيث لو وقفنا عليه لحكمنا بتماميّته من جميع الجهات، لأنّ تمسّك كلّ فريق إلى ما لا نراه تامّاً من جهة أو جهات ممّا لا تحيله عقل ولا عادة، كيف وقد وقع ذلك في اتّفاق القدماء القائلين بوجوب النّزح ونحوه، ثمّ إنّي قد وقفت بعد تحرير المقام على النّسق الّذي عرفت على كلام لبعض أفاضل المتأخّرين في وجه كشف الإجماع عن قول الإمام عليه السلام بحكم العادة القطعيّة يرجع حاصله إلى أنّ من إفتاء كلّ واحد من العلماء يحصل الظّن، إمّا بالحكم الواقعي المستلزم للظّن بحكم الإمام عليه السلام بعد العلم الإجمالي بصدور حكم الواقعة عنه عليه السلام أو بالحكم الصّادر عنه ابتداء من حيث إنّ همّتهم مصروفة في إدراك الحكم الصّادر عنه عليه السلام ومن جودة أنظارهم وقوة أفكارهم وشدّة ملكاتهم يحصل الظّن من إفتاء كلّ واحد لا محالة ومن تراكم الظّن وكثرته يحصل القطع بقول الإمام عليه السلام، وهذا الوجه وإن ذكره في تقريب إثبات الطّريقة المعروفة بين المتأخّرين، إلاّ أنّه كما ترى منظور فيه من حيث إنّ خطاء الأنظار في المسائل العلميّة النّظريّة وإن توافقت وتراكمت

قال في التهذيب: «**الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله**»*.

وقال صاحب غاية البادي في شرح المبادي الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة قدس سره: «**الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله على وجه يشتمل على قول المعصوم**» انتهى.

وقال في المعالم: «**الإجماع في الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة**» انتهى.

وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الإجماع وغيره من المقامات، كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره.

ثم إنه لما كان وجه حجية الإجماع عند الإمامية اشتماله على قول الإمام عليه السلام كانت الحجية دائرة مدار وجوده عليه السلام في كل جماعة هو أحدهم، ولذا قال السيد المرتضى: «**إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان قول الإمام في أقوالها، فإجماعها حجة وإن خلاف الواحد والاثنين إذا كان الإمام أحدهما قطعاً أو تجويزاً يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقين وإن كثر وإن الإجماع بعد**

لا تحيله عادة أصلاً، غاية ما هناك حصول الظن أو القويّ منه، فالحقّ في تقريب بيان طريقة المتأخّرين ما عرفت الإشارة إليه في طيّ كلماتنا السّابقة.

---

* تهذيب الأصول.

الخلاف كالمبتدإ في الحجية»*، انتهى.

وقال المحقق في المعتبر بعد إناطة حجية الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام: «**إنه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة»***، انتهى.

وقال العلامة رحمه الله بعد قوله: «**إن الإجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم، وكل جماعة قلت أو كثرت كان قول الإمام عليه السلام في جملة أقوالها فإجماعها حجة لأجله لا لأجل الإجماع**» انتهى.

هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح، وأمّا ما اشتهر بينهم من أنه لا يقدح خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي، لا في تسميته إجماعاً، كما علم من فرض المحقق قدس سره الإمام عليه السلام في اثنين.

نعم ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته إجماعاً في الاصطلاح حيث تراهم يدعون الإجماع في مسألة، ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية.

نعم يمكن أن يقال إنهم قد تسامحوا[1] في إطلاق الإجماع على اتفاق

---

(١) الالتزام بتسامحهم في إطلاق لفظ الإجماع ممّا لا مناص عنه، بل قد عرفت ذهاب جمع ممّن قارب عصرنا إلى كونه حقيقة في هذا المعنى

---

* الذريعة في أصول الشريعة: ج٢، ص ٦٣٢.

* المعتبر: ج١، ص ٦.

الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها لوجود مناط الحجية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً، وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة عمّا وافق اصطلاح العامة إلى ما يعمّ اتفاق طائفة من الإمامية، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال، بل الإطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق على إجماع الإمامية فقط، مع أنهم بعض الأمة لا كلهم ليس إلاّ، لأجل المسامحة من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية.

وعلى أي تقدير فظاهر إطلاقهم[1] إرادة دخول قول الإمام عليه السلام

المسامحيّ عند المتأخّرين، وكونه مختلفي الحقيقة عند القدماء والمتأخّرين، نعم هنا كلام في أنّ إطلاقه على هذا المعنى المسامحيّ هل هو مجاز في الكلمة أو لا، وإنّما التّصرّف في أمر عقلي.

(١) لا خفاء فيما أفاده من كون الظّاهر من لفظ الإجماع عند عدم القرينة وعند الإطلاق إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين على ما أثبته من كونه حقيقة في اتّفاق الكلّ المشتمل على الرّئيس حسبما عرفت، فإنّ إطلاقه على غيره مسامحة ولو لم يكن مجازاً في الكلمة خلاف الظّاهر، فيكون الإخبار عن الإجماع إخبارا عن السّنة عند من قال بكون الوجه في حجيّة الإجماع اشتماله على قول المعصوم عليه السلام، كما أنّ الظّاهر منه عند الإطلاق على مذهب الشّيخ قدّس سرّه والمتأخّرين إرادة المعنى المسامحي الغير الاصطلاحي، فلا يكون إخبار عن الإجماع إخبارا عن قول الإمام عليه السلام تضمّنا على تقدير عدم الانضمام.

وأمّا إذا انضمّ المنكشف إلى الكاشف وأطلق اللّفظ على المجموع، فإنّه على مذهب المتأخّرين لا يخرجه عن المسامحي كما هو ظاهر وأمّا على مذهب

في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن، فيكون الإخبار عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام، وهذا هو الذي يدلّ عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم.

وأمّا اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام عليه السلام بقاعدة اللطف، كما عن الشيخ رحمه الله أو التقرير، كما عن بعض المتأخرين أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطإ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً، إلاّ أن ينضم قول الإمام عليه السلام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى أقوالهم فيسمى المجموع إجماعا بناء على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الإمام عليه السلام إجماعاً وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر، فالدليل في الحقيقة هو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام والمدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام نظير كلام الإمام عليه السلام ومعناه.

الشيخ قدّس سرّه فإنّه وإن تسامح في الانضمام، إلاّ أنّ اللّفظ مستعمل في معناه الحقيقي، وعلى كلّ تقدير يرجع الإخبار عن الإجماع على تقدير الانضمام إلى الإخبار عن قول الإمام عليه السلام غاية ما هناك لزوم تسامح في الانضمام على مذهب الشيخ، ولزوم تسامح من حيث الانضمام في المعنى المسامحي، وهذا هو المراد من قوله قدّس سرّه ففي إطلاق لفظ الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة من حيث إنّ بعض الجماعة لم يكن داخلا فيهم حقيقة وإنّما ادّعي دخوله، فإنّه إنّما يتصوّر على مذهب المتأخّرين ورجوع الإخبار عن قول الإمام إلى حكم العقل أو العادة على مذهب الشّيخ والمتأخّرين.

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالاجماع مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه، وتسمية المجموع دليلاً هو التحفظ على ما جرت سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين أعني الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة، وحاصل المسامحتين إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطؤهم، وعدم وصولهم إلى حكم الإمام عليه السلام.

والاطلاع على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة وأكثر العامة على حجية الإجماع يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح، وبنائه على المسامحة لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه، كما عرفت من السيد والفاضلين قدست أسرارهم من أن كل جماعة قلت أو كثرت علم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم فإجماعهم حجة.

ويكفيك في هذا ما سيجيء من المحقق الثاني في تعليق الشرائع: «**من دعوى الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الإجماع**» ، مضافاً إلى ما عرفت من إطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

ثمّ إن المسامحة من الجهة الأولى أو الثانية في إطلاق لفظ الإجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها، لأنّ العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل، نعم لو كان نقل الإجماع المصطلح[1] حجة عند

---

(١) ترتّب التّدليس على النّقل المسامحي إنّما هو إذا كان الكتاب المنقول

الكل كان إخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليساً، أمّا لو لم يكن نقل الإجماع حجة، أو كان نقل مطلق الدليل القطعي حجة لم يلزم تدليس أصلاً.

ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث إنه بعد أن ذكر أن حجية الإجماع إنما هي لاشتماله على قول المعصوم واستنهض بكلام المحقق الذي تقدم واستجوده قال: «**والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على الحجية يعتد به**»*، انتهى.

وقد عرفت أن مساهلتهم وتسامحهم في محله بعد ما كان مناط حجية الإجماع الاصطلاحي موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب، وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع، لما عرفت من التحفظ على عناوين الأدلة المعروفة بين الفريقين.

فيه الإجماع مرجعاً للعلماء بحيث يعلم عادة وقوف من يذهب إلى اختصاص الحجيّة بنقل الإجماع الاصطلاحي على النّقل المزبور، واعتماده عليه مستقلاً من دون فحص وتتبّع في سائر كتب الفتاوي حتّى يظهر له كون بناء النّقل المزبور على المسامحة، وأنّى لمدّعي التّدليس لاثبات ذلك، وأيّ عالم يعتمد على نقل الإجماع بمجرّده من دون فحص سيّما مع شيوع الخلاف في مدرك الإجماع وطرق استكشاف قول الإمام عليه السلام عن أقوال العلماء.

---

* معالم الدين: ص ١٧٤.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول إن الحاكي للاتفاق، قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين، أو الشيعة، أو أهل الحق، أو غير ذلك، ممّا يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السلام في المجمعين، وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام عليه السلام كقوله أجمع علماؤنا، أو أصحابنا، أو فقهاؤنا، أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فإنّ ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السلام وإن كان إرادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي لكنه مرجوح فإن أضاف الإجماع[1] إلى من عدا الإمام عليه السلام، فلا إشكال

ثمّ إنّ صريح كلام صاحب المعالم شيوع القول بطريقة المتأخرين، وذهاب جماعة ممّن عاصره وتقدّم عليه إلى هذه الطّريقة، وقوله ولا دليل لهم على الحجيّة إشارة إلى عدم كون هذه الطّريقة مرضيّة عنده في الاستكشاف عن قول الإمام عليه السلام، وقد عرفت أنّ الطّريق للاستكشاف منحصر فيها في زماننا هذا وأشباهه وأنّ طريقة اللّطف غير كاشفة من وجوه وأن الدّخول لا يتصوّر، إلاّ في زمان الحضور، كما اعترف به قدّس سرّه على ما عرفت سابقاً.

(١) بعد الفراغ عن بيان مقدار مدلول أدلّة حجيّة الخبر وحقيقة الإجماع وإطلاقه على غير حقيقته في كلماتهم، واختلاف التّعبيرات من حيث الظّهور في إرادة المعنى الحقيقي المصطلح أراد التّعرض لحال الإجماعات المنقولة في كلماتهم من حيث انطباق الكليّة المستفادة من آية النّبإ على زعم القائل بدلالتها على حجيّة الخبر عليها، وعدمه والكلام في خصوصيات الأمثلة من حيث دخولها في أحد شقّي التّرديد الّذي أفاده ممّا لا ينبغي صدورها عن أهل العلم، كما أنّه لا ريب في أنّ مراده قدّس سرّه بقرينة تصريحه بعد ذلك من نفي الإشكال في عدم الحجيّة من حيث نقل السّنة وقول الإمام عليه السلام تضمّناً، كما هو الوجه عند أكثر القائلين بحجيّته لا مطلقاً كما لا يخفى.

في عدم حجية نقله، لأنّه لم ينقل حجة وإن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهة هذا الاتفاق، إلاّ أنه إنما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو قول الإمام عليه السلام حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد.

نعم لو فرض أن السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل ظني معتبر حتى بالنسبة إلينا أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه إلى لازمه، لكن سيجيء بيان الإشكال في تحقق ذلك[1].

وفي حكم الإجماع المضاف[2] إلى من عدا الإمام عليه السلام الإجماع

---

(١) من حيث إنّ القدر الّذي يمكن تحصيله بالحسّ من الأقوال للناقل لا يلازم عادة لقول الإمام عليه السلام والّذي يكون ملازماً لقول الإمام عليه السلام لا يحصل بالحسّ للنقلة، فلا فائدة فيه لما عرفت سابقا من أنّ الّذي دلّ عليه آية النّبأ هو حجيّة نقل السّنة عن حسّ أو نقل ما يلازمه، كذلك ولو كانت الملازمة عادية من حيث إنّ المدار في باب الطّرق والأمارات غيره في باب الأصول، فلا يمنع كون ترتب السّنة على المخبر به عادياً عن القول بحجيّته بالنّسبة إلى إثبات السّنة، كما يمنع ذلك في الأصول على ما ستقف عليه مشروحاً في محلّه.

(٢) مراده قدّس سرّه من الإلحاق الحكمي من حيث عدم نقل السّنة وإن حكم بأولويّته منه من حيث نقل السّبب كما أنّ الحكم بالأضعفيّة في قوله، وأضعف ممّا ذكر إلى آخره مبنيّ على هذه الملاحظة وإن قيل بدلالة هذه العبارات أو بعضها وإن لم يكن من نقل الإجماع يقيناً على نقل السّبب وإن كان هنا وهم من بعض من لا خبرة له أنّ نقل لازم السّنة أينما وجد نقل للسّنة التزاماً وإن لم يكن نقلاً لها بالتضمّن هذا.

المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعاً، وإنما اختلفوا في خرء الطير، أو يقال إن محل الخلاف هو كذا، وإما كذا فحكمه كذا إجماعاً، فإن معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً.

وأضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف، وأنه ظاهر الأصحاب، أو قضية المذهب وشبه ذلك.

وإن أطلق الإجماع[1] أو أضافه على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدم ولو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم، لعدم قدحه في الحجية، فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة أعني حكم الإمام عليه السلام، لما عرفت من أن الإجماع الاصطلاحي متضمن لقول الإمام عليه السلام، فيدخل في الخبر والحديث.

إلا أن مستند علم الحاكي بقول الإمام عليه السلام أحد أمور:

أحدها الحس: كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السلام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ إرادة المعنى المصطلح ممّا ذكر قد يحتاج إلى مسامحة كما يكون الأمر، كذلك على طريقة المتقدّمين المبنيّة على دخول القولي فيما كان هناك مخالف علم عدم قدح مخالفته مع العلم بوجود الإمام في المجمعين من حيث تنزيل الخارج منزلة عدمه أو طريقة الشّيخ وأتباعه المبنيّة على اللطف من حيث ضم المنكشف إلى الكاشف والخارج إلى الدّاخل، وقد يحتاج إلى مسامحتين، كما في طريقة المتأخّرين على ما عرفت الإشارة إليه في قوله السّابق وفي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة.

وهذا في غاية القلة[١]، بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشيخين والسيدين وغيرهما، ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الردّ على السيد حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف، بأنّه لو لا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين.

الثاني قاعدة اللطف: على ما ذكره الشيخ في العدة وحكى القول به عن غيره من المتقدمين.

---

(١) قد عرفت أنّه لا يمكن تحقّقه، إلاّ في زمان الحضور بل الكلام في وجود الطّريق إليه في زماننا هذا وأشباهه من الحدس أو النّقل كما أثبته في المعالم، فإنّه علم أنّ نقلة الإجماع في الكتب لم يقفوا على الإجماع الاصطلاحي ولا طريق من العادة إليه في زمان الحضور وإن كان هناك إجماع من الأصحاب في زمان الغيبة، فإنّ غاية ما هناك كشفه عن اتّفاق أصحاب الأئمّة عليهم السلام الكاشف عن تلقي الحكم عنهم عليهم السلام.

وأين هذا من الإجماع الدّخولي.

ومن هنا التجى الشّيخ قدّس سرّه كما صرّح به في مواضع من كتبه إلى طريقة اللّطف، فإذا علم استناد الحاكي إلى هذه الطّريقة، فلا معنى لتصديقه ومن قد يغلب على الظّن كون مبنى الإجماعات المنقولة في كلمات المتقدّمين القائلين بهذه الطّريقة على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة على الحدس المذكور في كلمات المتأخّرين وأنّ قولهم بهذه الطّريقة إنّما هو من جهة عرض العامّة الإجماع الاصطلاحي عليهم، الّذي يشتمل على قول المعصوم عليه السلام، لا محالة فلم يجدوا بدّا من قبوله كما ذكره السّيد قدّس سرّه، إلاّ أن يكون مبنى تمام الإجماعات الّتي يستندون إليها في المسائل على هذه الطّريقة.

ولا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح[1] على ما ذكر في محله، فإذا

(١) قد عرفت الإشارة إلى عدم صحّته وأنّ الّذي يجب من باب اللّطف على الحكيم تعالى إرسال الرّسل وتبليغ الأحكام على النّحو المتعارف بحيث لو لا تقصير المقصّرين لبلغ الحكم إلى كلّ مكلّف حتّى المخدّرات في الحجال، وكذا يجب عليه نصب الحافظ للأحكام لصونها من الضّياع والاختفاء بعد بيان الرّسول صلى اللّه عليه وآله لها إذا كان محفوظا من شرّ الأشرار، فإذا كان هناك مانع من ظهور الإمام عجّل اللّه فرجه وإرشاده المكلّفين، فلا يلزم خلاف لطف على الحكيم تعالى ألا ترى أنّ أكثر الأئمّة عليهم السلام في أزمنة ظهورهم وحياتهم لم يكونوا يتصرّفون كمال التّصرف من جهة التّقيّة والمصالح الظّاهرة والخفيّة، فكذا الإمام الغائب عن أنظارنا عليه السلام من جهة الموانع والجهات الظّاهرة والخفيّة لا يجب عليه التّصرف الظّاهري وإن كان فيوضاتها الغيبيّة والظّاهرة فائضة علينا، بل على كلّ موجود.

هذا مع أنّ وجود الكتاب والسّنّة المتكفلين للحكم الّذي أجمعوا على خلافه كيف يكون كافيا وقاطعا للعذر مع خطاء المجمعين، هذا مع أنّ خطاء الكلّ والبعض كيف يكون فارقاً بين وجوب اللّطف إلى غير ذلك من وجوه عدم صحّة هذه الطّريقة المذكورة في مسألة الإجماع المحقّق، فإذا علم استناد الحاكي لقول الإمام عليه السلام المستكشف من الاتّفاق أو الحاكي للاتّفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام المنضمّ إلى أقوال المجمعين مسامحة إلى هذه الطريقة فلا وجه للاعتماد على حكايته من جهة نقل السّنة، وأمّا الاعتماد على الحكاية من جهة نقل السّبب فهو أمر آخر سيجيء الكلام فيه، وقد تقدّم أنّ الإجماعات المحكيّة في كلام الشّيخ قدّس سرّه مبنيّة على هذه الطّريقة مع أنّ مشاركته للمتقدّمين في الطّريقة المتقدّمة على تقدير التّسليم لا يجدي نفعاً أصلاً

علم استناد الحاكي إليه فلا وجه للاعتماد على حكايته، والمفروض أن إجماعات الشيخ كلّها مستندة إلى هذه القاعدة لما عرفت من كلامه المتقدم عن العدة، وستعرف منها ومن غيرها من كتبه.

فدعوى مشاركته للسيد قدس سره في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الأمة واختصاصه بطريق آخر مبني على وجوب قاعدة اللطف غير ثابتة، وإن ادعاها بعض فإنّه قدس سره قال في العدة في حكم ما إذا اختلفت الإمامية على قولين: «**يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه إنه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور، ولا الدلالة على ذلك، لأن الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور، أو إظهار من يبين الحق في تلك المسألة إلى أن قال وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي أخيراً أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام والأقوال الأخر كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنا إذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون، قد فاتنا من قبل أنفسنا ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذي كان عنده.**

لما عرفت من فساد الاستناد إليها في الاستكشاف أيضاً، فأمر إجماعاته مردّد بين أمرين لا جدوى فيهما مع أنّه على تقدير الجدوى في أحدهما لا معين له في كلامه حتّى يحمل عليه، فالمقالة الصّادرة عن بعض المتأخّرين في مستند إجماعاته لا يجدي شيئاً على تقدير تسليمها إغماضاً عن الكلمات المحكيّة في الكتاب للشّيخ الصّريحة في خلافها.

قال وهذا عندي غير صحيح لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلا، لأنا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها، إلاّ بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وأنه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع»*، انتهى كلامه.

وذكر في موضع آخر من العدة: «أن هذه الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي، لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلا لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده»*، انتهى.

وأصرح من ذلك في انحصار طريق الاجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكي عن بعض أنه:

«حكاه عن كتاب التهذيب [التمهيد] للشيخ أن سيدنا المرتضى قدس سره كان يذكر كثيراً أنه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيرة غير واصلة إلينا علمها مودع عند الإمام عليه السلام وإن كتمها الناقلون، ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق إلى أن قال:

وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في أصول الفقه، وقلنا هذا الجواب صحيح لو لا ما نستدل في أكثر الأحكام على صحته بإجماع الفرقة فمتى جوزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافا لقولهم، ولا يجب ظهوره جاز لقائل أن يقول ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجا عن قول من تظاهر بالإمامة، ومع هذا لا يجب عليه الظهور، لأنهم أتوا من قبل أنفسهم ،فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم

---

* عدة الأصول: ص ٢٤٧.

* عدة الأصو: ص ٢٥٣.

أصلاً»*، انتهى.

فإنّ صريح هذا الكلام أن القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالإجماع، ولا قادح فيها سوى ذلك، ولذا صرح في كتاب الغيبة بأنها قوية تقتضيها الأصول فلو كان لمعرفة الإجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحق عليه لم يبق ما يقدح في طريقة السيد، لاعتراف الشيخ بصحتها لو لا كونها مانعة عن الاستدلال بالإجماع.

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل[1] من اشترط في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني.

---

(١) ما أفاده قدس سره من ظهور الاستناد إلى قاعدة اللّطف من كلّ من اشترط في تحقّق الإجماع اتّفاق جميع علماء العصر وقدح المخالف في حجيّته ولو كان واحداً، بل قدح عدم موافقته ولو كان متردداً كما يظهر من الفخر ممّا حكي عنه في الكتاب كما هو ظاهر كلام المشترط، بل صريحه عند التأمّل لا في تحقّق موضوعة بحسب الاصطلاح أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً، فإنّ من المسلّمات عندهم عدم قدح مخالفة معلوم النّسب في الحجيّة على طريقة المتقدّمين والمتأخّرين فيتعيّن أن يكون مبناه على قاعدة اللّطف، فإنّه وإن لم يستفد من كلام الشّيخ قدّس سرّه منع مطلق المخالفة عن وجوب الرّدع، إلاّ أنّ صريح غير واحد مثل المحقّق الدّاماد على ما هو مقتضى كلامه المحكي في الكتاب وغيره أنّ الذي يقتضي اللّطف موافقة رأي بعض العلماء في كلّ عصر لرأي الإمام عليه السلام، فإذا كان هناك مخالف لا يحكم من جهة قاعدة اللّطف بحقيّة ما اتّفق عليه الباقون.

---

* عدّة الأصول: ص ٢٤٧.

قال في الإيضاح في مسألة(١) ما يدخل في المبيع: «**إن من عادة المجتهد إذا تغير اجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً لم يبطل ذكر الحكم الأول، بل يذكر ما أدى إليه اجتهاده، ثانياً في موضع آخر لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول، بل معارض لدليله مساوٍ له**»*، انتهى.

وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف.

---

(١) مراده كما هو واضح عدم إبطال ذكر الحكم الأوّل على التّقديرين، كما أنّ قوله لبيان عدم انعقاد بإجماع أهل عصر الاجتهاد الأوّل تعليل لعدم إبطال ذكر الحكم الأوّل، وفيه دلالة واضحة على أنّ خلاف الفقيه الواحد لأهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع في هذا العصر على خلافه، فإذا رأينا فتوى فقيه في مسألة في عصر يعلم عدم تحقّق الإجماع على خلافها، كما أنّه يعلم من عدوله عدم انعقاد الإجماع على طبقها وقوله وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثّاني على كلّ واحد منهما إلخ تعليل لذكر التّردد، مع أنّه لا فائدة فيه في بادي النّظر، كما أنّ الفائدة ظاهرة لذكر الحكم الثّاني إذا كان على خلاف الحكم الأوّل، ولذا لم يذكر نكتة لذكره، وفيه دلالة واضحة على قدح عدم موافقة فقيه واحد في انعقاد الإجماع فضلا عن مخالفته وكذا فيما حكاه عن الشّهيد في الذّكرى وعن ثاني المحقّقين في حاشيته على الشّرائع دلالة واضحة على قدح مخالفة الفقيه الواحد في انعقاد الإجماع واعتباره لا في مجرّد انعقاد الإجماع الاصطلاحي، وإلاّ لم يكن فيه دلالة على بطلان قول الميّت فتدبّر، بل ظاهرهما عند التّأمّل نسبة ذلك إلى الأصحاب.

---

* إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ج١، ص ٥٠٢.

وظاهره الانطباق على هذه الطريقة كما لا يخفى.

وقال في الذكرى: «ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بأنه لا قول للميت، ولهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً»*.

واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على:

«أنه لا قول للميت بالإجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور إليه ولا يعتد به» انتهى.

وحكي عن بعض أنه حكي عن المحقق الداماد أنه قدس سره قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة:

«إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستنداً لحجية إجماع أهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الأحكام إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الإجماعية وحجية إجماعهم المركب في أحكامهم الخلافية، فإنه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره ويطابق قوله قوله وإن لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بشخصه» انتهى.

وكأنه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى إلى توجيه الإجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بإرادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم، ولو جامع الإجماع وجود الخلاف، ولو من معلوم النسب لم يكن داع إلى

---

* ذكرى الشيعة: ص ٣.

التوجيهات المذكورة مع بعدها[1] أو أكثرها.

الثالث: من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدعي الإجماع الحدس وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له الحدس[2] الضروري من مبادي محسوسة

---

(١) سيجيء ذكر الوجوهات وبيان بعدها والمقصود في المقام بيان قدح المخالفة في انعقاد الإجماع عند الشّهيد، بل عند غيره بزعم الشّهيد الدّاعي له إلى صرف كلام مدّعي الإجماع مع وجود المخالف إلى غير ظاهره، والقول بأنّ المقصود قدح المخالفة في تحقّق الإجماع الاصطلاحي كما ترى.

(٢) المراد من هذا الوجه أن يحصل له العلم بمقالة المعصوم عليه السلام من فتاوى من كان آرائهم من اللّوازم العادية لرأي الإمام عليه السلام بحيث يعلم أنّ توافقهم في المسألة النّظريّة لا يكون عادة، إلاّ من جهة متابعة رأي الإمام عليه السلام الواصل إليهم يداً بيد فهو الدّاعي على اتفاقهم في المسألة مع شدّة اختلافهم في أكثر المسائل، وتباين أنظارهم وأفكارهم.

فلا بدّ أن يكون طريق النّاقل إليها الوجدان والتتبّع والاطلاع الحسّي وأن يكون تلك الفتاوى بحيث لو اطّلع عليها غير النّاقل لحصل العلم الضّروري له من طريق الحدس بمقالة المعصوم عليه السلام بأن حصل له العلم بمقالة المعصوم عليه السلام من وجدان فتاوى جميع أهل الفتوى ممّن عاصره وتقدّم عليه مع كثرة المفتين.

فإنّه لا إشكال في كون هذه المرتبة والدّرجة سبباً للعلم بمقالة المعصوم عليه السلام لكلّ من وقف بها واطلع عليها.

بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطإ في الحس، فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطإ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطإ، بل علمنا بخطإ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخر وسيجيء جملة، إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الأمور الثلاثة المتقدمة وهي السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر لك أن الأول هنا غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للإجماع، وأن الثاني ليس طريقاً للعلم، فلا يسمع دعوى من استند إليه، فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند في الإجماعات المتداولة على السنة ناقليها إلا الحدس، وعرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادي محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة، ونظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة أو إلى مبادي محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الإمام عليه السلام من دون ملازمة عادية، وقد يستند إلى اجتهادات وأنظار.

وحيث لا دليل[1] على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من

---

(١) قد عرفت فيما سبق في الأمر الأوّل أن الدّليل الصّالح، لأن يستدلّ به في

الحدس، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني ولم يكن هناك ما يعلم به كون الأخبار مستنداً إلى القسم الأول من الحدس وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة.

فإن قلت: ظاهر لفظ الإجماع اتفاق الكل فإذا أخبر الشخص بالإجماع، فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم أن حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري فحدس المخبر مستند إلى مبادي محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام عليه السلام عادة، فإمّا أن يجعل الحجة نفس[1] ما استفاده من الاتفاق نظير الإخبار بالعدالة، وإمّا أن يجعل الحجة إخباره

غير الرّوايات على تقدير تسليم دلالته على حجيّة خبر الواحد آية النّبأ، كما أنّك عرفت أنّ مدلولها الاعتناء باحتمال التّعمد في الكذب عن خبر العادل لا نفي الاعتناء بجميع الاحتمالات والبناء على تصويبه فينحصر مدلولها في نفي سائر الاحتمالات عنه بالأصول العقلائية الغير الجارية، إلاّ في الإخبار عن الأمور الحسيّة مع ضبط المخبر أو عمّا يلازمها عادة كالإخبار عن الملكات المستند إلى مشاهدة لوازمها وآثارها، فإن علم أنّ حكايته لمقالة المعصوم عليه السلام مستندة إلى مشاهدة ما يلازمها عادة كالقسم الأوّل، فلا ريب في اعتبارها سواء كان باعتبار المستكشف المنضمّ إلى الكاشف، كما هو المفروض ومحلّ الكلام أو باعتبار الكاشف نظرا إلى ما عرفت من أنّ مدار الحجيّة في الطّرق أوسع من الأصول وإن لم يعلم بذلك سواء علم باستناده إلى ما يلازمه من القسمين الأخيرين أو لم يعلم الحال، فلا إشكال في الحكم بعدم حجيّته نظرا إلى أصالة عدم الحجيّة في المشكوك.

(١) لا يخفى عليك ما في التّعبير المذكور من المسامحة، فالأولى أن يقال

بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام ويكون نفس المخبر به حينئذ محسوساً نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة أو الشجاعة عادة.

وقد أشار إلى الوجهين بعض السادة الأجلة في شرحه على الوافية: «فإنه قدس سره لما اعترض على نفسه بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواس والمخبر بالإجماع إنما رجع إلى بذل الجهد ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه.

أجاب عن ذلك بأن المخبر هنا أيضا يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء وإن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر كوجوب اللطف وغيره.

ثم أورد بأن المدار في حجية الإجماع على مقالة المعصوم عليه السلام، فالإخبار إنما هو بها ولا يرجع إلى سمع.

فأجاب عن ذلك أولا بأن مدار الحجية وإن كان ذلك، لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحد لا يحتاج فيه إلى النقل، وإنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحس والسماع كان الاتفاق معلوماً ومتى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة لكل أحد.

بدل ذلك، فإمّا أن يجعل الحجّة إخباره لمقالة المعصوم عليه السلام المستكشفة على تقدير انضمامها إلى الكاشف، ووقوع الإخبار بالمجموع على ما هو المفروض ومنه يعرف الوجه فيما أفاده السيّد الشّارح للوافية بقوله على أنّ التّحقيق في الجواب هو الوجه الأوّل إلى آخره، فإنّ إرجاع الإخبار بالفتاوى إلى الإخبار بمقالة المعصوم عليه السلام يحتاج إلى ملاحظة زائدة لا حاجة إليها بعد فرض اعتبار الإخبار بنفس الاتّفاق فيما كان ملازماً لقول الإمام عليه السلام.

وثانياً: أن الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقالة المعصوم لرجوع الناقل في ذلك إلى الحس باعتبار أن الاتفاق من آثارها ولا كلام في اعتبار مثل ذلك كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات، وإنما لا يرجع إلى الأخبار في العقليات المحضة، فإنه لا يعول عليها وإن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا.

ثم أورد على ذلك بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد، لأنه وإن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام، إلاّ أنه رجع في لوازمها وآثارها إليه وهي أدلتها السمعية فيكون رواية فلم لا يقبل إذا جاء به الثقة.

وأجاب بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحس في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمة له عادة وبالجملة إذا أفادت اليقين كما في آثار الملكات وآثار مقالة الرئيس وهي مقالة رعيته وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم.

ثم قال علي أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول وعليه، فلا أثر لهذا السؤال» انتهى.

قلت: إن الظاهر[1] من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد لا جميع الأعصار

---

(١) لما استند في السّؤال إلى ظهور لفظ الإجماع بحسب الاصطلاح في اتّفاق الكلّ على ما اعترف به شيخنا قدّس سرّه فيما تقدّم من كلامه أجاب عنه بما تقدّم من كونه حقيقة بالاتفاق في إجماع أهل عصر واحد لا جميع الأعصار فليس ظاهرا في معنى يلازم مقالة المعصوم عليه السلام، فهذا لا ينافي ما استظهره فيما سيجيء من كلامه من ظهوره في اتّفاق جميع علماء الأعصار أو

كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم، ومن المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام عليه

أكثرهم إلاّ من شذّ كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشّهيدين قدّس اللّه أسرارهم، فإنّ هذا الاستظهار مستند إلى أمر خارج عن نفس اللّفظ هذا كلّه مضافاً إلى وجود الصّارف القطعي عن إرادة المعنى الاصطلاحي على ما عرفت من الإجماعات المتداولة في ألسنتهم للعلم بعدم اطّلاع المدّعي عليه بطريق الحسّ والسّماع، اللّهم إلاّ على طريق المسامحة من حيث ضمّ المستكشف بحكم العادة إلى الكاشف، مع أنّه على تقدير عدم وجود الصّارف، لا يحتاج اندراجه في الكليّة المستفادة من آية النّبا إلى تكلّف إثبات الملازمة بين اتّفاق الكلّ ومقالة المعصوم عليه السلام حتّى يتوجّه عليه المنع بما أفاده في السّؤال، فلعلّ السّؤال المذكور مبنيّ على الأخذ بظهور اللّفظ بعد رفع اليد عنه بقدر ما قام القاطع على عدم إرادته من الإخبار عن مقالة المعصوم عليه السلام تضمّنا على ما هو ظاهر معناه الاصطلاحي، ثمّ إنّ ما أفاده من عدم التّلازم بين اتّفاق الكلّ في عصر ومقالة المعصوم عليه السلام أمر ظاهر لا سترة فيه سواء كان أهل العصر قليلين يمكن الاطلاع على آرائهم من طريق الحسّ والسّماع أو كثيرين يتعسّر الاطّلاع على آرائهم من طريق السّماع، فالّذي يلازم مقالة المعصوم عليه السلام وهو اتّفاق جميع أهل عصره وأهالي الأعصار السّابقة يعلم عادة عدم تحصيل المدّعي له من طريق الحسّ والّذي يمكن تحصيله من طريق الحسّ كاتّفاق أهل عصره أو هو مع آراء المعروفين من أهالي الأعصار السّابقة لا يلازم عادة لمقالة المعصوم عليه السلام، ثمّ على تقدير إمكان تحصيل ما يلازم مقالة المعصوم عليه السلام لمدّعي الاجماع لم يكن هناك ما يعينه، فالمرجع أصالة عدم الحجيّة على ما عرفت.

السلام، ولذا قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم أو أكثرهم، نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام كما قرر في محله مع أن علماء العصر إذا كثروا، كما في الأعصار السابقة يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، إلاّ إذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة بآرائهم في المسألة، فيدعي الإجماع، إلاّ أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم عليه السلام، فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل والممكن التحقق له غير مستلزم عادة.

وكيف كان فإذا ادعى الناقل الإجماع خصوصاً إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم، إلاّ من شذ كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشهيدين انحصر محمله في وجوه أحدها أن يراد[1] به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقاً.

الثاني: أن يراد[2] إجماع الكل ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من

---

(١) لا يخفى عليك أنّ اتّفاق المعروفين إذا أريد به اتّفاق أهل عصره وسائر الأعصار المتقدّمة، لا يمكن تحصيله عادة من طريق الحسّ وإن سلم التّلازم بينه وبين مقالة المعصوم عليه السلام، لأنّ كل معروف ليس له كتاب معروف بأيدي الفقهاء مع أنّ تحصيل فتوى فقيه في بعض كتبه إذا كان له كتب متعدّدة في الفتوى لم يعلم حال جميعها ولو من جهة فقد بعضها لا يجدي في نسبة الفتوى إليه.

(٢) المراد إجماع الكلّ في جميع الأعصار لا في خصوص عصر المدّعي، ومن المعلوم ضرورة عدم التّلازم بين اتّفاق أهل عصر وبين اتّفاق أهل غيره من

أهل عصره، وهذه الاستفادة ليست ضرورية وإن كانت قد تحصل، لأن اتفاق أهل عصره فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ومن قبلهم خصوصا بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة، نعم هي أمارة ظنية على ذلك، لأنّ الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم، وقد يحصل العلم بضميمة أمارات أخر لكن الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلى الحس أو إلى حدس لازم عادة للحس.

وألحق بذلك ما إذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم كما ذكره في أوائل المعتبر حيث قال: «ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسألة ادعى الإجماع لوجوده في كتب الثلاثة قدست أسرارهم وهو جهل إن لم يكن تجاهلاً»*.

الأعصار فضلاً عن اتّفاق المعروفين منه وإن كانت الغلبة مسلّمة، إلاّ أنّها لا يجدي في المقام أصلاً، كما لا يخفى وأوهن منه في طريق تحصيل اتّفاق الكل في جميع الأعصار فتاوى جمع من المعروفين من جهة حسن الظّن بهم وكونهم رؤساء المذهب مثل ما حكاه في المعتبر على ما في الكتاب، فإنّ تعليل الإجماع بوجوده في كتب الثّلاثة لا معنى له، إلاّ بجعله طريقاً إلى اتّفاق غيرهم من العلماء، ومن هنا سمّاه في المعتبر مقلّدا ورماه بالجهل واحتمل في حقّه التجاهل من حيث وضوح فساد التّلازم الذي زعمه وجعله مدركا وطريقاً لتحصيل اتّفاق الكلّ.

---

* المعتبر للحلي: ص ١٨.

فإنّ في توصيف المدعي بكونه مقلداً، مع أنا نعلم أنه لا يدعي الإجماع، إلاّ عن علم إشارة إلى استناده في دعواه إلى حسن الظن بهم وإن جزمه في غير محله.

الثالث: أن يستفيد[1] اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة أصولية نقلية، أو عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة وغير ذلك من الأمور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها، مع فرض عدم المعارض القول بالحكم المعين في المسألة.

ومن المعلوم أن نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتهما المدعي باجتهاده إحداهما كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لو لا المانع، والثانية انتفاء المانع والمعارض، ومن المعلوم أن الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

ثمّ إن الظاهر[2] أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد، أو من

---

(١) الفرق بين هذا الوجه وسابقيه لا يكاد أن يخفى فإنّ مبنى الوجهين السّابقين على الحسّ فقط، كما هو مبنى الوجه الأوّل أو على انضمام الاجتهاد والحدس إلى الحسّ، كما هو مبنى الوجه الثّاني ومبنى هذا الوجه على الاجتهاد والحدس في تحصيل الاتفاق فقط من دون ضمّ مقدّمة حسيّة.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ابتناء الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو من متقاربي العصر لا يتعيّن أن يكون على الوجه الثّالث، إذ من

معاصرين، أو متقاربي العصرين، ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعي الإجماع فيها، ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي، وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي، بل في زمانه بل في ما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه.

ولا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

فمن ذلك ما وجه به المحقق دعوى المرتضى والمفيد: «**أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات، قال وأمّا قول السائل كيف أضاف المفيد والسيد ذلك إلى مذهبنا، ولا نص فيه، فالجواب أمّا علم الهدى**[1]**، فإنه ذكر في الخلاف أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأنّ من**

المحتمل أن يكون مبنى بعضها على أحد الوجهين السّابقين كالإجماعين المتعارضين من متباعدي العصر، اللّهم إلاّ أن يراد مجموع المتعارضين ولو بابتناء أحدهما على ذلك فتدبّر.

(١) استدلّ في محكي الخلاف بعد ترجيح جواز التّطهير بغير الماء من المائعات بوجهين:

أحدهما: الإجماع.

وثانيهما: أنّ الغرض من التّطهير بالماء إزالة العين، فإذا حصلت بغير الماء فقد حصل المقصود من التّطهير بالماء وذكر في تقريب الإجماع ما حكاه المحقّق قدّس سرّه عنه وهو صريح في أنّ مبنى الإجماع الّذي ادّعاه على أصالة البراءة عن وجوب استعمال الماء في التّطهير تعيّناً أو عن منع استعمال غير الماء في التّطهير لا على متتبّع الفتاوى، وإلاّ لم يدّع الإجماع على الجواز، بل على المنع

أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات، ثم قال وأما المفيد فإنه ادعى في مسائل الخلاف أن ذلك مروي عن الأئمة» انتهى.

فظهر من ذلك أن نسبة السيد قدس سره الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل.

ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف حيث إنه ذكر: «**فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل بأنه يسقط القود وتكون الدية من بيت المال، قال دليلنا إجماع الفرقة فإنهم رووا أن ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين**»، انتهى*.

مع أنّ الأصل الجاري في المقام ليس أصالة البراءة والجواز، لا من جهة أنّ الشكّ في الأمر الوضعي وهو الشكّ في بقاء النّجاسة ومقتضى الاستصحاب المسلّم في الشكّ في الرّافع الحكم ببقائها حتّى يقال إنّ السيّد من النّافين للاستصحاب مطلقاً، بل أصالة المنع من جهة قاعدة الاشتغال الجارية عند الشّك في وجود الشّرط المفروغ شرطيّته الجارية عند السيّد أيضاً، هذا مضافاً إلى حصر المطهّر في الماء بمقتضى بعض الآيات وجملة من الأخبار، وبالجملة الكلام ليس في أنّ المقام مقام جريان أصالة البراءة أو أصالة المنع، بل في تعليل انعقاد الإجماع بأصالة البراءة وإلاّ فالتمسّك بالأصل في المقام فاسد من وجوه كالتمسّك بالوجه الثّاني في كلامه كما لا يخفى، فاستناد ادّعاء الإجماع في المسألة إلى الأصل كاستناد ادّعائه إلى وجود الرّواية في مسائل الخلاف على ما في الكتاب عن معتبر المحقّق.

---

* الخلاف: ج٢، ص ٦٢٠.

فعلل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب، و قال بعد ذلك[1]: «**فيما إذا تعددت الشهود فيمن أعتقه المريض وعين كل غير ما عينه الآخر ولم يف الثلث بالجميع إنه يخرج السابق بالقرعة، قال دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة**»*، انتهى.

ومن هذا القبيل ما عن المفيد[2] في فصوله حيث إنه سئل عن الدليل على أن المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال: «**الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وإجماع المسلمين، ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان ثم بين**

(١) لا يخفى عليك أنّ مبنى الإجماع الّذي ادّعاه في هذا الفرع أيضاً ليس على التّتبّع والوجدان، بل على الكلّيّة المستنبطة من الرّوايات فهو من الإجماع على القاعدة فتدبّر.

(٢) المراد من الثّاني ما أفاده بقوله أو اتفاقهم على مسألة أصوليّة إلى آخره كما يشهد به تكرير كلمة الاتّفاق وغيره وإن كان في الفرق بين المعطوف والمعطوف عليه غموض، ثمّ إنّ المراد من المطلّقة ثلاثاً في مجلس واحد هي الّتي يقع عليها ثلاث طلقات بلفظ واحد أو الأعمّ منها وممّا يقع عليها ثلاث طلقات بصيغ متعدّدة قبل تخلّل الرّجوع، فإنّ المعروف من مذهب العامّة وقوع الثّلاث في الصّورتين، فقد ادّعي الإجماع على عدم وقوع الثّلاث من جهة الإجماع الّذي ادّعاه في المسألة الأصوليّة بعد ضمّ مقدّمة اجتهاديّة إليها وهي أنّ وقوع الثّلاث مخالف الكتاب والسنة.

* الخلاف: ج٢، ص ٦٢٠.

وجه الدلالة ومن السنة قوله صلى الله عليه وآله: (كل ما لم يكن على أمرنا هذا فهو رد)، (وقال: ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه)، وقد بينا أن المرة لا تكون المرتين أبدا وأن الواحدة لا تكون ثلاثاً فأوجب السنة إبطال طلاق الثلاث، وأما إجماع الأمة فهو مطبقون على أن ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل، وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة فحصل الإجماع على إبطاله»*، انتهى.

وحكي عن الحلي في السرائر الاستدلال بمثل هذا.

ومن ذلك الإجماع الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال: «أطبقت عليه الإمامية خلفا عن سلف وعصرا بعد عصر وأجمعت على العمل به، ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فإن ابني بابويه والأشعريين كسعيد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين أجمع كعلي بن إبراهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بأخبار المضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف إذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه» انتهى.

ولا يخفى أن إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به وهذا وإن كان غالباً، إلاّ

---

* الفصول المختارة: ص ١٣٥.

أنه لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف كثيراً.

الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار عند أولئك على الوجوب، إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكد الاستحباب.

الثالث: كون رواة تلك الروايات موثوقا بهم عند أولئك، لأنّ وثوق الحلي بالرواة لا يدل على وثوق أولئك، مع أن الحلي لا يرى[1] جواز

---

(١) لا يخفى عليك صراحة مواضع من كلام الحلّي قدّس سرّه في كون أخبار المضايقة غير قطعيّة الصّدور، نعم قد يتوجّه على شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره، أنّ ما أفاده من الاعتراض إنّما يستقيم فيما لو أراد الحلّي استكشاف الحكم الواقعي من فتاوى العاملين بأخبار المضايقة الّتي فرضت كونها أخبار آحاد حتّى يستكشف منه حكم الإمام عليه السلام على ما يستفاد من ظاهر كلامه في المقام بناء على ما عرفت من أنّه أحد الوجوه والطّرق في باب الإجماع على طريقة الحدس أو استكشاف رأي الإمام عليه السلام بناء على إرادته من الواقع على وجه الحدس، وأمّا لو كان مبنى كلامه على طريقة الدّخول، كما هو الظّاهر من كلامه فالمقصود ليس إلاّ استكشاف فتاوى الأصحاب المتضمّنة لقول الإمام عليه السلام ولو كانت مستندة إلى أخبار الآحاد إذ لم يشترط أحد بناء على الدّخول كون مدرك فتوى المجمعين في المسألة صحيحاً عند مدّعي الإجماع، وإلاّ لا بد من العلم بالمدرك ولم يشترطه أحد نعم على طريقة المتأخّرين ربما يقدح العلم باستناد المجمعين في المسألة إلى ما نراه فاسداً، وبمثل ذلك يتوجّه على ما أفاده قدّس سرّه من الاعتراض بقوله: «وإنّ المفتي إذا علم استناده إلى آخره مع أنّ عدم تماميّة المدرك عنده من جهة الدّلالة أو المعارضة لا يلازم تماميّته عند الحلّي المستكشف من الفتاوى الإجماع في المسألة» فتدبّر، نعم ما أفاده من الاعتراضات الثّلاثة عليه قبل ذلك ممّا لا محيص عنه.

العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقات والمفتي إذا استند فتواه إلى خبر واحد، لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

وبالجملة فكيف يمكن أن يقال إن مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام فيدخل في الخبر الواحد مع أنه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي مع وضوح فساد بعضها، فإن كثيرا ممن ذكر أخبار المضايقة، قد ذكر أخبار المواسعة أيضاً وأن المفتي إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهة الدلالة أو المعارضة، لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الإمام.

وأوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلي من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج ورده المحقق بأن أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك، فإن الظاهر أن الحلي[1] إنما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلاً أن الحكم معلق على الزوجة من حيث هي زوجة ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة أو وجوب الإنفاق، فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الإخبار بالاتفاق الكاشف

(١) ما استظهره قدّس سرّه من استناد الحلّي في نسبة الفتاوى إلى العلماء إلى تدوينهم لما دلّ من الأخبار على وجوب فطرة الزّوجة على الزّوج بتوهّم أنّهم أفتوا بإطلاق هذه الأخبار من غير تفطّن لكون الحكم معلّقاً عندهم على أحد الأمرين العيلولة ولو لم يكن مطيعة أو وجوب الإنفاق ولو لم يكن عيالاً له صحيح، إلاّ أنّه يحتمل استناده في ذلك إلى فتوى من أطلق في باب الزّكاة وجوب فطرتها على الزّوج من غير تأمّل في أنّ الحكم معلّق على أحد الأمرين، كما يظهر من مطاوي كلماتهم فتدبّر.

عن قول الإمام عليه السلام ويقال إنها سنة محكية.

وما أبعد ما بين ما استند إليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكية حيث قال: «**إن الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الإجماع على ذلك الفرد، لأن المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد، لأنّ الإجماع مأخوذ من قولهم أجمع على كذا إذا عزم عليه فلا يدخل في الإجماع على الحكم، إلاّ من علم منه القصد إليه كما أنا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وإن كانوا قائلين به**» انتهى كلامه، وهو في غاية المتانة[1] لكنك عرفت[2] ما

---

(١) ما أفاده المحقّق قدّس سرّه من التّقريب في كمال الظهور والمتانة إلاّ أنّ أصل كلامه مشتبه المراد في بادي النّظر فإنّ الظّاهر منه بعد التّأمّل التّام أنّ مراده من الاتّفاق على لفظ مطلق تعبير المفتين في المسألة عن موضوع القضيّة أو محمولها بلفظ مطلق شامل لما وقع الخلاف فيه من جزئيات هذه القضيّة المطلقة، فبعد العلم بالخلاف في بعض الجزئيات، لا يجوز استناد الفتوى في الجزئي الّذي وقع فيه الخلاف إلى من لم يعلم مذهبه فيه من جهة تعبيره باللفظ المطلق فمشاهدة الخلاف ممّن عبر باللفظ المطلق بمنزلة الموهن لظهور لفظ المطلق، كيف واعتبار العلم بالمراد بقول مطلق في نسبة الفتوى توجب سدّ باب اعتبار ظواهر الألفاظ كما لا يخفى.

(٢) حقّ التّحرير في المقام أن يحرّر بدل هذا القول لكنّك عرفت ما وقع من الجماعة من المسامحة في مقام دعوى الإجماع المبتنية على تتبّع الفتاوى في المسألة الّتي يدعى فيها الإجماع فإنّ تحصيل الفتاوى في المسألة من جهة الاجتهادات والمقدّمات النّظريّة الحدسيّة ليس فيه مسامحة في لفظ الإجماع

. . . .

باستعماله في غير معناه المصطلح، نعم ظاهر النّسبة الوجدان في الكتب، لا التحصيل عن اجتهاد لكنّه ليس ارتكاب خلاف الظّاهر في لفظ الإجماع والمسامحة في اللّفظ التي عرفناها من مطاوي كلماته قدّس سرّه، إذ هي استعمال لفظ الإجماع الموضوع لاتّفاق الكلّ المتضمّن لقول الإمام عليه السلام في غيره وهو اتّفاق من يكشف بحكم قاعدة اللّطف أو الحدس عن رأيه عليه السلام، كما ذكره في المعالم أيضاً حاكياً له عن المحقّق قدّس سرّهما في المعتبر، فإنّه حكى عن المعتبر أنّه قال: «وأمّا الإجماع فعندنا هو حجّة بانضمام المعصوم عليه السلام فلو خلي المائة من فقهائنا عن قوله عليه السلام لما كان حجّة ولو حصل في اثنين لكان قوله عليه السلام حجّة لا باعتبار اتّفاقهما بل باعتبار قوله عليه السلام، فلا تغتر إذن بمن يحكم فيدّعي الإجماع باتّفاق الخمسة أو العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقين إلاّ مع العلم القطعي بدخول الإمام عليه السلام في الجملة، هذا كلامه وهو في غاية الجودة» انتهى كلامه، ثمّ قال: «والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة، كما حكاه رحمه الله حتّى جعلوه عبارة عن مجرّد اتّفاق الجماعة من الأصحاب إلى آخر ما تقدّم نقله سابقاً في الكتاب».

ثمّ قال: «وما اعتذر به عنهم الشّهيد رحمه الله في الذّكرى من تسميتهم المشهور إجماعاً أو لعدم الظّفر حين دعوى الإجماع بالمخالف أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإن بعد أو إرادتهم الإجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوباً إلى الأئمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه»، ثمّ ذكر القدح في الاحتمالات الّتي حكاها عن الشّهيد قدّس سرّه إلى أن قال: «وبالجملة الاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع أخفّ من ارتكاب الاعتذار، ولعلّ هذا الموضع منها» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وقع من جماعة من المسامحة في إطلاق لفظ الإجماع، وقد حكي في المعالم عن الشهيد: «**أنه أول كثيراً من الإجماعات لأجل مشاهدة المخالف في مواردها بإرادة الشهرة أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي الإجماع أو بإرادة الإجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث**»*، انتهى.

وعن المحدث المجلسي قدس سره في كتاب الصلاة من البحار بعد ذكر معنى الإجماع ووجه حجيته عند الأصحاب: «**أنهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكروه في الأصول، ثم أخذ في الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال فيغلب على الظن أن مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول**»* انتهى.

والتحقيق أنه لا حاجة إلى ارتكاب التأويل في لفظ الإجماع بما ذكره الشهيد ولا إلى ما ذكره المحدث المذكور قدس سرهما من تغاير مصطلحهم في الفروع والأصول، بل الحق أن دعواهم للإجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء ورأي الإمام عليه السلام، إما من حسن الظن بجماعة من السلف أو من أمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضاً وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ الإجماع حتى يحتاج إلى القرينة ولا تدليس، لأنّ دعوى الإجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلاً يستريح إليه في المسألة نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم، لكنه يندفع بأدنى تتبع في الفقه ليظهر أن مبنى ذلك على استنباط

---

* معالم الدين: ص ١٧٤.

* بحار الأنوار: ج٨٦ ص ٢٢٢.

المذهب، لا على وجدانه مأثوراً، والحاصل أن المتتبع في الإجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة باستناد دعوى الناقلين للإجماع خصوصا إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار، كما هو الغالب في إجماعات المتأخرين إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده.

وعلى هذا ينزل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين وعدم المبالاة كثيراً بإجماع الغير والخروج عنه للدليل، وكذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف، فإنّ ما ذكرنا في مبنى الإجماع من أصح المحامل لهذه الأمور المنافية لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة.

وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعسر العلم بالإجماع: «أن مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في أكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر، بل إما يرجع إلى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والأمارات التي اعتبرها إلى أن المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم أو مرادهم الشهرة أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة أو غير ذلك من المعاني المحتملة»*.

ثم قال بعد كلام له: «والذي ظهر لي[1] من تتبع كلام المتأخرين

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام بظاهره موافق لما أفاده شيخنا قدّس سرّه في مبنى دعوى الإجماع من حيث إنّ المدّعي بعد وجدان الاتّفاق من أصحاب

* ذخيرة المعاد: ص ٥٠.

أنهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا إنه إجماعي، ثم إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها»*، انتهى.

وحاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا أن الناقل للإجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام الذي هو داخل في المجمعين، فلا إشكال في حجيته وفي إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط في حجيته معرفة الإمام تفصيلاً حين السماع منه، لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه وأن المدعي للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

وبعد هذا فإنّ احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض أن الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، فالظاهر حجية خبره للمنقول إليه سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الأمور المحسوسة المستلزمة، ضرورة لأمر حدسي وهو قول الإمام أو جعلنا المناط[1] تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الإمام لما عرفت من أن الخبر الحدسي المستند إلى

الكتب الموجودة عنده يحصل له الحدس باتّفاق الكلّ فيدّعي الإجماع.

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد من تعلّق خبره بالمستكشف إنّما هو بضمّه إلى الكاشف عنه حدساً فيخبر عنه مسامحة نظير الإخبار بالملكات لمشاهدة آثارها الكاشفة عنها، كما عرفت تفصيل القول فيه.

---

* ذخيرة المعاد: ص ٥٠.

إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسي في وجوب القبول، وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية.

لكنك قد عرفت سابقاً القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصاً إذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الأعصار، نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم أمكن دعوى اتفاقهم عن حس، لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقته قول الإمام عليه السلام، نعم يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا وعند الأكثر.

ثمّ إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الأقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الإمام عليه السلام، إلاّ إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمة التي مرجعها إلى حسن الظن، أو الملازمات الاجتهادية، فلا عبرة بنقله لأن الإخبار بقول الإمام عليه السلام حدسي غير مستند إلى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسية والإخبار بالاتفاق أيضاً حدسي.

نعم يبقى هنا[١] شيء وهو أن هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد

---

(١) المراد من حجيّة خبر الحاكي بالنّسبة إلى النّسبة المحتمل رجوعه فيها إلى الحسّ والوجدان في الكتب في قبال الاجتهاد والنّظر في تحصيل الفتاوى هو الأخذ بظاهر النّسبة المقتضي لرجوع الحاكي إلى الوجدان والإحساس في الكتب والبناء على ذلك، لا الزّائد على ذلك بمعنى جعل الحكاية حجّة شرعيّة في المسألة بالمعنى المبحوث عنه في المقام كيف وهو خلاف صريح كلماته كما لا يخفى كما أنّ المراد من قوله قدّس سرّه بعد ذلك فنقل الإجماع غالباً، إلاّ ما شذّ حجّة إلى آخره هو كونه طريقا بالنّسبة إلى صدور الفتوى منهم من حيث رجوع النّاقل إلى الحسّ بالنّظر إلى ظاهر النسبة، كما يفصح عنه صريح كلامه

. . . .

في المقام لا كونه حجّة شرعيّة في المسألة، فإنّ كان هذا المقدار من الفتاوى الّتي بني على كون إخبار العادل بها عن حسّ على تقدير تحقّقه ملازماً لرأي المعصوم عليه السلام بضميمة ما حصله من الأقوال والأمارات بني على اعتباره بالنسبة إليه ويترتّب ملزوم المجموع في مرحلة الظّاهر عليه وهو قول المعصوم عليه السلام، كما هو المفروض، إذ لا فرق في حجيّة خبر العادل على تقدير العموم بين تعلّقه بتمام السّبب الكاشف عنه أو بجزئه إذا التّأمل والتّوقف في ترتيب المسبّب في صورة العلم بوجود بعض أجزاء السّبب والشّكّ في الجزء الآخر إنّما هو من جهة الشّك في وجود السّبب النّاشئ عن الشّك في وجود هذا المشكوك، فإذا أخبر به العادل وحكم الشّارع بتصديقه وعدم الاعتناء باحتمال كذبه كان هذا في معنى الحكم بترتيب المسبّب عليه في مرحلة الظّاهر، كما هو ظاهر وليس هذا المعنى مختصاً بالجزء بل يجري في غيره ممّا يعتبر في تحقّق المطلوب كالشرط مثلاً فيما فرض وجود ذات المشروط في محلّ وشكّ في ترتّب الآثار من جهة الشّك في وجود الشّرط، بل لا يختصّ بالأدلة والأمارات ويجري في الأصول أيضاً فإنّه كثيرا ما يجري الاستصحاب في وجود الأجزاء والشّرائط فيما فرض الشّك في بقاء جزء على صفة الجزئيّة، أو في بقاء شرط من الشّروط مع فرض العلم بتحقّق سائر ما يعتبر في تحقّق المركب أو المشروط، ضرورة عدم اختصاص الاستصحاب الموضوعي بالشّك في بقاء تمام الموضوع لا من جهة الشّك في جزء أو شرط منه أو جريانه في الموضوع مع كون الشّك فيه مسبّباً عن الشّك في الجزء والشّرط كما توهّم على ما سيجيء تفصيله في محلّه إن شاء اللّه تعالى فالمراد من قوله قدّس سرّه بعد ذلك.

وبالجملة فمعنى حجيّة خبر العادل وجوب ترتيب إلى آخره أعمّ من الدّلالة الاستقلاليّة الابتدائية، كما إذا كانت الفتاوى المحكيّة عن حسّ بأنفسها ملازمة

الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجة فيها، لأنّ ظاهر الحكاية محمول على الوجدان، إلاّ إذا قام هناك صارف والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحس في نسبة الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم.

وأمّا استناد نسبة الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفة في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التتبع فأمر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل.

وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التأليف، فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه وعلى تقديره فهو ظن لا يقدح في العمل بظاهر النسبة فإن نسبة الأمر الحسي إلى شخص ظاهر في إحساس الغير إياه من ذلك الشخص، وحينئذ فنقل الإجماع غالباً، إلاّ ما شذ حجة بالنسبة إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

ولا يقدح في ذلك أنا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الإجماع، إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى إليهم، بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفاً، فلا حاجة إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

وهذا المضمون المخبر به عن حس وإن لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، إلاّ أنه قد يستلزمه بانضمام أمارات أخر يحصلها المتتبع أو بانضمام أقوال المتأخرين من دعوى المسألة الإجماع.

لقول الإمام عليه السلام والدّلالة الثّانوية بملاحظة وجود سائر الأجزاء مثلاً، كما إذا كانت الفتاوى المحكيّة بانضمام ما حصلها المحكيّ له سبباً للعلم برأي الإمام عليه السلام.

مثلاً إذا ادعى الشيخ قدس سره الإجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى، وإن كان بإيراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها، فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجة في مسألة فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم، بل سمعناها منهم وفتواهم وإن لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الإمام عليه السلام، إلاّ أنا إذا ضممنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى وضم إلى ذلك أمارات أخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام وبعض هذا المجموع وهو اتفاق أهل الفتاوى المأثورة عنهم وإن لم يثبت لنا بالوجدان، إلاّ أن المخبر قد أخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا.

وكما أن مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام إذا أخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.

وتوضيحه بالمثال الخارجي أن نقول إن خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الإخبار يستلزم عادة ثبوت المخبر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر ألف عادل بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره بإخبار الجماعة بموت زيد حجة فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد، وكذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء وحصلنا أخبار الباقي بالسماع

نعم لو كانت الفتاوى المنقولة إجمالا بلفظ الإجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها، أو بضميمة أمارات أخر مستلزمة عادة

للقطع بقول الإمام عليه السلام، وإن كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبداً، لأنّ معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة أمور أخر، فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد وفرضنا أن إخبارهم قد يوجب العلم، وقد لا يوجب لم يكن خبره حجة بالنسبة إلى موت زيد، إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقة أو تضمناً أو التزاماً عقلياً أو عادياً أو شرعياً دون ما يقارنه أحياناً.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا يختص بنقل الإجماع، بل يجري في نقل الاتفاق وشبهه ويجري في نقل الشهرة، ونقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً.

ثمّ إنّه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات والأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الإمام عليه السلام لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاماً من جهة الدلالة، وفقد المعارض كان هذا المقدار أيضاً كافياً في إثبات المسألة الفقهية، بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للإجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل معتبر فيستقل الإجماع المنقول بالحجية بعد إثبات حجية خبر العادل في المحسوسات، إلاّ إذا منعنا كما تقدم سابقاً عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاماً وإن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلاّ أن ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى أن إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة عادية

بينهما بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الأخبار.

وبالجملة يوجد في الخبر مرتبة مستلزم عادة تحقق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحياناً قد لا يوجبه وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم، وإلاّ لم يتخلف.

ثمّ إنّه قد نبه على ما ذكرنا[١] من فائدة نقل الإجماع بعض المحققين في كلام طويل له وما ذكرنا وإن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الأولى نقل عبارته بعينها، فلعل الناظر يحصل منه غير ما حصلنا، فإنّا قد مررنا على العبارة مروراً ولا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له.

دخل في مطلبه قال قدس سره في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في المواسعة والمضايقة ما هذا لفظه[٢]: «وليعلم أن المحقق في ذلك هو أن الإجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح، أو بسائر الألفاظ على كثرتها إذا لم يكن مبتنياً على دخول المعصوم بعينه، أو ما في حكمه في المجمعين، فهو إنما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم، أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتد به وحصول الانكشاف للمنقول إليه والتمسك به بعد البناء على قبوله

(١) مراده قدّس سرّه من هذا الكلام كما هو صريحه عند التّأمّل هو التّنبيه على الفائدة الّتي استدركها بقوله: (نعم بقي هنا شيء) إلى آخره، وإلاّ فكلامه قدّس سرّه مخالف لما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة في تحرير المسألة من وجوه وإن توافقا في الجملة، كما ستنبّه عليه.

(٢) لا يخفى عليك أن اللّفظ المحكيّ في الكتاب للرّسالة وإن كان ظاهره كونه لها ولكشف القناع، والمراد من قوله: (أو ما في حكمه هو الدّخول القولي لا الشّخصي).

لا باعتبار ما انكشف[1] منه لناقله بحسب ادعائه».

فهنا مقامان:

الأول: حجيته بالاعتبار الأول وهي مبتنية من جهتي الثبوت والإثبات[2] على مقدمات الأولى دلالة اللفظ على السبب، وهذه لا بدّ من اعتبارها وهي متحققة ظاهراً[3] في الألفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف، وقد يشتبه الحال[4] إذا كان النقل بلفظ الإجماع في مقام الاستدلال، لكن من

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدّس سرّه مخالف لما أفاده شيخنا قدّس سرّه من عدم الفرق في الحجيّة فيما تعلّق نقله بالسّبب الملازم لقول المعصوم عليه السلام بين جعل الحجّة نقله الكاشف عن السّنة عن حسّ أو المنكشف من حيث ضمّه إلى الكاشف.

(٢) الفرق بين الجهتين إنّما هو بحسب الاعتبار، وإلاّ فليس هنا أمران.

(٣) ما أفاده مخالف أيضاً لما أفاده شيخنا قدّس سرّه فيما تقدّم من عدم دلالة اللّفظ على السّبب من حيث كون الإجماع حقيقة في اتّفاق الكلّ في عصر واحد لا جميع الأعصار، فاتّحاد معنى الإجماع عند الفريقين الّذي استشهد به لا يقتضي، إلاّ إرادة اتّفاق الكلّ في عصر واحد عند الإطلاق ومن المعلوم عدم ملازمته لقول المعصوم عليه السلام على ما عرفت تفصيل القول فيه، نعم اتّفاق الكلّ في جميع الأعصار يلازم لقول الإمام عليه السلام، كما لا يبعد إرادته من كلامه نظراً إلى قوله: (وربما بالغوا في أمره) إلى آخره، إلاّ أنّك قد عرفت الكلام في إمكان تحصيله من طريق الحسّ والوجدان.

(٤) من حيث توهّم أنّ الوجه في دعوى الإجماع ليس تحصيل الفتاوى في نفس المسألة، بل من جهة حصول العلم بقول الإمام عليه السلام فيها من طريق المكاشفة أو السّماع الغير المتعارف فيدّعي الإجماع حتّى يقبل منه، وهذا بخلاف

المعلوم أن مبناه ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية، ولا على الوجه الأخير الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة، مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعاً كاف في الحجية.

فإذا انتفى الأمران تعين سائر الأسباب المقررة وأظهرها غالباً عند الإطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع، أو الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم.

ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلا للشهرة وربما بالغوا في أمرها بأنها كادت تكون إجماعاً ونحو ذلك وربما قالوا إن كان هذا مذهب، فلأنّ فالمسألة إجماعية وإذا لوحظت القرائن[١] الخارجية من جهة العبارة والمسألة والنقلة واختلف الحال في ذلك فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر، وكيف كان فحيث دلّ اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبرا وإلاّ فلا.

الثانية: حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه وذلك لأنه ليس[٢] إلاّ كنقل فتاوى العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم

نقل الإجماع في مقام نقل الخلاف، فإنّه لا يتطرق فيه هذه الاحتمالات والمراد من الوجه الأخير هو الثّاني عشر الّذي أضافه إلى وجوه الإجماع وقد عرفته سابقاً.

(١) التّرديد بين الأخذ بما هو متيقّن أو الظّاهر لا ينافي كون الرّاجح هو الأخذ بالظّاهر من حيث اقتضاء اللّفظ فلا يتوجّه عليه كون التّرديد بين الأمرين منافياً لما قرّره من الأخذ بظاهر اللّفظ، فالغرض في المقام مجرّد بيان الوجهين لا تحقيق الحقّ.

(٢) من المعلوم أنّ نقل السّبب من حيث هو ليس نقلا للسّنة حتّى يشمله ما

دلّ على حجيّة نقل السّنة، فلا بدّ للقائل باعتباره من إقامة الدّليل عليه فقد استدلّ على اعتباره بوجوه:

أحدها: جريان سيرة الخلف والسّلف على الاعتماد بالأخبار الآحاد في أمثال المقام ممّا كان النّقل فيه على سبيل التّفصيل أو الإجمال.

ثانيها: ما دلّ من الكتاب والسّنة على حجيّة خبر الثّقة العدل بقول مطلق.

ثالثها: ما اقتضى كفاية مطلق الظّن وحجيّته فيما لا غنى عن معرفته، وهو دليل الانسداد المعروف بينهم.

ومن المعلوم عدم الغنى من معرفة الإجماع، فيلزم حجيّة نقل العادل له هذا ملخّص ما ذكره من الوجوه وأنت خبير بما فيها، أمّا الوجه الأوّل فلأنّه إن أريد بما جرى عليه السّيرة كلّ ما له تعلّق بالحكم الشّرعي في الجملة أو الأعمّ منه، وممّا ليس له تعلّق به كما هو صريح كلامه بحيث يشمل المقام، فيدّعي السيرة في خصوص المقام أيضاً ففيه منع ظاهر سواء أريد سيرة العلماء فقط، كما هو ظاهره أو هي مع سيرة العوام وإن أريد به أمثال المقام في الجملة من غير أن يدّعي جريانها في خصوص المقام، ففيه أنّه لا تفيد شيئاً على تقدير التّسليم، إذ اعتبار الخبر في غير المقام لا يلازم اعتباره في المقام، وإلاّ لم يكن معنى للتكلّم فيه، كما هو واضح وكأنّه أريد التمسّك بها في المقام بملاحظة تنقيح المناط وهو كما ترى وأمّا الوجه الثّاني، فلأنّك قد عرفت أنّ ما يسلّم دلالته على العموم على تقدير تسليم دلالته على حجيّة الخبر هي آية النّبإ، وقد عرفت عدم دلالتها على حجيّة نقل الاتفاق، إلاّ فيما كان ملازما لقول الإمام عليه السلام، وأمّا الوجه الثّالث، فلأنّه لا كلام في اندراج نقل الإجماع فيما أفاد الظّن بالحكم ولو من جهة الظّن بالسّنة تحت الدّليل العقلي المقتضي لحجيّة مطلق الظن على تقدير تماميّة مقدّماته، لكنّه لا تعلّق له بالمقصود بالبحث في المقام من حجيّة نقل

وغيرهم ورواية ما عدا قول المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنه الأخبار كالأسئلة التي تعرف منها أجوبته والأقوال والأفعال التي يعرف منها تقريره ونحوها مما تعلق بها، وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الأسانيد وغيرها، وكنقل الشهرة واتفاق سائر أولي الآراء والمذاهب وذوي الفتوى أو جماعة منهم وغير ذلك.

وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الآحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل، وما تعلق بالشرعيات أو غيرها، حتى أنهم كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد إليه لحصول الوثوق به وإن لم يصل إلى مرتبة العلم، فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضاً لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض.

وليس شيء من ذلك من الأصول[1] حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر

الإجماع من باب الظّن، نعم من كان مقصوده إثبات الملازمة بين حجيّة الخبر ونقل الإجماع بقول مطلق بأيّ عنوان ثبت حجيّة الخبر لا بدّ له من تحرير المقام على ما حرّره قدّس سرّه.

(١) ما أفاده قدّس سرّه من عدم كون شيء ممّا حكم بحجيّة الخبر فيه من المسائل الأصوليّة الفقهيّة من حيث فرض قيام الخبر فيه على الموضوعات وإن تعلّق بها الأحكام، وفساد القول باختصاص الحجيّة بالمسائل الفقهيّة، كما ستقف على بعض الكلام فيه ممّا لا خفاء فيه أصلاً، نعم الكلام في حجيّة الخبر في بعض ما ذكره كنقل الإجماع في المقام بحث في المسألة الأصوليّة على تقدير، لكنّه لا تعلّق له بما أفاده كما هو واضح.

الواحد مع أن هذا الوهم فاسد من أصله كما قرر في محله، ولا من الأمور المتجددة[1] التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والصحابة، ولا مما يندر اختصاص[2] معرفته ببعض دون بعض، مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به لما ذكر.

ويدلّ عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق، وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق إليه غيره غالباً.

إذ من المعلوم شدة الحاجة إلى معرفة أقوال علماء الفريقين وآراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الأخبار والأقوال والموافق للعامة أو أكثرهم والمخالف لهم والثقة والأوثق والأورع والأفقه وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة وقواعد العربية التي عليها يبتنى استنباط المطالب الشرعية وفهم معاني الأقارير والوصايا وسائر العقود والإيقاعات المشتبهة، وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل.

ولا طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك غالباً سوى النقل الغير الموجب

---

(١) لا يخفى عليك احتمال القدح أو الجزم به على تقدير كون المذكورات من الأمور المتجدّدة إنّما هو فيما إذا أريد إثبات الحجيّة بالسّيرة، لا بغيرها من الأدلّة اللفظيّة أو العقليّة فتدبّر.

(٢) الموجود في نسخ الكتاب وفي نسخة عندي من الرّسالة للمحقّق المتقدّم ذكره، هذا الّذي عرفت نقله وهو إمّا غلط من النّاسخ أو سهو من قلم المحقّق المذكور قدّس سرّه وحقّ العبارة أن يقول ولا ممّا يختصّ معرفته ببعض والأمر في ذلك سهل بعد وضوح المراد.

للعلم والرجوع إلى الكتب المصححة ظاهراً وسائر الأمارات الظنية، فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمدا عليها فيما نحن فيه ولا سيما إذا كان الناقل من الأفاضل الأعلام والأجلاء الكرام، كما هو الغالب، بل هو أولى بالقبول[١] والاعتماد من أخبار الآحاد في نفس الأحكام، ولذا بنى على المسامحة فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها كما لا يخفى.

الثالثة: حصول استكشاف[٢] الحجة المعتبرة من ذلك السبب ووجهه أن

---

(١) ما أفاده إشارة إلى ما زعمه بعض من أنّ اعتبار الظّن في الموضوعات أولى من اعتباره في الأحكام من حيث إنّ اهتمام الشّارع بشأنها بمقتضى منعه عن العمل بالظّن فيها دون الموضوعات، فإذا فرض حجيّة الخبر في الأحكام فيحكم بحجيّته في الموضوعات الّتي منها المقام من باب الأولويّة، وهو كما ترى لا محصّل له عند التّأمّل مضافا إلى عدم دليل على اعتبار الأولوية الاعتباريّة بل هي أوهن بمراتب من نقل الإجماع ودعوى رجوعها إلى مفهوم الموافقة، وفحوى الخطاب كما ترى.

(٢) غرضه قدّس سرّه من استكشاف الحجيّة المعتبرة أعمّ من أن يكون المنقول تمام السّبب الكاشف أو جزئه كما يفصح عنه كلامه بعد ذلك، ثمّ إنّه لمّا يختلف الحال من حيث تعلّق النّقل بتمام السّبب أو بعضه، كما أنّ الأمر في البعض يختلف بحسب مراتب الأبعاض من جهة حال النّاقلين واللّفظ والمسألة والكتاب وزمان النّقل وغير ذلك من الخصوصيات، فلا بدّ أن يلاحظ المنقول إليه جميعها ويأخذ بما يقتضي النّقل بعد ملاحظتها فيما كان الاقتضاء واضحاً، فإذا التبس الأمر عليه فيأخذ بظاهر اللّفظ، أو بما هو المتيقن إرادته من اللّفظ على الوجهين اللذين تقدّما وإن كان الرّاجح الأوّل.

السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل فيما يستكشف منه والاعتماد عليه وقبوله وإن كان من الأدلة الظنية باعتبار ظنية أصله، ولذا كانت النتيجة في الشكل الأول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها لأخس مقدمتيه مع بداهة إنتاجه.

فينبغي حينئذٍ أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والأقوال واستقصائه، لما تشتت منها ووصوله إلى وقائعها، فإن أحوال العلماء مختلف فيها اختلافا فاحشاً، وكذلك حال الكتب المنقول فيها الإجماع، فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق، ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق، ومثله الحال في آحاد المسائل، فإنّها تختلف أيضاً في ذلك وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته على السبب وخفائها وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه وزمان نقله لاختلاف الحكم بذلك كما هو ظاهر، ويراعى أيضاً وقوع دعوى الإجماع في مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج، فإنّ بينهما تفاوتاً من بعض الجهات، وربما كان الأولى بالاعتماد بناء على اعتبار السبب كما لا يخفى، فإذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر أخذ بما هو المتيقن أو الظاهر.

ثم ليلحظ مع ذلك[1] ما يمكن معرفته من الأقوال على وجه العلم

---

(١) لزوم ملاحظة سائر الأقوال والأمارات الموجودة في المسألة الّتي ادّعي فيها الإجماع، فيما كان المنقول جزء السّبب لا خفاء فيه، وأمّا لزوم ملاحظة ما كان النّقل كاشفا عنه ظنّاً على وجه الإجمال فيما كان تمام السّبب أو جزأه، كما ربما يستظهر من كلامه قدّس سرّه سيّما قوله: (وربما يستغني المتتبّع بما ذكر)

واليقين، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الإجمال دون المعلوم على التفصيل، مع أنه لو كان المنقول معلوماً لما اكتفي به في الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخل فيه فكيف إذا لم يكن كذلك.

ويلحظ أيضا سائر ما له تعلق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الأسباب، كما هو مقتضى الاجتهاد سواء كان من الأمور المعلومة أو المظنونة، ومن الأقوال المتقدمة على النقل أو المتأخرة أو المقارنة وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الإجماع، لاستظهاره عدم مزية عليه في التتبع والنظر.

وربما كان الأمر بالعكس وأنه إن تفرد بشيء كان نادرا لا يعتد به فعليه أن يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه سواء تأخر عن الناقل أم عاصره وسواء أدى فكره إلى الموافقة له أو المخالفة، كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلة وغيرها مما تعلق بالمسألة، فليس الإجماع إلاّ كأحدها.

فالمقتضي للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهة السبب أو احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب ما استظهر من حاله ونقله وزمانه ويصلح كلامه مؤيداً فيما عداه مع الموافقة لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر.

إلى آخره فلا معنى له إلاّ إذا ادّعي كون نقل الاجماع ظنّاً خاصّاً مقيّداً بالعجز عن تحصيل العلم بالمنقول أو ظنّاً مطلقاً، فيكون اعتباره مشروطاً بالعجز نعم مقتضى الاجتهاد الفحص عن معارضات الأدلّة لا الفحص عن صدقها وكذبها، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الفحص عن المعارضات بالنّسبة إلى خصوص نقل الاجماع يوجب الاطّلاع العلمي على حال نقل الإجماع غالباً، ومن هنا قد يستغني المتتبّع من الرّجوع إلى النّقل لاستظهاره عدم مزيّة النّاقل عليه.

فإذا لوحظ جميع ما ذكر وعرف الموافق والمخالف إن وجد فليفرض المظنون منه كالمعلوم لثبوت حجيته بالدليل العلمي ولو بوسائط.

ثمّ لينظر فإن حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية حيث كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب أو كان المنكشف غير الدليل القاطع وإلاّ فلا، وإذا تعدد ناقل الإجماع أو النقل، فإنّ توافق الجميع لوحظ كل ما علم على ما فصل وأخذ بالحاصل وإن تخالف لوحظ جميع ما ذكر وأخذ فيما اختلف[1] فيه النقل بالأرجح بحسب حال الناقل وزمانه ووجود المعاضد وعدمه وقلته وكثرته.

ثمّ ليعمل بما هو المحصل ويحكم على تقدير حجيته بأنه دليل ظني واحد وإن توافق النقل وتعدد الناقل.

وليس ما ذكرناه مختصا بنقل الإجماع المتضمن لنقل الأقوال إجمالاً، بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً، وكذلك في نقل سائر الأشياء التي يبتنى عليها معرفة الأحكام والحكم فيما إذا وجد المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك بين الجميع كما هو ظاهر.

قد اتضح بما بيناه[1] وجه ما جرت عليه طريقة معظم الأصحاب: «من

---

(١) ليس المراد من الأخذ بالأرجح الأخذ به وترجيحه على النقل المخالف بعد الفراق عن حجيّة المتخالفين، كما هو الشّأن في باب تعارض الأدلّة، ضرورة أنّه قد لا يكون المرجوح في المقام كافياً في الاستكشاف ولو فرض سلامته عن المعارض الرّاجح، بل المراد الأخذ به بالنّسبة إلى ما يدلّ اللّفظ عليه من نقل الفتاوى إجمالاً وإن لم يكن كاشفاً مستقلاً في الاستكشاف.

(٢) ويشهد له مضافاً إلى التتبّع في كلماتهم كما سيأتي الإشارة إلى جملة منها دعوى الإجماع من ابن زهرة والمرتضى والشيخ وابن إدريس وغيرهم في كثيرة

من المسائل وعدم اعتناء معاصريهم، بل المتأخّرين منهم بالإجماعات المنقولة في كلماتهم، بل ربما يطعنون على إجماعاتهم مثل الشّيخ الحمصي الّذي أثنى عليه غير واحد من الأعلام من معاصرية، وفإنّه قد طعن على إجماعات ابن إدريس بل على كتابه بما هو معروف ومثل الفاضلين، فقد أكثراً من الطّعن على ابن إدريس في دعوى الإجماع والتّواتر بالتغليط والتّشحيط وقلّة التّتبع والتّحصيل وغيرها ممّا لا يليق ذكره، ومثل الشّهيد الثّاني حيث نقل عن ابن إدريس دعوى الإجماع على خبر في حكم الكر وردها بأنّها دعوى خالية من البرهان، بل البرهان قائم على خلافها إلى أن قال:

«وإنّما يتم من ضابط ناقد للأحاديث، لا من مثل هذا الفاضل» انتهى كلامه قدّس سرّه، ومثل بعض المحقّقين من المتأخّرين حيث طعن عليه:

«بأنّه قد اضطرب كلامه في أمر الإجماع فمرّة يدّعيه فيما شذّ القائل به، ولا يتعرّض للمخالف ومرّة يتعرّض له، وهو مثل المفيد أو المرتضى والشّيخ أو غيرهم من الأفاضل، ويعتذر بمعلوميّة نسبه أو عدم قصده الفتوى مع أنّه مقتضى كلامه.

وربما يدّعي إجماع المسلمين فيما ذكر وقد يستند إلى عدم العلم بالمخالف ويحتجّ بالإجماع لذلك، ويظهر من كثير من عباراته أنّ عمدة ما يعتمده في نقل الإجماع هو دليل الحكم، فإذا وجده بحسب ما أدّى إليه نظره سارع إلى دعوى الإجماع وإن قلّ القائل بـه وجد المخالف لزعمه أنّه قول الإمام عليه السلام.

ومن المعلوم أنّه لا يجوز الاعتماد على مثل هذا النّقل وربما يدّعي الإجماع على حكم ويحتجّ به، ثمّ يقوّي خلافه بلا فصل ويعتذر بأنّا راجعنا أقوال أصحابنا فرأيناها مختلفة مع علمه بالمخالف ونسبه وعدم قدحه في اتّفاق الباقين بزعمه، كما اعترف به مراراً، فإذا كان هذا حاله فغيره أولى بردّ ما ادّعاه ولو أردنا أن نستقصي موارد دعواه الإجماع والتّواتر.

. . . .

ورد من بعده من العلماء وعدم اعتنائهم بها لاحتجنا إلى تأليف رسالة مفردة» انتهى كلامه، ومثل المحقّق في أحكام البئر في مسألة ادّعى ابن زهرة الإجماع فيها، فإنّه قد طعن عليه بأنّ من المقلّدة من لو طالبته بدليل ذلك لادّعى الإجماع لوجوده في الكتب الثّلاثة وهو غلط وجهالة إن لم يكن تجاهلا، بل الطّاعن على إجماعاته أكثر من الطّاعن على إجماعات ابن إدريس، ومثل ابن إدريس والفاضلين وغيرهم، فإنّهم طعنوا على إجماعات الشّيخ ولا سيّما ما وجد منها في الخلاف، فإنّه أكثر فيه دعوى الإجماع فيما شاع فيه الخلاف، ولذا لم يعبأ بها من عاصره وكثير ممّن تأخّر عنه.

وقد جمع ثاني الشّهيدين أربعين مسألة معظمها من الخلاف، وذكر أنّه ادّعى الشّيخ فيها الإجماع في كتاب، مع أنّ نفسه خالف فيها في موضع آخر منه أو في غيره مع التّصريح يمنع الإجماع أو بدونه، وقال أيضاً في رسالته في صلاة الجمعة وأمّا ما اتّفق لكثير من الأصحاب خصوصاً للمرتضى في الإنتصار والشيخ في الخلاف مع أنّهما إماماً الطّائفة ومقتدياهم من دعوى الإجماع في مسائل كثيرة مع اختصاصهما بذلك القول من بين الأصحاب أو شذوذ الموافق لهما فهو كثير لا يقتضي الحال ذكره، ثمّ ذكر تسعاً منها وقال:

«إلى غير ذلك من المواضع، ومثل ابن طاوس، فإنّه قد طعن على إجماعات المرتضى ومثل العلاّمة، فإنّه كثيرا ما يطعن على إجماعات المرتضى وغيره من المتقدّمين، وقال إنّي لأعجب ممّا صدر منه من المسامحة في دعوى الإجماع الّذي صنّفه للرّد على المخالفين، وما كان ينبغي مثل ذلك لمثله ومثل العلاّمة المجلسي في كتاب الصّلاة من البحار فإنّه قد طعن على إجماعاتهم بعد ما بيّن معنى الإجماع ووجه حجيّته عند الأصحاب بأنّهم لمّا رجعوا إلى الفروع كأنّهم نسوا ما أسّسوه في الأصول، فادّعوا الإجماع في أكثر المسائل سواء ظهر الاختلاف فيها أم لا وافق الرّوايات المنقولة فيها أم لا حتّى إنّ السيّد وأضرابه

كثيراً ما يدّعون الإجماع فيما يتفرّدون به أو يوافقهم عليه قليل من أتباعهم.

وقد يختار هذا المدّعي للإجماع قولا آخر في كتابه الآخر وكثيرا ما يدّعي أحدهم الإجماع على مسألة ويدّعي الآخر الإجماع على خلافه فيغلب على الظّن أنّ مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول» انتهى كلامه رفع مقامه، وقال أيضاً في مقام الطّعن على إجماعات القدماء في محكي مرآة العقول:

«مع غاية تبحّره واطّلاعه على كثير من أصول القدماء وكتبهم بأنّ الإفتاء لم يكن شائعا في زمان الكليني وما قبله، بل كان مدارهم على نقل الأخبار وكانت تصانيفهم مقصودة على جمعها وروايتها، ولهذا يتعسّر، بل يتعذّر الاطّلاع على الخبر المجمع عليه بينهم بطريق الإفتاء ويتعسّر معرفة المشهور على هذا الوجه أيضاً» انتهى كلامه رفع مقامه، وقد حكي عن الورع المحقّق وغيره الطعن على إجماعاتهم في جملة من المسائل.

هذا وأمّا كلماتهم الدالّة على عدم اعتنائهم بنقل الإجماع فأكثر من أن تحصى:

فمنها: ما حكي عن العلاّمة في مسألة الاكتفاء في صوم شهر رمضان بنيّة واحدة لكلّ الشّهر من نقله دعوى الإجماع عليه عن الشّيخ والمرتضى، بل عن المفيد كما عن محكيّ المختلف وعزاه العلاّمة نفسه إلى الأصحاب ولم ينقل في المسألة خلافاً، ومع ذلك أفتى في بعض كتبه بخلافه ومال إليه في آخر لعلّة عقليّة لا تصادم الإجماع أصلاً ورد الإجماع بعدم الثّبوت، وقال: «إنّ ما ذكره أصحابنا في الاحتجاج على الحكم قياس محض لا نقول به لعدم النّص على الفرع وعلى علّته».

ونقل أيضاً في كفّارة وطي الحائض عن الشّيخ والمرتضى الإجماع على الوجوب، وكذا عن ابن زهرة وابن إدريس واختار الاستحباب وردّ الإجماع بـ «أنّا لم نتحقّقه»، مع أنّه لم ينقل الخلاف إلاّ عن الشيخ في خصوص النّهاية، وقد

. . . .

حكي عنه في سائر كتبه المتأخّرة عنها الوجوب ودعوى الإجماع عليه إلى غير ذلك من كلماته الصّريحة في ذلك يقف عليها الرّاجع إلى كتبه.

نعم المحكيّ عنه في التّذكرة والمنتهى الاستدلال بنقل الإجماع في خصوص مسألة التكفير في الصّلاة، مع أنّ كتبه مشحونة من الاستدلال بما يتراءى كونه من الاعتبارات والاستحسانات العقليّة، فيحتمل كون ذكره نقل الإجماع فيهما في تلك المسألة وفي محكي المختلف في مسائل من باب مجرّد التّأييد والاعتضاد،، وإلاّ كيف يجامع ما عرفت من ردّه نقل الإجماع بعدم الثّبوت الصّريح في عدم حجيّته فهل ترى هذا النّحو من السّلوك في الأخبار وهل يجامع حجيّته مع هذا الّذي صرّحوا به حاشا ثمّ حاشا.

ومنها: ما عن الفخر، فإنّه وإن كان يوجد في تعليق الإرشاد تمسّكه بنقل الإجماع في جملة من المسائل المعدودة كنجاسة غسالة الحمّام وفساد الصّوم بالحقنة بالمائع وردّ الوديعة الممزوجة بالمغصوب إلى المودع وعدم قبول شهادة الولد على والده إلى غير ذلك، إلاّ أنّ موارد اعتراضه على من نقل الإجماع أكثر بمراتب، فلا بدّ أن يحمل كلامه في موارد التمسّك على ما يجامع هذه الموارد الكثيرة الّتي صرّح فيها بعدم اعتباره.

ومنها: ما عن السيّد عميد الدّين ابن أخت العلاّمة وتلميذه، فإنّه وإن اختار في الأصول تبعا لشيخه حجيّة نقل الإجماع، وذكر ما يقتضي كون الاطّلاع على الإجماع مستحيلاً عادة، إلاّ أنّ أكثر كلماته في الفقه ينادي بالإعراض عن هذا القول وإن وجد منه التّمسّك على وجه التّأييد والاعتضاد لا الاعتماد في مسائل قليلة.

ومنها: ما عن الشّهيد فإنّه وإن اختار في الأصول أيضاً ما اختاره شيخه وأستاذه عميد الدّين من اعتباره واحتجّ به في جملة من الفروع، إلاّ أنّه أعرض عنه في فروع أخر وصرّح بأنّ حجيّته في حقّ من عرفه، كما في الدّروس فإنّه ذكر في

مسألة شهادة الولد على والده أنّ الأكثر على عدم قبولها وأنّ الشيخ نقل فيه الإجماع، ثمّ ذكر فتوى المرتضى قدّس سرّه بالقبول وقال:

«وهو قوي والإجماع حجّة على من عرفه».

مع أنّه في اللّمعة مال إلى المنع، بل عن غاية المراد بعد نقل الشّهرة على المنع قال ربما كان إجماعاً وحكي نقل الإجماع عليه عن المرتضى في الموصليّات وعن الشيخ وابن إدريس ونقل عن الإستبصار والفقيه وجود خبر فيه، ومع ذلك لم يعتمد عليه وجعله حجّة على من عرفه، فإذا لم يعتمد على هذا النّقل فكيف يعتمد على سائر الإجماعات المنقولة وعن الذّكرى بعد نقل قول المرتضى قدّس سرّه بوجوب التّكبير في العيدين واستدلاله عليه بالأمر في الآية وبالإجماع قال: **«وأجيب بأنّ الأمر قد يرد للنّدب فيثبت مع اعتضاده بدليل آخر والإجماع حجّة على من عرفه»** واختار في سائر كتبه النّدب أيضاً، ولم يعبأ بنقل الإجماع في المسألة.

مع أنّ المعروف من مذهبه كما سيأتي نقله التمسّك بالشّهرة فهو أوهن منها عنده.

ومنها: ما عن الفاضل السّيوري الشّيخ الأجلّ المقداد في كتبه والشّيخ أحمد بن فهد أبي العبّاس الحلّي قدس سره والشيخ الفاضل الصّيمري قدّس سرّه، فإنّه وإن وجد في كتبهم التّمسك بنقل الإجماع أحياناً وفي بعض المسائل إلاّ أنّ مواضع تمسّكهم في جنب موارد إعراضهم كنسبة القطرة إلى البحر فيكشف ذلك عن أنّ تمسّكهم به في مواضعه إنّما هو من باب مجرّد التأييد والاعتضاد للدّليل الموجود عندهم فيها كتمسّكهم كثيراً بالاعتبارات الظّنيّة والاستحسانات العقليّة، مع أنّ المعلوم من مذهبهم عدم حجيّتها.

ومنها: ما عن المحقّق الكركي في جامع المقاصد وغيره من كتبه، فإنّه وإن تمسّك به في بعض المسائل تأييداً، إلاّ أنّه أعرض عنه في أكثر المسائل معلّلاً

بوجود المخالف وهي كثيرة جداً.

ومنها: ما يشاهد من ثاني الشّهيدين وولده وسبطه وأتباعهم الّذين سلكوا مسالكهم، فإنّ من راجع كتبهم يحصل له العلم بعدم اعتنائهم بنقل الإجماع وإعراضهم عنه بمجرّد وجود المخالف ولو كان متأخّرا عن ناقله، فلا تغتر إذا بما اختاره جمع ممّن قارب عصرنا من المشايخ الأعلام من التمسّك بنقل الإجماعات في كثير من المسائل حتّى الإجماعات الموهونة وتشييدهم أمره حتّى إنّهم جعلوه بمنزلة الخبر الصّحيح، إذا عرفت ذلك فلنصرف العنان إلى نقل كلام الشّيخ المحقّق التّستري في المقام الثّاني من المقامين اللّذين ذكرهما وهو عدم حجيّة نقل الإجماع باعتبار المنكشف وإن كان محصّل كلامه باعتبار نقل الكاشف أيضاً يرجع إلى عدم حجيّته بالمعنى المعروف حقيقة حسبما عرفته سابقاً، قال قدّس سرّه: «المقام الثّاني عدم حجيّته بالاعتبار الثّاني وهو ما انكشف للناقل من السّبب بادّعائه، والكلام فيه حيث ظهر منه ادّعاء العلم بقول المعصوم عليه السلام أو رأيه ونحوه على وجه التّعلق وهذا إمّا لتصريحه به أو لتعبيره بما يقتضيه من جهة الاصطلاح كلفظ الإجماع أو من جهة دعوى الاتفاق في مقام الاحتجاج وهو ممّن لا يعتمد عليه بنفسه أو لكونه يعتقد الملازمة بينه وبين الكشف، أمّا إذا لم يظهر منه ذلك فلا شبهة في عدم حجيّته بهذا الاعتبار وأولى منه ما إذا أظهر خلافه، كما إذا ادّعي الاتفاق ونحوه على حكم في غير مقام الاستدلال وخالفه، كما تقدّم عن العلاّمة أو صرّح بمنع الملازمة ونحوه ما إذا علّق دعوى الإجماع ونحوه على ما لم يعلم هو عند النقل بثبوته ولا سيّما إذا لم يكن عليه مبنى الكشف، بل مجرّد الاتّفاق واحتمل وجود نظائره ممّا يقدح في ذلك فيما لم نقف عليه من كتب الأصحاب وفتاواهم الّتي يتعذّر حصرها وضبطها والعلم بها، وذلك كما إذا علّق دعواه على كون مراد فلان كذا أو عـدوله إلى كذا أو تأخر

. . . .

تصنيف كتابه فلان عن كذا أو صحّة طريق فلان في الإجماع أو دعوى الكشف أو نحو ذلك ممّا علّقها عليه ولم يعلم به وإن ظهر لنا ثبوته أو الاستغناء عنه وهذا خارج في الحقيقة غالبا من الإجماع المنقول المبحوث عنه كما هو ظاهر، ثمّ إذا ظهر منه ادّعاء ما ذكر فإن عبر بما يقتضي دخول المعصوم عليه السلام بعينه أو ما في حكمه في المجمعين، فإن علم أو استظهر كون ذلك باعتبار دعوى الكشف من أحد الوجوه المتقدّمة الغير المقتضية لذلك دخل في محلّ النّزاع، وكذا إذا شكّ في ذلك، لأنّه مع تعدّد الاحتمالات وتساويها يؤخذ بأدناها وإن علم أو استظهر كون ذلك باعتبار دعوى الاطّلاع على قوله أو فعله عليه السلام بعينه أو نحوه، فإن صدر ذلك ممّن يحتمل في حقّه اللّقاء والسّماع ولو بما مرّ في الوجه الثّاني عشر بناء على جواز تصديق مدّعيه دخل بهذا في باب السّنة والخبر وكان حجّة مع وثاقة ناقله بهذا الاعتبار، كما هو الشّأن في سائر ما رواه الثّقات الّذين يحتمل في حقّهم ما ذكر وإن لم يصرّحوا به وإن صدر ممّن لا يحتمل في حقّه ذلك دخل في الأخبار المرسلة المتعلّقة بما يتوقّف على السّماع أو المشاهدة مع عدم تحقّقهما للمخبر، فكان كما يوجد في كتب الفريقين من نسبة بعض الأحوال إلى أحد الأئمّة عليهم السلام خصوصاً أو عموماً في ضمن النّقل عن الصّحابة أو التّابعين أو أهل بلد فيه أحدهم حيث لم يظهر من القرائن فقد من عداه خاصّة، فيجري عليه حكم ما قرّر في الأخبار وطرقها وما ورد فيما رواه العامّة عن عليّ عليه السلام حيث كان النّاقل منهم لا حكم نقل سائر آحاد الأقوال، فإنّه يتسامح في معرفتها من وجوه شتّى، كما أشرنا إليه سابقاً لأنّه لا يعتقد بمعرفتها الاحتجاج بها على وجه الاستدلال لمعرفة الأحكام وأصول الشّريعة كسائر الأدلّة ولم يقع فيها من الاختلال الّـذي يتعذّر أو يتعسّر غالباً إدراكـه ويختلف

. . . .

الأنظار فيه ما وقع في أخبار الأئمّة عليهم السلام، ومن ثمّ فرق بينهما فيما ذكر وقد وقع نظيره في الشّهادات والأقارير أيضاً فاعتبر في بعضها من التّعيين، والتّفصيل ما لم يعتبر في أخرى، وأمّا ما صدر من كثير من أعاظم الأصحاب وغيرهم من الاعتماد على بعض المراسيل، فليس ذلك باعتبار قطع المرسل بصدق الخبر، كما يظهر من بعض من لا يعتدّ به مع شهادة الأمارات بخلاف ذلك، بل لاستظهار عدم إرساله، إلاّ عن ثقة يعتمد على خبره أو من شهدت القرائن الخاصّة برجحان صدقه، كما بيّن مفصّلا في محلّه وإذا علم أو استظهر من النّاقل دعوى العلم بقول المعصوم عليه السلام أو غيره ممّا سبق بطريق الكشف الناشئ عن أحد الوجوه المتقدّمة الغير المقتضية للعلم بقوله عليه السلام بعينه أو ما في حكمه وهذا هو الّذي نفينا حجيّته في حقّ غيره، والدّليل عليه أنّه أخذ ذلك من مقدّمتين الأولى أنّ الحكم، قد تحقّق فيه اتّفاق العلماء أو علماء العصر أو علماء فيهم مجهول النّسب أو غير ذلك من أسباب الكشف وهذه وجدانيّة يجوز فيها تصديقه والتّعويل على خبره المستند إلى الحسّ ولو باعتبار أسبابه وآثاره مع عدم ظهور خلافه، كما سبق ولا يعوّل فيها على قطعه المستند إلى حدسه الّذي هو حكم عقلي يختصّ اعتباره بنفسه مع احتمال قبوله بالنّسبة إلى قول غير المعصوم عليه السلام أيضاً لما مرّ من التّسامح في أمره، والثّانية أنّ كلّ ما كان كذلك فهو موافق لقول المعصوم عليه السلام أو رأيه أو مقتضى الدّليل القاطع أو المعتبر مطلقاً أو الحكم الظّاهري الّذي هو مناط التّكليف، وهذه من المسائل الأصوليّة النّظريّة الّتي لا يجوز للفقيه أن يعتمد فيها على غيره ولا سيّما مع معركة الآراء ومختلف الأهواء وإن وافق رأيه فيها رأي ما قبل الإجماع فهو من باب توافق الرّأيين لا من التّقليد الممنوع منه بلا ريب، ومن ثمّ بنى كلّ منهم في الأصول والفروع على ما أدّى

إليه نظره الثّاقب كما هو طريقتهم في سائر المطالب وإذا لم يجز للفقيه أن يعتمد فيها على غيره لم يجز له ذلك في النّتيجة المأخوذة منها المعدودة من جزئياتها، وذلك لوجهين إجماليّ وتفصيليّ:

أمّا الأوّل: فهو أنّها فرعها ومن جزئيّاتها ويجري فيها من الحكم بالصّواب والخطاء ما يجري فيها في الحكم ويوافقها فيه ضرورة ولذلك لو قال الفقيه إنّ الحكم متّفق عليه بين مجتهدي العصر وكلّ ما كان كذلك فهو حقّ على رأي الشّيخ أو على رأي العامّة فالحكم حقّ كان باطلاً، بل إنّما يكون حقّاً على أحد الرأيين خاصّة، فالحكم في الإجماع المنقول أيضاً ذلك، بل هو أولى به ولو قال الرّاوي في إثبات فوريّة شيء إنّ النّبي صلى اللّه عليه وآله أمر به والأمر للفور لم يعتمد إلاّ على إخباره بصدور الأمر منه، لأنّه أمر وجدانيّ إلاّ إذا أخبر أيضاً بمصادفة الأمر لوضع أو قرينة وجدانيّة مقتضيين للفوريّة فيعتمد عليه فيهما أيضاً لما ذكر ولهذا صرّح الشيخ والمرتضى والعلاّمة وغيرهم من محقّقي الخاصّة والعامّة بأنّه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الرّاوي وصرّحوا أيضاً بأنّه لا يتعيّن معنى المجمل بحمل الرّاوي له على أحد محتمليه إلى أن قال.

وأمّا الثّاني: فيبنى على توطئة مقدّمة وهي أنّ أدلّة الأحكام منحصرة عند جميع فرق الإسلام على اختلافهم في عددها وشروطها في أمور:

منها: نقليّة معروفة لا تعرف، إلاّ بالسّماع أو المشاهدة والنّقل المسموع المنتهي إليهما.

ومنها: عقليّة معلومة متقسمة إلى مطلقة ومقيّدة بعدم المنافي الرّافع لحكمها من النّقل وإلى مستقلّة ومع السّمع.

وقد اتّفقوا على أنّ الأولى حجّة على من وقف عليها أولاً ومن يلقيه إليه

بالواسطة من طريق التّواتر ونحوه ممّا يوجب العلم واختلفوا فيما بلغ منها من طريق الآحاد، واتّفقوا أيضاً على أنّ الثّانية حجّة على من أدركها بعقله إذا كان من ذوي الإدراك لمثلها ومن أهله ما لم يبيّن له خطأه إلى أن قال ثمّ لا ريب أنّ حجيّة ما عبّروا عنه بالخبر والرّواية ونحوهما من أحكامه إنّما هي لكونه حاكياً لما هو الدّليل المقرّر بالأصالة وهو السّنة النّبوية وغيرها وإذا تعلّق بما ليس بدليل لم يكن من أدلّة نفس الأحكام، وإن كان قد يقبل ويعوّل عليه فيما يتعلّق بها أو بغيرها لمقاصد أخرى، وقد أطبق جميع فرق المسلمين بل وسائر الملّيين على أنّه ليس من جملة الأدلّة ما يختلج في ضمائر آحاد الثّقات أو العلماء ويحكم به عقولهم، فإنّه وإن وجب عليهم الاعتقاد به والعمل بمقتضاه، كما وجب نحوه أيضاً على سائر النّاس فيما أدركته عقولهم، إلاّ أنّه ليس حجّة على غيرهم من العلماء، بل فائدة مقصورة على أنفسهم وعلى مقلّديهم حيث وجب تقليدهم عليهم، ولقد نادى المصنّفون منهم بذلك في كتبهم وضرورة العقل أيضاً تشهد بذلك إذ يستحيل على الله تعالى أن يجعل الأحكام الشّرعيّة المحكمة المنزلة في كتبه المكرمة المبنيّة على الحكم الباهرة والمصالح الخفيّة والظّاهرة منوطة بعقائد النّاس وأهوائهم مع عدم عصمتهم وشدّة اختلافهم واضطراب آرائهم» إلى أن قال بعد جملة كلام له في الاستشهاد لما ذكره: «إذا تمهّد ذلك، فاعلم أنّ الوجه في حجيّة الإجماع المنقول باعتبار المنكشف والتّعويل على النّتيجة المتقدّمة لا يخلو من أمور متقاربة الأوّل أنّ الإجماع الكاشف من الحجج المنصوبة لمعرفة أحكام الشّريعة له وجود في الخارج ونفس الأمر كالسّنة، فكما وجب العمل بالمعلوم منه بالتّحصيل أو التّواتر، فكذا بالمظنون منه بنقل الثّقة لاقتضاء انسداد باب العلم وغيره من أدلّة حجيّة خبر الواحد ذلك كما قرّر في محلّه، وفيه أنّه إنّما يستقيم باعتبار السّنة عندنا في

نقل نفس الاتّفاق المأخوذ في صغرى القياس، وقد بيّنا جواز الاكتفاء في معرفته بنقل الثّقة مع مراعات ما مرّ مفصّلاً ولا يستقيم في نفس النّتيجة الّتي هي كالكبرى من الأحكام الذّهنيّة والاعتقادات العقليّة الّتي يختصّ حجيّتها بمدركها ومقلّديه إلى أن قال الثّاني أنّ النّاقل الثّقة ادعى حصول العلم له من الإجماع بطريق الانكشاف رأي الإمام عليه السلام أو غيره ممّا يجب العمل به، فيجب التّعويل عليه، كما يجب فيما يدعي العلم به بالسّماع أو المشاهدة، لأنّ المنشأ أمور محسوسة له حصل منها العلم بما هو حجّة وهو المناط ولا دخل لطريقه ولا يختلف الحكم باختلافه، فالمستند تنقيح المناط المشترك بين الأمرين وفساد ذلك ظاهر ممّا بيّناه سابقاً مع أنّ التّعويل على العلم المذكور الّذي هو المقيس ليس لنصّ إلى أن قال الثّالث أنّ انسداد باب العلم يقتضي جواز العمل بالظّنّ مطلقاً فيجوز العمل بالإجماع المنقول لحصول الظّنّ من ذلك مع وثاقة النّاقل وخروج بعض الظّنون بالإجماع لا يقتضي خروجه لمكان الخلاف، وفيه أوّلا أنّ الخلاف المعتدّ به هنا إنّما هو باعتبار نقل الكاشف لا المنكشف كما سبق إلى أن قال بعد ذكر أجوبة وخامساً أنّ الحقّ الحقيق بالاتّباع والتّحقيق، هو أنّ دليل انسداد باب العلم على ما قرّرناه في محلّه لا يقتضي، إلاّ جواز العمل بالظّنّ في طريق الوصول إلى الأدلّة السّمعيّة المقرّرة واستنباط الأحكام منها فيقوم الظّنّ الخاص من نقل الآحاد على وجه السّماع أو المشاهدة، كما هو المعهود المتعارف الّذي عليه جرت عادة النّقلة واستقامت الطّريقة مقام القطع الحاصل من السّماع أو المشاهدة والتّواتر المستند إليهما والعلم بوجوب العمل بخبر الثّقة الإمامي تعبّدا لحكمة لا يجب اطّرادها ويقوم الظّنّ الحاصل من معاني الألفاظ وأمارات الحقيقة والمجاز ووجوه الجمع والتّرجيح وشواهد الجرح والتعديل مقام القطع بها، فلا يعبأ

بمطلق الظّن في طريق الوصول، كما في قول الرّاوي أظنّ أنّ الإمام عليه السلام قال كذا أو فعل كذا أو أنّ فلاناً روى عنه كذا أو نحو ذلك ممّا وقع فيه الالتباس في الأصل من جهة نفس الصّدور أو ما صدر أو من صدر منه وإن حصل الظن للراوي أو لغيره اعتماداً على ظنّه، فكيف يوجب العمل بالظّن بقول مطلق ويجعل طريقاً مستقلاً لمعرفة الأحكام مع أن الأخبار المتواترة التي عليها مدار عمل الشّيعة إلى ظهور الخلف الحجّة عليه السلام صريحة الدّلالة على أنّ المدرك بعد دليل العقل القاطع الّذي لا يزول ولا يختلف باختلاف الأزمنة والدّهور وبه تعرف الضّرورة والنّظر حجّة كلّ متعوّل وحقيقة كلّ مأثور منحصر في الكتاب الّذي هو كلام اللّه اللّفظي المسموع المعروف والسّنة النّبوية صلى الله عليه وآله والإماميّة الّتي هي القول المسموع من النّبي صلّى اللّه عليه وآله أو خلفائه وفعلهم وتقريرهم المعلومان بالمشاهدة وما يستفاد منها من الأدلّة الّتي وجب العمل بها وإن لم يحصل منها الظّن بالحكم، وتعدّ عند القدماء من الطّرق العلميّة لذلك ولأمر آخر ليس هذا موضع بيانه وهذا الحصر وقع عن أمر إلهيّ وعلم ضروري بما حدث لدى الشّيعة في زمن حضور من مضى من الأئمّة عليهم السلام وما يحدث في غيبة من بقي منهم عليهم السلام من الخلل والمفاسد في معرفة الأحكام وانسداد باب العلم بأكثرها في أزمنة السّلف فضلاً عن الخلف لأمور ليس هنا موضع ذكرها وبيّناها في الرّسالة وغيرها وقد قضت الضّرورة أيضاً بأنّ الطّريق إلى الأحكام بعد البعثة هو النّبي صلّى اللّه عليه وآله وبعده خلفاؤه صلوات اللّه عليهم، فالواجب أخذ الأحكام التّوقيفيّة منهم عليهم السلام فينحصر مدركها في الكتاب والسّنة ويجب على جميع النّاس الرّجوع إليهما في جميع الأزمنة، إذ لا موجب لرفع ذلك أصلاً، فإنّه لا نبيّ بعد نبيّنا صلى الله عليه وآله ولا وصيّ له

غير الأئمّة عليهم السلام ولا آثار باقية منهم بحيث يمكن التمسّك بها سوى الكتاب والسّنة المعروفين والطريقة المستمرّة المتداولة المأخوذة عنهم غالباً ومرجعها من النّقل أيضاً إلى الأمرين خاصّة، فالعبرة في انفتاح باب العلم وعدمه بهما لا بنفس الأحكام، فلا وجه لجعل الانسداد سبباً لفتح باب دليل آخر غيرهما على أنه لو لا ما ذكرنا لكان الاقتصار عليهما ترجيحاً للراجح المقرّر الّذي يرتفع به الضّرورة، وكان مدار عمل الشّيعة في أزمنة الأئمة عليهم السلام مع تحقق الانسداد في معظمها بالنّسبة إلى أكثرهم فلا يكون ترجيحاً بلا مرجّح، كما أخذ في مقدّمات دليل الانسداد على ما بيّن في محلّه فلا يلزم القول بحجيّة الظّن بقول مطلق، مع أنه ممّا لم يقل به أحد من علماء الأمّة على ما صرّح به المرتضى في بحث أخبار الآحاد من الذّريعة»، انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع في الخلد مقامه.

وأنت خبير بأنّه فيما كان نقل الكاشف حجّة مستقلّة من غير حاجة إلى ضمّ أقوال وأمارات أخر من حيث كون المنقول لازماً عاديّاً لقول الإمام عليه السلام يكون نقل المنكشف من هذا الكاشف بالاعتبار الّذي عرفته في مطاوي كلماتنا السّابقة حجّة بناء على دلالة الآية على حجيّة الخبر في الحسيّات، أو ما يرجع إليها حسبما عرفت مفصّلاً إذا الانتقال من اللاّزم الحسّي إلى ملزومه بمنزلة إحساس الملزوم، ولا دخل له بالرّأي والاجتهاد والنّظر حتّى يمنع من الأخذ به في حقّ المجتهد كما أنّه على تقدير عدم ثبوت المفهوم للآية لا يقول بحجيّة شيء منهما، نعم فيما كان المنقول على تقدير تحقّقه غير كاشف في الكشف من حيث عدم ثبوت الملازمة بينه وبين قول الإمام عليه السلام عندنا وإن كانت ثابتة باعتقاد النّاقل كان النّقل مقيداً من حيث نقل جزء السّبب فيما لو انضمّ إليه الجزء الآخر بسبب الكشف ولم يكن مقيداً بالنّسبة إلى المنكشف باعتقاد النّاقل

. . . .

من حيث إنّ إخباره بالنّسبة إلى المنكشف، لا يرجع إلى الحسّ من جهة عدم الملازمة العادية بالفرض بين المنقول وقول الإمام عليه السلام واقعاً وإن اعتقدها النّاقل ويمكن تنزيل كلام الشّيخ المحقّق المتقدّم ذكره في التّفصيل الّذي ذكره على ما استدركناه أخيراً والإنصاف أنّ في كلماته الّتي عرفتها شواهد للتنزيل المذكور وإن كان ربما يتراءى منه في بادي النّظر إطلاق القول بالتّفصيل وممّا ذكرنا على سبيل الإجمال تعرف مواضع النّظر في كلماته قدّس سرّه وتقدر على تميزها عن مواضع الصّحة منها.

نعم ما أفاده أخيراً في الجواب الخامس من اختصاص نتيجة دليل الانسداد بالظن في تشخيص طريق الأحكام لا في أنفسها منظور فيه نتكلم فيه مفصّلاً عند التكلّم في تنبيهات دليل الانسداد تبعاً لشيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه تذنيب قد تعرّض غير واحد ممّن تعرّض للإجماع المنقول أنّه يدخل فيه ما يدخل الخبر من الأقسام ويلحقه ما يلحقه من الأحكام قال في المعالم: «وبالجملة فحكم الإجماع حيث يدخل في حيّز النّقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التّحقيق الأحكام الثّابتة له حتّى حكم التّعادل والتّرجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وإن سبق إلى كثير من الأوهام خلاف ذلك، فإنّه ناش عن قلّة التّأمّل وحينئذ فقد يقع التّعارض بين إجماعين منقولين وبين إجماع وخبر فيحتاج إلى النّظر في وجوه التّرجيح بتقدير أن يكون هناك شيء منها، وإلاّ حكم بالتّعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الإجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن إلى تعدّد الوسائط في النّقل وانتفاء مثله في الإجماع وسيأتي بيان أنّ قلّة الوسائط في النّقل من جملة وجوه التّرجيح، ويندفع بأنّ هذا الوجه وإن اقتضى ترجيح الإجماع على الخبر، إلاّ أنّه معارض في الغالب بقلّة الضّبط في نقل الإجماع من المتصدّين لنقله بالنّسبة إلى نقل الخبر والنّظر في باب التّراجيح إلى

عدم الاستدلال بالإجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالباً ورده بعدم الثبوت أو بوجدان الخلاف ونحوهما، فإنّه المتجه على ما قلنا ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال، إذ عرفت فيه الأقوال أو كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الإجماع لقلة المتعرض لها، إلاّ على بعض الوجوه التي لا يعتد بها أو كان الناقل ممن لا يعتد بنقله لمعاصرته أو قصور باعه أو غيرهما مما يأتي بيانه. فالاحتياج إليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء ونادر من النقلة الأفاضل»*، انتهى كلامه رفع مقامه.

لكنك خبير بأن هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة، لأنّ القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام وإن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم بصدور مضمونه، لكن ليس علة تامة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم، وقد لا يوجب وليس أيضاً

وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه أو يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه»، انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بأنّ حكم التعارض من حيث التّرجيح أو التخيير إن كان على طبق الأصل فلا إشكال في جريانه في تعارض الإجماعين المنقولين أو نقل الإجماع والخبر، وإلاّ فتسيرية حكم تعارض الخبرين إليهما لا دليل عليه أصلاً، إذ مورد أخبار العلاج ترجيحا وتخييرا تعارض الخبرين والرّوايتين اللّهم، إلاّ أن يكون هناك إجماع على التّسرية كما يظهر من العلاّمة قدّس سرّه، فإنّه ادّعى الإجماع على أنّ الأخذ بأقوى الدّليلين واجب هذا وسيأتي تفصيل القول في ذلك في الجزء الرّابع من التعليقة إن شاء الله.

---

* كشف القناع، ص ٤٠٠.

ممّا يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا، لأنّ استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً ليس أمرا مخالفاً للعادة. ألا ترى أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك، مع عدم الظفر بما يعارضها وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور سنده، أو لكونه من الآحاد عنده، أو لقصور دلالته، أو لمعارضته لأخبار النجاسة وترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة، فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الأمور المختلفة المذكورة.

وبالجملة فالإنصاف بعد التأمل وترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع، كما هو متعارف محصلي عصرنا أن اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر، كما لا يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام، كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو من جهات شتى، فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أمارات أخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول إليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبداً القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الإمام أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل لكنه أيضا مبني على كون مجموع المنقول من الأقوال والمحصل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الإمام عليه السلام أو وجود الدليل المعتبر، وإلاّ، فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجية خبر الواحد كما عرفت سابقاً.

ومن ذلك ظهر أن ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً في مسألة حجية الإجماع المنقول ولا قولا بحجيته في الجملة من حيث إنه إجماع منقول،

وإنما يرجع محصله إلى أن الحاكي للإجماع يصدق فيما يخبره عن حس، فإن فرض كون ما يخبره عن حسه ملازما بنفسه أو بضميمة أمارات أخر لصدور الحكم الواقعي أو مدلول الدليل المعتبر عند الكل كانت حكايته حجة لعموم أدلة حجية الخبر في المحسوسات، وإلاّ فلا، وهذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر الواحد في الجملة، وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول[1] وإن نقل

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هنا سؤالاً على ما أفاده في حكم نقل المتواتر يجري مثله فيما أفاده في نقل الإجماع أيضاً من التفصيل في الحكم باعتباره من حيث نقل الكاشف أو المنكشف بناء على دلالة الآية على حجيّة خبر العادل في المحسوسات بين كون المنقول عن حسّ لازماً لقول الإمام عليه السلام حتّى في نظرنا أو الدّليل المعتبر وبين عدم كونه لازماً لأحدهما في نفس الأمر وإن اعتقد النّاقل الملازمة فأوجب له القطع بأحدهما، فيكون معتبراً في الأوّل دون الثّاني وكذلك الأمر في نقل التّواتر في الخبر حيث إنّه يصدق فيما لو أوجب العدد الّذي أخبر به العلم بثبوت المخبر به لكلّ من اطّلع عليه دون ما لم يكن كذلك وهو أنّ التواتر على ما صرّحوا به صفة في الخبر يوجب العلم بصدق المخبرين من جهة نفس كثرتهم من دون ضمّ شيء آخر، وإلاّ لم يكن الخبر متواتراً، ضرورة أنّه ليس كلّ خبر علميّ بمتواتر في الاصطلاح وليس هذا ممّا يختلف فيه أحد من الخاصّة والعامّة فإذا أخبر أحد بالتّواتر في خبر فقد أخبر بأخبار جماعة كثيرة يمنع عادة خطاؤهم وتواطؤهم على الكذب وإن فرض كون عدد موجباً للعلم لأحد دون الآخر، فلا يكون الموجب نفس العدد، وإلاّ لم يتخلّف فإذا فرض كون الموجب نفس العدد كما هو المفروض، فلا بدّ أن يكون كذلك

التواتر في خبر لا يثبت حجيته ولو قلنا بحجية خبر الواحد، لأنّ التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة تفيد العلم للسامع ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً، لأن المفروض أن تحقق

في حقّ كلّ أحد وكذلك نقل الاجماع على طريقة المتأخّرين، فإنّ المفروض كون الموجب للعلم بقول الإمام عليه السلام للنّاقل نفس كثرة الفتاوى من دون ضمّ شيء آخر، فإنّ الإجماع عند المتأخّرين القائلين بالحدس إنّما هو هذا المعنى، لا مطلق اتّفاق جماعة أوجب العلم بقول الإمام عليه السلام من جهة انضمام أمور أخر هذا، وقد يجاب عن هذا السؤال في الموضعين بأنّ الكلام ليس في مفهوم التّواتر والإجماع، فإنّه أمر مسلّم مفروغ عنه ليس فيه خلاف لأحد كما ذكر في السّؤال وإنّما الكلام في تطبيق هذا المفهوم على الصّغريات، ضرورة أنّ المتواتر ليس عددا معيّناً محصوراً كالألف مثلا حتّى رجع الإخبار به دائما إلى الإخبار بالألف وكذلك الإجماع ليس اتّفاق جماعة معيّنة مشخّصة من حيث العدد حتّى يرجع نقله إلى نقل اتّفاق ذاك العدد المعيّن، فيمكن أن يكون عدد موجبا وسببا للعلم باعتقاد شخص من جهة نفس كثرته فلا يتخلّف عنده وفي اعتقاده عن العلم دائما ولا يكون كذلك واقعا وفي نظر غيره، فيكون إيجابه العلم في نظره مع عدم كونه سبباً له في نفس الأمر من جهة انضمام أمور مركوزة في النّفس في نفس الأمر مع غفلة النّاقل عنه أو اعتقاده عدمه، وإلاّ لم يمكن التخلّف، كما ذكر في السّؤال فكما توجب الأمور المركوزة في بعض الأحيان منع حصول العلم عمّا يكون مقتضياً له كما في التّواتر في حقّ من كان ذهنه مسبوقاً بشبهة، كذلك قد توجب العلم بمعنى السّببيّة النّاقصة باعتبار الانضمام إلى الخبر.

مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل. نعم لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لأخبار الجماعة كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد، إلاّ أن لازم من يعتمد على الإجماع المنقول وإن كان إخبار الناقل مستنداً إلى حدس غير مستند إلى المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به هو القول بحجية التواتر المنقول.

لكن ليعلم أن معنى قبول نقل التواتر مثل الأخبار بتواتر موت زيد مثلاً يتصور على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره أعني موت زيد نظير حجية الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع وهذا هو الذي ذكرنا أن الشرط في قبول خبر الواحد فيه كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه.

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتب على ذلك الخبر آثار المتواتر وأحكامه الشرعية، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

ثمّ أحكام التواتر منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص، ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

ولا ينبغي الإشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول وأول وجهي الثاني كما لا ينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

ومن هنا يعلم أن الحكم بوجوب القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقروء قرآنا واقعيا قرأه النبي صلى الله عليه وآله، فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد قدس سره بتواتر القراءات الثلاث أعني قراءة أبي جعفر وأخويه يعقوب وخلف لكن بالشرط المتقدم وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادة لتحقق القرآنية.

وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط إن كان الحكم منوطا بالقرآن المتواتر في الجملة، فإنّه قد ثبت تواتر ملك القراءات عند الشهيد بأخباره وإن كان الحكم معلقا على القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهده، فلا يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات.

وإلى أحد الأولين[١] نظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات مستنداً إلى أن الشهيد والعلامة قدس سرهما قد ادعياً تواترها، وأن هذا لا يقصر عن نقل الإجماع وإلى الثالث نظر صاحب المدارك وشيخه المقدس الأردبيلي قدس سرهما حيث اعترضا على المحقق والشهيد، بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة، ولا يخلو

---

(١) اعتبار الشّرط الّذي اعتبره قدّس سرّه في الأوّل من كون العدد الّذي أخبر به الشهيد قدّس سرّه موجباً وسبباً في العادة للعلم بقراءة النّبي صلى اللّه عليه وآله بتلك القراءات وصدق المخبرين عنها لم يعلم من كلام ثاني المحقّقين أو الشّهيدين، بل ظاهرهما عدم اعتباره عند التّأمّل في كلامهما اللّهم، إلاّ أن يكون مراده قدّس سرّه من الأوّل كون الحكم مترتّبا على ما قرأه النّبي صلّى اللّه عليه وآله فيصدق الشّهيد في دعوى التّواتر مطلقاً، كما في نقل الإجماع إغماضاً عمّا هو الحقّ الّذي عرفت تفصيل القول فيه من عدم قيام الدّليل على حجيّة خبر العادل فيما لا يرجع إلى الحسّ.

نظرهما عن نظر[1] فتدبر والحمد لله وصلى الله على محمد وآله ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة[1] في الفتوى

الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بخلاف أم لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم.

---

(١) من حيث إنّ الّذي قضى به الدّليل جواز القراءة بما قرأه النّبي صلّى الله عليه وآله من غير اعتبار التّواتر فيه.

ومن هنا ادّعى غير واحد الإجماع على جواز القراءة بجميع القراءات المختلفة مع اختلافهم في تواترها حسبما عرفت تفصيل القول فيه، ودعوى كون القراءة ملازمة للتواتر كما عن بعض لم يقم عليها دليل، إلاّ توهّم توفّر الدّواعي على النّقل، فاعتبار التّواتر في كلام من اعتبره إنّما هو من حيث الطّريقيّة لا الموضوعيّة.

(١) الكلام في الشّهرة قد يقع في بيان حقيقتها وموضوعها وما هو المراد منها في كلماتهم.

وقد يقع في حكمها من حيث الحجيّة بالخصوص من جهة قيام دليل خاصّ عليها بعنوانها الخاص من غير نظر إلى كونها من جزئيّات مطلق الظّن، فإنّه ليس مقصودا بالبحث في المقام، أمّا الكلام فيها من الجهة الأولى، فملخّصه أنّ الشّهرة بحسب اللغة والعرف بمعنى البروز والظّهور ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر وقولهم لا يلبس الرجل بالشهرة إلى غير ذلك من الاستعمالات وفي كلماتهم قد يضاف إلى الفتوى بقول مطلق وقد يضاف إلى فتوى القدماء، وقد يضاف إلى

. . . .

فتوى المتأخّرين وقد يضاف إلى أصحاب الحديث.

وقد يضاف إلى الرّواية كما أنك عرفت في بحث الإجماع أنّه قد يطلق وقد يضاف إلى الصّحابة أو إلى أهل المدينة أو إلى الخاصّة أو إلى العامّة أو فقهاء أهل البيت إلى غير ذلك من الإضافات، والكلام إنّما هو في الإطلاق الأوّل إلى الشّهرة في الفتوى بقول مطلق، ولا كلام في اعتبار فتوى جلّ المعروفين بها، وإنّما يختلف بحسب الأزمنة فإنّها في زمان العلاّمة مثلا يتحقّق بفتوى جلّ المعروفين من أهل الفتوى إلى زمانه وفي زماننا يعتبر فتوى المعروفين من زمانه إلى زماننا أيضاً وهكذا، كما أنّه لا كلام في أنّه يعتبر فيها عدم موافقة الكلّ، وإلاّ لم يكن شهرة بل يدخل في الاجماع إنّما الكلام في أنّه يعتبر فيها العلم بمخالفة بعض المعروفين أو يعتبر فيها عدم العلم بالموافقة وإن لم يعلم بالمخالفة صريح شيخنا قدّس سرّه الثّاني، وعلى كلّ تقدير الظّاهر اعتبار عدم حصول العلم من الفتاوى بقول المعصوم عليه السلام وإلاّ خرجت عن الشهرة ودخلت في الإجماع.

ومن هنا قالوا إنّه لا يقدح خروج معلوم النّسب في الإجماع، نعم هنا احتمال آخر ضعيف وهو دخول فتوى الجل للعلم بقول المعصوم عليه السلام مع مخالفة الباقين في الشّهرة موضوعاً ولحوقها بالإجماع حكما فتدبّر.

فالشهرة وإن لم تكن مقابلة للإجماع بحسب اللغة والعرف العام المطابق لها، إلاّ أنّها مقابلة له في العرف الخاص وإن افترقا في الاصطلاح من جهة أخرى غير اعتبار حصول العلم من الإجماع واعتبار عدمه في الشّهرة، حيث إنّ المعتبر في الإجماع اتّفاق الكلّ في عصر واحد والمعتبر في الشّهرة اعتبار اتّفاق الجلّ الّذي لا يتحقّق في عصر إلاّ باعتبار الإضافة الخارجة عن محلّ البحث.

وكيف كان قد يستند بعض المشتقّات من هذه الكلمة إلى العلماء فيقال ذهب المشهور أو قال المشهور أو نحوهما، وأنت خبير بأنّ هذا الإسناد لا يخلو عن تكلّف

بأن يقال إنّ المراد ذهاب من يتحقّق من قولهم الشّهرة في المسألة أو نحو ذلك هذا بعض الكلام في موضوع الشّهرة.

وأمّا الكلام فيها من الجهة الثّانية إلى حكمها من حيث الحجيّة بالخصوص وعدمها فملخّصه أنّ المستفاد من كلماتهم في حكمها قولاً أو احتمالاً وجوه:

أحدها: ما نسب اختياره إلى الشّهيد قدّس سرّه في الذّكرى وإلى بعض الأصوليّين من أصحابنا المتأخّرين في رسالته الّتي أفردها في الشّهرة من كونها حجّة بالخصوص، بل يظهر من محكي الشّهيد قدّس سرّه ذهاب بعض من تقدّم عليه إلى هذا القول، فإنّه قال في محكيّ الذّكرى وألحق بعض الأصحاب المشهور بالمجمع عليه وهو قريب إن أراد الإلحاق في الحجيّة لا في كونه إجماعاً.

ثمّ استدلّ له بوجهين:

أحدهما: أنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم ثانيهما حصول قوّة الظن في جانب الشّهرة، ثمّ قال سواء كان اشتهاراً في الرّواية بأن يكثر تدوينها أو في الفتوى.

ثانيها: ما ذهب إليه الأكثر، بل نقلت الشّهرة عليه من عدم حجيّتها بالخصوص.

ثمّ إنّ القائلين بهذا الوجه، منهم من يذهب إلى عدم حجيّتها رأساً وبقائها تحت أصالة حرمة العمل بالظّن وغير العلم وهم الأكثرون، منهم من جهة ذهابهم إلى حجيّة الظّنون الخاصة الكافية في الفقه بانضمام الأدلّة العلميّة، ومنهم من يذهب إلى حجيّتها من حيث الظّن المطلق الخارج عن محلّ البحث.

ثالثها: ما يقال من عدم حجيّتها بالخصوص وكونها كالقياس المحرّم عند الشّيعة.

ثمّ إنّ الأصل في المسألة لمّا كان عدم الحجيّة على ما عرفت من أنّه الأصل الأوّلي في كلّ ما لم يقم دليل على اعتباره، فلا محالة لا يحتاج القول الثّاني إلى

الاستدلال أصلاً لكونه على طبق الأصل، فالمحتاج إلى الاستدلال الوجهان الآخران فما ارتكبه بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا في رسالته المعمولة في المسألة من الاستدلال على عدم الحجيّة بحكم العقل من حيث إنّ حجيّتها مستلزمة لعدمها، فإنّ المشهور عدم حجيّة الشهرة وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ممّا لا يحتاج إليه أصلاً حتّى نتكلّم في الجواب عنه تارة بأنّ الشّهرة القائمة على عدم حجيّة الشهرة قائمة في المسألة الأصوليّة والشهرة الّتي ذهبوا إلى حجيّتها هي الشّهرة في المسألة الفرعيّة، فلا يستلزم من حجيّتها عدم حجيّتها وأخرى بأنّ مرجع الشّهرة القائمة على عدم حجيّة الشّهرة إلى عدم وجدان المشهور دليلاً على حجيّتها فحكموا بعدمها من حيث الأصل فلا كشف في هذه الشّهرة أصلاً فهي نظير بيّنة النّفي المستندة إلى الأصل، ومن هنا حكموا بعدم حجيّتها من حيث عدم كشفها عن شيء.

فملخّص قول المشهور أنّهم لم يجدوا دليلاً على حجيّة الشّهرة، فلا يعقل جعله أمارة على عدم الحجيّة، إلاّ أن يجعل عدم وجدانهم أمارة على عدم الوجود فتدبّر، أمّا الوجه الأوّل الّذي اختاره الشّهيد قدّس سرّه وبعض آخر فيستدلّ له بوجوه:

أحدها: ما استدلّ به الشّهيد فيما عرفت من كلامه من أنّ عدالتهم يمنع من الإقدام على الإفتاء بغير علم ومراده من العلم هو العلم بالحكم بالمعنى الأعمّ من الحكم الواقعي والظّاهري، كما قيل في وجه تعريف الفقه بالعلم بالأحكام مع كون أكثر مداركه ظنيّة، وأنت خبير بأنّ هذا الوجه لا محصّل له أصلا إذ العلم باستناد المشهور إلى ما لا نراه دليلا أو إلى ما لا يفيد العلم بالواقع في نظرنا أو إلى ما يحتمل الخطاء في حقّهم ليس أمرا يستحيله عقل أو عادة غاية ما هناك الظّن بإصابتهم للواقع ما لم يكن هناك ما يوجب الوهن في إفتائهم فيرجع الأمر بالأخرة

إلى دعوى كون الشّهرة من الأمارات الظّنية، ولا كلام لنا فيه أصلاً وإن منعه في المعالم في الشّهرة الحاصلة بعد زمان الشّيخ قدّس سرّه، وإنّما الكلام والبحث في المقام في الكبرى أي حجيّة الظّن الحاصل منها بالخصوص.

ثانيها: ما يستفاد من كلامه قدّس سرّه أيضاً من قوّة الظّن في جانب الشّهرة، وهذا كما ترى يرجع أيضاً إلى بيان الصّغرى والاستدلال بها وكبراها إمّا مبنيّة على حجيّة مطلق الظّن القوي بدليل الانسداد، كما يستفاد من المعالم من كون نتيجة دليل الانسداد حجيّة الظّن القوي على ما سيأتي الكلام فيه وهو خارج عن محلّ البحث إذ ليس الكلام في حجيّة الشّهرة على تقدير القول بحجيّة مطلق الظّن، وإمّا مبنيّة على ما زعمه بعض من دلالة ما دلّ على حجيّة خبر العادل على حجيّة الشّهرة بالأولويّة من حيث كون الظّن الحاصل منها أقوى من الظّن الحاصل من الخبر وسيأتي الكلام في فساد هذا الدّليل عن قريب.

ثالثها: ما دلّ من أخبار العلاج على التّرجيح بالشّهرة من حيث الرّواية مثل مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة وتقريب الاستدلال بكلّ منهما من وجهين:

أحدهما: جعل الموصول في قوله ما اشتهر وفي قوله، فإنّ المجمع عليه بناء على كون اللاّم موصوليّاً أعمّ من الرّواية والفتوى.

ثانيهما: جعل الموصول خصوص الرّواية وجعل العلّة في تقديمها الاشتهار من حيث إنّه اشتهار بالمعنى الأعمّ من شهرة الرّواية والفتوى لا بمعنى كونها علّة للتّرجيح فقط حتّى يقال إنّ غاية ما تدلّ عليه الرّوايتان على هذا التّقريب كون الشّهرة من حيث الفتوى مرجحة لا حجّة مستقلّة، والفرق بينهما ظاهر ولا ملازمة بحسب القول بين الأمرين حتّى يستدلّ بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، بل بمعنى كون التّرجيح بها من حيث كونها مرجّحاً، غاية الأمر عدم صلاحيّة الشّهرة من حيث الرّواية لجعلها حجّة مستقلّة، لكنّه لا يصلح لمنع هذا المعنى في الشّهرة

من حيث الفتوى هذا ولكنّك خبير بظهور فساد كلا التّقريبين بحيث لا يحتاج إلى البيان، ضرورة فساد جعل الموصول في الروايتين للأعمّ من الرّواية وأوضح منه فساداً الوجه الثّاني بالتّقريب الّذي عرفته.

رابعها: ما استدلّ به بعضهم من فحوى ما دلّ على حجيّة خبر الواحد من حيث إنّ الخبر حجّة من حيث إفادته للظن لا السّببية المحضة والظّن الحاصل من الشّهرة أقوى من الظّن الحاصل من الخبر، فما دلّ على حجيّته تدلّ على حجيّتها بالفحوى.

وهذا نظير استدلال ثاني الشّهيدين على طريقيّة الشّياع الظّني وحجيّته في القاضي المنصوب بكون الظّن الحاصل منه أقوى من شهادة العدلين.

وفيه أيضاً ما لا يخفى من الوهن والفساد، ضرورة أنّ المناط في حجيّة الخبر إن كان الظّن من حيث هو من غير مدخليّة الخبر أصلاً، فيكون مدلول دليله حجيّة مطلق الظن من غير فرق بين الضّعيف والقوي وهو خروج عن محلّ البحث مضافاً إلى وضوح فساده وإن كان المناط في حجيّته الظّن الحاصل من السّبب الخاصّ على ما هو معنى الظّن الخاصّ، فكيف يمكن التّعدي من دليله إلى غيره.

فإنّ قلت: الظّاهر من الدّليل وإن كان ذلك، إلاّ أنّ المظنون إناطة الحكم بالظّن من حيث هو فإذا فرض وجود الفرد الأقوى في الشّهرة فيحكم بمقتضى الأولويّة بكونها حجّة.

قلت إذا فرض ظهور الدّليل في نفي المناط المزبور فكيف يجوز الاعتماد على هذا الظّن القياسي المعارض للظّهور اللّفظي سلّمنا لكن يئول الأمر بعد اللّتيا والّتي إلى التمسّك في حجيّة الشّهرة بالأولويّة الظنية الّتي استشكل في أمرها وخروجها عن القياس المحرّم غير واحد من أهل الظّنون المطلقة حتّى المحقّق القمي قدّس سرّه في القوانين وإن تمسّك بها بعض أهل الظّنون الخاصّة في بعض

الموارد مثل ثاني الشهيدين فيما عرفت منه وصاحب المعالم في مطهّرية الاستحالة للمتنجّسات، لكن بزعم كونها من الفحوى والدّلالة اللّفظيّة كما زعمه المتوهّم في المقام أيضاً وإن كان ظاهر الفساد لظهور الفرق بين الفحوى الّتي يرجع إلى ظهور اللّفظ في مناط الحكم والأولويّة الاعتباريّة التي يرجع إلى تخريج المناط ظنّاً من غير أن يكون في اللّفظ دلالة عليه، ومن هنا يعرف الوجه في كونها أوهن بمراتب من الشهرة الّتي ذهب إلى حجيّتها بعض أهل الظّنون الخاصّة وقال بحجيّتها كلّ من قال بحجيّة مطلق الظّن.

وهذا بخلاف الأولويّة الّتي منع منها غير واحد من أهل الظّنون المطلقة، كما أنّك عرفت فساد تسميته الأولويّة في المقام بالفحوى.

مع أنّه لا دلالة فيما دلّ على حجيّة الخبر على إناطة الحكم بالظّن أصلاً وكون إثبات الحجيّة له من حيث كونه ظنّاً ضعيفاً بحيث يكون الفرع وهو الظّن القوي مقصودا بالكلام.

هذا مع أنّ في قوة الظّن في جانب الشّهرة بالنّسبة إلى خبر العادل الواقعي المخبر عن حسّ كلاماً.

ومن هنا جعل في المعالم عند الاستدلال بدليل الانسداد لحجيّة الخبر خبر العادل أقوى الظّنون، مع أنّه لو أريد القوّة النوعيّة، فلا تجديه ولو أريد القوة الشّخصيّة فتتبع الموارد الشخصيّة، فلا يكون دليلا على حجيّة الشّهرة من حيث هي وبقول مطلق.

وأمّا الوجه الثالث: وهو كون الشّهرة ممّا قام دليل على عدم حجيّتها بالخصوص، فيستدلّ له بالإجماع الّذي قام على عدم حجيّة الفتوى بالنّسبة إلى أهل الفتوى ومن له ملكة استنباط الأحكام من الأدلّة من حيث إنّه لا فرق في معقد الإجماع بين فتوى واحد أو أكثر ما لم يبلغ حدّ الإجماع ودعوى كون

ثمّ إنّ المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصة، وإلاّ فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

ثمّ إنّ منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران أحدهما ما يظهر من

الإجماع من جهة عدم حصول الكشف الظّني من فتوى فقيه بالنّسبة إلى فقيه أخر فاسدة جدّاً، ضرورة عدم الفرق في معقد الإجماع بين الصّورتين، وإلاّ فلازمهم عدم المنع فيما لو حصل الظّن من فتوى فقيه واحد وهو كما ترى.

وأمّا ما ترى من عملهم بفتاوى ابن بابويه عند إعواز النّصوص، فإنّما هو من جهة علمهم بعدم تعدّيه من متون الرّوايات، فمرجع فتواه في المسألة إلى نقل الرّواية ولو بالمعنى وأين هذا من العمل بالرّأي والترجيحات وفيه أنّ دعوى انعقاد الإجماع على حرمة العمل بالشّهرة، وكونها ملحقّة بالقياس في الشّريعة يكذبها فتوى الشّهيد رحمه الله وغيره من أهل الظّنون الخاصّة وجميع أهل الظّنون المطلقة على حجيّتها، فكيف يدعي مع ذهاب هؤلاء إلى حجيّتها للإجماع على عدم الحجيّة، ومن هنا ذكرنا سابقاً أنّ ذهاب المشهور إلى عدم حجّيتها إنّما هو من جهة عدم دليل عندهم على الحجيّة، لا من جهة الدّليل على عدم الحجيّة.

ثمّ إنّ البحث عن المسألة ليس بحثا عن المسألة الأصوليّة ولا عن مبادي علم الأصول بناء على كون موضوع علم الأصول الأدلّة الأربعة، فيكون البحث في المقام نظير البحث عن حجيّة مطلق الظّن الغير الراجع إلى البحث عن المسائل والمبادي.

ودعوى رجوع البحث في المقام إلى البحث عن دلالة الأخبار على حجيّة الشّهرة، كما أنّ البحث عن حجيّة مطلق الظّن إلى البحث عن حكم العقل، فيدخل في البحث عن المسائل أو المبادي فاسدة جدّا وإلاّ لدخل البحث عن كلّ حكم فرعيّ في البحث عن المسألة الأصوليّة فتدبّر، ولعلّه يساعدنا التّوفيق ونتكلّم في توضيح

بعض من أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجيته بمفهوم الموافقة، لأنه ربما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

ووجه الضعف أن الأولوية الظنية أوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها، مع أن الأولوية ممنوعة رأساً للظن بل العلم بأن المناط والعلة في حجية الأصل ليس مجرد إفادة الظن وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾*.

القول فيما يتعلّق بهذا الباب في مطاوي كلماتنا الآتية إن شاء اللّه تعالى وإذا أحطت بوجوه المسألة علمت أنّ الحق هو الوجه الثّاني الّذي نسب إلى المشهور، ومن هنا قال ثاني الشّهيدين: «إنّ مخالفة الأصحاب مشكل وموافقتهم من غير دليل أشكل»، وممّا ذكرنا في أمر الشّهرة يعلم الكلام في عدم الخلاف، وأوهن منه عدم ظهور الخلاف، فإنّه قد قيل بحجيّتهما مثل الشّهيد قدّس سرّه متمسّكا بالوجه الأوّل الّذي عرفت منه في الشّهرة ويظهر من غيره من أهل الظّنون الخاصّة في بعض الموارد، إلاّ أنّه لا وجه لها إلاّ بعض ما عرفت ضعفه. ثمّ إنّه لم يعلم معنى محصّل لما أفاده الشّهيد من التّعميم بقوله المتقدّم سواء كان اشتهارا في الرّواية أو في الفتوى فإنّ حجيّة الشّهرة في الرّواية ممّا لا يتوهّمه أحد فراجع إلى كلامه لعلّك تظفر على حقيقة مرامه.

---

* سورة الأسراء: الآية ٢٣.

الأمر الثاني: دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة على ذلك ففي الأولى:

قال زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، قلت يا سيدي إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله أعدلهما» الخبر*.

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى أو أن إناطة الحكم بالاشتهار تدلّ على اعتبار الشهرة في نفسها، وإن لم تكن في الرواية.

وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال عليه السلام:

«ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله قال رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم» إلى آخر الرواية*.

---

* عوالي اللئالي: ج٤، ص١٣٣.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص١١٤.

بناء على أن المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور.

فيكون في التعليل بقوله: (فإن المجمع عليه) إلخ دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية.

وممّا يؤيد إرادة الشهرة من الإجماع أن المراد لو كان الإجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه، مع أن الإمام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب.

ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن أمّا الأولى فيرد عليها مضافاً إلى ضعفها، حتى أنّه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور، ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجدين أحبّ إليك، فقلت ما كان الاجتماع فيه أكثر لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت: ما كان أكبر.

والحاصل أن دعوى العموم في المقام بغير الرواية ممّا لا يظن بأدنى التفات، مع أن الشهرة الفتوائية ممّا لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة.

فقوله: (يا سيدي إنهما معا مشهوران مأثوران)، أوضح شاهد على أن المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه، وهذا ممّا يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وأنه لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف أحدهما عن ظاهره بقرينة الآخر، فإنّ إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنمّا هو إطلاق حادث مختص

بالأصوليين، وإلاّ فالمشهور هو الواضح المعروف ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر، فالمراد أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحد منهم ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ ولا يعرفها الباقي فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة، ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، وإلاّ فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث.

وممّا يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه قوله هما معاً مشهوران بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى، وفي عصر آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين فتدبر

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص[1] من أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً

---

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد بخبر الواحد في كلماتهم بقول مطلق ما يقابل المتواتر المفيد للعلم بالمخبر به من كثرة المخبرين، فيعمّ جميع الأخبار الغير المفيدة للعلم ذاتا من الأقسام الأربعة المعروفة وغيرها، بل المستفيض وغيره، فيعمّ ما يفيد العلم من جهة القرينة الخارجيّة، كما أنّه يشمل ما يطابق القرائن الأربع أعني الأدلّة الأربعة وإن كان محلّ البحث والكلام غير ما يفيد العلم بل غير ما اقترن بإحدى القرائن الأربع وإن لم يوجب الاقتران العلم حسبما تقف على تفصيل القول فيه، فما يستفاد من كلام غير واحد من أنّ البحث في مطلق ما لا يفيد العلم من خبر الواحد وإن وافق الكتاب والسّنة، كما ترى ويكفيك في هذا تخصيص الشّيخ في العدّة النّزاع في المسألة بغير صورة وجود إحدى القرائن

اعلم أن إثبات الحكم الشرعي[1] بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام موقوف على مقدمات ثلاث:

الأربع، كما أنّ المراد منه في المقام خصوص ما يحكي السّنة من النّبويّة والإماميّة بأقسامها الثّلاثة وإن كان المراد منه بقول مطلق ما يقابل المتواتر وإن لم يكن حاكياً عن السّنة.

ثمّ إنّ القول بالحجيّة في الجملة في محلّ البحث في قبال القول بالنّفي والإنكار مطلقاً وإن كان إجماعيّاً على ما سيأتي بيانه إلاّ أنّ من المعلوم أنّه لا يجدي، إلاّ فيما اتّفق جميع الفرق على حجيّته من أقسام الخبر، بمعنى كونه ثابتاً على جميع الأقوال ومن هنا يستدلّ بهذا الإجماع على بطلان القول بالإنكار مطلقا فتدبّر.

(١) ما أفاده قدّس سرّه من توقّف إثبات الحكم الشّرعي بالأخبار الحاكية للسّنة القوليّة على إحراز أمور ثلاثة الصّدور ووجهه وعنوانه.

والمراد من القول الصّادر، وتوقّف تشخيص المراد في الغالب أوّلاً على تشخيص الأوضاع بالمعنى الأعمّ من الأوضاع الشّخصيّة الموجودة في الحقائق والنّوعيّة الترخيصيّة الموجودة في المجازات.

وثانياً على تشخيص إرادة مقتضاها أو غيرها، وأنّ هذه الأمور لو لم يكن قطعيّاً، فلا بدّ من إحرازها بالطريق الظّني المعتبر وإن عقدت مسألة حجيّة أخبار الآحاد لإثبات الصّدور بها لا وجهه وتشخيص المراد بعد الفراغ عن الصّدور، فإنّ التكلّم فيهما خارج عن مسألتنا هذه وإن كان الأوّل ثابتاً بالأصل العقلائي المسلّم الثّابت في كلام كلّ متكلّم، وعليه اتّفاق العلماء في جميع الأبواب من الأقارير وغيرها.

والثّاني أيضاً ثابت بقسميه في الجملة على ما عرفت تفصيل القول فيه ممّا لا

الأولى: كون الكلام صادرا عن الحجة.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله لا على وجه آخر من تقية وغيرها.

الثالثة: ثبوت دلالتها على الحكم المدعى، وهذا يتوقف، أولاً على تعيين أوضاع ألفاظ الرواية، وثانياً على تعيين المراد منها، وأن المراد مقتضى وضعها، أو غيره، فهذه أمور أربعة.

وقد أشرنا إلى كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة

إشكال فيه أصلاً، كما أنّه لا إشكال في أنّ إثبات الحكم بالأخبار الحاكية للسّنة الفعليّة أو التّقريريّة يتوقّف على إحراز الصّدور في القسمين وعنوان الفعل في القسم الأوّل ووجه التّقرير وعنوان ما أتي به في محضر الإمام عليه السلام في القسم الثّاني ولا أصل لإحراز الأوّل في الأوّل ولإحراز الأمرين في الثّاني، كما هو واضح نعم التّكلم من حيث الصّدور فيما يحكى عن أحدهما داخل في مسألتنا هذه، فمرجع الكلام في المسألة إلى أنّه هل يثبت السّنة بقول مطلق بخبر الواحد أو لا يثبت، إلاّ بما يفيد العلم بالصّدور من تواتر أو قرينة، والغرض ممّا أفاده قدّس سرّه بيان جهة البحث وتحرير محلّ الكلام في المسألة والإشارة إلى حكم الجهة الخارجة في الجملة.

نعم قد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه اللّطيف بأنّ إثبات الحكم الشّرعي بالأخبار المرويّة عن الحجج المعصومين عليهم السّلام الحاكية للسّنة، كما يتوقّف على إحراز الأمور الثّلاثة المنحلّة إلى الأربعة، كذلك يتوقّف على إحراز عدم المعارض ولو بالأصل فيما شكّ فيه وكان جارياً أو معالجته بأحد أسباب العلاج فيما كان المعارض موجوداً هذا ولكن يمكن الذّبّ عن المناقشة المذكورة بأنّ الغرض ليس بيان جميع ما يتوقّف عليه إثبات الحكم الشّرعي ولو من جهة دفع المانع عمّا اقتضاه الدّليل الشّرعي، بل بيان ما يتوقّف عليه دلالة الدّليل بالنّظر إلى أصل اقتضائه للحكم الشّرعي فتدبّر.

وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي وإلى أن الجهة الأولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة وإن لم نستبعد الحجية أخيراً.

وأمّا المقدمة الثانية فهي أيضا ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي وهي حجة لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف، ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه إذا لم يكن كلامه محفوفاً بأماراته.

أمّا المقدمة الأولى:

فهي التي عقد لها مسألة حجية أخبار الآحاد

فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت، إلاّ بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح[1] دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة ولا

---

(١) اتّضاح دخول المسألة في مسائل العلم من جهة ما أفاده في تحرير جهة البحث في المسألة، وكونها راجعة إلى البحث عن الحكم بثبوت السّنة المفروغ عن حجيّتها بتوسّط إخبار الواحد بها، لا عن حجيّة السّنة حتّى تبتني دخولها في مسائل العلم على كون موضوع العلم ذوات الأدلّة على ما زعمه بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا، فالبحث عن حجيّتها بحث عن عوارضها، إذ على القول بكون الموضوع الأدلّة الأربعة بعنوان دليليّتها على ما زعمه المحقّق القمّي قدّس سرّه يكون البحث عن حجيّتها بحثاً عن المبادي التّصديقيّة كالبحث عن حجيّة الكتاب والإجماع وحكم العقل ولا عن حجيّة خبر من حيث هو حتّى يخرج عن المسائل

حاجة إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل.

ثمّ اعلم أن أصل وجوب العمل[1] بالأخبار المدونة في الكتب المعروفة

على كلّ تقدير وعن المبادي على بعض التّقادير أيضاً، ولمّا كان البحث عن ثبوت السّنة المفروغ اعتبارها بحثا عن عوارضها ومحمولاتها بعد الفراغ عنها، فلا محالة يدخل في مسائل العلم وتوهّم أنّ البحث في المسألة يرجع إلى البحث عن وجود السّنة فيدخل في المبادي على كلّ تقدير فاسد، فإنّ الخبر ليس واسطة للثّبوت حتّى يتوهّم ما ذكر، بل واسطة للإثبات في مرحلة الظّاهر، ضرورة أنّ وجود السّنة واقعاً، لا يتوقّف على الإخبار بها فضلاً عن حجيّته فتدبّر.

(١) هذا الكلام منه قدّس سرّه أيضاً يرجع إلى تحرير محلّ الكلام في المسألة، فنقول إنّه لا كلام في أنّ ما في الكتب في الجملة مرجع العلماء في الأحكام على اختلاف مذاهبهم في العمل بأخبار الآحاد، فإنّ المنكرين لحجيّتها يرجعون إليها ويعملون بجملة منها لدعوى التّواتر أو الاحتفاف بالقرينة والقائلين بحجيّتها من حيث الخصوص على اختلاف مذاهبهم يرجع كلّ فريق منهم إلى ما يراده جامعاً للشّرائط والقائلين بالظّن المطلق يرجعون إلى ما يحصل الظّن منه بالحكم الشّرعي، أو ما يظنّ حجيّته أو كليهما على اختلاف مذاهبهم في نتيجة دليل الانسداد، وقد عرفت أنّ الإجماع، بل الضّرورة على هذا الأمر المجمل مضافا إلى عدم رجوعه إلى المعنى الاصطلاحي لا يفيد شيئاً، كما أنّه لا كلام في فساد دعوى قطعية جميعه، كما عن غير واحد من متأخّري الأخباريّين أو جلّه كما عن بعضهم، كما أنّه لا كلام في صحّة دعوى قطعيّة بعضها بالتّواتر أو الاحتفاف بالقرينة، نعم هنا كلام بين السّيد وأتباعه والمشهور في قطعيّة كثير منها، لكنّه خارج عن البحث في المسألة.

ممّا أجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروري المذهب.

وإنّما الخلاف في مقامين:

أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة.

فقد ذهب شرذمة من متأخري الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعية الصدور، وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه، إلاّ التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلاّ فمدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه، وقد كتبنا في سالف الزمان في ردّ هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه وبيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمي القاصر.

الثاني: أنها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا.

فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس قدس الله أسرارهم المنع.

وربما نسب إلى المفيد قدس سره حيث حكي عنه في المعارج أنه قال: «**إن خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل**»*، وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجيء عند نقل كلامه وكذا إلى المحقق بل إلى ابن بابويه، بل في الوافية أنّه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة وهو عجيب.

وأمّا القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة أن المعتبر منها كل ما في الكتب الأربعة، كما يحكى عن بعض الأخباريين أيضاً وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفا للمشهور أو أن المعتبر بعضها وأن المناط في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر من كلام المحقق،

---

* معارج الأصول: ص١٨٧.

أو عدالة الراوي، أو وثاقته، أو مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات في الأخبار.

والمقصود هنا بيان إثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي، ولنذكر أولاً: ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز فنقول:

أمّا حجة المانعين[1] فالأدلة الثلاثة

أمّا الكتاب

فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم، والتعليل المذكور في آية النبإ

---

(١) لا يخفى عليك أنّه لو بني على الاستدلال للمنع بالآيات النّاهية لجاز الاستدلال له بالعقل، بل بالأدلة الأربعة الدّالة على حكم ما شكّ في اعتباره ولا يخصّص بخصوص الآيات النّاهية، وبعبارة أخرى لو بنى في المقام على الاستدلال بما دلّ على المنع عن خصوص الأخبار الغير المعلومة لم يجز الاستدلال بالكتاب، وإلاّ لم يجز ترك الاستدلال بغيره ممّا دلّ على حكم الأخبار من حيث دخولها في موضوع غير العلم، إذ ملخّص الاستدلال بالآيات يرجع إلى إثبات الأصل في المسألة ولا كلام لأحد في أنّ مقتضى الأصل الأوّلي عدم الحجيّة، فمرجع الاستدلال إلى أنّ الأصل في المسألة مع المانع، كما أنّ مرجع الاستدلال بالتّعليل في آية النّبإ كما عن أمين الإسلام الشّيخ الأجل الطّبرسي إلى ذلك أيضاً، إذ مفاد التّعليل وجوب التّبين إرشاداً في كلّ ما لا يؤمن مخالفته للواقع فهو وجوب إرشاديّ عقليّ ثابت في كلّ ما يكون العمل به وسلوكه في معرض مخالفة الواقع وهو أحد وجوه حرمة العمل بغير العلم، قد تقدّم تفصيل القول فيه عند الكلام في تأسيس الأصل في مسألة الظّن.

على ما ذكره أمين الإسلام من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

وأمّا السنة

فهي أخبار كثيرة[1] تدلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ استدلال المانعين بالأخبار المذكورة في الكتاب وغيرها مبنيّ على خروج ما وافق الكتاب أو السّنة النّبويّة القطعيّة وإن لم يوجب الموافقة العلم بصدور الخبر عن محلّ النّزاع، ضرورة أنّ موافقتهما لا يوجب العلم بصدور الخبر فضلاً عن موافقة أحدهما إذ وجودهما لا يلازم صدور الخبر على طبقهما أصلاً على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا، نعم مقتضى الخبر الأوّل قصر الحجّة من الأخبار على خصوص معلوم الصّدور، لكنّه معارض بسائر الأخبار، ثمّ لا يخفى عليك أنّ الاستدلال في المسألة بالأخبار منعا وإثباتا لا يجوز، إلاّ بما يكون قطعي الصّدور بأحد أسبابه من التّواتر اللّفظي أو المعنوي أو الإجمالي الرّاجع إلى الثّاني باعتبار أو الاحتفاف بالقرينة أو التّعاضد بما يوجب العلم بصدوره، فيما فرض ذلك ودعوى جواز استدلال المانع بأخبار الآحاد الدّالة على المنع في المسألة من باب الإلزام وإسكات الخصم، مع أنّه لا يعدّ دليلا وطريقا إلى المطلوب فاسدة جدّاً، كما ستقف على وجه الفساد في الجواب عن الاستدلال بالإجماع المدّعى في كلام السّيّد قدّس سرّه على المنع، ولمّا لم يكن في المقام من الأخبار الّتي استدلّ بها على المنع ما تواتر لفظا فلا بّد أن يؤخذ بالقدر الثّابت المتيقّن من جميعها المدلول عليه بتمامها أو القدر المتواتر منها لو زيدت عددا من أوّل حدّ التّواتر، فإنّها كما ترى مختلفة المضمون من جهات فإنّ الخبر المرويّ في البحار عن بصائر الدّرجات يعارض سائر ما في الباب من حيث جعل المدار في الأخذ والطّرح العلم بالصّدور وعدمه في رواية البصائر وفي السّائر

. . . .

موافقة الكتاب أو هو مع السّنة وإن لم يحصل معها العلم بالصّدور على ما عرفت والجمع بينهما وإن أمكن بتقييد الموافقة بما لو حصل منها العلم بالصّدور فتدبّر.

إلاّ أنّه لا معنى له بعد كون رواية البصائر من أخبار الآحاد المانعة من العمل بنفسها، فإنّها لا يعلم أنّها قول الإمام عليه السلام وسائر الأخبار يختلف من جهات شتّى:

منها: ذكر السّنة في بعضها جمعا من جهة العطف بالواو أو تخييرا من جهة العطف بأو وعدم ذكرها في كثير منها ومنها جعل المدار في الأخذ والطّرح الموافقة وعدمها، كما في جملة منها وجعل المدار الموافقة والمخالفة في بعضها ومنها الحكم ببطلان ما لم يوجد فيه مناط القبول، كما في بعضها والحكم بعدم جواز تصديق ما لم يوجد فيه المناط كما في بعضها الآخر.

ومنها: التّصريح بتعميم الرّاوي من حيث كونه برّاً أو فاجراً أو ثقة أو غير ثقة كما في بعضها والإطلاق من هذه الجهة في الباقي ومنها التّعرّض لحكم صورة اشتباه الأمر من حيث الموافقة وعدمها والوقوف عنده وإرجاع الأمر إلى الأئمّة عليهم السلام، كما في بعضها والسّكوت عنه كما في الباقي.

ومنها: جعل المدار في الأخذ موافقة الكتاب أو هي مع موافقة السّنة النّبويّة، كما في أكثرها أو هما مع موافقة السّنة الإماميّة الثّابتة عنهم عليهم السلام كما في بعضها، ومنها تعليل المناط المذكور فيها بوجود الأخبار المكذوبة في بعضها، كما في صحيحة هشام وعدم ذكر التّعليل والسّكوت عنه في الباقي.

ومنها: التّرتيب بين العرض على الكتاب والسّنة في بعضها وعدمه في الباقي.

ومنها: اختصاص العرض بصورة الاختلاف الظّاهرة في التّعارض في بعضها وعدم الاختصاص في الباقي إلى غير ذلك من الاختلافات ولو كانت الأخبار الواردة في الباب كلّها قطعيّة بحسب السّند أو معتبرة من حيث السّند أو بعضها

إلاّ إذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة، مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه السلام بخطه:

قطعي الصّدور وبعضها معتبراً سنداً كان الخطب في اختلافها وتعارضها سهلاً، لأنّا كنّا نأخذ بالأعمّ فيما لا تعارض بينه وبين الأخصّ وبالعكس، فيما كان الأمر بالعكس وفي مورد التّعارض الحقيقي وعدم إمكان الجمع بوجه من الوجوه الصحيحة نحكم فيه بحكم التّعارض المقرّر في محلّه، فعلى التّقدير المذكور يحمل إطلاق طرح ما لا يوافق الكتاب على ما دلّ على العرض على السّنة ولم يحمل إطلاقه على ما دلّ على طرح ما يخالف لعدم التّعارض بينهما، وكذلك يحكم بأنّ المراد من العطف بالواو في العرض على الكتاب والسّنة هو كفاية موافقة أحدهما بقرينة كلمة أو في بعض الأخبار وهكذا، ولمّا لم يكن كذلك بل غاية ما في الباب العلم بصدورها في الجملة ولو بالنّسبة إلى بعضها، فلا بدّ من الأخذ بمضمونها بالنّسبة إلى المورد الّذي يراد من الجميع يقيناً وهو الجامع للقيود والخصوصيات المذكورة فيها، إلاّ ما يعلم عدم إرادته كاعتبار موافقة الكتاب والسّنة معا مثلاً، فإذا كان مورد التّعارض متيقن الإرادة منها وإن كان حمل جميعها عليه بعيدا في النّظر فلا يحكم بإرادة غيره، إذ لا طريق إليه بعد البناء على عدم حجيّة خبر الواحد، وكذا إذا كان المتيقّن منها الأخبار الواردة في الأصول مثلاً وإن كان إرادته بالخصوص بعيداً عن جميع الأخبار، فلا دليل لنا على إرادة الأخبار الواردة المتكفّلة لحكم الفروع وبالجملة العلاج بجميع أقسامه بين المتعارضين أو المتعارضات فرع اعتبارها وحجيّتها، وإلاّ لم يكن معنى لإعمال قاعدة العلاج كما هو ظاهر وليكن هذا في ذكر منك لعلّه ينفعك فيما بعد عند الكلام في الجواب عن الاستدلال بالأخبار.

«فكتب نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه فكتب عليه السلام بخطه ما علمتم أنه قولنا، فالزموه وما لم تعلموه فردوه إلينا»*، ومثله عن مستطرفات السرائر.

والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنة المعلومة فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينة مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار: «أن النبي صلى الله عليه وآله قال: ما جاءكم عني مما لا يوافق القرآن فلم أقله»*، وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام: «لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله»*.

وقوله عليه السلام: «إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلاّ فقفوا عنده ثمّ ردوه إلينا حتى نبين لكم»*، ورواية ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به»، وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم: «ما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به، وما جاءك من رواية بر أو فاجر يخالف كتاب الله، فلا تأخذ به»*،

---

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص٨٦

* الكافي: ج١، ص٦٩، مع اختلاف يسير.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص٨٩

* الكافي: ج٢، ص٢٢٢، ح ٤.

* بحار الأنوار: ج٢، ص٢٤٤، عن تفسير العياشي.

وقوله عليه السلام: «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل»*، وقول أبي جعفر عليه السلام: «ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به وإن لم تجدوه موافقاً فردوه وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا»*، وقول الصادق عليه السلام:« كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»*، وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً، إلاّ ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبيناً»*.

والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جداً.

وجه الاستدلال بها(١) أن من الواضحات أن الأخبار الواردة عنهم صلوات

---

(١) لا يخفى عليك أنّ من الواضحات الّتي لا يرتاب فيها كون الموضوع في أخبار العرض ما لم يعلم صدوره عنهم عليهم السلام، ويدلّ عليه مضافاً إلى امتناع جعل المدار في الأخذ بما علم صدوره موافقة شيء آخر نفس تلك الأخبار سؤالاً وجواباً، إذ الحكم بعدم التّصديق أو الطّرح أو البطلان وغيرها من العناوين المذكورة في الأخبار إنّما هو فيما لم يعلم بصدقه، وبعبارة أخرى ما ذكر من

---

* مستدرك الوسائل: ج٣، ص١٨٦.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص٨٦، ح٣٣٣٥٤.

* الكافي: ج١، ص٦٩.

* بحار الأنوار: ج٣، ص٢٥٠.

الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة، والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والسنة ليست هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية، إذ لا يصدقهم أحد في ذلك، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن، إلاّ نظير ما كان يرد من الأئمة صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة، فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة، إلاّ

الأخبار إنّما وردت لبيان الحكم الظّاهري فيما لم يعلم صدقه وإعطاء الميزان الظّاهري لتميز ما صدر ممّا لم يصدر والسؤال إنّما هو عن هذا المعنى، كما يعلم بأدنى تأمّل في تلك الأخبار وإن كان التعليل في بعضها مثل قوله عليه السلام، فإنّا إن حدّثنا بما وافق القرآن والكلّية المذكورة في جملة منها ناطقة بعدم صدور غير الموافق أو المخالف إن لم يحمل الكليّة على الحكم الظّاهري بمعنى البناء على بطلان كلّ حديث لا يوافق القرآن وكونه زخرفاً في مرحلة الظّاهر، إذ لا ينافي جعل المورد والموضوع في أخبار العرض ما لم يعلم صدوره مع إخبارهم عليهم السلام بعدم صدور غير المخالف غاية ما هناك على تقدير لزوم الكذب في هذا الخبر أنّه لا بدّ من حمل القضيّة على ما لا يلزم منه الكذب ولو بجعل القضيّة ظاهريّة وبمعنى الإنشاء، كما أنّ من الواضحات الّتي لا يشكّ فيها عدم جواز حمل الأخبار المذكورة على ما تباين الكتاب والسّنة كليّة بحيث يتعذّر الجمع بينهما إذا الخبر الّذي يباين الكتاب أو السّنة النبوية بالصّراحة مع ندرته المنافية لكثرة الأخبار معلوم الحكم عند السّائلين وأنّه ممّا لا يجوز تصديقه، فلا يسأل عنه أصلا فلا بدّ من حمل المخالفة أو عدم الموافقة على معنى يساعد عليه الأخبار، فلا يجوز حمل تلك الأخبار على ما يباين الكتاب والسّنة كليّة كما توهّم.

عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، وأنه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلاّ فليتوقف فيه لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة.

ثم إن عدم ذكر الإجماع ودليل العقل(١) من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات، كما فعله الشيخ في العدة، لأنّ مرجعهما إلى الكتاب والسنة كما يظهر بالتأمل.

ويشير إلى ما ذكرنا من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية.

وأمّا الإجماع

فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه، إلاّ أنه أول معقد

---

(١) رجوع الإجماع إلى السّنة بمعنى كون الموافق له موافقا للسّنة على طريقة الإماميّة أمر واضح لا سترة فيه أصلاً، كما عرفت تفصيل القول فيه في مسألة نقل الإجماع، وأمّا رجوع العقل إليهما مع كونه دليلاً مستقلاً وكاشفاً عن حكم الشّارع في قبال الكتاب والسّنة على القول بلزوم تأكيد العقل بالنقل من باب اللّطف، كما اختاره غير واحد فإنّما هو من جهة التّلازم بينه وبين الكتاب والسّنة وإن لم يكن كاشفاً عنهما ابتداء كالإجماع، وأمّا على القول بعدم اللّزوم وإن اتّفق كثيرا ما توافقهما فيشكل الأمر فيه جدّاً، بل قد يشكل الحكم برجوعه إليهما على التّقدير الأوّل أيضاً، فضلاً عن هذا التّقدير ووجه الإشكال على التّقديرين ظاهر.

الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون.

وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي[(١)] في مجمع البيان قال: «**لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية، إلاّ في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأروش الجنايات**»* انتهى.

والجواب: أمّا عن الآيات[(٢)] فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة.

وأمّا الجواب: عن الأخبار فعن الرواية الأولى، فبأنها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

---

(١) الوجه فيما أفاده من الاستظهار مع أنّ كلامه نصّ في التّعميم بالنّظر إلى الاستثناء، إمّا لأجل أنّ النّسبة إلى الإماميّة غير دعوى الإجماع في المسألة، غاية الأمر كونها ظاهرة في دعوى الإجماع، وإمّا لأنّ استثناء الظّنون الموضوعيّة توجب وهن إرادة العموم من المستثنى منه واحتمال إرادة خصوص الظّن في الموضوعات منه وضعف احتمال إرادة الأعم من الظّنون الموضوعيّة والحكميّة، فلا يمكن دعوى صراحة كلامه في دعوى الإجماع على حرمة العمل بالخبر الواحد في الأحكام، كما هو محلّ البحث والكلام كدعوى صراحة كلام السيّد قدّس سرّه فيه، غاية ما هناك ظهور كلامه في دعوى الإجماع على الإطلاق.

(٢) الحكم بكون العمل بما دلّ على حجيّة خبر الواحد في قبال الآيات النّاهية من باب تخصيص تلك الآيات به لا يخلو عن مسامحة ظاهرة لمن راجع ما أفاده قدّس سرّه في وجه حرمة العمل بغير العلم، وما ذكرنا هناك فهو إمّا مسامحة في لفظ التّخصيص باستعماله في غير ظاهره من الورود والحكومة أو مبنيّ على تسامح القوم وتساهلهم وعدم فرقهم بين الأقسام المذكورة.

---

* مجمع البيان: ج٩، ص١٣٣.

وأمّا أخبار العرض على الكتاب: فهي وإن كانت متواترة بالمعنى، إلاّ أنها بين طائفتين:

إحداهما: ما دلّ على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب.

والثانية: ما دلّ على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب.

أمّا الطائفة الأولى: فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة.

فإن قلت: ما من واقعة[1] إلا ويمكن استفادة حكمها من عمومات

---

(١) لمّا أجاب عمّا دلّ على طرح ما يخالف الكتاب والسّنة بكونه أخصّ من المدّعى، وأنّه لا يدلّ على عدم حجيّة كل خبر حتّى ما دلّ على حكم لم يدلّ عليه آية وسنّة توجّه عليه السّؤال المذكور نظراً إلى زعم دلالة الكتاب والسّنة على حكم كلّ واقعة من الوقائع ولو على وجه العموم أو الإطلاق مضافاً إلى قوله صلى اللّه عليه وآله في حجّة الوداع: (معاشر النّاس) الحديث الظّاهر في بيانه صلى اللّه عليه وآله حكم كلّ واقعة، فإذا لم يكن الخبر الوارد في المسألة موافقاً لهما، فلا محالة يكون مخالفاً لهما، فلا واسطة بين غير الموافق والمخالف، كما ذكر في الجواب، غاية ما هناك أنّه لا بدّ من أن يخرج منها بما يثبت قطعاً من الحجج الطّاهرين عليه السلام إذا لم يكن موافقا لهما وتخصيصهما به فيبقى ما يشك في وروده عنهم عليهم السلام ممّا لا يكون موافقا تحت عموم تلك الأخبار كما هو المدّعى فينطبق هذه الطّائفة على المدّعى أيضاً، فالأولى تحرير السؤال بما حرّرنا، إلاّ بما حرّره قدّس سرّه فإنّه لا يخلو عن غموض وتعقيد وإن كان الظّاهر عطف قوله وكثير على عمومات الكتاب أي الضّمير المجرور، فلا بدّ إذا من إلحاق لفظ السّنة بقوله مخالفة للكتاب وعلى تقدير العطف على الأخبار لا بدّ من إسقاط لفظة من عمومات، ثمّ لا يخفى عليك أنّ الجواب بما ذكره قدس سره من انفراد كلّ

الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾*، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾*، ﴿فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلاَلاً طَيِّباً﴾*، ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾*، ونحو ذلك فالأخبار المخصصة لها كلّها، وكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة.

قلت: أولا إنه لا يعد[1] مخالفة ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات

طائفة بالجواب مبنيّ على تسليم تواتره أو قطعيّته من غير جهة التّواتر، وإلاّ فلا معنى للجواب على ما ذكر، كما أنّه مبنيّ على عدم جعل المخالف بمعنى غير الموافق أو لا يوافق بمعنى المخالف.

(١) لا يخفى عليك أنّ نظم التّحرير يقتضي جعل الجواب الثّاني بدل هذا الجواب وجعله الجواب الثّاني الرّاجع إلى تسليم استفادة حكم كلّ واقعة عن عمومات الكتاب والسّنة، ثمّ إنّ حاصل هذا الجواب يرجع إلى عدم صدق المخالف على الخبر المخصّص للعموم سيّما مثل هذه العمومات القريبة من عمومات الأصول من حيث وسعة عمومها وشيوعها وكثرة أفرادها من حيث ضعف الظّهور والدّلالة فيها ولو كان من جهة كثرة الخارج منها، كما أنّه لا يصدق عليه الموافق قطعاً، فيكون أمراً بين الأمرين فتكون هذه الطّائفة أخصّ من المدّعى والشّاهد على ما ذكر مضافاً إلى ظهور اللّفظ في نفسه لزوم الخروج عن أخبار العرض بالمخصّصات الثّابتة القطعيّة الصّدور من النّبي صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام لعمومات الكتاب والسّنة، كما التزم به السائل في تقريب

---

* سورة البقرة: الآية ٢٩.
* سورة البقرة: الآية ١٧٣.
* سورة الأنفال: الآية ٦٩.
* سورة البقرة: الآية ١٨٥.

مخالفة، وإلاّ لعدت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمة عليهم السلام المخالفة لعمومات الكتاب والسنة مخالفة للكتاب والسنة، غاية الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها بكتاب الله وسنة نبيه صلى اللّه عليه وآله، فتخرج عن عموم أخبار العرض، مع أن الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بأنها تأبى عن التخصيص.

وكيف يرتكب التخصيص في قوله عليه السلام: **«كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»***، و قوله: **«ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»**، وقوله عليه السلام: **«لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإنا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة»***، وقد صحّ عن النبي صلى اللّه عليه وآله أنه قال: **«ما خالف كتاب الله فليس من حديثي أو لم أقله»***، مع

السؤال وليس المحذور الوارد عليه لزوم تخصيص الأكثر، بل هو مع شيء آخر وهو لزوم التّخصيص، مع أنّ النّاظر في تلك الأخبار يقطع بإبائها عن التّخصيص ولا ينافي ذلك كون مورد أخبار العرض حسبما عرفت في تقريب الاستدلال ما لم يعلم صدوره فإنّ عرضه على الكتاب والسّنة في تلك الأخبار من جهة دلالتها على قصر الوارد منهم عليهم السلام على ما يوافق الكتاب والسّنة، وإلاّ لم يكن معنى لجعل موافقتهما وعدمها ميزانين للحكم بالصدور والعدم، كما أنّه لا ينافي ما ذكر في تقريب الاستدلال من عدم جواز إرادة خصوص التّباين الكلّي من المخالفة، فإنّ عدم إرادة خصوص التّباين الكلّي من المخالفة لا ينتج إرادة الأعمّ من العموم المطلق ضرورة ثبوت الواسطة بينهما.

---

* مستدرك الوسائل: ج٣، ص١٨٦ عن تفسير العياشي.

* بحار الأنوار: ج٢، ص٢٥٠.

* بحار الأنوار: ج٢، ص٢٢٧.

أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي صلى الله عليه وآله.

وممّا يدلّ على أن المخالفة[1] لتلك العمومات لا تعدّ مخالفة ما دلّ من الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية، إذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيهما.

فمن تلك الأخبار ما عن البصائر والإحتجاج وغيرهما مرسلة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«ما وجدتم في كتاب الله، فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم

---

(١) هذا وجه آخر لعدم جواز إرادة ما ذكره من أخبار العرض غير الوجهين السّابقين، ولا بدّ أن يراد من قوله قدّس سرّه إذ بناء على تلك العمومات إلخ، وفاء العمومات المذكورة وأمثالها بحكم جميع الوقائع على زعم الخصم، وإلاّ كان منافيا لما سيذكره في الجواب الثّاني كما أنّه لا بدّ أن يكون تلك الأخبار الّتي استشهد بها قطعيّة الصّدور وإلاّ لم يكن معنى لجعلها شاهدة في المقام.

هذا وقد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه بأنّ لازم نفي المخالفة عن الخبر المخصّص للعمومات والمقيد للمطلقات هو نفي الموافقة عن الخبر الّذي يطابق العموم والإطلاق أو التّفكيك بين المطابقة والمخالفة مع أنّ المسلّم بينهم جعل المطابقة والمخالفة في أخبار العلاج أعمّ من المطابقة والمخالفة من حيث العموم والإطلاق، وكذا في باب الشّروط المخالفة للكتاب المحكومة بعدم الصّحة والبطلان.

ومن هنا قد يقال بأنّ الوجه هو الجواب الثّاني لا الأوّل، بل لازم قوله قدّس سرّه في الجواب عن السّؤال بقوله: (فإن قلت) فعلى أيّ شيء يحمل تلك الأخبار هو الالتزام بتعميم المخالفة، حيث إنّ الحمل على مورد التّعارض أو خبر غير الثّقة ونحوهما تخصيص من حيث المحلّ والمورد مع إبقاء لفظ المخالفة على عمومه وشموله كما لا يخفى.

يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني، فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة مني، فما قال أصحابي فقولوا به، فإنما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم بأيها أخذ اهتدي وبأي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم واختلاف أصحابي رحمة لكم قيل يا رسول الله ومن أصحابك قال أهل بيتي» الخبر.

فإنّه صريح في أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب والسنة.

ومنها: ما ورد في تعارض الروايتين من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة إلى الأئمة عليهم السلام مثل ما رواه في العيون عن أبي الوليد عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها:

«ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله إلى أن قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى اللّه عليه وآله إلى أن قال وما لم تجدوه في شيء من هذه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك»* الخبر.

والحاصل أن القرائن الدالة على أن المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه أو إطلاقه كثيرة تظهر لمن له أدنى تتبع.

ومن هنا يظهر ضعف التأمل[1] في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك

---

(١) ترتّب الضّعف المذكور على ما أفاده في نفي صدق على المعنى الأعمّ أمر واضح لا سترة فيه أصلاً، لأنّ الحمل على مورد التّعارض، كما نطق به بعض الأخبار أيضاً يكون كافياً في إفساد التّأمل والقول المذكور فتدبّر.

---

* عيون أخبار الرضا: ج١، ص٢٩٠.

الأخبار، بل منعه لأجلها، كما عن الشيخ في العدة أو لما ذكره المحقق من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله فيما، لا يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

وثانياً: إنا نتكلم[1] في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة ككثير من أحكام المعاملات، بل العبادات التي لم ترد فيها، إلاّ آيات مجملة أو مطلقة من الكتاب، إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفة أما تقييد المطلق، فلا يعدّ في العرف مخالفة بل هو مفسر خصوصاً على المختار

---

(١) الأولى في بيان هذا الجواب وتحريره أن يقال وثانيا نمنع من تكفّل الكتاب والسّنة ولو بعنوان العموم والإطلاق لحكم جميع الوقائع في العبادات والمعاملات بالمعنى الأعم من العقود والإيقاعات والأحكام غاية الأمر تكفّلهما لحكم كثير من الوقائع، فإنّه ربما توهّم من البيان المذكور أنّ الخصم يسلّم ما أفاده، مع أنّ الأمر ليس كذلك ويشهد بصدق ما ادّعينا من كان له تتبّع في الفقه ومدارك المسائل سيّما ما كان من قبيل الحكم الوضعي، فإنّه يعلم بعد التّتبع أنّه لا يمكن الاستدلال في جميع الوقائع من العبادات والمعاملات بهما إمّا من جهة عدم تعرّضهما لحكم المسألة بنحو من الأنحاء، وإمّا لإجمالهما الذّاتي، كما إذا قلنا بكون ألفاظ العبادات موضوعة للصّحيح أو كان المشكوك من معظم الأجزاء أو العرضي بالمعنى الأعمّ من الإهمال أو السّكوت والورود لبيان حكم آخر.

وأمّا لدلالتهما على حكم المسألة الّتي ورد الخبر فيها بعنوان الإطلاق على خلافه، فإنّ دعوى صدق المخالفة في المقام سيّما على مذهب من يقول بكون المطلق موضوعاً لنفس الطبيعة من غير ملاحظة شيء آخر حتى الإطلاق، فيكون التّقييد حقيقة على مذهبه إذا لم يكن باستعمال لفظ المطلق في المقيّد في كمال الضّعف والسّقوط، فإنّ المقيّد يعدّ شارحا ومفسّرا للمطلق لا معارضاً ومخالفاً له.

من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد.

فإن قلت: فعلى أي شيء[١] تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب، فإنّ حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار.

---

(١) نظم التّحرير يقتضي ذكر هذا السّؤال قبل الجواب الثّاني، فإنّه من متعلّقاته لا من متعلّقات هذا الجواب الثّاني، فإنّه لما نفى صدق المخالفة على المخالفة من حيث العموم والإطلاق توجّه عليه هذا السؤال من حيث إنّ غاية ما يستفاد ممّا أفاده هي القضيّة السّلبيّة والحمل على المخالفة من حيث التّباين أيضاً ممّا لا معنى له على ما عرفت مراراً، فلا بدّ في محمل الأخبار المذكورة على كثرتها أن يكون هناك معنى لا يلزم عليه المحذور المذكور، ثمّ إنّ الأولى في الجواب عن السؤال المذكور المبني على إمكان معنى آخر للمخالفة غير المخالفة على وجه التّباين والتّخصيص أن يقال بحملها على مخالفة الظّاهرين اللّذين يمكن الجمع بينهما بالتّصرف في أحدهما سواء كانت النّسبة بينهما على وجه التّباين أو العموم من وجه، فإنّ النّسبة بين قوله اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة هو التّباين مع إمكان الجمع بينهما بأحد التّصرّفين، إمّا حمل هيئة افعل على الاستحباب أو مادّة ينبغي على الوجوب.

وأمّا ما أفاده في الجواب، فمع كونه مبنيّاً على قطعيّة كلّ من الطّائفتين بل الطّوائف، وعلى كون المراد من الطّائفة الأولى ممّا تضمّن حكم المخالف الإخبار عن عدم الصّدور وكون المخالف باطلاً، لا البناء على كونه كذلك في مرحلة الظّاهر وأن لا يكون ما صرّح فيه بطرح خبر الثّقة المخالف أو البرّ المخالف قطعيّ الصّدور أو لا يكون المراد منه ما بنى قدّس سرّه على حجيّته قد يناقش فيه، بأنّ الحمل عليه كيف يجامع ما أفاده في الجواب الأوّل عن الاعتراض من عدم صدق المخالفة على التّخصيص والتّقييد، فإنّ الحمل على صورة التّعارض أو غير خبر الثّقة لا يجامعه قطعاً.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدلّ على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم عليهم السلام وأن المخالف لهما باطل وأنه ليس بحديثهم.

ومنها: ما يدلّ على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب والسنة.

أمّا الطائفة الأولى: فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في أصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والأخبار النبوية، وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع، لأنّها أخذت عن الأصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

وأمّا الثانية: فيمكن حملها على ما ذكر في الأولى ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين، كما يشهد به مورد بعضها، ويمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة.

هذا كلّه في الطائفة[1] الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الإيراد بالأخصيّة حتّى يتوجّه عليه السؤال المذكور لكي يحتاج إلى الجواب عنه لا تعلّق له بهذه الطّائفة أصلاً، فالحقّ في تحرير الجواب عن الأقسام أن يقال علي تقدير تسليم قطعيّة كلّ قسم بحسب المضمون أن المتيقّن من الأوّل كذا ومن الثّاني كذا، وهكذا فلا تعارض بينها وبين ما دلّ على حجيّة خبر الثّقة مثلا على ما عرفت الإشارة إليه في طيّ الكلام في الأخبار ومنه يظهر المناقشة فيما أفاده بقوله: (بعد ذلك، ثمّ إنّ الأخبار المذكورة) إلخ.

فإنّ ما أفاده إنّما يصحّ فيما إذا قلنا بالتّواتر اللّفظي في الأخبار المانعة، وإلاّ فلا يمكن ارتكاب التخصيص أو تصرّف آخر فيها، كما لا يخفى مع احتياج تصحيح ما أفاده إلى كونه في مقام الجزم، فلا يكون تكرارا لما أفاده في مقام بيان محمل

والسنة.

وأمّا الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة.

فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عليهم السلام، كما دل عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار أنها محمولة على ما تقدم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة، وأن ما دلّ منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً محمول على الأخبار الواردة في أصول الدين مع احتمال كون ذلك[1] من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها، ولهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة، أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجية.

ثمّ إنّ الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وإن كانت كثيرة، إلاّ

الأخبار المبنيّ على الاحتمال وذكر الوجوه فتأمّل.

(١) الغرض ممّا أفاده كون الحمل على البطلان وعدم الصّدور مبنيّاً على الظّاهر المرعي معه احتمال الموافقة بحسب باطن القرآن وبطنه.

وهذا بخلاف ما إذا وجدناه مخالفا للآية الواردة في العقائد بأنّه يدل على كونه زخرفاً وباطلاً في الواقع، وإن كان قد يناقش بأنّ البطلان الواقعي تابع للعلم بكون مفاد الخبر مخالفاً أو غير موافق لما يقطع بثبوته ومع انتفاء هذا المعنى لا بدّ أن يكون البطلان ظاهرياً من غير فرق بين القسمين، فإنّ ما نراه مخالفاً في مرحلة الظّاهر يحتمل موافقة بحسب الباطن، كما نراه غير موافق فتأمّل.

أنها لا تقاوم الأدلة الآتية، فإنّها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بدّ من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

وأمّا الجواب عن الإجماع[1] الذي ادعاه السيد والطبرسي قدس سرهما، فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة أخرى الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين.

وأمّا نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية إلى الرافضة، فمستندة إلى ما رأوا من السيد من دعوى الإجماع، بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

وأمّا المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة

أمّا الكتاب فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها:

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾*.

---

(١) قد عرفت مرارا فيما أسمعناك أنّه لا يعقل التّمسك في المسألة إثباتاً ونفياً بخبر الواحد، كما أنّك قد عرفت أنّ التمسك بنقل الإجماع وحجيّته عند القائلين بها مبنيّ على حجيّة خبر الواحد، بل هو عندهم من أفراده.

هذا مضافاً إلى أنّ نقل الإجماع المذكور قاتل لنفسه ودافع للتمسّك به، ودعوى عدم شموله لنفسه قد عرفت ما فيها وستعرفه عن قريب.

---

* سورة الحجرات: الآية ٦.

والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان:

أحدهما[1]: أنّه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق، فإمّا أن يجب القبول وهو المطلوب أو الرد وهو باطل، لأنّه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق وفساده بين.

الثاني: أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان

---

(١) لا يخفى عليك أنّ تقريب الاستدلال بالآية بالوجهين مذكور في كتب القوم وإن اقتصر في بعضها على الوجه الأوّل أي مفهوم الشّرط، وفي بعضها على الوجه الثّاني، لكن في تقريب الاستدلال بالوجه الأوّل قد اختلفت كلماتهم، ففي بعضها ذكره، كما ذكر في الكتاب نفسه وفي بعضها أنّه سبحانه علّق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق، فينتفي وجوب التّبين بمقتضى التّعليق على الشّرط عند عدم مجيء الفاسق بالنّبإ وهو يشمل بإطلاقه مجيء العادل بالنّبإ أو غير الفاسق به بناء على ثبوت الواسطة، ضرورة أنّ عدم مجيء الفاسق بالنّبإ يشمل ما لو لم يكن هناك نبأ أصلاً أو كان ولم يكن المخبر فاسقاً، فإذا ينتفي وجوب التّبين عن خبر العادل بمفهوم الشّرط فيدور الأمر بين أمرين لا ثالث لهما:

أحدهما: القبول من دون تبيّن.

ثانيهما: الرّد كذلك.

والثّاني باطل جزماً للزوم كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق على تقديره، ضرورة كون الرّد من دون تبيّن أسوأ من التّبين، إذ فيه نوع من الاعتناء بشأن المخبر وربما ينتهي إلى العمل بالخبر على تقدير الصّدق، فالآية النّافية للتّبين في خبر العادل بمفهوم المخالفة تنفي الرّد بالفحوى ومفهوم الموافقة هذا توضيح تقريب الاستدلال المذكور في كلام بعضهم.

ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه خبر فاسق، ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران[1]، فإن الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأول للعلية، وإلاّ لوجب الاستناد إليه إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي وإذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول وهو المطلوب أو الرد فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق وهو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم[2] للمقدمة الأخيرة وهي أنه إذا لم يجب

---

(١) المراد من الاقتران يحتمل على بعد أن يكون هو المناسبة فيكون العطف للبيان ويحتمل أن يكون الاقتران المعنوي حيث إنّ الفاسق فاعل الشّرط، وقوله بنبإ مفعول الشّرط، ومن المعلوم أنّ الجزاء الّذي هو معلول الشّرط أقرب بفاعله بالنّسبة إلى مفعوله، لأنّ نسبة الفعل إلى المفعول بالملاحظة الثّانويّة وإلى الفاعل بالملاحظة الأوّلية، فإذا ثبت كون الظّاهر من القضيّة استناد الحكم يعني وجوب التّبين إلى الوصف يعني الفسق، فيستكشف عدم صلاحيّة كونه مخبراً واحداً الّذي هو أمر ذاتيّ للعليّة والاستناد، وإلاّ لوجب الاستناد إليه لحصول الذّاتي قبل حصول العرضي الّذي فرض الاستناد إليه، فيكون معلوله في مرتبته فيلزم أن يكون مقدّما ولو طبعا على العرضي، ضرورة كون لوازم الذات مقدّمة على عوارضه والاستناد إلى العرضي يقتضي تأخّره عنه، فيلزم تقدّم الشّيء على نفسه، فيكشف من ذلك كلّه انحصار العليّة والسّببيّة في الوصف فينتج ثبوت المفهوم والدّلالة على الانتفاء عند انتفائه كما هو واضح، ومنه يعلم أنّ المراد من الأولويّة في عبارة الكتاب التّعين لا ما يكون حسنا يجوز تركه.

(٢) لا ريب في ظهور كلامهم في تقريب الدّلالة على الوجهين في إرادة الوجوب النّفسي من الأمر بالتّبيّن وإن لم يلتزم به أحد حتّى منْ قال بوجوب

. . . .

تحصيل العلم في الفروع بالوجوب النّفسي، فإنّه لا يقول بأنّ إخبار الفاسق سبب لوجوب التّبين بالوجوب النّفسي، لأنّ أخذهم للمقدّمة المذكورة في كلامهم المبنيّة على التّرديد والدوران ينطبق على الوجوب النّفسي لا الشّرطي وظاهر الأمر في نفسه وإن كان الوجوب النّفسي، إلاّ أنّه بالنّظر إلى المقام إلى الفحص عن الطّرق وإلى قيام الإجماع وإلى التّعليل غير مراد قطعاً، فلا معنى لحمل اللّفظ عليه، هذا والتّحقيق أنّ الأمر بالتّبيّن في خبر الفاسق وبعدم وجوبه في خبر العادل وإن دلّ على عدم حجيّة الأوّل وكون وجوده كعدمه، فلا بدّ من تحصيل العلم بالواقع في مورده وعلى حجيّة الثّاني وطريقيّته المغنية عن تحصيل العلم بالواقع بالدلالة اللّفظيّة العرفيّة الواضحة، إلاّ أنّ حمل الوجوب على الوجوب الشّرطي محلّ مناقشة، فإنّه لا معنى لجعل تحصيل العلم بالواقع شرطا للعمل بخبر الفاسق، فإنّ العمل بالواقع لا دخل له بالعمل بالخبر، إلاّ على سبيل التّوسّع والمسامحة، فلا بدّ أن يحمل وجوب التّبيّن المقصود منه في خصوص المقام الدّلالة على ما يحمل عليه الوجوب في كلّ ما دلّ على وجوب تحصيل العلم في الفروع على الجاهل من الوجوب الغيري الإرشادي وحكم الشّارع بنفي هذا المعنى عند إخبار العادل وإن كان في معنى الحكم بحجيّته، إلاّ أنّه لا دخل له بالوجوب الشّرطي اللّهم، إلاّ أن يقال إنّ الآية لا تعلّق لها بخصوص الفروع، بل يعمّها والموضوعات الّتي لا يجب تحصيل العلم فيها بالوجوب الغيري الإرشادي، بل مورد الآية من الموضوعات فإن فرض هناك وجوب فليس، إلاّ الوجوب الشّرطي غاية الأمر أن يكون الوجوب الثّابت عند إرادة العمل هو الوجوب الغيري.

هذا وقال بعض أفاضل من قارب عصرنا في تقريب الاستدلال ما هذا لفظه: **«وجه الدّلالة أنّه تعالى علّق وجوب تبيّن النّبإ على مجيء الفاسق به، فيدلّ بمفهومه على عدم وجوب التّبين عند مجيء العادل به ومقتضاه جواز القبول لأنّ الأمر بطلب بيان**

التثبت وجب القبول، لأنّ الرد مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق مبني على ما يتراءى من ظهور الأمر بالتبين في الوجوب النفسي، فيكون هنا أمور ثلاثة: الفحص عن الصدق والكذب، والردّ من دون تبين، والقبول كذلك.

لكنك خبير بأن الأمر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي وأن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين، فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية وهي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق.

البيان إمّا كناية عن عدم جواز القبول أو مجاز عنه أو مخصوص بما لو أريد العمل بمقتضى نبئه فيكون وجوبه شرطيّاً ويرجع إلى الوجه السّابق أو بمواضع خاصّة لا بدّ من التّبيّن فيها منها الواقعة التي نزلت الآية فيها حيث يجب فيها طلب البيان بمطالبتهم بالصّدقات، فإن انقادوا إلى الحقّ وأدّوها تبيّن كذب النّبإ قضاء بظاهر الحال وإن استنكفوا عنها وأظهروا التّمانع والمعاداة تبيّن صدقه ووجب التّهجم على جهادهم، لكن هذا في الحقيقة راجع إلى طلب أمر مخصوص يحصل به البيان وليس بطلب نفس البيان حقيقة، وبالجملة فلا بدّ من حمل الأمر بالتّبين على أحد هذه الوجوه للإجماع على عدم وجوب التّبين عند خبر الفاسق مطلقاً وعلى هذا فما تداول في كتب القوم في بيان وجه الاستدلال من أنّه علّق وجوب تبيّن النّبإ على مجيء الفاسق به، فعلى تقدير مجيء العادل به، إمّا أن يجب القبول فهو المدّعى أو يجب الردّ فيلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق غير مستقيم، إذ مرجع الأمر بالتّبيّن فيما عدا الوجه الأخير إلى ردّ نبئه وفي الوجه الأخير يجب التبيّن في نبإ العادل وأيضاً إنّما يتمّ ما ذكروه إذا حمل الأمر بالتّبيّن على وجوبه مطلقاً، وهذا ممّا لا ذاهب إليه»، انتهى كلامه رفع مقامه.

والدليل على كون الأمر بالتبين للوجوب الشرطي، لا النفسي مضافاً إلى أنه المتبادر عرفاً في أمثال المقام وإلى أن الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق وإنما أوجبه من أوجبه عند إرادة العمل به لا مطلقاً هو أن التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿أَن تُصِيبُوا﴾*، لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي، لأنّ حاصله يرجع إلى أنه لئلا تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق، فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف، ومن المعلوم أن هذا لا يصلح إلا علة لحرمة العمل بدون التبين، فهذا هو المعلوم ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين.

مع أن في الأسوئية المذكورة[1] في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسياً ما لا يخفى، لأنّ الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر

---

(١) مراده قدّس سرّه ممّا أفاده أنّ حمل وجوب التبيّن على الوجوب النّفسي على ما يستفاد من تقريب الاستدلال في كلماتهم مضافاً إلى فساده من وجوه مذكورة في كلامه قدّس سرّه لا يتمّ معه تقريب الاستدلال، حيث إنّ نفي وجوب التّبين عن خبر العادل بالوجوب النّفسي لا يلازم وجوب القبول والحجيّة، فيشترك مع خبر الفاسق ما لم يتبيّن صدقه ومطابقته للواقع في عدم القبول، كما أنّه يشترك معه مع تبيّن الصّدق في العمل بمقتضى التّبين ويفترقان في وجوب التّفتيش في حال خبر الفاسق من حيث الصّدق والكذب وعدم وجوبه في خبر العادل وهو موجب لمزيّة العادل على الفاسق لا لمنقصة العادل بالنسبة إلى الفاسق اللّهم، إلاّ أن يقال إنّ التّبيّن في الخبر نوع من الاعتناء بشأن المخبر، فلا يصلح أن يكون فارقاً وإليه أشار بقوله فتأمّل على ما أفاده في مجلس الدّرس وإن لم يخل عن مناقشة.

---

* سورة الحجرات: الآية ٦.

الواحد قبل التبين وبعده، فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين، كما أنهما يشتركان قطعا في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق، لأنّ العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق فتأمل.

وكيف كان فقد أورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلاّ أن كثيرا منها قابلة للدفع، فلنذكر أولاً ما لا يمكن الذب عنه، ثم نتبعه بذكر بعض ما أورد من الإيرادات القابلة للدفع.

أمّا ما لا يمكن الذب عنه فإيرادان:

أحدهما: أن الاستدلال[1] إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف أعني

(١) مراده قدّس سرّه من عدم اعتبار مفهوم في الوصف عدم ثبوت المفهوم في التّعليق على الوصف لا عدم حجيّته واعتباره مع ثبوته، ضرورة عدم الفرق في حجيّة ظواهر الألفاظ بين الظّهور المنطوقي والمفهومي، فكلامهم في باب المفاهيم إنّما هو في الصّغرى لا في الكبرى بعد ثبوتها كما صرّح به غير واحد من الأعلام وإن تسامحوا في بعض التّعبيرات، إلاّ أنّه لا ضير فيه مع وضوح المراد وظهوره، ومن هنا قالوا إنّ التّعليق بالوصف يشعر بالعليّة، ولا يدلّ عليها ومن هنا أجاب غير واحد من الأساطين عن الاستدلال بالآية بأنّه مبنيّ على دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة، ولا نقول به فمثل العلاّمة القائل بثبوت المفهوم للتّعليق على الشّرط لا بدّ أن ينزّل كلامه على إرادة التّعليق على الوصف ومثل السيّد النّافي لهما معاً يحتمل كلامه لكلّ من الأمرين هذا والعجب من المحقّق القمّي قدّس سرّه في القوانين، حيث إنّه مع موافقة

للمشهور في القول بعدم المفهوم للتعليق على الوصف قال به في المقام لمساعدة العرف وقرينة المقام حيث قال بعد تضعيف دلالة الآية باعتبار التعليق على الشّرط: «**فالاعتماد على مفهوم الوصف، فإنّا وإن لم نقل بحجيّته في نفسه لكنّه قد يصير حجّة بانضمام قرينة المقام، كما أشرنا إليه في مباحث المفاهيم**» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى صريح فيما حكينا عنه، إلاّ أنّه مبنيّ كما صرّح بذلك بعد الكلام الّذي عرفته على مقالة المشهور القائلين بحجيّة ظواهر الألفاظ في حقّ غير من قصد إفهامه بالخطاب لا على ما ذهب إليه في بحث الظّواهر من عدم حجيّته، إلاّ من باب الظّنّ المطلق ويرد عليه بأنّا كلّما نتأمّل في المقام لا نفهم قرينة تدلّ على أنّ الغرض من التّعليق الدّلالة على الانتفاء عند الانتفاء.

هذا مع أنّ المقام أولى بعدم الدّلالة من حيث عدم ذكر الموصوف في الكلام وعدم اعتماد الوصف على موصوف محقّق، فإنّه أشبه باللّقب في كونه موضوعا للحكم وليس أمراً زائداً عليه حتّى يقال بأنّ ذكره لغو لو لم يكن الغرض منه الدّلالة على مناط الحكم وعلّته، كما هو أحد الوجهين في الاستدلال لإثبات المفاهيم في التعليقات التي قالوا بثبوت المفهوم لها مضافاً إلى ما قيل من أنّ فائدة التّعليق في المقام ظاهرة وهو التنبيه على فسق الوليد لما روي في شأن نزولها من أنّ النّبي صلى اللّه عليه وآله أرسل وليد بن عتبة إلى بني المصطلق ليأخذ منهم صدقاتهم، فلمّا قرب إلى منازلهم خرجوا إليه ليتلقّوه تعظيماً لحقّه فهابهم لما كان ما بينه وبينهم في الجاهليّة من العداوة فهرب إلى النّبي صلى اللّه عليه وآله فأخبره بتمانعهم من أداء الصّدقات، فنزلت الآية في حقّه وقد يروى أنّه أخبر بارتدادهم، فنزلت الآية الشّريفة، فلا يمكن أن يقال إنّ الدّلالة على الانتفاء عند الانتفاء أظهر الفوائد فضلاً عن أن يقال بانحصار الفائدة فيها وقال بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا بعد حكاية ما عرفت عن القوانين أقول: «**وفيه نظر لأنّ مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من التّعليق على**

الفسق، ففيه أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما فيما نحن فيه فإنّه أشبه بمفهوم اللقب، ولعل هذا مراد من أجاب عن الآية كالسيدين وأمين الإسلام والمحقق والعلامة وغيرهم بأن هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب ولا نقول به.

الوصف بناء على عدم دلالته عليه في نفسه، إمّا أن يكون لقرائن حاليّة وثبوتها في المقام ممنوع قطعا أو لقرائن لفظيّة راجعة إلى انحصار فائدة التّعليق في الاحتراز أو ظهورها بحسب مقام التّعليق من بين الفوائد، فهذا إنّما يتصور جريانه بحسب تحصيل الوثوق والاعتداد به فيما إذا تعقب الوصف الخاص الموصوف العام، كما في قولك إن جاءك مخبر فاسق أو رجل فاسق بنبإ ونحو ذلك ممّا يشمل على التّقييد اللفظي المقتضي اعتباره في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر أنّ المقام ليس من بابه، بل من باب ترجيح التّعبير عن مورد الحكم بعنوان خاصّ على التّعبير عنه بعنوان عام، ومثل هذا لا يستدعي فائدة ظاهرة يزيد على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص ومع الإغماض عن ذلك، فلا تجد لتعليق الحكم على الوصف في المقام مزيد خصوصيّة لا توجد في غيره، فإنّ ما ذكروه في منع دلالته على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه وإنّ من جملة كون محلّ الوصف محلّ الحاجة يتّجه في المقام أيضاً مضافاً إلى أنّ له في المقام نكتة أخرى أيضاً وهو التّنبيه على أنّ المخبر المتّصف بالفسق بعيد عن مقام الاعتماد والاستناد جداً، إذ يحتمل في حقّه ما يحتمل في حقّ المخبر العادل من السّهو والنّسيان مع زيادة وهي احتمال تعمّده الكذب وتعويله في خبره على أمارات ضعيفة وأوهام سخيفة ناشئتين من انتفاء صفة العدالة عند الحاصرة على الاقتحام في مثل ذلك وهذا ظاهر لا سترة عليه» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ففيه أن مفهوم الشرط(١) عدم مجيء الفاسق بالنبإ، وعدم التبين هنا

---

(١) الوجه فيما أفاده ظاهر لا سترة فيه أصلاً، ضرورة أنّ المعتبر في التّعليق على الشّرط، كما حقّق في محلّه فيما كان له مفهوم بتبديل كلّ من الشّرط والجزاء بنقيضه مع إبقاء سائر أجزاء القضيّة على حالها في جانب المفهوم، فإذا قال إن جاءك زيد فأكرمه مثلاً كان مفهومه سلب الجزاء وهو وجوب الإكرام عن زيد عند عدم الشّرط وهو مجيء زيد لا سلب الإكرام عن عمرو الجائي مثلاً، فإنّه موضوع آخر لم يكن مثبتاً في القضيّة أصلاً، فإذا فرض التّعليق على الشّرط في الآية دالاً على قضيّة أخرى يعبّر عنها بالمفهوم كانت تلك القضيّة إن لم يجئكم فاسق بنبإ، فلا يجب التّبيّن في نبئه لا إن جاءكم عادل بنبإ فلا يجب التّبين في نبئه، فإنّ نبأ العادل ليس من أفراد عدم نبإ الفاسق ولو في الجملة ضرورة أنّ الأمر الوجودي ليس من أفراد العدم، ضرورة تقابل الوجود والعدم فكيف يمكن تصادقهما، نعم قد يقارن عدم الشّيء وجود بعض الأشياء أو يلازمه وأين هذا من التّصادق والفردية، فعدم نبإ الفاسق لا يتعدّى عنه وليس من أفراده نبأ العادل وإن تقارن نبأ العادل في الوجود، وإلاّ أمكن أن يقال بأنّ الآية تدلّ منطوقا على عدم حجيّة خبر العادل بأن يقال إنّ الآية تدلّ على وجوب التّبين في خبر الفاسق، ويشمل بإطلاقها ما لو اجتمع مع نبإ العادل فيجب التّبين فيه وإن كان المخبر به أمرا واحداً وهو كما ترى فإذا لم يمكن التّبين في النّبإ المنفي عن الفاسق، فلا يعقل أن يكون للقضيّة مفهوم ودلالة مرادة للمتكلّم ضرورة كون انتفاء المحمول عن الموضوع الغير الموجود من جهة استحالة الوجود لا من جهة دلالة اللّفظ وإنشاء المتكلّم لنفيه إمّا من جهة الدّلالة الوضعيّة أو الإطلاقيّة الانصرافية أو العقليّة الرّاجعة إلى لزوم اللّغويّة والخلوّ عن الفائدة، فلا بدّ أن يكون الغرض من ذكر

لأجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل إن رزقت ولداً فاختنه وإن ركب زيد فخذ ركابه وإن قدم من السفر فاستقبله وإن تزوجت، فلا تضيع حق زوجتك وإذا قرأت الدرس فاحفظه، قال الله سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾*، ﴿وَإِذَا

الشّرط في أمثال المقام الإشارة والدّلالة على اختصاص الجزاء موضوعاً بصورة وجود الشّرط، وهذا غير عزيز كما في الأمثلة المذكورة في الكتاب، فلو قيل إنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾ الآية يدلّ بالمفهوم على نفيِ وجوب الاستماع عن قراءة الحديث، حيث إنّ عدم قراءة القرآن يشمل قراءة الحديث كان حقيقاً بالإعراض وعدم الاستماع، وهكذا الأمر في نظائره، هذا مع أنّ الأخذ بإطلاق المفهوم والحكم بدلالة الآية على عدم وجوب التّبين في خبر العادل لا معنى له من جهة أخرى، فإنّ حمل الآية على ما ذكر يوجب الحكم بأنّ مدلول الآية نفي وجوب التّبيّن بالدّلالة اللّفظيّة عمّا لم يكن هناك نبأ أصلاً لا من الفاسق ولا من العادل كما أنّ مدلولها نفيه عن نبإ العادل، ومن المعلوم ضرورة أنّ نفي وجوب التّبين شرعاً إنّما يتصور في مورد إمكان ثبوته وكيف يمكن ثبوته فيما لم يكن هناك نبأ أصلاً.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر فساد ما قيل في الجواب عن الاعتراض المذكور من أنّ مفهوم الشّرط وإن لم يكن مجيء العادل بالنّبإ، إلاّ أنّه بإطلاقه يشمله وهكذا ما قيل من أنّ حمل المفهوم على عدم وجوب التّبين في نبإ الفاسق عند عدم مجيئه به يوجب حمل القضيّة على السّالبة بانتفاء الموضوع وهو على خلاف الأصل، والظّاهر ضرورة أنّ الأصل المذكور إنّما يعمل به ويجري فيما كان هناك قضيّة سالبة مردّدة، وقد عرفت تعيّن كون السّلب في المقام من جهة سلب الموضوع.

---

* سورة الأعراف: الآية ٢٠٤.

﴿حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾* إلى غير ذلك مما لا يحصى.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة إن عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبإ، فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب، وأخرى إن جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبين في خبر الفاسق، لأجل عدمه يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر.

وجه الفساد أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية أو العقلية انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض مجيء العادل بنبإ عند عدم الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبإ، لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به، لأنّه لم يكن مثبتاً في المنطوق حتى ينفى في المفهوم فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

الثاني: ما أورده في محكي العدة[1] والذريعة والغنية ومجمع البيان

---

(١) لا يخفى عليك أنّ مرجع هذا الإيراد أيضاً وإن كان إلى كون الغرض من التّعليق في المقام وصفاً أو شرطاً غير الدّلالة على الانتفاء عند الانتفاء إلاّ أنّه يفترق معه من جهة أخرى، فإنّ الاستناد في الإيراد الأوّل إلى منع وجود المقتضي وفي الإيراد الثّاني إلى وجود المزاحم والمانع عن الحكم بإرادة المفهوم من التّعليق وإن سلّم كون التّعليق في نفسه مقتضياً لعدم وجوب التّبين في خبر العادل، فالغرض من التّعارض في المقام هو تنافي ما يقتضيه ظهور اللّفظ والدّلالة العرفية

---

* سورة النساء: الآية ٨٦

والمعارج وغيرها من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول إن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل.

على الانتفاء عند الانتفاء مع وجود ما يمنعه ويزاحمه فالتّعليق بهذه الملاحظة ليس له ظهور ومفهوم حقيقة، فلا يقال أنّه أخصّ بالنّسبة إلى عموم التّعليل، فلا بدّ أن يخصّص به كما يكون الأمر كذلك فيما كان التّعليق المقتضي لمفهوم المخالفة والعموم في كلامين إذا فرض العموم مستفادا من غير التّعليل، فالتّعارض حقيقة بين التّعليق الدّال على المفهوم بحسب الوضع أو غيره من جهات الدّلالة المذكورة في محلّه وظهور التّعليل في تبعيّة الحكم المعلول له من حيث كونه من آثاره فالتّرجيح ليس من جهة المنطوق والمفهوم حتّى يرد النّقض بالمنفصلين، بل من جهة الاتّصال والوجود في كلام واحد، ضرورة عدم استقرار ظهور صدر الكلام حتّى يفرغ المتكلّم منه مضافاً إلى كون العموم مستنداً إلى التّعليل الآبي عن التّخصيص المقتضي لحمل المعلول على ما يقتضيه التّعليل عموماً وخصوصاً فيحكم بملاحظة ما ذكر أنّ الغرض من التّعليق ليس الدّلالة على الانتفاء عند الانتفاء، بل مطلب آخر فليس هناك في الحقيقة خاصّ يعارض العموم.

فإن شئت قلت: إن التّعليل الجاري في صورة انتفاء الوصف أو الشّرط قرينة على أنّ الغرض من التّعليق على أحدهما الدّلالة على شيء آخر غير المفهوم، وممّا ذكرنا كلّه تبيّن استقامة ما أفاده قدّس سرّه في الجواب عن السؤال بقوله: (لأنّا نقول ما ذكر أخيراً) إلخ وهو المراد أيضاً من قول الشّيخ في العدّة من ترك دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة لدليل، فإنّ غرضه من التّرك الحكم بخلوّ الجملة عن المفهوم ،وكون الغرض من التّعليق أمراً آخر.

لا يقال: إن النسبة بينهما وإن كان عموماً من وجه فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مادة الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغواً، لأن خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا فيكون المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل.

لأنّا نقول: ما ذكره أخيرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل مسلم، إلاّ أنّا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل، وإليه أشار في محكي العدة بقوله: «لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل»*.

وليس في ذلك منافاة لما هو الحق وعليه الأكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة لاختصاص ذلك أولاً بالمخصص المنفصل ولو سلم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص.

فالعلة تارة تخصص مورد المعلول وإن كان عاماً بحسب اللفظ كما في قول القائل[1] لا تأكل الرمان، لأنّه حامض فيخصصه بالأفراد الحامضة،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ المثال المذكور كما يكون مخصصاً يكون معمما أيضاً، فإنّه يتعدّى بحكم التّعليل عن المورد إلى كلّ ما يكون حامضاً، ثمّ إنّ قوله

---

* عدّة الأصول: ص١٧٦.

فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه.

وقد توجب عموم المعلول وإن كان بحسب الدلالة اللفظية خاصاً كما في قول القائل لا تشرب الأدوية التي يصفها لك النسوان، أو إذا وصفت لك امرأة دواء، فلا تشربه لأنّك لا تأمن ضرره.

فيدلّ على أن الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من أي واصف كان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بيان الجهال لنكتة خاصة، أو عامة لاحظها المتكلم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد، كما نبه عليه في المعارج.

وهذا الإيراد مبني[١] على أن المراد بالتبين هو التبين العلمي، كما هو

قدّس سرّه: (فيكون عدم التّقييد في الرّمان) إلى آخره مشتبه المراد، إذ الموجود في النسخة السابقة قبل التّغيير قوله: (لعلة الحموضة فيه)، والمراد منه أنّه لمّا أريد تعليل الحكم بالحموضة، فلذا ترك التّقييد من حيث حصول الغرض منه بالتّعليل مع شيء زائد وهو الدّلالة على عليّة الحكم وهذا المعنى، كما ترى لا يؤدّى بتلك العبارة وفي النّسخ المصححة قوله لغلبة الحموضة فيه بدل ذلك القول، وقد سمعت عن شيخنا الأستاذ العلاّمة كون العبارة الأصليّة هذه وأبدلت بالعبارة السّابقة من جهة التّشابه اللّفظي وقلة معرفة الكاتب والمراد منه أنّ التّقييد مستغنى عنه لوجود الحموضة في أكثر أفراد الرّمان، حيث إنّه يوجب انصرافه إلى الأفراد الحامضة، فكأنّه قال لا تأكل الرّمان الحامض وهو كما ترى لا محصل له.

(١) ابتناء الإيراد على ما أفاده أمر ظاهر إذ على تقدير إرادة الأعمّ من العلم والاطمئنان من لفظ التّبين الواقع في الجزاء المقابل للجهالة وتسليم حصول الاطمئنان من إخبار العادل بخلاف خبر الفاسق، لا يكون هناك تعارض أصلاً، إذا

التّعليل ينطبق على ما كان العمل به في معرض الوقوع في النّدم المنتفي مع حصول الاطمئنان بالفرض، لأنّ الواجب بالآية على هذا التّقدير تحصيل الاطمئنان في مورد إخبار الفاسق من حيث إنّ العمل بدونه في معرض الوقوع في مخالفة الواقع، فلا يعقل التّعارض حينئذ بين المفهوم وعموم التّعليل لكنّه يرد عليه مضافا إلى مخالفة هذا المعنى لظاهر لفظ التّبيّن أوّلا بأنّ إرادة هذا المعنى يلغو الاستدلال بالمفهوم، حيث إنّ الآية بمنطوقها تدلّ حينئذ على حجيّة خبر العادل بناء على إرادة الوجوب الشرطي حسبما عرفت من أنّه لا بدّ من ابتناء الاستدلال عليها وثانيا بأنّ إرادتها توجب إثبات حجيّة مرتبة خاصّة من مطلق الظن وهو الظن الاطمئناني من غير نظر إلى خبر العادل فيخرج عن محلّ النّزاع، كما أنّه على تقدير إرادة الأعمّ من مطلق الظّن يثبت حجيّة مطلق الظّن، كما زعمه في القوانين حتّى مع التّمكن من تحصيل العلم بالواقع، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك وإن كان ربما يجري في لسان المحقّق القميّ قدّس سرّه في القوانين، لكنه ليس مذهبه، كما يظهر من كلماته في الفقه نعم بعض مشايخنا في شرحه على الشّرائع نفى البعد عن الاعتماد على الظّن الاطمئناني حتّى مع التّمكن من تحصيل العلم متخيّلاً، أنّه من مصاديق العلم عرفا وهو كما ترى صاحب الجواهر زعم لا وجه له مضافاً إلى اختصاصه بما تعلّق الحكم بالعلم في الشّرعيات لا بالمعلوم، كما هو ظاهر، وثالثاً بعدم إمكان إرادته من حيث لزوم إرادته خروج المورد من الآية بناء على كونه إخبار الوليد بالارتداد أو مطلق الإخبار بالارتداد ضرورة عدم حجيّة مطلق الظّن الاطمئناني بالارتداد وتقييده في المورد بما إذا حصل من شهادة العدلين كما ترى، ضرورة أنّ الآية لا تتحمل هذا النّحو من التّقييد بحيث يبقى على إطلاقها مطلقاً أو في غير موارد اعتبار شهادة العدلين، كما لا يخفى، فتعيّن إذا إرادة المعنى الأخصّ وهو التّبيّن العلمي وإلى ما ذكرنا أشار إليه بقوله قدّس سرّه: (ولكنّك خبير بأنّ الاستدلال

مقتضى اشتقاقه.

ويمكن أن يقال إن المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان الذي هو مقابل الجهالة.

وهذا إن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في وجوب التبين، إلى أن العادل الواقعي يحصل منه غالباً الاطمئنان المذكور بخلاف الفاسق، فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمئنان من الخارج، لكنك خبير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجية الخبر العادل المفيد للاطمئنان غير محتاج إليه، إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمئنان، كما لا يخفى فيثبت اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن.

ثم إن المحكي عن بعض[1] منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع بأن المراد بالجهالة السفاهة، وفعل ما لا يجوز فعله،

بالمفهوم) إلخ، نعم كلامه في المقام خال عن الإشارة إلى الإيراد الأخير وسيشير إليه بعد ذلك.

(١) إطلاق الجهالة على السّفاهة وإن كان صحيحا إلاّ أنّه خلاف الظّاهر والاستدلال له بقوله تعالى: ﴿أَن تُصِيبُوا﴾ الآية فاسد جداً، إذ النّدامة مترتّبة على فعل ما يجوز عند العقلاء، ومن المعلوم أنّ العمل بخبر الفاسق من دون تبيّن وتفتيش من أمره غير مجوّز عند العقلاء بعد الالتفات إلى عدم ما يردعه عن الكذب وإن حصل منه الظّن في ابتداء الأمر كالتّقريب له بقوله ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد إلى آخره، فإنّ الظّاهر من قوله:﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ الآية وإن كان التعليل بما يكون قبحه مركوزاً عند العقلاء، فلا يقبل التّخصيص فحجيّة الأمارات الغير العلميّة في الأحكام والموضوعات ربما ينافيه، إلاّ أنّ دليل الحجيّة من جهة كشفه عن تدارك مفسدة مخالفة الواقع على ما عرفت تفصيل القول فيه

لا مقابل العلم بدليل قوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى.

وفيه مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً، إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها، فالآية تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعله هي كونه في معرض المخالفة للواقع.

وأمّا جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة، فلا يجوز القياس بها لما تقدم

ترفع القبح العقلي.

نعم ما يكون اعتباره في مورد العجز عن تحصيل الواقع لا يدلّ التّعليل على المنع عنه من حيث اختصاصه بصورة التّمكن عن تحصيل العلم بالواقع وإن كان التّمثيل لذلك بالفتوى محلّ مناقشة غير مخفيّة، بل المعلول وهو وجوب التّبيّن ظاهر، بل نصّ بعد حمل التّبيّن على المعنى الأخصّ في اختصاص الحكم بصورة إمكان تحصيل العلم بالواقع نعم على القول بحمله على المعنى الأعمّ يعمّ صورة عدم الإمكان، لكنّك قد عرفت فساده ومنه يظهر النّظر فيما أفاده بقوله قدّس سرّه: (فالأولى لمن يريد التّفصّي عن هذا الإيراد) إلى آخره، ولذا أمر بالتّأمّل فيه هذا، وقد يناقش في التّعليل من جهة أخرى وهي أنّ إصابة القوم بجهالة إنّما هي في بعض موارد العمل بخبر الفاسق لا في جميع موارده، ولكنّك خبير بأنّ اختصاص التعليل ببعض موارد العمل بخبر الفاسق، لا يدفع الايراد عن المفهوم، فإنّ الآية تدلّ بعموم التّعليل على أنّ كلّما كان العمل به في معرض الإصابة، لا يجوز العمل به من غير فرق بين خبر الفاسق والعادل وغيرهما، نعم لو جعل الاختصاص حكمة لوجوب التّبين لم يكن مانعاً عن الأخذ بالمفهوم لكنّه بعيد في الغاية، مضافاً إلى بعد الفرق على تقدير الحكمة والتّقريب أيضاً بعد فرض وجودها في خبر العادل فتدبّر.

في توجيه كلام ابن قبة من أن الإقدام على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً قد يحسن لأجل الاضطرار إليه وعدم وجود الأقرب إلى الواقع منه، كما في الفتوى، وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع فراجع.

فالأولى لمن يريد التفصي عن هذا الإيراد التشبث بما ذكرنا من أن المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان وبالجهالة الشك أو الظن الابتدائي الزائل بعد الدقة والتأمل فتأمل.

ففيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وإن حصل منه الاطمئنان، لأن الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرزاً عن الكذب.

ومنه يظهر الجواب عمّا ربّما يقال من أن العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان فيه.

وأمّا ما أورد على الآية بما هو قابل للذب عنه فكثير:

منها: معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم والنسبة عموم من وجه، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجية.

وفيه أن المراد[1] بالنبإ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم

---

(١) المراد ممّا أفاده قدّس سرّه هو إبطال توهّم كون النّسبة المنطقيّة عموماً من وجه من حيث كون المفهوم أخصّ مطلقاً بحسب النّسبة المنطقية من الآيات النّاهية وإن كان الوجه في تقديم المفهوم كونه حاكماً على الآيات النّاهية أو وارداً عليها على الوجهين اللّذين تقدّمت الإشارة إليهما، فالمراد من تعيين التّخصيص في كلامه قدّس سرّه هو الخروج عن مقتضى الآيات النّاهية بواسطة المفهوم فتدبّر.

أخص مطلقاً من تلك الآيات، فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من أن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم، وأمّا منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم، فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع.

وربّما يتوهم(١) أن للآيات الناهية جهة خصوص، إمّا من جهة اختصاصها بصورة التمكن من العلم، وإمّا من جهة اختصاصها بغير البينة العادلة وأمثالها

(١) لا يخفى عليك أنّ التّمثيل بالبيّنة وأمثالها ممّا يعمل به في الموضوعات مبنيّ على شمول المفهوم للموضوعات، كما أنّ الاختصاص من الجهة الأولى مبنيّ على اختصاص الآيات النّاهية بأسرها بصورة التّمكن من تحصيل العلم وعدم نصوصيّة الآية من هذه الجهة بحيث يمكن تخصيصها بصورة العجز عن تحصيل العلم، فيكون للمفهوم على الوجهين جهة عموم لا يشملها الآيات النّاهية وهي الشّمول بصورة الانسداد والبيّنة العادلة، مع أنّ الآيات النّاهية لا يشملها، فالّذي يتوهّم أن يكون خروجه موجبا لانقلاب النّسبة لا بدّ أن يكون من قبيل البيّنة ممّا يشمله المفهوم، وإلاّ فمطلق الخارج عن تحت الآيات النّاهية لا يوجب انقلاب النّسبة، كما هو واضح وإن كانت دعوى اختصاص جميع الآيات النّاهية بصورة العلم في حيّز المنع كدعوى عدم نصوصيّة الآية بالنّسبة إلى صورة التّمكن من العلم، حيث إنّك عرفت أنّ الأمر بالتّبين المنفي مفهوماً إنّما هو فيما لو تمكّن من تحصيل العلم، هذا مع أنّ كون النّسبة عموماً من وجه بالبيان الّذي توهّمه المتوهّم لا يجدي في المقام أصلاً بعد ما عرفت من كون تقديم دليل حجيّة غير العلم على الآيات النّاهية من باب الحكومة أو الورود، فإنّ شئت قلت: إنّه لا معنى لملاحظة النّسبة بينهما بعد فرض كون التّقدّم من جانب دليل الحجيّة بحسب الرّتبة كما هو واضح.

ممّا خرج عن تلك الآيات قطعاً.

ويندفع الأول[١] بعد منع الاختصاص بأنه يكفي المستدل كون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد، والثاني بأن خروج ما خرج[٢] من أدلة حرمة

---

(١) اندفاع الأوّل ظاهر ممّا أفاده قدّس سرّه وممّا ذكرنا في تقريب التّوهّم حيث إنّ دعوى اختصاص مدلول الآية بصورة الانسداد مضافاً إلى أنّ تسليم حجيّة الخبر عند الانسداد يكفي المستدلّ الباني على إثبات حجيّة الخبر في الجملة في قبال النّفي المطلق ممّا لا معنى لها أصلاً.

(٢) ما أفاده قدّس سرّه أمر واضح لا سترة فيه أصلا وإن خالف فيه بعض الأصوليّين من المتأخّرين، حيث إنّ تخصيص العام بالخاص الأخص أوّلاً فيما إذا ورد هناك عام وورد خاصّ، أحدهما أخصّ من الآخر وجعله مادّة لافتراق والخاص الأعمّ لا معنى له بعد فرض كون النّسبة بينهما وبين العام نسبة العموم والخصوص، إذ التّرجيح والتّقديم في العلاج وقلب النّسبة ممّا لا يساعده العرف أصلاً، فإن شئت قلت إنّ النّسبة بين الخاص الأعمّ والعام إمّا يلاحظ قبل تخصيصه بالخاصّ الأخصّ أو بعده فإن لوحظت قبل التّخصيص وبملاحظة الوضع للعموم، فلا ريب أنّ النّسبة هي العموم والخصوص بهذه الملاحظة بالفرض وإن لوحظت بعد التّخصيص بالخاصّ الأخصّ وما أريد من العامّ والخاص الأعمّ، فلا شبهة أنّ التّخصيص لا يعيّن المراد من العام وإنّما هو قرينة صارفة عن العموم لا معيّنة لإرادة تمام الباقي، إلاّ بضميمة عدم التّخصيص وعدم خروج فرد آخر، ومن المعلوم أنّه لا يعمل بالأصل عند قيام الدّليل على التّخصيص، نعم لو كان الخاصّ الأخصّ من المخصّص المتّصل كالتّخصيص بالشّرط والغاية والوصف ونحوها حكم بانقلاب النّسبة بين العام المخصّص به والخاص الأعمّ المنفصل من حيث كونه قرينة صارفة ومعيّنة، وهذا بخلاف المخصّص المنفصل، هذا وتفصيل القول

العمل بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم، لأنّ المفهوم أيضا دليل خاص مثل الخاص الذي خصص أدلة حرمة العمل بالظن، فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولاً، ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الأخير.

فإذا ورد أكرم العلماء ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعة من فساقهم، ثمّ ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم، فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأول أولاً، ثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموماً من وجه، وهذا أمر واضح نبهنا عليه في باب التعارض.

ومنها: أن مفهوم الآية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الإجماع الذي أخبر به السيد المرتضى وأتباعه قدست أسرارهم من عدم حجية خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجية الخبر.

وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبين إذ بعد الغض عما ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النبإ للإجماع المنقول، وبعد الغض عن أن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ قدس سره، نقول إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية.

أمّا أولاً: فلأن دخوله[1] يستلزم خروجه، لأنّه خبر العادل فيستحيل دخوله،

في ذلك يطلب من محلّه، ولعلّنا نتكلّم فيه زائداً على هذا في طيّ التّعليقة عند عنوانه في الجزء الرّابع من الكتاب.

(١) حيث إنّ نقل الإجماع على المنع عن العمل بخبر العادل من النّاقلين خبر عادل ومن هنا بني حجيّته على حجيّة خبر الواحد حسبما عرفت تفصيل القول فيه،

ودعوى أنه لا يعمّ نفسه مدفوعة بأنه وإن لا يعمّ نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه، إلاّ أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضاً للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم، ولذا لو سألنا السيد عن أنه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه فيقول لا.

وأمّا ثانياً[1]: فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول إنه وقع الإجماع على خروجه من النافين بحجية الخبر ومن المثبتين فتأمل.

وأمّا ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس ولا ريب أن العكس متعين، لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأن

فلو كان مشمولا للمفهوم كان بعمومه شاملاً لنفسه ويلزم منه عدم حجيّته وهو ما أفاده من كون دخوله مستلزما لخروجه ومن حجيته عدم حجيّته فيمتنع شمول الآية له، ضرورة أنّ ما يستلزم وجوده عدمه محال وما قيل من عدم شمول نقل الإجماع على المنع لنفسه، كما عن بعض مشايخ شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه، فيظهر وجه فساده مضافاً إلى ما ذكره في الكتاب من أنّ عدم الشّمول مستند إلى قصور اللّفظ لا للفرق من حيث المناط ممّا ستسمعه في دفع الإيراد الّذي يتلو هذا الإيراد.

(١) من الإجماع على تقدير إمكان الشّمول ذاتاً هو الاتّفاق من الجميع على تخطئة المدّعي في دعوى الإجماع حيث إنّ المنكر لحجيّة خبر الواحد يسلّم كون المسألة خلافيّة، لا الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، حيث إنّ المسألة ليست شرعيّة حتّى يكشف اتّفاقهم عن رأي المعصوم مضافاً إلى منع تسليم المنكر لكون المسألة خلافيّة نظراً إلى دعوى جميع المنكرين الإجماع على عدم الحجيّة في المقام فلعلّه الوجه في أمره بالتّأمّل أو الوجه السّابق الرّاجع إلى عدم كشف هذا الاتّفاق عن رأي المعصوم عليه السلام فتأمّل.

المقصود من الكلام حينئذٍ ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل، ولا ريب أن التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل قبيح في الغاية وفضيح إلى النهاية، كما يعلم من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فأخبرك زيد بألف من الأخبار، ثمّ أخبر بكذب جميعها فأراد القائل من قوله صدق إلخ خصوص هذا الخبر.

وقد أجاب بعض من لا تحصيل له[1] بأن الإجماع المنقول مظنون الاعتبار، وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

ومنها: أن الآية لا تشمل[2] الأخبار مع الواسطة لانصراف النبا إلى الخبر

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الجواب المذكور في كمال الوضوح من الفساد بل لا يظنّ تصوّره من قائله.

أمّا أوّلاً: فلأنّ حجيّة الإجماع المنقول على زعم المورد مدلول الآية، فكيف يقال إنّ ظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار والإجماع المنقول مظنون الاعتبار.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الظّن إن لم يعلم اعتباره، فكيف يعارض مقطوع الاعتبار وإن علم اعتباره، فأين مظنون الاعتبار وبالجملة الجواب المذكور ساقط جدّاً.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ظاهر هذا الإيراد أنّ الإخبار عن الإمام عليه السلام بواسطة أو بوسائط من مصاديق الإخبار عن الإمام عليه السلام، إلاّ أنّ النّبأ منصرف إلى غيره وهو الإخبار بلا واسطة عن الإمام عليه السلام، فلا يشمل الآية الأخبار المرويّة عن الحجج عليهم السّلام في أمثال زماننا فلا تنفعنا وإن نفعت من وصل إليه المرويّ عنهم عليهم السلام بلا واسطة ممّن عاصرهم أو قارب عصرهم عليهم السلام، وهذا الإيراد كما ترى في كمال الضّعف والسّقوط، إذ على تقدير تسليم الصّدق لا وجه للانصراف أصلاً وإن اعتبر الانصراف بالنّسبة إلى خبر الواسطة لا الإمام عليه السلام فأوضح فساداً، فإنّه لا وجه للانصراف إلى غيره بعد فرض العلم

بلا واسطة، فلا يعمّ الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام لاشتمالها على وسائط.

وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح لأن كل واسطة من الوسائط إنما يخبر خبراً بلا واسطة، فإنّ الشيخ قدس سره إذا قال حدثني المفيد، قال حدثني الصدوق، قال حدثني أبي، قال حدثني الصفار، قال كتبت إلى العسكري عليه السلام بكذا، فإنّ هناك أخبارا متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثني المفيد إلخ، وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه وثبت شرعا أن المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق، فهذا الأخبار أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق أيضاً خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وأن الصدوق حدثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله حدثني أبي والصدوق عادل فيصدق في خبره،

بالصّدق، نعم وجود خبر الإمام عليه السلام أو غيره ممّن يكون واسطة بين من أخبرنا والإمام عليه السلام فيما فرض تعدّد الوسائط غير معلوم، لكنّه لا دخل له بالانصراف المدّعى في كلام المورد، فالجواب عن الإيراد المذكور لا يتوقّف على فرض تعدّد الأخبار بتعدّد الوسائط حتّى يتوجّه عليه الإشكال المذكور في الكتاب، نعم هو إشكال مستقلّ لا تعلّق له بالإيراد المذكور أصلاً وحاصله أنّ الحجّة في الأحكام هي السّنة ولو كان الخبر راجعا إلى الحكاية عنها كان معنى حجيّة الحكم بصدور السّنة وترتيب آثارها على المخبر عنه ولو لم يكن خبرا عنها، بل كان خبرا عن قول الإمام عليه السلام وخبره وإن كان متعلّقه خبر المعصوم عليه السلام لم يكن معنى لحجيّته لعدم وجود السّنة لا على وجه التّحقيق ولا على وجه التّنزيل، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الوجود التّنزيلي لخبر من يخبر عن المعصوم عليه السلام عين الوجود التنزيلي لخبره عليه السلام فتأمّل.

فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله حدثني الصفار فنصدقه، لأنه عادل، فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكري عليه السلام، وإذا كان الصفار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأن العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتب إليه، فيكون المكتوب حجة، فيثبت بخبر كل لاحق أخبار سابقه، ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات، لأنّ كل واسطة مخبر بخبر مستقل هذا.

ولكن قد يشكل الأمر(١) بأن [الآية انّما تدلّ على وجوب تصديق كلّ

---

(١) الإشكال في المقام من وجهين:

أحدهما: من حيث شمول الآية لخبر من يخبرنا عن الواسطة كخبر الشّيخ في مثال الكتاب نظرا إلى أنّ معنى حجيّة الخبر ووجوب تصديقه هو ترتيب ما كان مترتّباً على المخبر به على تقدير ثبوته من المحمولات الشّرعيّة الواقعيّة النّفس الأمريّة في مرحلة الظّاهر كما هو معنى حجيّة غيره من الأمارات المعتبرة، ومن المعلوم أنّ المراد من الأثر الشّرعي للمخبر به غير ما ثبت بنفس الآية، إذ لا معنى لإرادة الأعمّ منه والمفروض أنّه لا يترتّب شرعا على خبر الواسطة الّذي أخبرنا العادل به، إلاّ وجوب التّصديق المجعول بنفس الآية.

ثانيهما: من حيث شمولها لخبر الواسطة نظرا إلى أنّ طريق إثباته نفس الآية، فكيف يشمله حيث إنّ الموضوع لا بدّ أن يكون مفروغ الثّبوت مع قطع النّظر عن المحمول وإذا فرض ثبوته بالمحمول المتأخر عنه، فلا يمكن شموله له، وهذا معنى ما في الكتاب من الإشكال والوجه الأوّل راجع إلى عدم إمكان صيرورة الآية واسطة لإثبات خبر الواسطة والوجه الثّاني راجع إلى عدم إمكان شمول الآية لخبر الواسطة بعد فرض ثبوته بالآية والغضّ عن الإشكال الأوّل، وقد أشرنا إلى الإشكال الأوّل ودفعه مع التّأمل فيه ولا فرق في توجّه الإشكال المذكور بين كون

مخبر، ومعنى وجوب تصديقه ليس إلاّ ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه، فإذا قال المخبر: إنّ زيداً عدل، فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته، وإذا قال المخبر: أخبرني عمر وأنّ زيداً عادل، فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد، ومن الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد إذا كان عادلاً، وإن كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد، إلاّ أنّ هذا الحكم الشرعي لاخبار عمرو إنّما حدث بهذه الآية، وليس من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتى يحكم بمقتضى الآية بترتيبه على إخبار عمرو به.

المنقول خبر واحد أو المتواتر، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ ثبوت المخبر به من اللّوازم العادية لخبر المتواتر فالحكم الشّرعي المترتّب عليه مترتّب على متعلّق خبر من يخبرنا بالتّواتر بالواسطة، فالمخبر به وإن لم يكن له حكم شرعيّ من دون واسطة، إلاّ أنّ له حكما شرعيّاً مع الواسطة ولا فرق في حجيّة الأمارات الشّرعيّة بين أقسام الأحكام المترتّبة على مواردها وليست كالأصول حتّى يقال فيها بالتّفصيل والفرق فتأمّل.

وما يقال في دفع الإشكال عن المقام وغيره من أنّ وجوب نقل الأخبار أو رجحانه على اختلاف الموارد من الأحكام الشّرعيّة المترتّبة على الخبر إذا تعلّق بالأمور الشّرعية بالمعنى الأعمّ الثّابت في حالات النّبي صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السّلام وغزواتهم في قبال الأمور العادية، فلا يتوقّف شمول الآية لخبر من يخبرنا عن الخبر على جعل الأثر الشّرعي المتوقّف عليه حجيّة الخبر وشمول الآية أعمّ من الأثر الثّابت بنفس الآية المستحيل بحكم العقل كما ترى.

والحاصل أنّ الآية تدلّ على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على إخبار العادل، ومن المعلوم أنّ المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بنفس الآية، فاللازم على هذا دلالة الآية على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر، إلاّ الأثر الشرعي الثابت بهذه الآية للمخبر به إذا كان خبراً.

وبعبارة أخرى: الآية لا تدلّ على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له إلاّ بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر، لأنّ الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعا له بواسطة ثبوته لفرد آخر.

ومن هنا يتجه أن يقال إنّ أدلّة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة، لأنّ الأصل لا يدخل في موضوع الشاهد، إلاّ بعد قبول شهادة الفرع].

ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية إلاّ به.

ولكن يضعف هذا الإشكال أولاً[1] بانتقاضه بورود مثله في نظيره

---

(١) وجه الانتقاض بالنّسبة إلى الإقرار بالإقرار واضح، حيث إنّ الّذي يفيد ويترتب عليه الحكم الشّرعي وإلزام المقرّ بمقتضاه هو الإقرار بالحقّ والمفروض أنّ طريق وجوده والحكم بثبوته هو نفس الإقرار به، فلا بدّ أن يجعل شمول قوله صلى اللّه عليه وآله: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» للإقرار بالإقرار الثّابت وجدانا مثبتاً للإقرار بالحقّ المشكوك وجوده فيجعل بعد الثّبوت موضوعاً لأدلّة الإقرار، بل قد يقال بأنّ المقام أولى بالثّبوت حيث إنّ الحكم فيه مترتّب على نفس

الثابت بالإجماع كالإقرار بالإقرار، فتأمل وإخبار العادل بعدالة مخبر، فإنّ الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال وعدم قبول الشهادة(١) على الشهادة

الخبر من غير اعتبار أمر آخر وفي باب الإقرار مترتّب على الإقرار على النّفس لا مجرّد الإقرار والإقرار بالإقرار ليس إقرارا بالحقّ حتّى يكون إقراراً على النّفس وجعله إقراراً على النّفس من حيث كونه طريقا للإقرار بالحقّ دوريّ، اللّهم إلاّ أن يقال بكونه إقرارا على النّفس عرفاً حيث إنّ الإقرار على الإقرار في حكم العرف وعندهم اعتراف بما يضرّ النّفس الإنساني بل قد يقال بكون نفس الإقرار المذكور طريقاً لإثبات الحقّ عرفا كالإقرار بالحقّ من غير توسيط مطلب آخر، ومن هنا يفرق بين الإقرار بالملكيّة السّابقة للمدّعي والبيّنة عليها حيث إنّ الإقرار بنفسه موجب لقلب الدّعوى بخلاف البيّنة على الملكيّة السّابقة، مع كون متعلّقها أمراً واحداً بالفرض وإن كان هذا القول فاسداً عند التّأمل والفرق صحيحاً فالنّقض لا محيص عنه بل هذا النّقض وارد على الإشكال الأوّل الّذي عرفته منّا كما هو واضح عند أدنى تأمّل، هذا وأمّا وجه الانتقاض بالنّسبة إلى إخبار العادل بعدالة مخبر بعد البناء على شمول الآية للتّعديلات والإخبار بالعدالة كما هو المسلّم بينهم فهو أنّ الحكم في المفهوم شرطاً كان أو وصفاً متعلّق على بناء العادل، فكما أنّ الآية لا تصير واسطة لإثبات النّبإ في المشكوك بمعنى عدم إثباتها حجيّته ووجوب تصديقه على ما عرفت، كذلك لا تصير واسطة لإثبات الحكم فيما ثبت عدالة مخبرة بنفس الآية حذواً بحذو لاتحاد المناط ووحدة جهة المنع والامتناع.

(١) ما أفاده قدّس سرّه دفع لتوهّم ما يرد على النّقض من حيث إنّه إذا أمكن صيرورة شمول حكم العام لبعض الأفراد واسطة لإثبات فرد آخر منه يتعلّق به حكم العموم، فما المانع من إثبات شهادة الفرع شهادة الأصل فيحكم بها بمقتضى أدلّة اعتبار الشّهادة مع أنّهم لم يلتزموا به وحاصل وجه الدّفع، مضافاً إلى الالتزام به

لو سلم ليس من هذه الجهة.

وثانياً: بالحل[1]، وهو أن الممتنع هو توقف فردية بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما في قول القائل: كل خبري صادق أو كاذب، أمّا توقف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما نحن فيه، فلا مانع منه.

في الجملة عندهم، كما إذا تعذّر حضور الأصل من جهة مرض أو مانع آخر أنّ المانع من القبول في المثال والفرض هو استفادة اعتبار إقامة الشّهادة على الحقّ عند الحاكم وفي محضره من دليل اعتبار الشّهادة في صورة الإمكان.

(١) حاصل ما أفاده قدّس سرّه وإن كانت العبارة قاصرة عن بيانه في أوّل النّظر هو أنّ الممتنع على تقدير التّسليم هو شمول حكم العام لما صار من الأفراد شموله للفرد المفروغ عن فرديّته واسطة لثبوته، كما في المثال المذكور، حيث إنّه بعد حمل صادق أو كاذب على كلّ خبريّ يوجد عنوان الخبريّة ويحدث لنفس هذه القضيّة فيمتنع تعلّق المحمول على نفسها، لا لما صار الشّمول لبعض الأفراد واسطة لإثباته كما في المقام، ضرورة أنّ وجود خبر المفيد مثلاً في نفس الأمر لا يتوقّف على إخبار الشّيخ قدّس سرّه عنه فضلاً عن أن يتوقّف على اعتباره والفرق بين الأمرين لا يكاد أن يخفى هذا والحقّ أن يحرّر المقام بتقديم الجواب الثّالث على الثّاني وتبديل عنوانهما وجعل كلّ منهما جوابا حليّاً، ضرورة أنّ الجواب لا يخرج عن النّقض والحلّ ويجاب ثانيا بمنع امتناع الشّمول حتّى فيما كان واسطة للثّبوت سواء جعلت القضيّة حقيقيّة شاملة للأفراد الخارجيّة والفرضيّة أو عرفيّة شاملة لجميع ما يتحقّق في الخارج من أفراد الموضوع في الماضي والحال أو الاستقبال بالنّسبة إلى زمان التكلّم بالقضيّة والتّرتيب بحسب الوجود فضلاً عن مجرّد التّأخر لا يمنع من الشّمول قطعاً، فإذا فرض وجود عنوان الخبريّة بعد الحمل في المثال

وثالثا: بأن عدم قابلية اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد إلاّ بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام وأن المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون آخر فيثبت الحكم لذلك الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم وإن لم يكن كلام المتكلم قابلاً لإرادة ذلك الموضوع الغير الثابت، إلاّ بعد الحكم العام، فإخبار عمرو بعدالة زيد فيما لو قال المخبر أخبرني عمرو بأن زيداً عادل وإن لم يكن داخلاً في موضوع ذلك الحكم العام وإلاّ لزم تأخير الموضوع وجودا عن الحكم، إلاّ أنهم معلوم أن هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول حكم العام له، بل لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفك عن مصاديقه فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال لا تعمل بإخبار زيد، فإنّه لا يجوز أن يعمل به ولو اتكالاً على دليل عام يدلّ على الجواز ويقول إن هذا

المذكور، فأيّ مانع من شمول المحمول وليس إلاّ مجرّد التّرتيب في الوجود وهو لا يمنع بعد فرض تحقّق المحمول بكلّ ما يتصف بعنوان الخبريّة ولو بعد زمان التكلّم وإن كان المنع راجعاً إلى منع وجود أصل الفرد والعنوان من توسيط الشّمول فهو إشكال آخر لا تعلّق له بالإشكال المذكور مضافاً إلى مخالفته للحسّ والوجدان، كما هو المشاهد في المثال المذكور ومن هنا ذكر في الكتاب، بل لا قصور في العبارة وإن كان قوله قدّس سرّه فهو مثل ما لو أخبر زيد إلى آخره بعد نفي القصور متعلّقاً بما ذكره قبل التّرقي من تسليم القصور، ويجاب ثالثاً: بالفرق بين قسمي الواسطة على التّسليم والمماشات والإغماض عن الجواب الثّاني بما نبّه عليه قدّس سرّه.

العام لا يشمل نفسه، لأنّ عدم شموله له ليس إلاّ لقصور اللفظ وعدم قابليته للشمول لا لتفاوت بينه وبين غيره من إخبار زيد في نظر المولى، وقد تقدم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات ما يوضح لك فراجع.

ومنها: أن العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية، فيجب تنزيل الآية على الإخبار في الموضوعات الخارجية، فإنها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض ويجعل المراد من القبول[1] فيها هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه، فلا يقال إن قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركب والأولوية.

وفيه أن وجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية غير وجوب التبين في الخبر، فإنّ الأول يؤكد حجية خبر العادل ولا ينافيها،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ جعل المفهوم قضيّة مهملة ربما ينافي القول بالمفهوم المبتني على السّببيّة التّامة للتّعليق على الشّرط أو الوصف، إلاّ بالبيان الّذي تجيء الإشارة إليه في الكتاب على تأمّل في تماميّته، كما ستقف عليه ثمّ إنّ ابتناء منع الإجماع والأولويّة على ما ذكر من جعل المفهوم قضيّة مهملة، حيث إنّه لم يقل أحد باعتبار الانضمام في حجيّة خبر العدل في الأحكام مبنيّ على تسليم الإجماع والأولويّة على تقدير حجيّة خبر العدل في الموضوعات بعنوان الإطلاق ولا يشترط كما هو الحقّ، وإلاّ فلا يتوقّف على جعل القضيّة مهملة في الموضوعات كما لا يخفى، ثمّ إنّ فساد الإيراد المذكور المبنيّ على تخيّل كون الفحص عن المعارض في معنى التبين في الخبر والفحص عن صدقه وكذبه أوضح من أن يبيّن، ضرورة ثبوت الفرق بينهما بكون الأوّل دليلاً على الحجيّة والثّاني منافيا لها.

لأنّ مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به، كما أوجب العمل بهذا والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل والتماس دليل آخر فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان أصلا من الأصول، فإذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر وإذا وجده أخذ بالأرجح منهما وإذا يئس عن التبين توقف عن العمل ورجع إلى ما يقتضيه الأصول العملية فخبر الفاسق وإن اشترك مع خبر العادل في عدم جواز العمل بمجرد المجيء، إلاّ أنه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الأول ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الأول ويؤخذ بالأرجح في الثاني، فتتبع الأدلة في الأول لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق وفي الثاني لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود.

ومنها: أن مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنه لا يكفي فيه خبر العادل الواحد، بل لا أقل من اعتبار العدلين، فلاّ بدّ من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد.

وفيه أن غاية الأمر لزوم[1] تقيد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما

---

(١) ما أفاده من البيان هو المشهور بينهم في الاستدلال بالآية الشّريفة لحجيّة خبر العدل في الأحكام والموضوعات معا وقد يناقش فيه بأنّ المفهوم مدلول التزامي للمنطوق تابع له إطلاقاً وتقييداً وليس له لفظ بخصوصه حتى يرتكب التّقييد فيه بالنّسبة إلى بعض أفراد موضوعه ومورده، هذا مضافاً إلى أنّ مبنى المفهوم على استفادة العليّة التّامّة من التّعليق والجمع بين استفادة حكم الخبر في الموضوعات والأحكام مع العمل بالإطلاق في الثّاني دون الأوّل يلزم حمل القضيّة على المهملة والمطلقة، فلا يجامع استفادة العليّة التّامّة من التّعليق مع الغضّ

إذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبري العدلين في البينة لا يجب التبين فيه وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها وجعل أصل خبر الارتداد موردا للحكم بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقاً، ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم منه إلاّ تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء.

ومنها: ما عن غاية البادي من أن المفهوم يدلّ على عدم وجوب التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف.

وكأن هذا الإيراد مبني على ما تقدم فساده من إرادة وجوب التبين نفسياً، وقد عرفت ضعفه وأن المراد وجوب التبين لأجل العمل عند إرادته وليس التوقف حينئذ واسطة.

ومنها: أن المسألة أصولية، فلا يكتفى فيها بالظن.

وفيه أن الظهور اللفظي[1] لا بأس بالتمسك به في أصول الفقه والأصول

عن عدم إمكان الجمع بينهما والقول بأنّ كلاً من خبري العدل لا يجب التّبين فيه في الموضوعات لا ينفع في دفع الإشكال، فإنّه وإن لم يجب التّبيّن فيه، إلاّ أنّه لا يجب قبوله وترتيب الأثر عليه بمجرّده، وبالجملة فرق بين جعل الخبر تمام السّبب وجزئه فتأمّل، ومن هنا حكم بعض أفاضل من قارب عصرنا بكونه تكلّفاً فاحشاً.

(١) ما أفاده قدّس سرّه أوّلا من جواز التمسّك بظواهر الألفاظ في أصول الفقه كمنعه من جواز التّمسّك بالظّن مطلقا من غير فرق بين الظّواهر وغيرها في أصول الدّين ممّا لا إشكال فيه، وستقف على تفصيل القول في المنع الّذي أفاده، وأمّا ما أفاده ثانيا بقوله والظّن الّذي لا يتمسّك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظّن لا الظّن الخاص فربما يناقش فيه بما يأتي في الكتاب في التّنبيه الأوّل من تنبيهات

التي لا يتمسك لها بالظن مطلقاً هو أصول الدين، لا أصول الفقه، والظن الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظن، لا الظن الخاص.

ومنها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر، فكل من كان كذلك أو احتمل في حقه ذلك وجب التبين في خبره وغيره ممن يفيد قوله العلم لانحصاره في المعصوم ومن هو دونه، فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارة إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه، لأنّ المراد الفاسق[1] الواقعي لا المعلوم، فهذا وجه آخر لإفادة الآية حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه إلى التمسك في ذلك بتعليل الآية كما تقدم في الإيراد الثاني من الإيرادين الأولين.

وفيه أن إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف

دليل الانسداد من عدم الفرق في النّتيجة حتّى على تقدير كونها التبعيض في الاحتياط، فضلاً عن الحجيّة بين الظّن في المسألة الأصوليّة العمليّة والفقهيّة، خلافاً لمن خصّها بالأولى ولمن خصّها بالثّانية، فإذا لا يلائم المنع المذكور ما أفاده هناك من التعميم وجعل نفي التّمسّك راجعا إلى الإطلاق شطط من الكلام، ضرورة ثبوت منع التّمسك بهذا العنوان في الظّن الخاصّ أيضاً.

(١) لا يخفى عليك أنّ كون المراد الفاسق الواقعي لا ينتج دلالة الآية على وجوب التّبين في مشكوك الفسق، ضرورة أنّ الدّليل الدّال على إثبات الحكم لموضوع واقعي لا دلالة فيه على الحكم في مورد الشّك في وجود الموضوع وإن كان الحكم بعدم الحجيّة في مشكوك الفسق والعدالة صواباً، إلاّ أنّه ليس من جهة دلالة الآية بل من جهة أنّ الأصل عدم الحجيّة، هذا مضافاً إلى أنّ العلم بانتفاء الفسق في نفس الأمر لا يلازم كون المخبر معصوماً، فإنّ الطّفل أوّل بلوغه قبل اشتغاله بالمعصية لا يكون فاسقاً يقيناً وإن لم يكن عادلاً.

الظاهر عرفاً، فالمراد به إمّا الكافر كما هو الشائع إطلاقه في الكتاب، حيث إنه يطلق غالباً في مقابل المؤمن وإما الخارج

عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان نزول هذه الآية فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾*، مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة، كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق، وبه يندفع الإيراد المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة.

وأمّا احتمال فسقه بهذا الخبر[1] لكذبه فيه فهو غير قادح، لأنّ ظاهر قوله إن جاءكم فاسق بنبإ تحقق الفسق قبل النبإ لا به، فالمفهوم يدلّ على قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النبإ واحتمال فسقه به.

هذه جملة مما أوردوه على ظاهر الآية وقد عرفت أن الوارد منها إيرادان والعمدة الإيراد الأول الذي أورده جماعة من القدماء والمتأخرين.

ثمّ إنّه كما استدل بمفهوم الآية على حجية خبر العادل، كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه بناء على أن المراد بالتبين ما يعمّ تحصيل الظن، فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

---

(١) الأولى في وجه عدم الاعتناء بهذا الاحتمال أن يقال إنّ احتمال الكذب منفيّ بحكم الشّارع بعدم وجوب التّبين في خبر العادل وحجيّته، ضرورة أنّ معنى حجيّته عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه.

---

* سورة النساء: الآية ٣١.

ومن التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر، أو على مضمونه، أو على روايته، ومن هنا تمسك بعض بمنطوق الآية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة أمارة أخرى غير معتبرة.

ولو عمم التبين للتبين الإجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب، فيدخل الموثق وشبهه بل الحسن أيضاً.

وعلى ما ذكر فيثبت من آية النبإ منطوقا ومفهوما حجية الأقسام الأربعة للخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بقرينة ظنية.

ولكن فيه من الإشكال ما لا يخفى، لأنّ التبين ظاهر في العلمي، كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الأمر به في خبر الفاسق لغواً، إذ العاقل لا يعمل بخبر، إلاّ بعد رجحان صدقه على كذبه، إلاّ أن يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقاً من أن المقصود التنبيه والإرشاد على أن الفاسق لا ينبغي أن يعتمد عليه، وأنّه لا يؤمن من كذبه وإن كان المظنون صدقه.

وكيف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلها آبية من إرادة مجرد الظن، نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل بحيث لا يعدّ في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم فحينئذٍ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالاً على حجية الظن الاطمئناني المذكور وإن لم يكن معه خبر فاسق نظراً إلى أن الظاهر من الآية أن خبر الفاسق وجوده كعدمه وأنه لا بدّ من تبين الأمر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين، نعم ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبين، فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع فكلما حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذٍ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل

الاطمئنان بصدقه وبين الشهرة المجردة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

والحاصل أنّ الآية تدلّ على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق وعدمه سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمئنان أو مطلق الظن، حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوي، فلازمه القول بدلالة الآية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وإن لم يكن معه خبر أصلاً، فافهم واغتنم واستقم هذا.

ولكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن[1] أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الإخبار بالارتداد.

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾*.

دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

---

(١) قد عرفت توضيح الكلام في الاستدراك وأنه حقّ لا محيص عنه، فإنّ حمل التّبين على الظّني أو خصوص الاطمئناني منه، مضافاً إلى أنّ لازمه القول بحجيّة مطلق الظن أو الاطمئناني في الموضوعات الّتي منها مورد الآية والأحكام، مع أنّه لم يقل أحد به لا في مورد الآية ولا في غيره من الموضوعات يوجب القول بحجيّة الظن أو مرتبة منه مع التّمكن من تحصيل العلم ولو من جهة إطلاق الآية وهو كما ترى، والقول بتقييده بصورة العجز عن تحصيل العلم في خصوص الأحكام، وبما إذا حصل من شهادة العدلين في الموضوعات كما ترى.

---

* سورة التوبة: الآية ١٢٢.

أمّا وجوب الحذر فمن وجهين:

أحدهما: أن لفظة لعل بعد انسلاخها[1] عن معنى الترجي ظاهرة في

---

(١) أمّا انسلاخ كلمة لعلّ عن معنى التّرجي وكونها بمعنى الطّلب في المقام من حيث استحالة التّرجي في حقّه تعالى فأمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً فيحمل على الوجوب من حيث إنّ المستفاد عرفاً بعد حمل القضيّة على المطلب والإنشاء هو الوجوب، وأمّا ما ذكره من الوجهين لصرف الطّلب إلى الوجوب فقد يناقش في الأوّل منهما كما في هامش المعالم لبعض المدقّقين وتبعه جمع من أفاضل المتأخّرين: «بأنّ مادّة الحذر لا ينافي الطّلب الغير الإلزامي، إذ كثيراً ما يكون في المكروهات مفسدة يطلب الحذر منها، نعم الثّاني منهما موجّه، إذ من الإجماع المركّب من القولين أي الوجوب على تقدير حجيّته والحرمة على تقدير عدمها يثبت التّلازم بين رجحان الحذر عقيب الإنذار ووجوبه، فإن شئت قلت حكم الطّريق لا يخلو من أمرين الوجوب ولو تخييراً والحرمة هذا وقد ذكر المحقّق القمّي قدّس سرّه في القوانين وجهاً آخر لإثبات كون الحذر في المقام واجباً لخّصه بعض أفاضل من قارب عصرنا بطوله وهو: أنّ ندبيّة الحذر من العمل بخبر الواحد غير معقول، لأنّ خبر الواحد قد يشتمل على إيجاب شيء أو تحريمه ولا يعقل ندبيّة العمل بالواجب أو الحرام، نعم قد يتصوّر ندبيّة العمل بالواجب في الواجب التّخييري، لكن لا يكون التّخيير إلاّ بين أمرين وليس الأمر الآخر هنا إلاّ العمل بالأصل إذا الكلام في حجيّة الخبر الواحد حيث لا معارض له بالخصوص، وحينئذ فإمّا أن يعتبر التّخيير بين الأخذ والعمل بكلّ منهما أو بين مفادهما والأوّل تخييرٌ في المسألة الأصوليّة سواء اعتبر التّخيير بينهما على الإطلاق أو في خصوصيّات الموارد، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثّاني فلأنّ التّخيير فيه من جزئيات التّخيير في الأوّل وفروعه والمفهوم من الآية على ما بني عليه الأوّل هو التّخيير في المسألة الفقهيّة دون الأصوليّة على أنّ مرجع ذلك إلى

التّخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه ولا معنى اعتقاد الوجوب ومع ذلك، فلا تعارض بين الاعتقادين حتّى يستلزم التّخيير أرجحيّة أحدهما، فإنّ الاعتقاد بجواز العمل بالأصل قبل العثور على الدّليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور عليه ولا سبيل إلى منع الوجوب وإثبات الجواز مع الاستحباب ويرتفع التّنافي وبعد بقاء التّكليف بالأحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد يلزم وجوب العمل به من باب المقدّمة ولا يجدي في صحّة التّخيير كون الاستنباط حينئذ من الأصل، إذ العمل بالأصل إنّما يصحّ عند تعذّر معرفة الحكم بغيره والثّاني تخيير في المسألة الفقهيّة وهو يؤدّي إلى اجتماع المتنافيين، فإنّ جواز الواجب أو استحبابه غير معقول وجعله من باب التّخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين أو فتوى المجتهدين غير مستقيم لأنّ ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف المقام، فإنّ الآية واردة في حق الحاضرين المتمكنين من معرفة الأحكام، إلاّ أنّ التخيير هناك إرشاد لطريق العمل، لا لمعرفة أنّ أحدهما هو الحكم الشّرعي بالخصوص انتهى ملخّصاً، وأورد عليه الفاضل الملخّص بعد نقله بقوله وفيه نظر، لأنّ المفهوم من التّحذير إنّما هو العمل على حسب إنذارهم من فعل أو ترك دون الإتيان به على الجهة الّتي اشتمل إنذارهم عليها، إذ التّحقيق أنّ نيّة الوجه غير معتبرة وقد وقع نظير ذلك في السّنن عند من يتسامح في أدلّتها إذ كثيرا ما يدل الخبر على وجوب فعل أو ترك وهم يعملون به على وجه الاستحباب نظرا إلى قصوره عن إفادة الوجوب لا يقال الإخبار بوجوب شيء أو تحريمه يستلزم الإخبار بجواز الإتيان به بنيّة الوجوب أو تركه بنيّة التّحريم، فإذا كان مفاد الآية استحباب العمل بخبرهم مطلقاً لزم المحذور المذكور، وكذا لو فرض تصريح المخبر بذلك، لأنّا نقول الإخبار بالجواز لا يعدّ إنذاراً فيخرج عن مورد الآية ولو عمّ الحكم إليه بالإجماع المركب يمكن

كون مدخولها محبوباً للمتكلم وإذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذكره في المعالم من أنه لا معنى لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن، وإمّا لأنّ رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركب، لأنّ كل من أجازه فقد أوجبه.

الثاني: أن ظاهر الآية وجوب الإنذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى

التّمسك به من أوّل الأمر ولم يحتج إلى التّطويل المذكور، ثمّ ما ذكره من عدم مساعدة التّأويل المذكور على التّخيير بين العمل بالأصل والخبر الواحد واضح الاندفاع، لأنّ المستفاد من الآية جواز العمل بخبر الواحد، فحمله على الوجوب التّخييري لا يقتضي، إلاّ التّخيير بين العمل بخبر الواحد ومعادله لا التّخيير في مؤدّاهما، مع أنّه أيضاً غير مستقيم كما عرفت ولقد كان له أن يتمسّك أيضاً بأنّ خبر الواحد قد يقتضي الوجوب التّعيني، فلا يعقل أن يجب على التّخيير العمل بالواجب التعيني، وما ذكره من أنّ التّخيير في المسألة الأصوليّة راجع إلى التّخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم، بل راجع إلى التّخيير في البناء على حجيّة كلّ من الدّليلين وأما ما ذكره من أنّ التّخيير هنا في مقام الاختيار والتّخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار، فإن أراد أنّ التّخيير في الصّورتين إنّما يثبت حال الاضطرار فهو لا ينافي التّنظير وإن أراد أنّ التّخيير بين الدّليلين لا يكون، إلاّ عند الاضطرار فهو في محلّ المنع، ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكره من أنّ الاستحباب يجمع مع الوجوب التّخييري قد أوضحنا فساده في بعض مباحث النّهي» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بأنّ ما أفاده المحقّق القمّي قدّس سرّه في المقام وإن لم يخل عن أنظار، إلاّ أن ما أفاده هذا الفاضل من النّظر في كلامه لا يخلو عن أنظار أيضاً غير مخفيّة على المتأمّل يطول المقام بذكرها.

كلمة لو لا، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين:

أحدهما: وقوعه غاية للواجب فإن الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا كما في قولك تب لعلك تفلح[1] وأسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾*.

الثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلاّ لغا الإنذار.

ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾*، فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الإظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة إلى ما في الأرحام.

فإن قلت: المراد بالنفر[2] النفر إلى الجهاد كما يظهر من صدر الآية

---

(١) تمام الأمثلة المذكورة لما لا يكون متعلّقا للتّكليف، ضرورة أنّ الفلاح ودخول الجنّة وتذكّر الغير وخشيته ليس ممّا يقبل لتعلّق التّكليف، وهذا لا ينافي لزوم ما يكون سببا لها وتعلّق التّكليف به، فإنّ كانت الغاية ممّا يتعلّق التكليف به فيجب بوجوب ذيها، وإلاّ فيجب تحصيلها بفعل ما يكون سببا لها، هذا وقد يقال إنّ وجوب النّفر والإنذار مستلزم لوجوبها من حيث إنّ وجوب الشّيء يستلزم وجوب ما يجب له، كما حقّق في بحث مقدّمة الواجب، وعلى هذا القول يلزم كون الغاية ممّا يقبل تعلّق التّكليف مطلقا فتدبّر.

(٢) المراد أنّه كما يترتب التّفقّه والبصيرة في الدّين قهرا على الجهاد كذا

---

* سورة طه: الآية ٤٤.

* سورة البقرة: الآية ٢٨٨.

وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً﴾*، ومن المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للتفقه والإنذار، نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه على أعدائه وسائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة، فالتفقه والإنذار من قبيل الفائدة لا الغاية، حتى تجب بوجوب ذيها.

قلت أولاً[1]: إنه ليس في صدر الآية دلالة على أن المراد النفر إلى الجهاد وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

وثانياً: لو سلم[2] أن المراد النفر إلى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون

يترتب الإنذار والإخبار عند رجوعهم إلى المدينة قهراً بحكم العادة عليه، كما يشاهد من المسافرين إلى غير الجهاد من الأسفار، فإنّهم لا يزالون يخبرون عمّا وقع في أسفارهم، فاللاّم ليس للغاية بل للعاقبة فالإخبار ليس واجباً حتّى يلزم من وجوبه وعدم قبوله لغويّته.

(١) المراد أنّه بعد الفراغ عن ظهور الآية في إيجاب النّفر للتّفقّه والإنذار من حيث ظهور اللاّم في الغاية وأنّ الأمر بالنّفر من جهة ليس هناك قرينة للمعتبرة صارفة عن هذا الظّهور، فإنّ ظهور السّياق على تقدير تسليمه ليس من الظّهورات اللّفظية حتّى يزاحم ظهور اللّفظ فضلاً عن أن يصير متقدّماً عليه وقرينة صارفة له.

(٢) ليس المراد أنّ مدلول الآية أمران وشيئان بل المراد أنّ الغرض من الآية ومفادها بعد الإغماض بيان كيفيّة الخروج إلى الجهاد المفروغ وجوبه المعلوم من الخارج، وأنّه يجب على النّافرين إلى الجهاد أن يخرج من كلّ فرقة طائفة لتحصيل

---

* سورة التوبة: الآية ١٢٢.

النفر من كل قوم طائفة لأجل مجرد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفة فيمكن أن يكون التفقه غاية لإيجاب النفر على كل طائفة من كل قوم لا لإيجاب أصل النفر.

وثالثاً: أنه قد فسر الآية[1] بأن المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، كما يظهر من قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً﴾* وأمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي صلى الله عليه وآله ولا يخلوه وحده، فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

والحاصل أن ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار مما لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها.

التّفقه والإنذار حتّى يحصل الغرض من الجهاد وتعلّم الأحكام معاً، حيث إنّه واجب كفائيّ هذا وقد يناقش فيما ذكره من التّقريب لهذا الجواب بأنّ تعيين الكيفيّة الخاصّة لمجرّد الجهاد من جهة الدّلالة على كونه واجباً كفائيّاً، وأنّ تخليّة المدينة خلاف الحكمة والانتظام، وإلاّ عورض بأنّ التّعلّم كالجهاد يحصل الغرض المقصود منه بفعل الكلّ والبعض معا فأيّ داع لتعيين البعض فما هو الجواب هو الجواب.

(١) لا يخفى عليك أنّ الاستعانة بالرّواية على إثبات دلالة الآية على حجيّة الخبر مضافاً إلى أولها إلى التّمسّك بالسّنة والمفروض التّمسك بالكتاب محلّ مناقشة لما عرفت مراراً من عدم جواز التّمسك منعاً وإثباتاً في مسألة حجيّة خبر الواحد بخبر الواحد المجرّد، مع أنّه معارض بما سيذكره من الأخبار الكثيرة الدّالة على خلافه وبأنّه لا دليل على اعتبار التّفسير المذكور على تقدير حجيّة خبر الواحد مطلقاً، حيث إنّه غير مرويّ عن الأئمّة عليهم السّلام.

---

* سورة التوبة: الآية ١٢٢.

ومما يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار استشهاد الإمام بها على وجوبه في أخبار كثيرة.

منها: ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «**إنما أمروا بالحج لعلة الوفادة إلى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد إلى أن قال ولأجل ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كل صفح وناحية، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾**»*.

ومنها: ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن حمزة قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي إن الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**»*.

ومنها: ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام عليه السلام عن صحيحة يعقوب بن شعيب: قال: «**قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس قال أين قول الله عز وجل فلو لا نفر... اه قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم**»*.

ومنها: صحيحة عبد الأعلى قال: «**سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة إن رسول الله صلى اللّه عليه وآله قال من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية قال حق والله، قلت فإن إماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من**

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص٦٩، ح ٣٣٢٩٤.

* الكافي: ج١، ص٣١.

* الكافي: ج١، ص ٣٧٨.

وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه إن الإمام إذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم إن الله عز وجل يقول فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة اه»*.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها قلت: «أفيسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده فقال أما أهل هذه البلدة، فلا يعني أهل المدينة وأما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله عز وجل يقول فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة»*.

ومنها: صحيحة البزنطي المروية في قرب الإسناد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.

ومنها: رواية عبد المؤمن الأنصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى اللّه عليه وآله: «اختلاف أمتي رحمة»، قال إذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد إنما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾، الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني ألفاظه*.

وجميع هذا هو السرّ في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائياً.

هذا غاية ما قيل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآية لكن الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

الأول: أنه لا يستفاد من الكلام إلاّ مطلوبية الحذر عقيب الإنذار بما

---

* الكافي: ج١، ص ٣٧٨، باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام، ح٢.

* الكافي: ج١، ص ٣٨٠.

* معاني الأخبار: ص١٨.

يتفقهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما أنذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآية[١] تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم، ولذا استشهد الإمام فيما سمعت من الأخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الإمام عليه السلام وإنذار النافرين للمتخلفين، مع أن الإمامة لا تثبت إلا بالعلم.

الثاني: أن التفقه الواجب ليس[٢] إلاّ معرفة الأمور الواقعية من الدين،

---

(١) المراد من التّخصيص ما عرفت مرارا من أنّه مجرّد رفع اليد وترك العمل بما دلّ على حرمة العمل بغير العلم لا معناه الظّاهر المقابل للورود والحكومة، ثمّ إنّ المراد من قوله قدّس سرّه، ولذا استشهد الإمام عليه السلام إلخ ليس الاستشهاد باستشهاد الإمام عليه السلام على إرادة ما ذكره من الآية الشّريفة حتّى يمنع منه بكون الأخبار المذكورة أخبار آحاد لا يعتبر في المقام على تقدير تسليم كونها من الآحاد، بل الغرض ظهور المعنى المذكور من نفس الآية مع قطع النّظر عن كلّ شيء وكون استشهاد الإمام عليه السلام منطبقا عليه فتدبّر.

(٢) حاصل ما أفاده أنّ الغرض من الآية وأمثالها تعلّم الأحكام الدّينيّة الثّابتة من النّبي صلّى الله عليه وآله الّتي بلّغها من الله إلى المكلّفين على النّافرين والإنذار والإخبار بها بعد العلم وإيصالها إلى المتخلّفين الجاهلين بحيث يبلغ الحقّ النّفس الأمري ويصل إلى كلّ أحد فيصير النّاس كلّهم عالمين بما بلغه النّبي صلّى الله عليه وآله وسلّم كما يقتضيه إيجاب التّبليغ على الشّاهد فالنّافر مكلّف بتكليفين:

فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقة فيها، فالحذر لا يجب إلاّ عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر بالفتح أن الإنذار هل وقع بالأمور الدينية الواقعية أو بغيرها خطأً، أو تعمداً من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ، فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية، فهو نظير قول القائل أخبر فلاناً بأوامري لعله يمتثلها.

أحدهما: تعلّم ما جاء به من النّبي صلى اللّه عليه وآله.

ثانيهما: تبليغ ما تعلمه إلى غيره، والمتخلّف مكلّف بقول ما بلغه من الأحكام الدّينيّة.

فإنّ علم بأنّ متعلّق إخباره أمر ثابت من النّبي صلى اللّه عليه وآله فيجب قبوله وإن لم يعلم به لم يجب عليه القبول لا من جهة تعلّق الحكم بالمعلوم، بل من جهة الشّك في موضوع الخطاب الموجب للشّك في تعلّق الخطاب الالزامي فيرجع إلى الأصل، كما هو الشّأن في سائر الموارد، بل يحكم في المقام وأشباهه من موارد الشّك في وجود الطّريق الشّرعي أو طريقيّة الموجود بالحرمة نظرًا إلى أنّها مقتضى الأصل الأوّلي في مشكوك الحجيّة في جميع الموارد، فينحصر مورد وجوب الحذر في الكتاب بما إذا علم المنذر بالفتح صدق المنذر بالكسر في إنذاره ليس من جهة أنّه مدلول لفظيّ للآية، بل من جهة دلالة العقل عليه في جميع الخطابات والتّكاليف المتعلّقة بالواقع من حيث إنّ مدلول الخطاب فيها تابع لوجود موضوعه في نفس الأمر، إلاّ أنّ تنجزّه على المكلّف وفعليّته في حقّه في حكم العقل مشروط بتبيّنه، ضرورة استحالة العلم بالمحمول مع الشّك في وجود الموضوع، فالمقصود من الآية ليس إنشاء الحكم الظّاهري في مسألة خبر الواحد وإعطاء مسألة أصوليّة يبحث عنها، بل إنشاء تكليف على العالم بالأحكام الواقعيّة يترتّب على إطاعته رفع الجهل عن المكلّفين.

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات، فإنّ المقصود من هذا الكلام ليس، إلاّ وجوب العمل بالأمور الواقعية، لا وجوب تصديقه فيما يحكي ولو لم يعلم مطابقته للواقع، ولا يعدّ هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظنّي الصادر من المخاطب في الأمر الكذائي.

ونظيره جميع ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب تبليغه إليهم، فإنّ المقصود منه اهتداء الناس إلى الحق الواقعي، لا إنشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وإن لم يعلم مطابقته للواقع.

ثمّ الفرق[1] بين هذا الإيراد وسابقه أن هذا الإيراد مبني على أن الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الأمور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه، إلاّ بعد إحراز كون الإنذار متعلقاً بالحكم الواقعي، وأمّا الإيراد السابق فهو مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون الحذر واجباً على الإطلاق، أو بشرط حصول العلم.

---

(١) قد عرفت الفرق بينهما وأنّ الأوّل راجع إلى كون الآية في مقام الإهمال وإثبات وجوب القبول في الجملة من غير أن يكون لها إطلاق يقتضي إيجاب العمل عند الشّك في الصّدق والكذب حتّى يدلّ على المرام وإن احتمل أن يكون المراد الواقعي منها ذلك، إلاّ أنّها لا تدلّ عليه وساكتة عنه وأنّ الثّاني راجع إلى كونها ناطقة باختصاص مدلولها بما يقتضي في حكم العقل عدم إيجاب العمل، إلاّ في صورة العلم بالصّدق لا أن يكون مدلولها اللّفظي ذلك، كما يتوهّم من العبارة في بادي النّظر، فالبيان والاشتراط بالعلم على الوجه الثّاني ليس ممّا نطقت به نفس الآية، نعم هي ناطقة بأمر يلزمه في حكم العقل عدم تنجّز التكليف عند الشّك في الصّدق.

الثالث: لو سلمنا دلالة الآية[١] على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار

---

(١) لا خفاء في أنّ الظّاهر من الإنذار ليس مجرّد الإخبار بالشّيء أو بالحكم الشّرعي عن النّبي صلى اللّه عليه وآله والإمام عليه السلام، بل هو مقابل البشارة، فالتّخويف مأخوذ في مفهومه ويدلّ عليه مضافاً إلى وضوحه قوله تعالى لعلّهم يحذرون، فإنّه لا معنى لطلب الحذر بقول عقيب الإخبار بقول مطلقاً، فلا بدّ أن يكون هناك مقتضى للحذر وليس إلاّ أن يكون هناك تخويف موجب للخوف الدّاعي على العمل، هذا مضافاً إلى أنّ محلّ البحث في المسألة ليس مختصاً بما تضمّن الخبر حكما إلزاميًا يتوهّم صدق الإنذار من مجرّد تعلّمه فتدبّر، كما أنّه لا خفاء حسبما عرفت في صدر المسألة في أنّ محلّ النّزاع ومورد البحث في مسألة حجيّة خبر الواحد أنهما هو الحكم بصدق الرّاوي فيما يحكيه عن المعصوم عليه السلام من السّنة بأقسامها والبناء على حجيّة خبره في النّسبة من غير أن يكون له تعلّق بمدلول السّنة المحكيّة، ومراد المعصوم عليه السلام منها وعنوان صدورها.

نعم قد يجب التخويف على الواعظ للعالم بالأحكام والآمر بالمعروف والنّاهي عن المنكر أو على المرشد للجاهل فيما يتوقّف تأثير الواعظ والأمر والنّهي والإرشاد ولو ظنّا على التّخويف من باب اللّطف، كما أنّه قد يتضمّن الإعلام بالحكم الشّرعي الإلزامي فيما يجب إطاعته على المستمع التّخويف من باب اللّطف كالإفتاء بالوجوب والتّحريم في حقّ العامي الّذي يجب عليه العمل بقول المجتهد ورأيه فتعيّن حمل الآية عليه، فإنّه يشهد له مضافاً إلى ما عرفت الأمر بالإنذار والحذر الأمر بالتّفقّه، فإنّه وإن أطلق على مجرّد تحمّل الخبر فيما كان المتحمّل من أهل العلم وإن لم يكن محلّ البحث في المسألة فيما كان كذلك بل أعمّ منه، إلاّ أنّ الظّاهر منه تحصيل الفهم والبصيرة والعلم بالأحكام الدّينيّة، فإن شئت قلت إنّه كما لا يصدق على مجرّد نقل الأصوات والأقوال المسموعة عن

المعصوم عليه السلام ولو كان الناقل من العوام، بل العجمي الّذي لا يعرف لسان المعصوم أصلاً، كما هو محلّ البحث في المقام الإنذار وعلى العمل عليه حسب اجتهاد المنقول إليه ولو كان مفاد النّقل حكما غير إلزامي في اجتهاده الحذر كذلك لا يصدق على مجرّد تحمّل الرّواية التفقّه في الدّين وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما قيل في دفع الإيراد المذكور من أنّا نفرض الرّاوي من العلماء وأهل النّظر وملكة الاستنباط، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية غيره بالإجماع المركّب ضرورة كون الرّاوي مجتهداً وعاميًا لا يفرق بينهما فيما هو المقصود بالبحث في المقام فإنّ الرّاوي من حيث كونه ناقلاً وحاكياً لا يصدق عليه الفقيه ومن حيث كونه فقيها لا يجب متابعته، إلاّ على مقلّديه كما هو واضح، ومن هنا يظهر أنّه لا مجال لدعوى الإجماع المركّب أو تنقيح المناط في المقام، حيث إنّا لا نسلّم دلالة الآية على حجيّة نقل الفقيه ولو قصد به الإنذار فيما كانت الرّواية بزعمه دالّة على الحكم الإلزامي المتضمّن للخوف حتّى يلحق نقل العامي به، نعم ما ذكر من البيان مناف لرواية العلل الواردة في بيان حكمة وجوب الحجّ المذكورة في الكتاب، بل ربما يقال إنّه مناف لسائر الأخبار المذكورة فيه ممّا استدلّ فيه بالآية لوجوب النّفر إلى معرفة الإمام اللاّحق بعد مضيّ الإمام السّابق لكن الأمر من جهة رواية العلل، بل وغيرها بعد كونها أخبار آحاد سهل مضافاً إلى ما يقال من أنّ الإخبار بالإمامة متضمّن للإنذار وإلى أنّ الآية بملاحظتها لا بدّ أن ينزل بصورة إفادة الخبر العلم، فيخرج عن محلّ الكلام.

هذا وممّا ذكرنا كله يظهر ما في كلام المحقّق القمّي قدّس سرّه في القوانين في هذا المقام وما في كلام بعض أفاضل من قارب عصرنا حيث إنّه ذكر عند الإشكال في دلالة الآية ما هذا لفظه: «مع أنّ دلالتها ممنوعة من جهة أخرى أيضاً،

. . . .

وهي أنّه لا خفاء في أنّ مجرّد الإخبار عن أمر مخوف لا يسمّى إنذارا ما لم يقصد منه التّخويف، وهذا خلاف طريقة أهل الرّواية فإن الّذي يظهر منهم أنّهم يعنون في رواياتهم مجرّد النّقل والحكاية لا إلزام المجتهد العمل بما يروونه، بل الأمر في ذلك محال إلى نظره وترجيحه ولهذا ترى أنّهم كثيرا ما يروون الرّواية ولا يعملون بها، وأمّا حيث يقصدون الإلزام فهو في الحقيقة من باب الإفتاء إلى أن قال، فإن قلت فعلى هذا يتعيّن القول بأنّ المراد من الإنذار بطريق الفتوى إلى أن قال قلت الإنذار بطريق الرّواية قد كان متداولا في العصر الأوّل ومعتبراً، كما سيأتي التنبيه عليه في بعض المباحث الآتية وقضيّة الإطلاق تعميم الحكم إليه أيضاً، نعم يتّجه أن يقال إذا ثبت بالآية جواز العمل بالخبر عند قصد الإنذار ثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق، ثمّ ذكر على الآية إشكالات أخر وقال في عدادها ما هذا لفظه ومنها أنّ المراد بالإنذار الإنذار بطريق الفتوى دون الرّواية بقرينة ذكر الفقه واعتبار قول الواحد فيها خارج عن محلّ البحث والجواب أنّ الإنذار يعمّ الإنذار بطريق الفتوى والرّواية وتقييده بالأوّل خروج عن الظّاهر من غير دليل وليس في لفظ التّفقه دلالة عليه إلى أن قال وقد يقال لا مدخل للتّفقّه أعني معرفة الحكم في قبول الرّواية وإنّما يعتبر ذلك في قبول الفتوى، فاعتباره في قبول الإنذار دليل على أنّ المراد به الفتوى خاصّة وجوابه أنّ التّفقّه لم يعتبر في الآية شرطا لقبول الإنذار، بل جعل غاية للنّفر كالإنذار ولا يلزم من جعل أمرين غاية لشيء أن يكون أحدهما معتبرا في الآخر ولهذا لا يعتبر في التّفقّه الإنذار، مع أنّ فرض الإنذار بطريق الرّواية مع عدم التّفقه بعيد جدّا والآية واردة على الغالب» انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدّس سرّه، وفيه أبحاث وأنظار سيّما في الجواب الّذي ذكره قدّس سرّه عن قوله: (وقد يقال) إلى آخره غير مخفيّة على المتأمّل ولو لا مخافة الإطالة والخروج عن وضع التّعليقة لأشرت إلى جميعها، هذا

المنذر ولو لم يفد العلم، لكن لا تدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر، لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف فإنشاء التخويف مأخوذ فيه والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، ومن المعلوم أن التخويف لا يجب إلا على الوعاظ في مقام الإيعاد على الأمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة، كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنى وترك الصلاة أو على المرشدين في مقام إرشاد الجهال، فالتخوف لا يجب إلا على المتعظ والمسترشد، ومن المعلوم أن

مع أنّ كلامه كما ترى صدرا وذيلاً سؤالاً وجواباً لا يخلو عن تشويش واضطراب.

ثمّ إنّ هنا إشكالات ومناقشات على الآية مثل أنّها لا تشمل الإخبار بغير الحكم الإلزامي وأنّ غاية مدلولها الظّن بحجيّة الخبر وهي مسألة أصوليّة وأنّها خطاب بالمشافهين، فلا يشمل المعدومين إلى غير ذلك ممّا هو واضح الاندفاع والفساد.

فإنّ الأوّل: فاسد لقيام الإجماع على عدم الفرق مضافاً إلى ما قيل من أنّ الحكم الغير الإلزامي أولى بالثّبوت بخبر الواحد من حيث إنّه يتسامح فيه بخلاف الحكم الإلزامي.

والثّاني: فاسد بما عرفت في طيّ دفع الإيرادات الفاسدة عن آية النّبا من عدم الفرق في حجيّة الظّن مطلقا سيّما ظواهر الألفاظ بين المسألة الفقهيّة والأصولية العمليّة.

والثّالث: فاسد مضافاً إلى المنع من كونها من قبيل الخطاب الشّفاهي بأنّ مبنى الاستدلال ليس على شمول الخطاب للمعدومين، بل على حجيّة الظّواهر في استنباط تكاليف الحاضرين الموجودين في حقّ المعدومين حتّى يثبت الحكم المستنبط حقّهم بملاحظة دليل الاشتراك في التّكليف.

تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك أن المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجة.

فالأول: كأن يقول في مقام التخويف يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير، فإنّ شربه يوجب المؤاخذة؛ والثاني: كأن يقول قال الإمام عليه السلام من شرب العصير فكأنما شرب الخمر.

أما الإنذار على الوجه الأول فلا يجب الحذر عقيبه إلاّ على المقلدين لهذا المفتي، وأما الثاني فله جهتان إحداهما جهة تخويف وإيعاد والثانية جهة حكاية قول الإمام عليه السلام.

ومن المعلوم أن الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية فهي ليست حجة، إلاّ على من هو مقلد له، إذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه.

وأمّا الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام، وإمّا أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف، أو الكراهة، فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد.

فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليه اتباع المنذر في مضمون الحكاية وهو المقلد له للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره، إنمّا الكلام في أنه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه

السلام أم لا، والآية لا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

فالحق أن الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

وذكر شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه أن الاستدلال بالنبوي المشهور: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيها عالماً» على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية*.

وكأن فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها، لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جداً، كما سيجيء إن شاء الله عند ذكر الأخبار، ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد، لكنها من الآحاد فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجية الآحاد مع إمكان منع دلالتها على المدعى[1] ، لأنّ الغالب تعدد من يخرج إلى الحج من كل صقع بحيث

---

(١) ما أفاده في وجه منع الدّلالة من أنّ الغالب تعدّد من يخرج إلى الحجّ مسلّم لا شبهة فيه أصلاً، إلاّ أنّه لا يفيد فيما قصده بقوله فإطلاق الرّواية منزل على الغالب.

أمّا أوّلاً: فلأنّ تعدّد من يخرج إلى الحجّ نوعا غير تعدّده من كلّ مكان.

وأمّا ثانياً: فلأنّ تعدّد من يخرج إليه عن كلّ صقع وناحية لا يلزم كونه عدد التّواتر.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ التّعدّد من كلّ مكان ولو كانوا عدد التّواتر، لا يلزم أخبارهم كلّ فرد من أفراد المكلّفين، هذا وقد عرفت عند تقريب الاستدلال بالآية ما له نفع تامّ في المقام فراجع.

---

* الأربعين: ص١١.

يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الإمام عليه السلام، وحينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم فإطلاق الرواية منزل على الغالب.

ومن جملة الآيات التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَـئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾* الآية.

والتقريب فيه[1] نظير ما بيناه في آية النفر من أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانه ويجب إظهاره، فإنّ من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده، إلاّ عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجية قول المظهر تعبداً ووجوب

(١) وتقريب الاستدلال بالآية نظير تقريبه بالآية السّابقة من أنّ وجوب إظهار الحقّ لكلّ عالم به من غير أن يكون موقوفا بإظهار غيره مع عدم إفادته العلم يوجب قبوله على المظهر له والمستمع من حيث إنّ عدم قبوله يوجب لغويّة وجوب الإظهار على المظهر، كما أنّ الإيراد على دلالة الآية السّابقة بالوجهين الأوّلين من سكوتها وعدم إطلاقها بالنّسبة إلى صورة عدم حصول العلم، أو دلالتها على وجوب الإخبار بالحكم الواقعي، فلا يلزم قبوله بحكم العقل، إلاّ فيما لو علم المكلّف بصدق المخبر في إخباره متوجّه على الآية أيضاً، ويشهد للوجه الأوّل كون الآية واردة في تحريم كتمان علامات النّبوة وآياتها على علماء الكتاب.

* سورة البقرة: الآية ١٥٩.

العمل بقوله وإن لم يطابق الحق.

ويشهد لما ذكرنا أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراة، ومعلوم أن آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن، نعم لو وجب الإظهار(١) على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلا على أن المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء على وجوب تصديقهن، وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ وجوب إظهار الحقّ على المكلّف إذا فرض كونه غير معصوم داخل في العنوان الّذي ذكره طيّب الله رمسه الشّريف، ضرورة أنّه لا يعتبر الاجتماع والاتّفاق في توجيه التّكليف إلى المظهرين، نعم وجوب الإظهار عليه من حيث كونه جزء سبب لوضوح الحقّ والعلم به سواء كان جزؤه الآخر إخبار غيره أو القرينة الخارجيّة، لا يلازم وجوب قبوله من حيث تجريده عن الجزء الآخر، كما أنّ وجوب الإظهار عليه من حيث رجاء وضوح الحقّ منه ومن غيره لا يلازمه أيضاً أن فرض عدم رجوعه إلى ما ذكر من السببيّة النّاقصة فتدبّر.

ثمّ إنّ هنا إيرادات على الاستدلال بالآية واضحة الفساد قد تقدّمت الإشارة إلى كثير منها وجوابها، مثل كون المسألة أصوليّة لا دليل على حجيّة الظّواهر فيها ومثل كونها من خطاب المشافهة، ومثل أنّها لا يشمل ما روي عن النّبي صلّى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام إذا لم يكن مبيّناً في الكتاب إلى غير ذلك ممّا هو ظاهر الاندفاع والفساد.

ومن جملة الآيات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾*.

بناء على أن وجوب السؤال[١] يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلاّ لغا وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له، لأنّ خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوي الذي هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام عليه السلام في خصوص الواقعة فأجاب بأني سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداء إني سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا، لأنّ حجية قوله هو الذي أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله كما لا يخفى.

ويرد عليه أن الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب، كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة فإنّ المذكور في سورة النحل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ

---

(١) قد يقال إنّ وجوب السؤال له دلالة عرفية على وجوب قبول قول المسئول عنه وحجيّته من غير حاجة إلى ملاحظة لزوم لغويّة وجوب السّؤال على تقدير عدم وجوب القبول، بل قد يدّعى ذلك في الآيتين السّابقتين أيضاً، ثمّ إنّ المسئول عنه ليس جميع أهل الذكر بل كلّ واحد منهم، فإنّ المقصود كون المسئول عنه أهل الذكر فيصدق على سؤال بعضهم والمراد بأهل الذكر أهل الاطّلاع والخبرة بالأحكام، فيصدق على الرّاوي أو أهل العلم، فيصدق على من كان منهم من أهل العلم، ويتمّ في الباقي بالاجماع المركّب.

---

* سورة النحل: الآية ٤٣.

فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾*، وفي سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾*.

وإن كان مع قطع النظر[1] عن سياقها.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ للذكر إطلاقات منها القرآن ومنها النّبي صلى الله عليه وآله ومنها العلم إلى غير ذلك في إطلاق أهل الذكر على الأئمّة عليهم السلام والمضاف إليه في هذه الإضافة يحتمل كلّ واحد من المعاني الثّلاثة، ومقتضى الأخبار المستفيضة كون المراد من أهل الذكر في الآية خصوص الأئمّة عليهم السلام وعليه لا معنى للاستدلال بالآية في المقام، كما أنّه لا معنى للاستدلال بها على تقدير إرادة خصوص علماء الكتاب وكون المسئول عنه أحوال أنبياء السّلف وكونهم رجالاً لا ملائكة، كما هو ظاهر سياق الآية.

هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ الاستشهاد بالأخبار المذكورة لإرادة خصوص الأئمّة من أهل الذكر مع عدم قطعيّة صدور الأخبار وإن بلغت حدّ الاستفاضة لا يجوز قطعاً حسبما عرفت مراراً من أنّ الاستعانة في مسألة حجيّة خبر الواحد منعاً وإثباتاً غير جائز عقلاً وقال بعض أفاضل من قارب عصرنا بعد الاستدلال بالآية في المقام وتعميم مفادها بالنّسبة إلى الفتوى والرّواية والإشكال فيها بظهور سياقها في كون المسئول عنه علماء الكتاب وكون المسئول خصوص أحوال الأنبياء من حيث كونهم بشراً لا ملكاً ما هذا لفظه: «فإن قلت قد ورد في بعض الأخبار أن ليس المراد بأهل الذكر علماء اليهود ورد الإمام عليه السلام على من زعم ذلك بأنّ الله تعالى كيف يأمرنا بمسألتهم مع أنّهم لو سئلوا لأمروا بالأخذ بشريعتهم

---

* سورة النحل: الآية ٤٣- ٤٤.

* سورة الأنبياء: الآية ٧.

ففيه أولاً: أنه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام، وقد عقد في أصول الكافي باباً لذلك، وقد أرسله في المجمع عن علي عليه السلام.

ورد بعض مشايخنا[1] هذه الأخبار بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

وفيه نظر لأنّ روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء

فيبطل التّفسير المذكور، قلت الظّاهر أنّ الزّاعم المذكور زعم وجوب مسألتهم مطلقاً أو في حقيّة هذه الشّريعة كما يظهر من الرّد المذكور، وإلاّ فهو بحسب الظّاهر لا يتم بناء على تخصيص المسألة بما ذكرناه سلّمنا لكن أهل الذّكر في الرّواية المذكورة وغيرها من روايات أهل الذّكر مفسّر بأهل البيت عليهم السلام، وعلّل ذلك في بعضها بأنّ اللّه تعالى سمّى نبيّه صلى اللّه عليه وآله ذكرا في قوله تعالى: ﴿إنّا أرسلنا إليكم ذكرا رسولا﴾ فأهل الذّكر هم أهل الرّسول والتّحقيق أنّ مساق الآية لا يأبى عن الحمل على ذلك، كما لا يخفى، وكيف كان فلا بدّ من تنزيلها عليه لصراحة تلك الأخبار فيه، فيختصّ أهل الذّكر بالأئمة فلا يتناول غيرهم من المحدّثين والمجتهدين، فلا يتم الاحتجاج بالآية أيضاً، اللّهم إلاّ أن ينزّل الأخبار على بيان الفرد الكامل من أهل الذّكر دون التّخصيص ولا يخلو من بعد»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بأنّ سياق الآية يأبى عن الحمل المذكور، كما أنّ الأخبار المذكورة تأبى عن الحمل على بيان الفرد الكامل.

(١) لا يخفى عليك أنّ المناقشة في سند تلك الأخبار كتصحيح إسنادها ساقطتان بعد فرض كونها أخبار آحاد لا يجوز التّمسك بها في مسألة حجيّة أخبار الآحاد.

فلاحظ ورواية أبي بكر الحضرمي حسنة أو موثقة، نعم ثلاث روايات أخر منها لا تخلو من ضعف ولا تقدح قطعاً.

وثانياً: أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً، كما يقال في العرف سل إن كنت جاهلاً، ويؤيده أن الآية واردة في أصول الدين وعلامات النبي صلى الله عليه وآله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

وثالثاً: لو سلم حمله[1] على إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب، لا

---

(١) ما أفاده قدّس سرّه من المعنى للآية بعد المماشات في كمال الوضوح من الاستقامة، فالآية لا تدلّ على حكم الرّواية لا بعنوان الخصوص ولا بعنوان العموم بل ينحصر مفادها بإثبات حكم الفتوى، كما هو ظاهر وممّا أفاده يظهر النّظر فيما ذكره بعض أفاضل من قارب عصرنا في تقريب دلالة الآية على حكم الرّواية حيث قال: «وجه الدّلالة أنّه تعالى أمر عند عدم العلم بمسألة أهل الذكر والمراد بهم، إمّا أهل القرآن أو أهل العلم، وكيف كان فالمقصود من الأمر بسؤالهم إنّما هو استرشادهم والأخذ بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة، كما هو شأن المقلّد فيجاب بذكر الفتوى، كذلك قد يقع عمّا صدر عن المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير، كما هو شأن المجتهد فيجاب بحكايته ونقله وهو المعتبر عنه بالخبر والحديث وقضيّة الأمر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان أو رواية ما لم يمنع عنه مانع فتدلّ على حجيّة أخبارهم كما يدلّ على حجيّة فتاواهم وتخصيصه بالثّاني، كما هو المعروف في كتب القوم بعيد، لأنّ الآية بظاهرها يفيد الإطلاق ولا يختصّ دلالتها بحجيّة أخبار المجتهدين، بل مطلق أهل العلم وأهل القرآن وإن خصّ في جانب الفتوى بالمجتهدين إلى أن قال ولو سلّم فيمكن إتمام الكلام في التّعميم بعدم القول بالفصل» انتهى كلامه رفع مقامه.

لحصول العلم منه قلنا إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام وإلاّ لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر، مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه أو بصره والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عمّا هم عالمون به، ويعدون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامي.

وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من أنا نفرض الراوي من أهل العلم، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع المركب.

حاصل وجه الاندفاع أن سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي سمعها من الإمام عليه السلام والتعبد بقوله فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث هم أهل العلم ألا ترى أنه لو قال سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطباء لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم عمرو وغير ذلك.

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾*.

مدح الله عزّ وجلّ رسوله صلى اللّه عليه وآله بتصديقه[1] للمؤمنين، بل

---

(١) لا يخفى عليك أنّ تسرية الحكم من النّبي صلّى اللّه عليه وآله إلى غيره، إمّا من جهة دلالة الآية على حسن التّصديق بقول مطلق من غير فرق بين النّبي صلى اللّه عليه وآله وغيره، وإمّا من جهة ما دلّ على حسن المتابعة والأسوة للنّبي

---

* سورة التوبة: الآية ٦١.

قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فإذا كان التصديق حسنا يكون واجباً.

ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في فروع الكافي في الحسن بإبراهيم بن هاشم: «**أنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن فقال له أبو عبد الله عليه السلام يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون، فقال يا بني إن الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم**»*.

ويرد عليه أولاً[1]: أن المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه

صلى اللّه عليه وآله وحسن التّصديق يلازم لحجيّة الخبر لما عرفت في تقريب دلالة آية النّفر والمصدّق كلّ واحد من المؤمنين لا جميعهم بعنوان الاجتماع والكثرة كما هو ظاهر، فتدلّ الآية على حجيّة خبر كلّ مؤمن ولا يمكن حملها على صورة إفادة الخبر للعلم، ضرورة أنّ التّصديق في صورة العلم ليس من جهة تصديق المؤمن من حيث إنّه مؤمن، بل من جهة العلم بالواقع ومن هنا فرع فيما رواه في فروع الكافي قوله: «فإذا شاهد عندك المسلمون فصدّقهم» على الآية وإن كان الاستشهاد بالرّواية مع كونها من أخبار الآحاد على دلالة الآية لا يجوز عقلاً حسبما عرفت مراراً.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده في الجواب إنّما هو مبنيّ على ظاهر الآية بالنّظر إلى لفظ الإذن مع قطع النّظر عن عدم إمكان إرادته في المقام في حقّ النّبي صلى اللّه عليه وآله، فإنّه لا معنى لسرعة الاعتقاد بكلّ ما يسمع في حقّ النّبي صلى اللّه عليه وآله الموجبة للخطاء قطعاً ولو كانت بمعنى حسن الظّن بالمؤمنين، فلا بدّ

---

* وسائل الشيعة: ج٦، ص٢٣٠، ح٢٤٢.

عليه السلام بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم.

وثانياً: أن المراد من التصديق[١] في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً

أن يراد في حقّ النّبي صلى اللّه عليه وآله إظهار هذا المعنى وإن كان معتقداً بكذب المخبر في إخباره فيرجع إلى الجواب الثّاني الرّاجع إلى التّصديق المخبري لا الخبري ولا الاعتقادي، كما هو مرجع الجواب الأوّل.

(١) الفرق بين التّصديق بمعنى إظهار صدق المخبر في إخباره ولو مع العلم بكذبه في مقابل إظهار كذبه وبين تصديق خبره بمعنى ترتيب آثار الواقع عليه عند الشّك في مطابقته للواقع الّذي هو محلّ الكلام في مسألة حجيّة خبر الواحد، بل مسائل حجج جميع الطّرق الظاهريّة لا يكاد يخفى على ذي مسكة، فإنّ المعنى الأوّل لا تعلّق له بمسألتنا هذه والمراد من الآية المعنى الأوّل لا الثّاني، والّذي يدلّ عليه مضافاً إلى القرائن الدّاخليّة والخارجيّة وأنّه لا معنى لتصديق غير اللّه تبارك وتعالى في مقابل إخباره تبارك وتعالى حكم العقل المستقلّ بأنّه لا معنى لجهل النّبي صلى اللّه عليه وآله بالواقع وشكّه في صدق المخبر وكذبه حتّى يتصوّر ترتيب آثار الواقع عليه ظاهراً، كما هو الشّأن في سائر الطرق الظّاهريّة والأصول العقليّة والشّرعيّة، فإنّه لا معنى لجريانها في حقّ النّبي صلى اللّه عليه وآله والوليّ، مع أنّ المعتبر في موضوعاتها عدم العلم بالواقع وقد عرفت شطرا من الكلام في ذلك في مسألة اعتبار العلم وأنّ معنى قوله صلى اللّه عليه وآله إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان ونحوه ممّا دلّ على حكمهم بالظّاهر أو عملهم به كالوارد في باب اعتبار السّوق ونحوه يراد منها حكمهم بهذه الأمور أو عملهم بها فيما طابق الواقع لا كحكمنا وعلمنا بها في صورة الشّك في المطابقة وإن كانت في علم اللّه مخالفة للواقع، وإلاّ لم يبق فرق بين المعصوم عليه السلام وغيره والإمام والرعيّة، فحسن التّصديق بالمعنى المذكور بقول مطلق لا تعلّق له بمسألة حجيّة خبر الواحد جزماً، فالآية لا تعلّق لها بالمقام أصلاً.

وترتيب جميع آثاره عليه إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزني أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده فقتله النبي أو جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشر له خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع، نعم يكون خيرا للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً مؤذياً للنبي صلى اللّه عليه وآله على ما يقتضيه الخطاب في لكم، فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون إلاّ إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه، وعدم تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية إسماعيل المتقدمة.

ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام: «من أنه يصدق المؤمنين، لأنّه صلى اللّه عليه وآله كان رءوفاً رحيماً بالمؤمنين»*، فإن تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لا بدّ عن تكذيب أحدهما وهو مناف لكونه أذن خير ورءوفاً رحيماً لجميع المؤمنين، فتعين إرادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

ويؤيده أيضا ما عن القمي رحمه الله في سبب نزول الآية: «أنه نم منافق على النبي صلى اللّه عليه وآله فأخبره الله ذلك فأحضره النبي صلى اللّه عليه وآله وسأله، فحلف أنه لم يكن شيء مما ينمّ عليه فقبل منه النبي صلى اللّه عليه وآله فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي صلى اللّه عليه وآله، ويقول: إنه يقبل كل ما يسمع أخبره الله أني أنم عليه وأنقل أخباره فقبل

* تفسير الصافي: ص ٧١٠.

فأخبرته أني لم أفعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه صلى اللّٰه عليه وآله قل أذن خير لكم».

ومن المعلوم أن تصديقه صلى اللّٰه عليه وآله للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً، وهذا التفسير صريح في أن المراد من المؤمنين المقرون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم ويشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضعين مضافاً إلى تكرار لفظه تعديته في الأول بالباء وفي الثاني باللام فافهم.

وأمّا توجيه الرواية[1] فيحتاج إلى بيان معنى التصديق فنقول إن المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، فإنّ الأخبار من حيث إنه فعل من أفعال المكلفين صحيحة ما كان مباحاً وفاسدة ما كان نقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما، فحمل الأخبار على الصادق حمل على أحسنه.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ التّصديق بالمعنى الأوّل أي حمل خبر المخبر من حيث كونه فعلاً من الأفعال على كونه مباحا لا حراما الّذي يرجع إلى التّصديق المخبري بمعنى إنّما يصحّ إرادته في المقام لو كان له معنى أعمّ شامل لصورة العلم بكذب المخبر بأن يحمل على مجرّد الإظهار ولو مع العلم بالخلاف، وأمّا لو لم يكن له معنى أعمّ بل اختصّ بصورة الشّك في المطابقة والحلال والحرام كما يقتضيه نفي التهمة عن المؤمن ونحوه من التّعبيرات، فلا يمكن إرادته في المقام لما قد عرفت من عدم إمكان جعل الحكم الظّاهري في حقّ النّبي صلى اللّٰه عليه وآله واقعاً بأيّ معنى فرض وإن اقتضت المصلحة إراءته للنّاس أنّه يسلك نحو سلوكهم في العمل بالطّرق الظّاهريّة، وهذا أمر واضح لا سترة فيه أصلاً.

والثاني: هو حمل أخباره من حيث إنه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

والحاصل أن المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل، وأمّا المعنى الأول فهو الذي يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن وهو ظاهر الأخبار الواردة في أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه ولا يتهمه خصوصاً مثل قوله عليه السلام: «**يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولا وقال لم أقله فصدقه وكذبهم الخبر**»*.

فإنّ تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلاّ عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح، نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه.

وأنت إذا تأملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية إسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا.

وإن أبيت إلاّ عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع، فنقول: إن الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنة والمقصود هو الأول، غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه الآيات[1] على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية

---

(١) مفاد منطوق آية النّبإ بناء على كون المراد من الفاسق هو الخارج عن

---

* ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ص٢٩٥.

طاعة اللّه تبارك وتعالى بجوارحه لا الأعمّ منه ومن الكافر عدم حجيّة خبر خصوص الفاسق بالمعنى المذكور ومفهومها على القول بثبوته حجيّة خبر غير الفاسق فيثبت حجيّة خبر الواسطة الواقعية بين الفاسق والعادل، فيقع التّعارض لا محالة بين منطوقها النّافي للحجيّة ومفاد سائر الآيات المثبتة لحجيّة الخبر، فإن قلنا باختصاص الآية بالنّظر إلى الأمر بالتّبيّن الظّاهر في تحصيل العلم بصورة إمكان تحصيل العلم وشمولها للموضوعات والأحكام حسبما اتّفقوا عليه ويقتضيه مورد الآية وتعميم سائر الآيات وشمولها لصورة العجز عن تحصيل العلم نظرا إلى قضيّة ألفاظها العامّة، كما هو الظّاهر واختصاصها بالإخبار عن الحكم، كما في غير الآية الأخيرة على ما هو الظّاهر منها فالنّسبة لا يكون عموماً مطلقاً بين الآية وغير الآية الأخيرة ممّا اختصّ مفاده بالأحكام، بل عموماً من وجه حيث إنّ الآية لا تشمل صورة العجز عن تحصيل العلم وسائر الآيات تشملها والآية تشمل الإخبار بالموضوعات وسائر الآيات لا تشمله.

نعم لو ادّعي اختصاص سائر الآيات أيضاً بصورة التّمكن من تحصيل العلم أو التّعميم في آية النّبإ من حيث إنّ الأمر بالتّبيّن وإن كان مختصّاً بصورة إمكان تحصيل العلم، إلاّ أنّ مفاد الآية عدم حجيّة خبر الفاسق وأنّ وجوده كعدمه على الإطلاق لم يعتبر التّعميم في سائر الآيات من هذه الجهة بل من جهة شمولها للفاسق وغيره فالآية تنفي حجيّة خبر الفاسق مطلقاً سواء في الموضوعات والأحكام وسائر الآيات تثبت حجيّة خبر المخبر فاسقاً كان أو عادلاً في خصوص الأحكام فتفرق الآية في خبر العادل، كما أنّها تفترق عن سائر الآيات في الموضوعات، فالنّسبة عموم من وجه لا محالة على تقدير اختصاص الآيات بالإخبار عن الحكم، وأمّا نسبتها مع الآية الأخيرة فعموم وخصوص مطلقاً من حيث شمول الآية الأخيرة للفاسق والعادل في الموضوعات والأحكام وصورتي العجز عن تحصيل العلم وإمكانه

الخبر إنما تدلّ بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبإ على حجية خبر العادل الواقعي، أو من أخبر عدل واقعي بعدالته، بل يمكن انصراف المفهوم[(١)] بحكم الغلبة إلى صورة إفادة خبر العادل الظن الاطمئناني بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول

واختصاص آية النّبإ بخبر الفاسق ومن هنا يتبيّن أنّ التّعارض بين آية النّبإ وسائر الآيات ليس مبنيّاً على ثبوت المفهوم بل يعمّه وما لو قيل بعدم ثبوت المفهوم لأنّ التعارض على ما عرفت بين منطوق الآية وسائر الآيات لا بين مفهومها ومفاد سائر الآيات.

ثمّ إنّ المرجع آية النّبإ فيما لوحظت مع الآية الأخيرة وأصالة عدم الحجيّة في مادّة التّعارض فيما لوحظت مع سائر الآيات فالخبر الفاسق في الأحكام الشّرعيّة الّذي هو مادّة التّعارض لا يكون حجّة من جهة الأصل لا من جهة منطوق آية النّبإ، نعم لو قيل باختصاص مفاد المنطوق بصورة العجز عن تحصيل العلم وشمول الآيات لها كان خبر الفاسق مع العجز عن تحصيل العلم حجّة بمقتضى سائر الآيات ولا يعارضها آية النّبإ وبمثل ما ذكرنا ينبغي أن يحرّر المقام لا بمثل ما أفاده، فإنّه لا يخلو عن بعض المناقشات الظّاهرة لمن راجعه وراجع إلى ما ذكرنا.

(١) قد يناقش فيما أفاده بأنّ دعوى انصراف المفهوم مع عدم ثبوت لفظ له إلاّ اللّفظ المذكور في جانب المنطوق لا وجه لها، نعم لو كان هناك انصراف في جانب المنطوق يتبعه في جانب المفهوم أيضاً والأمر في المقام ليس كذلك، ضرورة أنّه لا معنى لدعوىٰ الانصراف في جانب المنطوق حتّى يرجع حاصلها إلى أنّ المنهي العمل بخبر الفاسق المفيد للاطمئنان، هذا مع أنّ مجرّد غلبة الوجود ما لم ينضمّ إليها غلبة الاستعمال لا يوجب الانصراف عند شيخنا قدّس سرّه.

وأمّا الاستشهاد بالتّعليل، كما في بعض النّسخ وإن لم يكن في النّسخة المصحّحة الموجودة عندي فمع كونه مبنيّاً على إرادة الأعمّ من الاطمئنان من التّعليل يوجب

الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادته الظّن الاطمئناني والوثوق، بل هذا أيضاً منصرف سائر الآيات[١] وإن لم يكن انصرافاً[٢] موجباً لظهور عدم

فساد الاستدلال بالآية، كما هو واضح فالمتعيّن كونه غلطاً.

(١) قد يناقش فيما أفاده بأنّه لا معنى للانصراف إلى صورة حصول الاطمئنان بالنّسبة إلى سائر الآيات بأيّ معنى فرض الانصراف لا غلبة الوجود ولا غلبة الاستعمال، بل ولا كثرة الوجود والاستعمال وإن لم تبلغ حدّ الغلبة نعم حصول مطلق الظّنّ من مطلق الخبر غالبي لا خصوص الاطمئنان ولا يقاس ذلك بخبر العادل الّذي لا ريب في حصول الاطمئنان منه غالباً، فلو اعتبر الانصراف بالنّسبة إلى سائر الآيات بعد الحمل على خبر العادل كان وجيها لكنّه خلاف المفروض في كلامه، ثمّ لا يخفى عليك أنّه على تقدير تسليم الانصراف المفيد المعتبر بالنّسبة إلى سائر الآيات تنقلب النّسبة بين آية النّبإ والآيات فتصير النّسبة عموما من وجه مع الإغماض عمّا ذكرنا سابقاً في بيان النّسبة من جهة العموم لآية النّبإ ولسائر الآيات، حيث إنّ سائر الآيات سليمة عن المعارض في خبر العادل ومنطوق الآية سليم في خبر الفاسق الّذي لا يفيد الاطمئنان على تقدير شمولها له ويعارضان في خبر الفاسق الّذي يفيد الاطمئنان وإن كان المنطوق أقلّ أفراداً بالنّسبة إلى سائر الآيات فيلحق بالخاصّ حكما مضافاً إلى كونه معلّلاً آبيا عن التّخصيص سائر الآيات.

(٢) لا يخفى عليك أنّ كثرة استعمال المطلق في بعض أفراده بالمعنى الأعمّ من الإطلاق لها مراتب كشيوع بعض الأفراد وكثرة وجوده على القول بكونه سببا للانصراف من غير نظر إلى كثرة الاستعمال في بعض مراتبها يوجب الوضع التّعيّني لو كان بالمعنى الأخصّ المقابل للإطلاق، كما قد يتّفق ذلك بالنّسبة إلى سائر الألفاظ المستعملة في معانيها المجازيّة فإنّ الوضع التّعيّني دائماً يستند إلى

إرادة غيره حتى يعارض المنطوق.

وأمّا السنة فطوائف[1] من الأخبار

كثرة الاستعمال وفي بعضها يوجب ظهور اللّفظ في الفرد الّذي غلب استعماله فيه من دون أن يبلغ مرتبة الوضع بحيث لا يلاحظ في ظهوره من اللّفظ شيوع الاستعمال، كما هو الشّأن في القسم الأوّل وفي بعضها يوجب صرف اللّفظ عن الإطلاق ولا يوجب ظهور الفرد منه وإن كان متيقّن الإرادة من اللّفظ، كما قد يتّفق مثل ذلك بالنّسبة إلى استعمال اللّفظ الموضوع في معناه المجازي بالنّسبة إلى غير المطلقات وفي بعضها يوجب صرف اللّفظ عن الإطلاق في بادي النّظر ويزول عن الذّهن بعد التّأمّل، والغرض من العبارة أنّ الانصراف المدّعى بالنّسبة إلى سائر المطلقات ليس كالانصراف المدّعى بالنّسبة إلى خبر العادل الّذي يوجب ظهور اللّفظ فيما يحصل منه الاطمئنان ولا يظهر منه إرادة غيره ممّا لا يحصل منه الاطمئنان، فيكون من القسم الثّاني وهذا بخلافه بالنّسبة إليها، فإنّه من القسم الأخير فيكون ظاهرة بعد التّأمّل فيما لا يوجب اطمئنانا أيضاً، وهذا الّذي ذكرنا هو المراد ممّا أفاده قدّس سرّه وإن كانت العبارة غير وافية بالمراد حيث إنّه ربما يظهر منها أنّ الانصراف المعتبر ما أوجب ظهور عدم إرادة غير الفرد المنصرف إليه اللّفظ وهو معنى المفهوم وهو لا يوجد في أيّ مرتبة فرضت للانصراف، كما هو واضح وإنّما الموجود ما أوجب عدم ظهور إرادة غير الفرد المنصرف من الإطلاق، كما هو المشاهد في الانصراف المعتبر.

(١) لا يخفى عليك أنّ الظّاهر من حمل الطّوائف على السّنة الّتي عبارة عن قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره يقتضي كون كلّ منها قطعي الصّدور وإن كان الاستدلال بها لو كان باعتبار المجموع لا يتوقّف إلاّ على قطعيّة المجموع من حيث المجموع في الجملة نظراً إلى ما عرفت مراراً من عدم جواز الاستدلال في المسألة

إثباتاً ومنعاً بخبر الواحد المجرّد.

ثمّ إنّ قطعيّة كلّ واحدة من الطّوائف كما هو الحقّ ليست من جهة الاحتفاف بالقرينة ولا من جهة التّواتر اللّفظي ضرورة انتفائه، بل من جهة التّواتر الإجمالي الرّاجع إلى التّواتر المعنوي وتواتر القدر المشترك باعتبار فيؤخذ من كلّ واحد منها بما هو القدر المتيقّن الثّابت من جميع أخبار كلّ طائفة فيثبت المدّعى وهو حجيّة خبر الواحد المجرّد إجمالاً في قبال النّفي الكلّي والمنع المطلق، فمنها ما ورد في حكم علاج المتعارضين من الأخبار بالتّرجيح والتّخيير من حيث الأخذ بالصّدور ضرورة أنّ المقصود منها بيان علاج المتعارضين الغير القطعيّين من الأخبار لا الأعمّ منه ومن القطعيّين، وإلاّ لم يكن معنى للعلاج بالطّرح صدوراً في أحدهما المعيّن أو لا على التّعيين الرّاجع إلى التّخيير، كما هو واضح، ومن المعلوم أنّ كلاً من التّعارض والتّرجيح والتّخيير فرع الحجيّة، غاية ما هناك أنّ العنوانات المذكورة بأنفسها مع قطع النّظر عن دلالة الأخبار على مناط الحجيّة لا دلالة فيها على ما أنيط به الحجيّة من العنوانات فيؤخذ بما هو المتيقّن بهذه الملاحظة، ويكفي في إثبات المدّعى لكن في بعض أخبار التّخيير كرواية الحارث ورواية ابن أبي الجهم وأكثر أخبار التّرجيح كالمشتملة على التّرجيح بالأوصاف دلالة على مناط الحجيّة، فإنّ التّرجيح بالأعدلية مثلا يدلّ على إناطة الحجيّة بالعدالة وإلاّ كان الأولى، بل المتعيّن التّرجيح بها لا بالأعدليّة، نعم التّرجيح بالأصدقيّة في المقبولة وبالأوثقيّة في المرفوعة يدلّ على كون اعتبار العدالة من حيث الطّريقيّة إلى الوثاقة لا الموضوعيّة، فيكون العبرة بالوثاقة لا بالعدالة فتدبّر.

ثمّ إنّ اختصاص مورد المقبولة صدرا باختلاف الحكمين لا ينافي الاستدلال بها للمقام لما سيأتي في محلّه مفصّلاً من أنّ المراد من الحكومة فيها الحكم في الشّبهة الحكميّة من حيث إيراد الحديث.

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور والتخيير عند التساوي.

مثل مقبولة عمر بن حنظلة حيث يقول: «**الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث**»*.

وموردها وإن كان في الحاكمين،إلاّ أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ومثل رواية عوالي اللئالي المروية عن العلامة المرفوعة إلى زرارة قال: «**يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر قلت فإنهما معا مشهوران قال خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك**»* ومثل رواية ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام: «**قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق قال إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت**»* ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال: «**إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم**»*، وغيرها من الأخبار.

والظاهر أن دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة، إلاّ أنه لا إطلاق لها لأن السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لو لا المعارض، كما يشهد به السؤال بلفظ أي الدالة على السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم، فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمة الصلاة فأجاب ببيان المرجح فإنّه لا يدلّ، إلاّ على أن

---

* الكافي: ج١، ص٦٨.

* عوالي اللئالي: ج٤، ص١٣٣.

* الاحتجاج: ص١٩٥.

* المصدر السابق.

المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لو لا المعارض.

نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة وبعد ملاحظة ذكر الأوثقية والأعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل.

لكن الإنصاف أن ظاهر مساق الرواية أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها.

ومنها: ما دل على إرجاع آحاد[1] الرواة إلى آحاد أصحابهم عليهم السلام بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية.

مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثا

---

(١) لا يخفى عليك حصول القطع من هذه الطّائفة كالطّائفة الواقعة في علاج المتعارضين من الأخبار بحجيّة الخبر العلمي في الجملة، فإنّا نعلم بأنّ مناط الرّجوع ليس إفادة خبر المرجع العلم ولو بعد الإرجاع، ضرورة أنّ إرجاع الإمام عليه السلام لا يوجب عصمته مضافا إلى منافاته لما أشير فيه إلى المناط من هذه الطّائفة، بل لما صرّح فيه بالمناط وعنوان الرّجوع، بل اشتمال الرّاوي المرجع على صفة أوجبت حجيّة إخباره لغيره فإن كان ما دلّ على المناط من هذه الطّائفة قطعي الصّدور، فلا بدّ أن يرجع إليه في تشخيص تلك القضيّة، وإلاّ فلا بدّ من الأخذ بما هو المتيقن اعتباره على تقدير حجيّة خبر الواحد وبعد التّعدي عن الأشخاص المعيّنة بحكم الضّرورة وتسليم الخصم ودلالة الأخبار على علّة الحكم الموجبة للتّعدي ودورانه مدارها يحكم بحجيّة خبر كلّ من وجد فيه الصّفة المفروضة، وهذا معنى حجيّة خبر الواحد المجرّد وإن كان إبطال القول بعدم الحجيّة رأساً، لا يتوقّف على التّعدي عن الآحاد المذكورة في الرّوايات كما هو واضح.

فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارة*.

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: **«وأما ما رواه زرارة عن أبي عليه السلام فلا يجوز رده»***، وقوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة: **«فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فإنه سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيها»***، وقوله عليه السلام فيما عن الكشي لسلمة بن أبي حبيبة: **«ائت أبان بن تغلب فإنه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني»***، وقوله عليه السلام لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمّن يرجع إليه: **«عليك بالأسدي يعني أبا بصير»***، وقوله عليه السلام لعلي بن المسيب بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدين: **«عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»***، وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهتدي: **«ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني قال نعم»***.

وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغاً عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليترتب عليه أخذ المعالم منه.

ويؤيده في إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء ففي الكافي في باب النهي عن التسمية: **«عن الحميري عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام وقلت له**

---

* مجمع الرجال: ج٣، ص٢٨.
* مجمع الرجال: ج٣، ص٢٦.
* المصدر السابق: ج٦، ص ٤٧.
* المصدر السابق: ج١، ص١٧.
* المصدر السابق: ج٤، ص٤١.
* مجمع الرجال: ج٣، ص٥٤.
* مجمع الرجال: ج٦، ص٢٩٣.

من أعامل وعمن آخذ وقول من أقبل فقال عليه السلام له العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون»، وأخبرنا أحمد بن إسحاق: «أنه سئل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان»* الخبر.

وهذه الطائفة أيضاً مشتركة[1] مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

---

(١) إناطة أكثر هذه الطّائفة قبول الخبر بالوثاقة كبعض الطّائفة الأولى في كمال الوضوح والظّهور، بل في بعضها دلالة واضحة على كونها من المسلّمات عند السّائل، ومن هنا وقع سؤاله عن الصّغرى وهو وثاقة الرّاوي حتّى يترتّب عليه الكبرى وهو أخذ معالم الدّين، إلاّ أنّ حمل الوثاقة في هذه الطّائفة على مجرّد أمانة الرّاوي في نقل الرّواية، بل الاطمئنان بصدقه ولو استند إلى القرائن والأمارات الخارجيّة في كمال البعد عن مساقها بل عن ألفاظها وكيف يحتمل قوله المأمون على الدّين والدّنيا على كونه أميناً في مجرّد نقل الرّواية ولو كان فاسقا بجوارحه، بل ظاهرها المرتبة العليا من العدالة حيث إنّ ملكة العدالة كسائر الملكات قابلة للشّدة والضعف، ومن هنا يدخل فيها التّفصيل ويقال فلان أعدل من فلان وقد ورد التّرجيح بالأعدليّة بين المتعارضين كما عرفته في الطّائفة الأولى فالمراد من الثّقة في هذه الرّوايات هو الّذي يراد منها في كلمة أهل الرّجال من كونه العدل الإمامي الضّابط، فإنّ الوثوق بالشّخص من جميع الجهات وبقول مطلق يلازم هذا المعنى فهي أخصّ من العدالة، حيث إنّه اعتبر فيها الضّبط الغير المعتبر في مفهوم العدالة.

---

* الكافي: ج ١، ص ٣٣٠.

ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية.

مثل قول الحجة عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ وإكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي: «**وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم**»*.

فإنّه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص[1] بالرجوع في حكم الوقائع إلى

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الظّاهر من صدر الرّواية ليس خصوص السّؤال عن الرّواة فيما تحمّلوا من الأئمّة عليهم السلام من الرّوايات الواردة في بيان أحكام الموضوعات الكليّة ولا خصوص السّؤال عنهم فيما تحملوا من التّرجيح في نظرهم في مقام الاستنباط إذا كانوا من أهله ولا الأعمّ منهما، فإنّ شأن السّائل يأبى عن حمله على ما ذكر فإنّ حكمها كان معلوماً عند التّأمّل بالقطع واليقين بما ورد عن الأئمّة السّابقين، بل السّؤال عمّا يتفق من الوقائع كالتّصرف في أموال الأيتام وسائر القاصرين ونحوه من الأمور الحسبيّة، بل صرف سهم الإمام عليه السلام ونحو ذلك، فلا بدّ أن يكون المراد من الرّواة في الحديث الشّريف من له أهليّة نصب الإمام عليه السلام له من جانبه بعنوان النّيابة عنه حيث إنّه عليه السلام جعلهم حجّة من قبله على المكلّفين وليسوا حجج اللّه، كما أنّه عليه السلام حجّة اللّه، ومن المعلوم أنّ الرّاوي من حيث كونه راوياً لا من حيث كونه عارفا بالأحكام من حيث الملكة إذا فرض اجتماع الحيثيّتين فيه ليس له أهليّة النصب لهذه الأمور الّتي لا يجوز التّصدي لها إلاّ للإمام عليه السلام أو نائبه، فلا يقال إنّ كونهم حجة يلازم حجيّة رواياتهم وأخبارهم عن المعصوم عليه السلام.

---

* كمال الدين: ص ٤٨٤.

ومن هنا يظهر تطرّق المناقشة فيما أفاده قدّس سرّه في تقريب الاستدلال بالعلّة المذكورة في الرّواية لحكم المقام هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لا يمكن حمل التّعليل على ظاهره من كونهم حجّة وبمنزلة الإمام عليه السلام في جميع ما ثبت له، إلاّ ما خرج بالدّليل كما توهّمه غير واحد من الأعلام، وقد سمعت ما ذكرت في معنى الرّواية عنه قدّس سرّه مراراً في مجلس البحث وقد ذكره قدّس سرّه في المكاسب عند الكلام في بيان منصب الفقيه في زمان الغيبة بعد نقل التّوقيع الشّريف المرويّ في إكمال الدّين وكتاب الغيبة والإحتجاج الوارد في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب الّتي ذكر أنّي سألت عمروي رضي الله عنه أن يوصل لي إلى الصّاحب عجّل اللّه فرجه كتاباً يذكر فيه تلك المسائل الّتي أشكلت عليّ فورد الجواب بخطّه عليه وعلى آبائه آلاف الصّلاة والسّلام في أجوبتها وفيها، (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه) ما يظهر منه موافقته لما ذكرنا في معنى الرّواية من تخصيص الرّواة فيها بالعلماء وأهل النّظر، فإنّه قال ما هذا لفظه: «فإنّ المراد من الحوادث ظاهرا مطلق الأمور الّتي لا بدّ من الرّجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرّئيس مثل النّظر في أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه، وأمّا تخصيصها بخصوص المسائل الشّرعيّة فبعيد من وجوه، منها أنّ الظّاهر وكول نفس الحادثة إليه ليباشر أمرها مباشرة أو استنابة لا الرّجوع في حكمها إليه، ومنها التّعليل بكونهم حجّتة عليكم وأنا حجّة اللّه، فإنّه إنّما يناسب الأمور الّتي يكون المرجع فيها هو الرّأي والنّظر فكان هذا منصب ولاة الإمام عليه السلام من قبل نفسه عليه السلام، لا أنّه واجب من قبل اللّه سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام عليه السلام، وإلاّ كان المناسب أن يقول حجج اللّه عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنّهم أمناء اللّه تعالى على الحلال والحرام، ومنها أنّ وجوب الرّجوع في المسائل الشّرعيّة إلى العلماء الّذي هو من بديهيّات

الرواة أعني الاستفتاء منهم، إلاّ أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم.

ومثل الرواية المحكية عن العدة[1] من قوله عليه السلام: «**إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام**»*.

دلّ على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة.

ومثل ما في الإحتجاج[2] عن تفسير العسكري عليه السلام في قوله تعالى:

الإسلام من السّلف إلى الخلف ممّا لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتّى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه بخلاف الرّجوع في المصالح العامّة إلى رأي أحد ونظره إلى آخر ما أفاده في معنى الرّواية، وأنت إذا تأمّلت فيه لم يبق لك ريب في عدم دلالة الرّواية أصلاً على حكم نقل الحديث ممّن ليس له معرفة نظريّة بالأحكام الشّرعيّة وإن سلمت دلالتها على حكم الإفتاء، فإنّه لا تعلّق له بالمقام ثمّ إنّ اختصاص الرّواية بالعدول على تقدير تسليم الدّلالة ليس قابلاً للإنكار، فإنّ الفاسق لا أهليّة له لنصب الإمام عليه السلام له».

(١) لا إشكال في صراحة الرّواية في عدم اعتبار العدالة في حجيّة الرّواية في الجملة، إلاّ أنّها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على حجيّة خبر الواحد بالنّسبة إلى الجهة الّتي تفارق سائر الأخبار.

(٢) لا يخفى عليك أنّ المراد من التّعليق في الرّواية بل الآية كما يظهر بالتّأمّل في الرّواية من أوّلها إلى آخرها هو متابعة قول الغير وإخباره مطلقاً سواء كان عن اجتهاده ورأيه أو عن المسموعات فيشمل العمل بروايته، كما أنّه يشمل التّقليد الاصطلاحي

---

* عدّة الأصول: ص٦١.

. . . .

كما يشهد له قوله عليه السلام ولذلك ذمّهم لما قلّدوا من عرفوا ومن علموا أنّه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه، وقوله وأمّا من ركب من القبائح إلى آخره وغير ذلك لا خصوص العمل باجتهاده ورأيه أو العمل بإخباره عن اجتهاده الّذي يسمّى إفتاء أو متابعته تقليداً والّذي يشهد له مضافاً إلى ما عرفت ورود الآية في ذمّ اليهود الّذين رجعوا إلى علمائهم في تحقيق علامات نبيّنا المذكورة في التّوراة، ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر هناك التّقليد بالمعنى الاصطلاحي، كما لا يخفى، فلا ينبغي الإشكال إذا في دلالة الحديث الشّريف على حكم الرّواية، نعم متابعة العلماء من حيث كونهم رواة ليس من حيث كونهم علماء، إلاّ على سبيل التّوسع ولا مناص من ارتكاب هذا الخلاف الظّاهر بعد القطع بإرادته من الرّواية، ثمّ إنّه بعد البناء على شمول الحديث الشّريف لنقل السّنة قد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه واستظهره من إناطة القبول بالتّحرز عن الكذب وإن كان المخبر فاسقاً بجوارحه، حيث إنّ المنع عن متابعة قول من كان مرتكبا للمحرّمات المذكورة في الرّواية الّتي منها الكذب الصّريح ليس من حيث كون الفاعل لا داعي له على الكذب العمدي، بل من حيث كونه فاسقا وإن كان وجه المنع ملاحظة الطّريقيّة وإدراك الواقع كيف ولو لم يكن الأمر كذلك لأشكل الحال في الفتوى حيث إنّ اعتبار العدالة في المفتي ومانعيّة الفسق ليس من حيث كون العدالة طريقا إلى وثاقة المفتي من حيث الإخبار عن اجتهاده بحيث لا يكون لها جهة موضوعيّة أصلاً بل لها جهة موضوعيّة قطعاً وإن كان لها جهة طريقيّة أيضاً، والتّفكيك بين الفتوى والرّواية من الحيثيتين أو القول باستفادة اعتبار العدالة من حيث الموضوعيّة في الفتوى من الدّليل الخارجي غير الحديث الشّريف وحمله على كون اعتبار الأوصاف في المرجع من حيث كونها موجبة للتحرز عن الكذب، فيكون هو المناط حقيقة لا الأوصاف الملازمة للعدالة بل للمرتبة العليا منها لو لم يحمل الهوى في الرّواية على خصوص ما كانت متابعته من المحرّمات في الشّريعة كما ترى.

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾ الآية، من أنه: «قال رجل للصادق عليه السلام فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب، إلاّ بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود، إلاّ كعوامنا يقلدون علماءهم، فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم.

فقال عليه السلام: بين عوامنا وعلمائنا، وبين عوام اليهود وعلمائهم، فرق من جهة وتسوية من جهة، أمّا من حيث استووا فإنّ الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم وأما من حيث افترقوا فلا.

قال بين لي يا ابن رسول الله قال إن عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وبأكل الحرام والرشا وبتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه وأعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم وعلموهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى، فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا أنه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه إليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله صلى اللّه عليه وآله، إذ كانت دلائله أوضح من أن تخفى وأشهر من أن لا تظهر لهم.

وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها وإهلاك من يتعصبون عليه

وإن كان لإصلاح أمره مستحقاً والترفرف بالبر والإحسان على من تعصبوا له وإن كان للإذلال والإهانة مستحقاً، فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم.

فأمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظاً لدينه مخالفا على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم.

فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأنّ الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم.

ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون عند شيعتنا وينتقصون بنا عند أعدائنا، ثم يضيفون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن برآء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا فضلوا وأضلوا أولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي عليه السلام»* انتهى.

دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها لكن المستفاد من مجموعه أن المناط في التصديق هو التحرز من الكذب فافهم.

ومثل ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عمن

---

* الاحتجاج: ص ٤٥٧.

نعتمد عليه في الدين قال: «**اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في أمرنا**»*.

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «**لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم أنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه**»* الحديث.

وظاهرهما وإن كان الفتوى(١) إلاّ أن الإنصاف شمولها للرواية بعد التأمل كما تقدم في سابقتهما.

ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ: «**أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام: في كتب بني فضال حيث**

(١) لا إشكال في شمول الرّوايتين بأدنى تأمّل لنقل الحديث من حيث إنّه يصدق على الرّجوع إلى الرّاوي كالرّجوع إلى المفتي لأخذ المعالم منه والاعتماد في الدّين عليه، إلاّ أنّ ظاهرها اعتبار الإيمان، بل ظاهر الأوّل عدم كفاية مجرّد الإيمان أيضاً، بل مرتبة خاصّة منه والقول بأنّ التّعليل بالخيانة في الرّواية الأخيرة في منع التّعدي عن الشّيعة يقتضي جواز العمل بخبر الثّقة من حيث انتفاء العلّة في حقّه بعد فرض أمانته في الأخبار كما ترى، فإنّ ظاهره أنّ خيانتهم أوجبت ردّ قولهم مطلقاً.

هذا كلّه مع أنّ شمولها للفتوى، كما هو المسلّم المفروغ عنه يوجب القول باعتبار العدالة وأنّ المراد منها ذلك قطعاً، إذ قد عرفت ما في التّفكيك في اعتبارها بين الرّواية والفتوى في حديث واحد فتدبّر.

* بحار الأنوار: ج٢، ص٨٢.

* المصدر السابق: ج٢، ص٢٥٢.

قالوا له ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا»*.

فإنّه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، ولهذا أن الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام، قال: أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال مع أن هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

ومثل ما ورد مستفيضاً في المحاسن وغيره: **«حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها يأخذ صادق عن صادق»***، ومثل ما في الوسائل عن الكشي من أنه ورد توقيع على القاسم بن علي وفيه: **«أنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا أنا نفاوضهم سرنا ونحمله إليهم»***، ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق عليه السلام: **«في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾، قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيستمعون حديثنا ويفتشون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا إليهم فيعيه أولئك ويضيعه هؤلاء فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون»***.

---

* المصدر السابق.

* المحاسن: ص٢٢٧.

* رجال الكشي: ص٥٣٦.

* تفسير الصافي: ص٧١٢.

دلّ على جواز العمل بالخبر[١] وإن نقله من يضيعه ولا يعمل به.

ومنها: الأخبار الكثيرة[٢] التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر.

مثل النبوي المستفيض بل المتواتر: «أنه من حفظ على أمتي أربعين

---

(١) قد يناقش فيما أفاده بأنّ دلالة الحديث على جواز العمل بخبر من يضع الحديث في نفس الأمر والواقع مع عدم علم العامل بذلك غير دلالته على جواز العمل به مع علم العامل بفسق الرّاوي وتضييعه للرّواية، وليس المفروض في الحديث الثّاني، بل ظاهره الأوّل كما لا يخفى، غاية ما هناك دلالة الرّواية على عدم اعتبار العدالة من حيث الموضوعيّة في نفس الأمر، بل يمكن أن يقال إنّ مدلول الرّواية ترتيب ما في الآية الشّريفة على عنوان العمل بما يرويه المضيّع من حيث إنّه حديثهم الصّادر عنهم، فالأجر مترتّب على عنوان الانقياد للحكم الشّرعي الثّابت باعتقاد العامل، وأين هذا من الحكم بحجيّة خبر المضيّع للرّواية مع العلم بكونه كذلك فتدبّر.

(٢) دلالة بعض هذه الأخبار على كون خبر الواحد الغير العلمي حجّة في الجملة، وكون مدار العمل عليه في زمان النّبي صلّى الله عليه وآله وأزمنة الأئمّة عليهم السلام ممّا لا مجال لإنكاره كالأخبار الدّالة على كثرة الكذّابين على النّبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، إذ لو كان البناء في تلك الأزمنة على الاقتصار على المقطوعات من المتواترات وغيرها لم يكن داع للدّس والتّكذيب أصلاً فتدبّر، ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده بقوله والاحتفاف بالقرينة القطعيّة في غاية القلّة، لا تعلّق له بالمقام وإن كان حقّاً ومطابقاً للواقع، إذ كثرة الاحتفاف بالقرينة القطعيّة لا تجوّز التّكذيب، كما هو ظاهر فليس الدّاعي إلى التّكذيب، إلاّ قبول النّاس لخبر المكذّب من حيث كونه من أفراد خبر الواحد المعمول به عندهم وإن كان نفس الأمر كذباً.

حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة» ، قال شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه: «**إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر**»*.

ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وإبلاغ ما في كتب الشيعة مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية فقال عليه السلام: «**حدثوا بها فإنها حق**»*.

ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته مثل قوله للراوي: «**اكتب وبث علمك في بني عمك فإنّه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلاّ بكتبهم**»*.

وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد مستفيضاً، بل متواتراً من قولهم عليهم السلام: «**اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا**»*، وما ورد من قولهم عليهم السلام: «**لكل رجل منا من يكذب عليه**»*، وقوله صلى اللّه عليه وآله: «**ستكثر بعدي القالة وإن من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار**»*، وقول أبي عبد الله عليه السلام: «**إنا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا**»*، و قوله عليه السلام: «**إن الناس أولعوا الكذب علينا كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره**»*، وقوله عليه السلام: «**لكل منا من يكذب عليه**».

---

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص٥٨.
* المصدر السابق..
* الكافي: ج ١، ص٥٦.
* رجال الكشي: ص٣.
* المعتبر: ص٦.
* الكافي: ج ١، ص٦٢.
* رجال الكشي: ص١٠٨.
* المصدر السابق: ص٢١٦.

فإنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة.

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع.

وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلاّ أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها[١].

وأمّا العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام والواردة في كتب بني فضال[٢] ومرفوعة الكناني وتاليها، نعم في غير واحد[٣] منها

---

(١) قد عرفت ما في دعوى الانصراف في الأخبار المطلقة إلى خصوص صورة إفادة الخبر الاطمئنان بصدق الرّاوي، بل قد عرفت منع كونه من الانصراف المفيد في صرف المطلق من كلام شيخنا قدّس سرّه.

(٢) قد عرفت منع دلالة ما ورد في كتب بني فضال على عدم اعتبار العدالة في زمان الرّواية الّذي هو محلّ الكلام في باب الرّواية، كيف وكتبهم كانت مرجعا للشّيعة قبل رجوعهم عن مذهب الحقّ فتوى ورواية، فلا بدّ أن يكونوا عدولا قبل الرّجوع فتدبّر، وأمّا الكناني فقد عرفت عدم دلالتها على نفي اعتبار العدالة.

(٣) مقتضى الجمع حمل ما دلّ على جواز العمل بخبر الثّقة على تقدير إطلاقه على الثّقة من الشّيعة وقد عرفت ما في الاستشهاد بما ورد في كتب بني فضال وما

حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على غير الثقة أو على أخذ الفتوى جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها، وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع، مع أن التعليل للنهي في ذيل الرواية بأنهم ممن خانوا الله ورسوله يدلّ على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإنّ الغير الإمامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله.

وأما الإجماع فتقريره من وجوه[1]

في الاستشهاد بالتّعليل الوارد في عدم جواز التخطّي عن خبر الشّيعة، فالتّعدي من جهة الإخبار عن خبر العدل الإمامي في غاية الإشكال وإن شهد له بعض الأخبار مثل ما في العدّة الآمر بالأخذ بما رووا عن عليّ عليه السلام، فإنّه من أخبار الآحاد المجرّدة فلا يجوز التّمسك به في مسألة حجيّة خبر الواحد.

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد من الإجماع أعمّ من القولي والعملي من العلماء والمسلمين والمتشرّعة أو العقلاء بالبيان الّذي ستقف عليه وإدخال غير الأخير أي الإجماع من العقلاء في الاجماع ممّا لا شبهة فيه، وأمّا إدخال الأخير فقد يتأمّل فيه من حيث كونه كاشفاً عن حكم العقل ابتداء وبالذّات وإن كشف عن حكم الشّرع أيضاً من جهة الملازمة الثّابتة بينهما.

ثمّ إنّ تحصيل الإجماع القولي في مقابل المنكرين من تتبّع الفتاوى الّذي هو مرجع الوجه الأوّل من الوجهين ليس المراد به تتبّع الفتاوى في خصوص المسألة الأصوليّة أعني حجيّة خبر الواحد، كيف وكثير منهم لم يعنونوا المسألة، بل أعمّ منه ومن تتبّع فتاواهم في موارد الاستنباط في الفروع المبنيّة على التّمسك بالخبر المجرّد، كما أنّ المراد من كشفه عن وجود نص معتبر كشفه عمّا كان معتبرا عند

أحدها، الإجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه

وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام بالحكم، أو عن وجود نص معتبر في المسألة، ولا يعتنى بخلاف السيد وأتباعه، إمّا لكونهم معلومي النسب، كما ذكر الشيخ في العدة وإما للاطلاع على أن ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن أن يستفاد من العدة أيضاً وإمّا لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس.

والثاني: تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما حكي عن الشيخ قدس سره[1] في العدة في هذا المقام حيث قال: «**وأمّا ما اخترته من المذهب**

الكلّ بمعنى القطع باعتباره عند الشّارع من غير أن يكون مبنيّاً على مسألة حجيّة خبر الواحد، فلا يقال إنّ الكشف على الوجه الثّاني يئول إلى التّمسك بخبر الواحد في مسألة حجيّة خبر الواحد فلا يفيد في المقام وإنّما يفيد في مسألة أخرى بعد الفراغ عن حجيّة خبر الواحد في الجملة فتدبّر.

ثمّ إنّ الوجه في عدم قدح خلاف المنكرين في الإجماع على هذا الوجه والوجه الثّاني من جهة كونه لشبهة حصلت لهم على ما حكي عن العلاّمة قدّس سرّه في الاعتذار عن دعوى الإجماع مع مخالفتهم، سيجيء بيانه مفصّلاً عن قريب تبعا لشيخنا قدّس سرّه.

(١) التّمسك بالإجماعات المنقولة في المقام، إمّا من جهة تواترها أو احتفافها بالقرينة الموجبة للقطع بصدقها، كما ستعرف من الكتاب.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الإجماع المدّعى في كلام الشّيخ الّذي استدلّ به على حجيّة ما اختاره من خبر الواحد المجرّد المرويّ عن الحجّة في قبال المرويّ عن الصّحابة إذا كان راويه سديدا في نقله ضابطا غير مطعون في روايته وكان طريقه من أصحابنا وإن لم يكن عدلاً وإن كان إجماعاً عمليّاً من العلماء في مقام الاستنباط والاستدلال بالخبر في الأحكام الشّرعيّة، إلاّ أن عنوان عملهم به في كلّ خبر عملوا به بزعمه هو الجامع لما ذكره من الشّروط فاستدلّ به على حجيّة الخبر المذكور وإن كان اعتبار الأمور المذكورة عنده من حيث كونها طريقاً إلى وثاقة الرّاوي، فالعبرة بها حقيقة، لا باجتماعها ألا ترى أنّه ادّعى الإجماع في مطاوي كلماته المحكيّة في الكتاب على كون العدالة شرطاً في العمل بالخبر ومع ذلك لم يأخذها في عنوان مختاره، بل صرّح فيها بحجيّة خبر من كان ثقة في نقله صحيح الحديث وإن كان فاسقاً بجوارحه، بل فاسد الاعتقاد فاعتبار العدالة عنده لا بدّ أن يكون من حيث الطّريقيّة إلى الوثاقة لا الموضوعيّة، وإلاّ لم يجامع تصريحه بحجيّة خبر جماعة من الثّقات الّذين لم يكونوا على الحقّ أو عدلوا عنه معتذرا بكونهم ثقاتا وبأنّ الإجماع منعقد على العمل بأخبارهم، بل ادّعى في مطاوي كلماته ورود الأخبار بذلك أيضاً فالعنوان الّذي انعقد الإجماع عليه في زعمه واعتقاده بحيث يكون دائرا مداره من غير أن يكون لغيره مدخل فيه، إلاّ من حيث الكشف هو الوثوق والاطمئنان بصدق الرّاوي في نقله فمورد الإجماع العملي من أخبار هذه الكتب ما كان مشتملاً على العنوان المذكور فليس لوجوده في الكتب المتداولة مدخل للحجيّة ولا لخروجه عنها منع، فالعلّة عندهم كون الرّاوي ثقة في نقله فأينما وجد هذا العنوان يحكم بحجيّته وإن لم يكن نقله في الكتب المعروفة وأينما لم يوجد لم يحكم بحجيّته وإن كان ثابتاً في الكتب الدّائرة من غير فرق بين عدالة الرّاوي وعدمها.

نعم اعتبار خبر المخالف عنده مشروط بعدم المعارضة لخبر الإمامي، كما هو

فهو أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله أو عن أحد الأئمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله ولم يكن هناك قرينة تدلّ على صحة ما تضمنه الخبر، لأنّه إذا كان هناك قرينة تدلّ على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً للعلم، كما تقدمت القرائن جاز العمل به.

والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة، فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا، فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر وقبلوا قوله.

ظاهر بعض ما عرفت من الأخبار أيضاً فنزل إجماعهم على حرمة العمل بأخبار الآحاد على تقدير تسليمه على ما كان رواية من المخالفين فيما رووا خلافه ولك أن تقول بأنّ هذا لا ينافي قوله بحجيّة خبر الثّقة على الإطلاق، ضرورة أنّه لا يحصل الوثوق بعد فرض معارضة خبر المخالف بخبر الإمامي.

نعم ظاهر جوابه عن سؤال الفرق بين ما يرويه المخالف والشّيعة هو اعتبار كون الرّاوي إمامياً لكنّ التّأمّل فيما ذكره من التّفصيل بعد ذلك يقتضي ذهابه إلى عدم الفرق مع وثاقة الرّاوي فتدبّر، فالإجماع العملي سواء كان من العلماء من حيث إنّهم من أهل الرّأي والنّظر أو المسلمين من حيث إنّهم من أهل التّدين بدين الإسلام وإن لم يكن بنفسه ناطقا بالعنوان الّذي وقع عليه الّذي هو الموضوع للحكم الشّرعي حقيقة، إلاّ أنّ المستكشف عند الشّيخ من تتبّع موارد استدلالاتهم وعملهم بمعونة القرائن كون العنوان في المأخوذ من الأخبار وثاقة الرّاوي، كما أنّ

هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى اللّٰه عليه وآله ومن بعده من الأئمة صلوات الله عليهم إلى زمان جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته، فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك لأن إجماعهم فيه معصوم ولا يجوز عليه الغلط والسهو.

والذي يكشف عن ذلك أنّه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعة لم يعملوا به أصلاً، وإذا شذّ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وإن لم يكن اعتقاده ردوا قوله وأنكروا عليه وتبرءوا من قوله، حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضاً مثل ذلك، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أن من المعلوم أنها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.

قيل له: المعلوم من حالها الذي لا ينكر أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه، فأمّا ما كان رواته منهم وطريقه أصحابهم، فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس وأنه لو كان معلوماً حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك.

الوجه في المطروح من الأخبار كونه عن غير ثقة، فليكن هذا على ذكر منك لعلّه ينفعك فيما سيتلى عليك.

فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أن خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى أن منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلاً ومنهم من يقول لا يجوز ذلك سمعاً، لأن الشرع لم يرد به، وما رأينا أحداً تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتاباً ولا أملى فيه مسألة، فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك.

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا في ما بينهم وأنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه، إلاّ في مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه على أن الذين أشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة بين أقوال الطائفة المحقة وقد علمنا أنهم لم يكونوا أئمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من أقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول، لأنّ قول الطائفة إنما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل في باقي الأقوال ووجب المصير إليه على ما بينته في الإجماع» انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثمّ أورد على نفسه بأن العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة.

ثمّ أجاب عن ذلك بأن خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً فينبغي أن يستعمل بحسب ما قررته الشريعة والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة،

فليس لنا التعدي إلى غيرها على أن العدالة شرط في الخبر بلا خلاف، ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين[1] عند تعارض خبرين.

---

(١) الأولى نقل عبارة العدّة في الإيراد والجواب بعينها ثمّ التّكلم في بيان مراده قدّس سرّه قال في العدّة: «فإن قال قائل هذا القول يؤدّي إلى أن يكون الحقّ في جهتين مختلفتين، والمعلوم من حال أئمّتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له: المعلوم من ذلك أنّه لا يكون الحقّ في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد، وأمّا أن يكون المعلوم أنّه لا يكون الحقّ في جهتين إذا كان ذلك صادرا من خبرين مختلفين، فقد بيّنا أنّ المعلوم خلافه، والّذي يكشف أيضاً أنّ من منع العمل بخبر الواحد يقول إنّ هنا أخباراً كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والإنسان فيها مخيّر، فلو أنّ اثنين اختار كلّ واحد منهما العمل بواحد من الخبرين يكونان مختلفين وقولهما حقّ على مذهب هذا القائل، فكيف يدّعي أنّ المعلوم خلاف ذلك ويبيّن ذلك أيضاً أنّه قد روي عن الصّادق عليه السلام أنّه سئل عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال أنا خالفت بينهم فترك الإنكار لاختلافهم، ثمّ أضاف الاختلاف إلى أنّه أمرهم به، فلو لا أنّه كان جائزاً لما جاز ذلك عنه عليه السلام»، انتهى كلامه بألفاظه.

وأنت خبير بأنّ فرض التّخيير على القول بعدم حجيّة خبر الواحد إنّما يتصوّر بالنّسبة إلى الأصول اللّفظيّة الجارية في المتعارضين القطعيّين بحسب الصّدور لا التّخيير الّذي يقول به القائل بحجيّة خبر الواحد بين المتعارضين من حيث الحكم بالصّدور وهذا وإن كان على خلاف التّحقيق الّذي ستقف عليه في محله، إلاّ أنّه لا بدّ من تنزيل كلام الشّيخ عليه بعد فرض قطعيّة المتعارضين من حيث الصّدور

ثمّ أجاب أولا بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران متعارضان فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير، فإذا اختار كلا منهما إنسان لزم كون الحق في جهتين.

وأيد ذلك بأنه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغيرها فقال عليه السلام: «أنا خالفت بينهم»*، قال بعد ذلك فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار، ونحن نعلم أن رواتها كما رووها رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم: ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه ولو صح أنه نقل لم يدل على أنه كان معتقداً لما تضمنه الخبر ولا يمتنع أن يكون إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شيء من الروايات، لا لأنه معتقد ذلك ونحن لم نعتمد على

والقول بأنّ مراده التّخيير بين المتعارضين الظّنّيين بحسب الصّدور تعبّدا على القول بعدم حجيّة خبر الواحد نظير التّخيير بين الاحتمالين، كما ترى.

ثمّ إنّ تصوير كون الحقّ في جهتين في المتعارضين إنّما هو بحسب الحكم الظّاهري ومنع ذلك بالنّسبة إلى جهة مخالفتهم في الاعتقاد وجهتهم إنّما هو من جهة عدم احتمال الحجيّة في جهتهم في قبال جهة الإماميّة حتّى يتصوّر الحكم الظّاهري وإلقاء الخلاف من الإمام عليه السلام بين أصحابه من جهة اقتضاء المصلحة لا ينافي كون وظيفته عليه السلام بيان الحكم الواقعي لأصحابه ورفع الجهل عنهم لا تثبيتهم على الجهل وبيان الحكم الظّاهري المقرّر في حقّ الجاهل.

---

* عدّة الأصول: ص٥١.

مجرد نقلهم(١)، بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع

---

(١) مراده قدّس سرّه أنّه لو كان المتمسّك في حجيّة خبر الواحد كونه رواية للأحكام أو كون الشّخص المعيّن راويا ومخبرا لتوجّه الاعتراض بأنّ رواة هذه الرّوايات رووا ما كان مخالفا لمذهب الحقّ من المنكرات وليس الأمر كذلك، بل لم يقل بذلك أحد بل التّمسك بالإجماع العملي الصّادر منهم بالنّسبة إلى أكثر الرّوايات من الثّقات الكاشف عن كون عنوان الحجيّة عندهم وثاقة الرّاوي من غير فرق في ذلك بين روايته لأخبار الجبر والتّشبيه ونحوهما وعدم روايته لها وهذا المعنى وإن كان بعيدا في بادي النّظر، إلاّ أنّه يتعيّن حمل كلامه عليه بقرينة قوله بعد ذلك وإن عولتهم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الّذين ذكرناهم وذلك إلخ.

ثمّ إنّه لمّا أجاب قدّس سرّه عن الاعتراض بأنّ رواة هذه الرّوايات رووا أخبار الجبر والتّشبيه ونحوهما بأنّ الرّواية لا تدلّ على اعتقاد الرّاوي بمضمون الخبر أورد سؤال كون أكثر رواة هذه الرّوايات الّتي في الفروع يعتقدون للاعتقادات الفاسدة المخالفة للاعتقاد الصحيح، فكيف يعتبر في عنوان حجيّة الخبر كونه وارداً من طرق أصحابنا القائلين بإمامة الأئمّة الاثني عشر عليه السلام، ثمّ يستدلّ على ذلك بالإجماع العملي المتحقّق بالنّسبة إلى خبر هؤلاء أيضاً مضافاً إلى منافات ذلك لما أجمعوا عليه من اعتبار العدالة عند القائل بحجيّة خبر الواحد المجرّد عن القرينة، فلا بدّ أن يجعل عنوان عملهم الاحتفاف بالقرينة عندهم وفي زعمهم أو التّواتر كذلك، وإلاّ لم يمكن الجمع بينه وبين اتّفاق القائلين بحجيّة الخبر على اشتراط العدالة وأنت خبير بأنّ الجواب عن هذا السؤال منحصر بمنع الاتّفاق على اشتراط العدالة أو منع اشتراطها بعنوان الموضوعيّة، بل بالمعنى الأعمّ منها ومن الطريقيّة إلى الوثوق والاطمئنان بصدق الرّاوي وصدور الرّواية، فلا

فيما بينهم، وأما مجرد الرواية، فلا حجية فيه على حال.

فإن قيل: كيف تعولون على هذه الروايات وأكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به وإن عولت على عملهم دون روايتهم، فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل بأخبار الكفار والفساق.

قيل لهم: لسنا نقول إن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير هاهنا إلى جملة من القول فيه، فأمّا ما يرويه العلماء المعتقدون للحق، فلا طعن على ذلك بهم، وأمّا ما يرويه قوم من المقلدة[1]

ينافي التّمسك بعملهم على حجيّة الخبر المجرّد مع وجوده في خبر الفاسق وتسليم اتّفاقهم على اعتبار العدالة بالمعنى المذكور، أو منع كون رواة المعمول بها من الأخبار فاسدة العقيدة وإن رووا أخبار الجبر والتشبيه وغيرهما ممّا يخالف الاعتقاد الصّحيح، وما ذكره الشّيخ قدّس سرّه من الجواب لا بدّ أن يرجع إلى ما ذكرنا وإن كانت عبارته قاصرة في إفادة المرام في الجملة.

(١) المراد من المقلّد للحقّ في كلامه من علم بالحقّ استنادا إلى ما لا يجوز الاستناد إليه في مقام الاستناد، ومراده من كونه مخطئا الخطاء في ترك النّظر وتحصيل البرهان والدّليل من حيث إنّ النّظر واجب نفسي مستقل في زعمه من غير أن يكون شرطاً للإيمان كما يظهر من العلاّمة قدّس سرّه فيما سيجيء من كلامه أو واجباً غيرياً بحيث يسقط بعد حصول المعرفة ولو من التّقليد كما ستقف على تفصيل القول فيه، فالفرق بينه وبين من كان عالماً بالحقّ من الدّليل الإجمالي الّذي لا يقدر على شرحه وبيانه بقانون علم الميزان واضح لا يكاد يخفى والدّليل

فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً في الأصل معفو عنه ولا أحكم فيه بحكم الفساق، ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على أن من أشار إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة، كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامة، وليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأنّ إيراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في أصحاب الجملة.

وليس لأحد أن يقول هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة، لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة أو صحة النبوة قالوا روينا كذا ويروون في ذلك كله الأخبار وليس هذا طريق أصحاب الجملة، وذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجملة، وقد حصل لهم المعارف بالله غير أنهم لما تعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا على ما كان سهلاً

علي وجوب النّظر والاستدلال مستقلاً عنده هو ما دلّ من الآيات والأخبار الكثيرة على وجوبه والذّم على تركه الظّاهر في وجوبه كذلك والدّليل على العفو عنده على ما يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع عدم قطع الأئمّة عليهم السلام وأصحابه والعلماء معاشرتهم مع هؤلاء وعدم معاملتهم معهم معاملة الفسّاق فضلاً عن الكفّار، وإلاّ لما تركوا أمرهم بتحصيل النّظر وقطع موالاتهم معهم، وهذا وإن كان منظوراً فيه، مضافاً إلى ما يقال عليه من كون العفو منافيا للّطف الواجب على الحكيم تعالى بالوعد للطّاعة والوعيد على المعصية حسبما عرفت بعض الكلام فيه في أوّل التّعليقة في مسألة التّجري بالنّية إشكالاً وجواباً، إلاّ أنّه على تقدير تسليمه لا ينافي اعتبار العدالة في الرّاوي ضرورة أنّ ترك هذا الواجب على تقدير ثبوت العفو كالصّغيرة المكفّرة باجتناب الكبيرة.

عليهم وليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلاً، إلاّ بعد أن يتقدم منهم المعرفة بالله وإنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة، كما قررنا فما يتفرع عليه من الخطإ لا يوجب التكفير ولا التضليل.

وأمّا الفرق الّذين أشار إليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان.

ثمّ ذكر الجوابين:

وحاصل أحدهما: كفاية[1] الوثاقة في العمل بالخبر، ولهذا قبل خبر ابن بكير

---

(١) هذا كلامه وأمّا الفرق الّذين أشار إليهم من الواقفيّة والفطحيّة وغير ذلك فعن ذلك جوابان:

«أحدهما: أنّ ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به إذا كانوا ثقاتاً في النّقل وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد إذا علم من اعتقادهم تمسّكهم بالدّين وتحريهم من الكذب ووضع الأحاديث، وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الأئمّة عليهم السلام من نحو عبد اللّه بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخّرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم، فإذا علمنا أنّ هؤلاء الّذين أشرنا إليهم كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف ونحو ذلك وكانوا ثقاتا في النّقل فما يكون طريقة هؤلاء جاز العمل به.

والجواب الثّاني: أنّ جميع ما يرويه هؤلاء إن اختصّوا بروايته لا يعمل به وإنّما يعمل به إذا أضاف إلى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح»، انتهى كلامه رفع مقامه، وقال بعد جملة كلام له في ضمن أوراق ما هذا لفظه: «وأمّا العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو أن يكون الرّاوي معتقدا للحقّ مستبصرا ثقة في دينه متحرّفا عن الكذب غير

وبني فضال وبني سماعة، وحاصل الثاني أنا لا نعمل برواياتهم، إلاّ إذا انضم إليها رواية غيرهم ومثل الجواب الأخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله.

متّهم فيما يرويه، فأمّا إذا كان مخالفا للاعتقاد في أصل المذهب وروي مع ذلك عن الأئمّة عليهم السلام نظر فيما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وإن لم يكن هناك ما توجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وإن لم يكن هناك من الفرقة المحقّة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به لما روي عن الصّادق عليه السلام أنّه قال إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما يروى عنّا فانظروا إلى ما رووا عن عليّ عليه السلام فاعملوا به ولأجل ما قلنا عمل الطّائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن درّاج والسّكوني وغيرهم من العامّة عن أئمّتنا إلى أن قال، وأمّا إذا كان الرّاوي من فرق الشّيعة مثل الفطحيّة والواقفيّة والنّاووسيّة وغيرهم نظر فيما يروونه، فإن كان هناك قرينة تعضده أو خبر آخر من جهة الوثوق بهم وجب العمل به إلى أن قال فإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا نعرف من الطّائفة العمل بخلافه وجب أيضاً العمل به إذا كان متحرفاً في روايته موثقا في أمانته وإن كان مخطئا في أصل الاعتقاد، ولأجل ما قلناه عملت الطّائفة بأخبار الفطحيّة مثل عبد الله بن بكير وغيره وأخبار الواقفيّة مثل سماعة بن مهران إلى أن قال، وأمّا من كان مخطئاً في بعض الأعمال وفاسقاً بأفعال الجوارح وكان ثقة في روايته، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره فيجوز العمل به، لأنّ العدالة المطلوبة في الرّواية حاصلة فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس المانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطّائفة أخبار جماعة هذه صفتهم»، انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى صريح في إناطة الاعتبار بالوثاقة، بل صريحه كون المراد بالعدالة في الرّواية غيرها في باب الشّهادة.

وذكر الجوابين أيضاً في روايات المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة ومشبهة، لأنّ روايتهم لأخبار الجبر والتشبيه لا تدل على ذهابهم إليه، ثم قال:

«فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها ولأجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقترن بالخبر وتدلّ على صحته[1] أشياء مخصوصة

---

(١) الموجود في بعض نسخ العدّة الموجود عندي كما في الكتاب من جهة تعداد القرائن والظّاهر أنّه غلط من النّاسخ، فإنّ التّواتر ليس في قبال السّنة فلا بدّ أن يذكر بدله العقل، فإنّما يذكره بعد ذلك في عداد القرائن الأدلّة الأربعة وهو المعروف منه وحكاه عنه شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه في غير موضع، فالمتعيّن كونه غلطاً، قال قدّس سرّه في العدّة عند ذكر القرائن وشرحها ما هذا لفظه: **«والقرائن الّتي تدلّ على صحّة الخبر ويوجب العلم أربعة أشياء، الأوّل منها أن تكون موافقة لأدلّة العقل وما اقتضاه، لأنّ الأشياء في العقل إذا كانت على الخطر أو الإباحة على مذهب قوم فمتى ورد الخبر متضمّنا للخطر أو الإباحة ولا يكون هناك ما يدلّ على خلافه وجب أن يكون ذلك دليلاً على صحّة متضمّنه عند من اختار ذلك إلى أن قال ومنها أن يكون الخبر مطابقاً لنصّ الكتاب إمّا خصوصه أو عمومه أو دليله أو فحواه، فإنّ جميع ذلك دليل على صحّة متضمّنه إلى أن قال ومنها أن يكون الخبر موافقاً للسّنة المقطوع بها من جهة التّواتر إلى أن قال ومنها أن يكون موافقا لما أجمعت عليه الفرقة، فإنّه متى كان كذلك دلّ أيضاً على صحّة متضمّنه»** انتهى كلامه رفع مقامه.

نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك، لأنها أكثر من أن تحصى لوجودها في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم وليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه، أو دليله ومعناه، ولا في السنة المتواترة، لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام، بل وجودها في مسائل معدودة ولا في إجماع لوجود الاختلاف في ذلك، فعلم أن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه بل كان معولاً على ما يعلم ضرورة خلافه ومدعياً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك إني متى عدمت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب أهل العلم عنه ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنّه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه»* انتهى.

ثم أخذ في الاستدلال ثانياً على جواز العمل بهذه الأخبار: «بأنا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه وكل منهم يستدل ببعض هذه الأخبار ولم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه فدل ذلك على جوازه عندهم».

ثم استدل ثالثاً على ذلك: «بأن الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق والموافقة في المذهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف، وهذه عادتهم من قديم الوقت

---

* عدّة الأصول: ص ٥١- ٥٨.

إلى حديثه، فلو لا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله»* انتهى المقصود من كلامه زاد الله في علو مقامه.

وقد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتى أنه أشار في جملة كلامه إلى دليل الانسداد(١) وأنّه لو اقتصر على الأدلة العلمية وعمل بأصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه فشكر الله سعيه.

ثمّ إن من العجب أن غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الأخبار المجردة عن القرينة، قال في المعالم على ما حكي عنه: «**والإنصاف أنّه لم يتضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم للسيد قدس سره، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام واستفادة الأحكام منه وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما أشار إليه السيد قدس سره ولم يعلم**

(١) أشار إلى ذلك بقوله ومن قال عند ذلك إنّي متى عدمت شيئا من القرائن إلخ، فإنّ مراده ممّا يقتضيه العقل الحكم بمقتضى البراءة في موارد وجود الخبر الغير العلمي، ضرورة كون الرّجوع إليه مستلزما لترك أكثر الأخبار الواردة عن الشّرع بالعلم الإجمالي المتضمّنة للأحكام الشّرعيّة الفرعيّة فتركه موجب لترك أكثر الأحكام المعلومة إجمالاً، فيرجع هذا إلى دليل الانسداد الذي أقاموه على حجيّة خبر الغير العلمي بالخصوص وهذا وإن كان منظورا فيه عندنا كما ستقف على شرح القول فيه فيما سيتلى عليك من الأدلّة العقليّة الّتي أقاموها على حجيّة الأخبار المجرّدة من حيث الخصوص، إلاّ أنّ غرضه استدلاله على المطلب بجميع الطّرق والوجوه وعدم اقتصاره على بعضها لا تماميّة الوجوه المذكورة كما هو واضح.

* المصدر السابق.

أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه قال في المعارج ذهب شيخنا أبو جعفر قدس سره إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواة أصحابنا لكن لفظه وإن كان مطلقا فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودونها الأصحاب، لا أن كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعى إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتى لو رواها غير الإمامي وكان الخبر سليماً عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به انتهى قال بعد نقل هذا عن المحقق وما فهمه المحقق من كلام الشيخ[1] هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة إليه»* انتهى كلام

(١) عدم كون العدّة عند صاحب المعالم عند كتابة هذا الموضع من الواضحات الّتي لا يرتاب فيها، وإلاّ لم يحتمل في حقّه الوقوع في هذا الوهم البيّن الفساد من عدم مخالفته للسيّد في المذهب في مسألة حجيّة أخبار الآحاد واقتصاره على المتواترات والآحاد المحفوفة، لأنّ كلام الشّيخ مناد بالصّراحة في مواضع ممّا عرفت وما لم تعرف بأعلى صوته بذهابه إلى حجيّة خبر الواحد المجرّد، بل أخذ التّجرّد عن القرائن على ما عرفت في عنوان مختاره إنّما الكلام في أنّه كيف اشتبه عليه الأمر من ملاحظة كلام المحقّق ووقع في وهمين فاسدين، بل أوهام فاسدة.

أحدها: عدم مخالفة الشيخ قدّس سرّه للسيّد في المذهب.

ثانيها: أنّ المحقّق فهم أيضاً موافقتهما فيما ذهبا إليه في مسألة حجيّة الأخبار.

ثالثها: أنّ المحقّق موافق لهما في مسألة حجيّة خبر الواحد مع أنّ ما حكاه عن

* معالم الدين: ص١٩٧.

. . . .

المعارج لا دلالة له على شيء من الأوهام المذكورة، بل صريحه عند التّأمّل خلاف ما سبق إلى ذهن صاحب المعالم، فإنّه قدّس سرّه أراد بما ذكره في المعارج جعل الشّيخ موافقاً له فيما ذهب إليه من التّفصيل في حجيّة أخبار الآحاد بما ذكره في المعتبر بعد نقل الأقوال في المسألة، كما استفاده شيخنا قدّس سرّه لا جعله من المنكرين لحجيّة خبر الواحد على الإطلاق وموافقاً للسيّد في المذهب وإن كان ما أفاده في بيان مراد الشّيخ قدّس سرّه محلّ نظر ومناقشة، كما ستقف عليه، لكنّه لا دخل له بما زعمه في المعالم، فالأولى نقل عبارة المعتبر حتّى يظهر من ملاحظتها صدق ما عرفت في بيان مراده ممّا ذكره في المعارج قال قدّس سرّه ما هذا لفظه: «مسألة أفرط الحشويّة في العمل بخبر الواحد حتّى انقادوا لكلّ خبر وما فطنوا ما تحته من التّناقض، فإنّ من جملة الأخبار قول النّبي صلّى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة عليّ وقول الصّادق عليه السلام إنّ لكلّ رجل منّا من يكذب عليه، واقتصر بعض عن هذا الإفراط فقال كلّ سليم السّند يعمل به وما علم أنّ الكاذب والفاسق قد يصدق ولم يتنبّه أنّ ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما مصنّف إلاّ ويعمل بخبر المجروح، كما يعمل بخبر العدل، وأفرط آخرون في طرف ردّ الخبر حتّى أحال استعماله عقلا واقتصر آخرون فلم ير العقل مانعا لكن الشّرع لم يأذن به وكلّ هذه الأقوال منحرفة عن السّنن والتّوسّط أصوب فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به وما أعرض عنه الأصحاب أو شذّ يجب اطّراحه»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وهذا الكلام كما ترى ينادي بأعلى صوته ببطلان قول السيّد الّذي نقله أخيرا وأنّ التوسّط الّذي اختاره غيره وأنّ كلامه في الخبر المجرّد الّذي أحال قوم استعماله وأنّ ما اختاره هنا موافق لما نزل عليه كلام الشّيخ في المعارج، هذا ولكن ذكر في الاستدلال على ما اختاره ما ربما يظهر منه عدم قوله بحجيّة خبر الواحد

المجرّد، فإنّه بعد ذكر الوجوه الكثيرة لعدم حجيّة المطروح والشّاذ، قال ما هذا لفظه: «**وأمّا أنّه مع عدم الظّفر بالطّاعن والمخالف لمضمونه يعمل به، فلأنّ مع عدم الوقوف على الطّاعن يتيقّن أنّه حقّ لاستحالة تمالي الأصحاب على القول بالباطل وخفاء الحقّ بينهم وأمّا مع القرائن فلأنّها حجيّة بانفرادها فيكون دالّة على صدق مضمون الحديث ويراد بالاحتجاج به التّأكيد، ولا يقال لو لم يكن خبر الواحد حجّة لما نقل لأنّا ننقض ذلك بنقل خبر من عرف فسقه وكفره ومن قذف بوضع الأخبار ورمي بالغلوّ والأخبار الّتي استدلّوا بها في المباحث العلميّة كالتّوحيد والعدل والجواب في الكلّ واحد انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وأنت خبير بظهوره غاية الظّهور في ذهابه إلى عدم حجيّة خبر المجرّد سيّما بملاحظة السّؤال والجواب المذكورين في ذيل كلامه، بل كلامه قبل ذلك في مقام الاستدلال على عدم حجيّة المطروح والشّاذ أيضاً ظاهر في ذلك حيث قال ولا يقال الإماميّة عاملة بالأخبار وعملها حجّة، لأنّا نمنع ذلك فإنّ أكثرهم يردّ الخبر بأنّه واحد وبأنّه شاذّ فلو لا استنادهم مع الاختيار على وجه يقتضي العمل بها لكان عملهم اقتراحاً، وهذا لا يظنّ بالفرقة النّاجية**»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وهذا كما ترى ظاهر في إنكاره للعمل بالخبر الواحد المجرّد رأساً ولا ندري كيف يجامع هذا الإنكار الشّديد قوله سابقاً إذ ما من مصنف، إلاّ ويعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل، وكيف لا يكون إنكار عمل الطّائفة بخبر الواحد رأساً طعناً وقدحاً في المذهب ويكون إنكارهم للعمل بخبر غير السّليم طعنا فيهم وقدحاً في المذهب فتأمّل لعلّك تقف على وجه التّوفيق بين كلماته قدّس سرّه وإن كانت في غاية الاضطراب سيّما مع ما يشاهد في الفقه من المحقّق من تمسّكه بأخبار الآحاد في كثير من المسائل، فراجع المعتبر حتّى تقف على حقيقة الأمر وتشهد بصدق ما ادّعيناه.

صاحب المعالم، وأنت خبير بأن ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد، قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببداهة بطلانه حيث قال: «**إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة فإن المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم من نفسه ضده ونقيضه**»، والظاهر، بل المعلوم أنه قدس سره لم يكن عنده كتاب العدة.

وقال المحدث الأسترآبادي في محكي الفوائد المدنية: «**إن الشيخ قدس سره لا يجيز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو مراد المرتضى قدس سره فصارت المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه**»* انتهى كلامه.

وقال بعض من تأخر عنه من الأخباريين في رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم، ولقد أحسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد قدس سرهما من كلام المحقق قدس سره كما هو حقه، والذي يظهر منه أنه لم ير عدة الأصول للشيخ وإنما فهم ذلك مما نقله المحقق قدس سره ولو رآها لصدع بالحق أكثر من هذا، وكم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه، وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق قدس سره وموافق لما يقوله السيد قدس سره فليراجع.

والذي أوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة: «**من أنه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم أنه إنما يجوز العمل بهذه الأخبار التي روتها الأصحاب واجتمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها، لا أن كل خبر يرويه**

---

* الفوائد المدنية: ص٦٧.

عدل إمامي يجب العمل به، وإلاّ فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجية وأصحاب الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين مع قدرتهم على أخذ أصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين أن يعولوا فيهما على أخبار الآحاد المجردة، مع أن مذهب العلامة وغيره أنه لا بدّ في أصول الدين من الدليل القطعي وأن المقلد في ذلك خارج عن ربقة الإسلام وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لألفة أذهانهم بأصول العامة.

ومن تتبع كتب القدماء وعرف أحوالهم قطع بأن الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة أو الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم وأما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والإفتاء والله الهادي» انتهى كلامه.

أقول: أمّا دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالأخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها وأنه ليس مخالفا للسيد قدس سرهما فهو كمصادمة الضرورة، فإنّ في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفة السيد نعم يوافقه في العمل بهذه الأخبار المدونة، إلاّ أن السيد يدعي تواترها له واحتفافها بالقرينة المفيدة للعلم، كما صرح به في محكي كلامه في جواب المسائل التبانيات: «من أن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها إما بالتواتر أو بأمارة وعلامة تدل على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وإن وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الآحاد»* انتهى.

والشيخ يأبى عن احتفافها بها كما عرفت من كلامه السابق في جواب ما أورده على نفسه بقوله: «فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم

---

* معالم الدين: ص ١٩٧.

يعملوا بهذه الأخبار بمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها إلى آخر ما ذكره».

ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الأول تواتره والثاني كون خبر الواحد حجة لا يلزم منه توافقهما في مسألة حجية خبر الواحد، فإنّ الخلاف فيها يثمر في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعاً لشرائط الخبر المعتبر وفي خبر يراه الشيخ جامعا ولم يحصل تواتره للسيد، إذ ليس جميع ما دون في الكتب متواتراً عند السيد ولا جامعاً لشرائط الحجية عند الشيخ.

ثمّ إنّ إجماع الأصحاب الذي ادعاه الشيخ[1] على العمل بهذه الأخبار لا

---

(١) قد عرفت في تقريب استدلال الشيخ قدّس سرّه بالإجماع العملي في المسألة ما يوضح ما أفاده قدّس سرّه من عدم صلاحيّته، لأنّ تصير قرينة عامّة قطعية لما عملوا به من الأخبار وإن فرض وجوده بالنّسبة إلى جميع ما في الكتب المعتبرة والأصول المعتمدة، حيث إنّك قد عرفت أنّ عنوان عملهم كون المعمول به خبر واحد عدل أو ثقة أو غيرهما من العناوين، ومن المعلوم أنّ مرجعه إلى الإجماع في المسألة الأصوليّة أعني حجيّة خبر الواحد في زعم المجمعين فكيف يمكن أن يصير قرينة على صدور الخبر فليس العمل الصّادر منهم بالعنوان الّذي عرفته، إلاّ نظير القول الصّادر منهم بحجيّة الخبر فهل ترى من أحد أن يتوهّم كون قولهم بحجيّة خبر الواحد قرينة على صدوره، والمفروض أن الاستدلال بعملهم من حيث كشفه عن رأيهم في المسألة الأصوليّة، نعم لو اتّفقوا على الإفتاء في مسألة ورد فيها خبر واحد على طبق آرائهم مع العلم إجمالاً بصدور حكم المسألة عن المعصوم عليه السلام من غير جهة الإجماع كان الإجماع المذكور قرينة قطعيّة على صدور الخبر المذكور أو ما يرادفه وأين هذا من الإجماع الّذي يجعل

يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم حتى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه الأخبار، كيف وقد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين ولو فرض كون الإجماع على العمل قرينة، لكنه غير حاصل في كل خبر بحيث يعلم أو يظن أن هذا الخبر بالخصوص، وكذا ذاك وذاك مما أجمع على العمل به كما لا يخفى، بل المراد الاجماع على الرجوع إليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي أو من القرائن، ولذا استثنى القميون كثيراً من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس مع كونها في الكتب المشهورة، والحاصل أن معنى الإجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها أخبار آحاد لا الإجماع على العمل بكل خبر خبر منها.

ثمّ إنّ ما ذكره من تمكن أصحاب الأئمة عليهم السلام من أخذ الأصول والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضحة المنع، وأقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والأثر من اختلاف أصحابهم صلوات الله عليهم في الأصول والفروع، ولذا شكا غير واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام إليهم

دليلاً على حجيّة خبر الواحد وشتّان بينهما، فإنّه قرينة قطعيّة على صدور الخبر فيخرج عن عنوان خبر الواحد المجرّد ولا يمكن أن يجعل دليلا على حجيّته وهذا بخلاف الإجماع المبحوث عنه في المقام، فإنّه دليل على حجيّة الخبر المجرّد ولا يمكن أن يصير قرينة على صدوره.

نعم من لا يتعدّى في باب الأخبار عن الخبر المعمول به عند الأصحاب يمكن حمل كلامه على كون الاتّفاق قرينة عنده على صدور الخبر كما عرفته من ذيل كلام المحقّق في المعتبر، ولكنّه لا تعلّق له بكلام الشّيخ قدّس سرّه.

اختلاف أصحابهم، فأجابوهم تارة بأنهم عليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم، كما في رواية حريز وزرارة وأبي أيوب الخزاز وأخرى أجابوهم بأن ذلك من جهة الكذابين كما في رواية فيض بن المختار «قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال: وأي الاختلاف يا فيض، قلت: له إني أجلس في حلقهم بالكوفة وأكاد أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي، فقال عليه السلام: أجل كما ذكرت، يا فيض إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره إني أحدث أحدهم بحديث، فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك لأنهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله تعالى وكل يحب أن يدعى رأساً».

وقريب منها رواية داود بن سرحان واستثناء القميين كثيراً من رجال نوادر الحكمة معروف.

وقصة ابن أبي العوجاء أنه قال عند قتله: «قد دسست في كتبكم أربعة آلاف حديث»* مذكورة في الرجال.

وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من أنه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين عليهما السلام، ثم عرضها على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره.

وأمّا ما ذكره من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلاّ على الأخبار المتواترة والآحاد العلمية، ففيه أن الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة من أن الأخباريين لم يعولوا في أصول الدين وفروعه، إلاّ على أخبار

---

* آمالي الشريف المرتضى (غرر الفرائد ودرر القلائد): ج١، ص١٢٧.

الآحاد ولعلهم المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة أنهم إذا سئلوا عن التوحيد وصفات الأئمة والنبوة قالوا روينا كذا، وأنهم يروون في ذلك الأخبار، وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد في غاية الفساد لكنها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة، لأنه إذا ادعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابيه، فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا بالأخبار المجردة عن القرينة.

وأمّا صاحب المعالم قدس سره فعذره أنه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضع كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل.

وأمّا المحقق قدس سره فليس في كلامه[1] المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقاً وإنمّا منع من دلالته على الإيجاب الكلي وهو أن كل خبر يرويه عدل إمامي يعمل به وخص مدلوله بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب وجعله موافقاً لما اختاره في المعتبر من التفصيل في أخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الأقوال فيها وهو: «**أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به وما أعرض الأصحاب عنه أو شذ يجب طرحه**» انتهى.

والإنصاف أن ما فهمه العلامة[2] من إطلاق قول الشيخ بحجية خبر

---

(١) قد عرفت اضطراب كلام المحقّق قدّس سرّه في المعتبر، ومنافات صدوره مع ذيله فراجع.

(٢) ما أفاده قدّس سرّه من عدم اعتبار عمل الأصحاب ولا الموجود في الكتب المعروفة في حجيّة الخبر الّذي قال بحجيّته الشّيخ قدّس سرّه وكون كلامه

العدل الإمامي أظهر مما فهمه المحقق من التقييد، لأنّ الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالإجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الأصحاب على حجية مطلق خبر العدل الإمامي بناء منه على أن الوجه في عملهم بها كونها أخبار عدول، وكذا ما ادعاه من الإجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الإمامية، وإلاّ فلم يأخذه في عنوان مختاره ولم يشترط كون الخبر مما رواه الأصحاب وعملوا به، فراجع كلام الشيخ وتأمله والله العالم وهو الهادي إلى ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما، لأنّ المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالباً بالخصوص، نعم قد يتفق دعوى الإجماع بملاحظة قواعد الأصحاب والمسائل الأصولية لم تكن معنونة في كتبهم إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار وطرحوا أخباراً.

في حجيّته قضيّة مطلقة غير مشروطة، كما ذكره العلاّمة قدّس سرّه واستفاده من كلام الشيخ قدّس سرّه سواء كان راويه عدلا في الرّواية بالمعنى الّذي عرفته من كلام الشّيخ أو ثقة ولو لم يكن إماميّ المذهب على ما عرفت من عدم دوران الحجيّة مدار العدالة عند الشّيخ قدّس سرّه، بل تدور مدار الوثاقة في كمال الجودة والاستقامة، فإنّك قد عرفت أنّ الشّيخ قدّس سرّه جعل عملهم بالأخبار الموجودة في الكتب إجمالاً من حيث كشفه عن العنوان الّذي اعتقده دليلاً على حجيّة الخبر الجامع للعنوان الّذي ذكره من غير اعتبار أمر آخر، ولذا لم يأخذه في عنوان مختاره، كما صنعه المحقّق في المعتبر هذا.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواتراً أو محفوفاً عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد قدس سره على ما صرح به في كلامه المتقدم من أن الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة، أو محفوفة ونص في مقام آخر على أن معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومة.

ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف، فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر على ما يدعيه الشيخ قدس سره على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن، نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد.

ولعل الوجه فيه ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله: «**إنهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافها**»، واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ: «**بأن الاعتراف بإنكار عمل الإمامية بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفيهم لأنّ اشتراط العدالة عندهم وانتفاءها في غيرهم كاف في الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه**» انتهى.

وفيه أنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب للتجنن به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي، فاحتالوا في ذلك بأنا لا نعمل، إلاّ بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن، ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وإن كان راويه غير مطعون، وفي عبارة الشيخ المتقدمة إشارة إلى ذلك حيث خص إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم.

والحاصل أن الإجماع الذي ادعاه السيد قدس سره قولي، وما ادعاه الشيخ قدس سره إجماع عملي والجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما

احتف بالقرينة عندهم، وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب، والحمل الثاني مخالف لظاهر القول، والحمل الأول ليس مخالفاً لظاهر العمل، لأنّ العمل مجمل من أجل الجهة التي وقع عليها.

إلاّ أن الإنصاف أن القرائن تشهد بفساد الحمل الأول كما سيأتي، فلا بدّ من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع، إمّا على ما ذكرنا من إرادة دفع أخبار المخالفين، التي لا يمكنهم ردّها بفسق الراوي، وإمّا على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم بالإجماع.

ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر[1] وهو أن مراد السيد قدس سره من

(١) ربما يتوهّم من هذه العبارة كون ما أفاده سابقاً من الجمع بين القول والعمل بما في الكتاب يرجع إلى الجمع بين قولي السيّد والشّيخ قدس سرهما في المسألة، وهذا كما ترى توهّم فاسد ضرورة أنّ ما أفاده سابقاً من إرجاع قولهم في مقام الإنكار على العامل بالخبر المجرّد إلى ما لا ينافي اتّفاقهم في العمل بالخبر المجرّد في الجملة أو عملهم إلى ما لا ينافي قولهم على ما صنعه السيّد قدّس سرّه لا تعلّق له بالجمع بين كلامي السيّد والشّيخ قدّس سرّهما، بل هو صريح في تصديق أحدهما وتكذيب الآخر على كلّ تقدير بحيث لا يمكن الجمع بينهما أصلا وهذا بخلاف الجمع الّذي ذكره أخيراً، فإنّه يرجع إلى الجمع بين قوليهما في المسألة من غير أن يكون له نظر وتعلّق بالجمع بين إجماعي القولي الّذي ذكره السيّد قدّس سرّه والعملي الّذي ادّعاه الشيخ قدّس سرّه، فإنّ حاصله أنّ مراد السيّد من الخبر المحفوف بالقرينة القطعيّة هو المقرون بما يفيد الاطمئنان بصدق الرّاوي والوثوق به ومراد الشّيخ من الخبر المجرّد الّذي ادّعى إجماعهم على العمل به هو المجرّد عن القرائن الأربع مع اعترافه بدوران الحجيّة مدار الوثوق والاطمئنان

. . . .

بصدق الرّاوي فلا نزاع بينهما حقيقة، هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه بأنّ تعريف العلم بما اقتضى سكون النّفس تعريف معروف له ذهب إليه الأكثرون منهم السيّد قدّس سرّه في الذّريعة على ما حكي عنها والشّيخ في العدّة ومرادهم منه، كما هو ظاهر ليس ما يقابل التّحير والتّردّد حتّى يصدق على الوثوق والاطمئنان، بل ما يقابل الاعتقاد الجزمي القابل للزّوال بتشكيك المشكّك أو قسم منه كالجزم الحاصل من التّقليد، كما هو الظّاهر من كلامهم أو المرتبة العليا من الاعتقاد الجزمي الّذي يساوق الشّهود ألا ترى أنّ نبيّ اللّه إبراهيم عليه السلام مع اعتقاده الجزمي بالمعاد والحشر وإيمانه العلمي به سأل ربّه جلّ جلاله إراءة إحياء الموتى لاطمئنان قلبه الشّريف الحاصل بالشّهود ولا ينافي مقام نبوّته ومرتبة ولايته المطلقة، لأنّ مراتب العلوم كثيرة متفاوتة في النّظريات والضّروريات وغير ذلك متفاوتة من حيث الظّهور والّذين لا يختلف حال علومهم بالمعلومات نبيّنا وأمير المؤمنين والأئمّة الطّاهرين من ولدهما صلوات اللّه وسلامه وتحيّاته عليهم أجمعين، ومن هنا قال الأمير صلوات اللّه عليه: «**لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً**».

وبالجملة حمل كلام السيّد على ما أفاده في غاية البعد، بل إطلاق العلم في العرفيّات عليه لا يكون، إلاّ من باب المسامحة ومن هذا الباب إطلاقه على دونه من الظّنون كإطلاق الظّن على العلم وإن ذكر بعض مشايخنا الشّيخ محمد حسن في جواهر في شرحه على شرائع الإسلام: «**شيوع استعماله فيه بحيث يحمل على الأعمّ من الاطمئنان عند الإطلاق ويترتّب عليه أحكام العلم لكنّه كما ترى، مع أنّه لا تعلّق له بكلام السيّد وغيره في مقام تعريف العلم بأنّه ما اقتضى سكون النّفس قال الشيخ قدس سره العلم ما اقتضى سكون النّفس، وهذا الحدّ أولى من قول من قال بأنّه الاعتقاد بالشّيء على ما هو به مع سكون النّفس، لأنّ الّذي يبيّن به العلم من غيره من الأجناس هو سكون النّفس دون كونه اعتقادا ولا يبيّن**

. . . .

أيضاً بقولنا اعتقاد الشّيء على ما هو به، لأنّه يشاركه فيه التّقليد أيضاً إذا كان معتقده على ما هو به والّذي يبيّن به هو سكون النّفس فيستغني أن يقتصر عليه وليس من حيث إنّه ما اقتضى سكون النّفس لا يكون اعتقادا للشيء على ما هو به فيستغني أن يذكر في الحدّ، كما أنّه لا بد من أن يكون عرضاً وموجوداً ومحدثاً وحالا في المحلّ، ولا يجب ذكر ذلك في الحدّ من حيث إنّه لا يبين به، فكذلك ما قلناه ولا يجوز أن يحدّ العلم بأنّه المعرفة، لأنّ المعرفة هي العلم بعينه فلا يجوز أن يحدّ الشّيء بنفسه ولا يجوز أن يحدّ بأنّه إثبات، لأنّ الإثبات في اللّغة هو الإيجاد ولأجل ذلك يقول الرّجل أثبت السم في القرطاس أي أوجدته فيه»، انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدّس سرّه،

وهو كما ترى ينادي بمنافاته للجمع الّذي ذكره شيخنا قدّس سرّه اللّطيف وقال الفاضل القزويني بعد جملة كلام له في شرح العدة: «ولا يخفى أنّ مشاكئة الوهم لا ينافي سكون النّفس، فلا يتوهّم من قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، أنّه عليه السلام لم يكن عالماً بإمكان إحياء الموتى، فإنّه لدفع مشاكئة الوهم بانضمام المشاهدة إلى البرهان وروى ابن بابويه في كتاب التّوحيد عن الرّضا عليه السلام أنّه قال إنّ اللّه تعالى كان أوحى إلى إبراهيم عليه السلام أنّي متّخذ من عبادي خليلاً إن سألني إحياء الموتى أجبته فوقع في نفس إبراهيم عليه السلام أنّه ذلك الخليل فقال: ﴿كَيْفَ تُحْيِـي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾، قال: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ على الخلّة الحديث، وربما يطلق على المشاكئة الوهميّة الشك مجازاً ولا يبعد أن يكون قوله تعالى في سورة يونس فإن كنت في شك مما أنزلنا عليك محمولاً عليه، ثمّ ظاهر كلام المصنف موافقاً للذّريعة أنّ سكون النّفس أخصّ من عدم تجويز النّقيض وأنّ عدم تجويز النّقيض متحقّق في الجهل المركّب والتّقليد دون سكون

العلم الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإنّ المحكي عنه قدس سره في تعريف العلم أنّه ما اقتضى سكون النفس.

وهو الذي ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر

النفس كما سيجيء في قوله لأن الجاهل يتصور نفسه بصورة العالم، ولعلّه زعم أنّ سكون النّفس هو عدم تجويز النّقيض مع رسوخه في النّفس أي امتناع زواله بالمعنى المذكور سابقاً وقال المحقّق الطّوسي في شرح رسالة العلم الجهل المركّب والتّقليد يشاركان العلم في كونهما اعتقادين مقارنين لسكون النّفس، إلاّ أنّ العلم يقتضيه بالذّات والباقيان يقارنانه لا على سبيل الوجوب انتهى.

ويظهر منه أنّ سكون النّفس في الاعتقاد مساوق لعدم تجويز النّقيض والاحتراز في حدّ العلم عن الجهل ليس باعتبار سكون النّفس، بل باعتبار قيد الاقتضاء فإنّ المراد أنّه باعتبار نحو حصوله يمتنع زوال السّكون بعده بالمعنى المذكور سابقاً» انتهى كلامه رفع مقامه.

وهو كما ترى شاهد أيضاً على ما ذكرنا في المراد من سكون النّفس، ثمّ إنّه يظهر ما أفاده من الجمع من كلام بعض أفاضل المتأخّرين أيضاً قال في المناهج بعد جملة كلام له في الجمع بين كلامي السّيد والشّيخ قدس سرهما ما هذا لفظه: «ولا يبعد أن يكون مراد السّيد من القطع العلم العادي أو الظّن المتآخم للعلم كما صرّح به بعض مشايخنا ويرجع النّزاع بينهما حينئذ أيضاً إلى اللّفظي» انتهى كلامه رفع مقامه.

الأخبار بها هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما، وحينئذ، فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي، وكونه سديداً في نقله لم يطعن في روايته.

ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد قدس سرهما خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد قدس سره في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ قدس سره في كلامه المتقدم بإنكار ذلك.

وممّن نقل الإجماع على حجية أخبار الآحاد(١) السيد الجليل رضي الدين

---

(١) الإجماع الّذي ذكره ابن طاوس قدّس سرّه وإن كان إجماعاً عمليّاً كالّذي ادّعاه الشّيخ قدّس سرّه، إلاّ أنّه مشتبه المراد من حيث رجوعه إلى الإجماع القولي من حيث كشف عملهم عن رأيهم في المسألة أو السّيرة الكاشفة عن تقرير المعصوم عليه السلام بشرائطه المقرّرة في محلّها، فيخرج عمّا نحن بصدده وجهان من حيث ادّعائه إجماع العلماء والاعتضاد بادّعاء الشّيخ وغيره ومن حيث ذكره أوّلاً إجماع المسلمين والمرتضى وتعقيبه بإجماع علماء الشّيعة الماضين الظّاهر في كون عملهم بها من حيث كونهم من المسلمين، ومن هنا ذكر عمل المرتضى قدّس سرّه بها مع أنّه لا مصحّح له، إلاّ غفلته عن كون المعمول به خبراً واحداً غير علميّ، ضرورة أنّه لا يجامع قوله بكون حرمة العمل بأخبار الآحاد في مذهب الشّيعة كحرمة العمل بالقياس مع قوله بجواز العمل ومثله في الرّجوع إلى دعوى

ابن طاوس حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد قدس سره: «**ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه أن الشيعة تعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين**» انتهى.

وفيه دلالة على أن غير الشيخ من العلماء أيضا ادعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد.

وممّن نقل الإجماع أيضا العلامة رحمه الله في النهاية حيث قال: «**إن الأخباريين منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد والأصوليين منهم كأبي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم**» انتهى.

وممّن ادعاه أيضاً المحدث المجلسي قدس سره في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

ثمّ إنّ مراد العلامة قدس سره من الأخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق وشيخه قدس سرهما حيث أثبتا السهو للنبي صلى اللّه عليه وآله والأئمة عليهم السلام لبعض أخبار الآحاد وزعما أن نفيه عنهم عليهم السلام أول درجة في الغلو، ويكون ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين

السّيرة الإجماع الّذي حكاه عن المجلسي قدّس سرّه، فإنّه ظاهر في ذلك أيضاً وإن احتمل كون مراده من الشّيعة علماءهم، فيرجع إلى دعوى الشّيخ قدّس سرّه.

إذا سئلوا عن التوحيد وصفات النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام قالوا روينا كذا ورووا في ذلك الأخبار، وقد نسب الشيخ قدس سره في هذا المقام من العدة العمل بأخبار الآحاد في أصول الدين إلى بعض غفلة أصحاب الحديث.

ثمّ إنّه يمكن أن يكون الشبهة[1] التي ادعى العلامة قدس سره حصولها للسيد وأتباعه هو زعم الأخبار التي عمل بها الأصحاب ودونوها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن، أو أن من قال من شيوخهم بعدم حجية أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار حتى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقة الراوي، أو أن مخالفته لأصحابنا في هذه المسألة لأجل شبهة حصلت له فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

---

(١) لا يخفى عليك الفرق بين الوجهين الأوّلين الرّاجعين إلى الاشتباه في عنوان العمل كما في الوجه الأوّل والاشتباه في إطلاق القول، كما في الوجه الثّاني والوجه الثّالث الرّاجع إلى مخالفة السيّد لإجماعهم في المسألة مع التفاته إلى كونها إجماعيّة من جهة عدم كشفه عن قول المعصوم عليه السلام له نظراً إلى حصول شبهة كلاميّة له مانعة عن الكشف، وهذا بخلاف الوجهين الأوّلين، فإنّ مرجعهما إلى الاشتباه في أصل الإجماع.

ومن هنا ينقدح لزوم حمل الشّبهة على أحد الأوّلين، إذ غاية الأمر على الأخير توجيه مخالفته للإجماع وعدم قدح مخالفة في تحقّقه لا دعواه الإجماع في المسألة وهذا بخلاف الأوّلين فإنّه يمكن معهما دعوى الإجماع كما لا يخفى، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ العلاّمة قدّس سرّه في مقام الاعتذار عن مخالفته وإنّها لا يقدح في تحقّق الإجماع على حجيّة الخبر المجرّد لا في مقام تصحيح دعواه الإجماع على عدم الحجيّة فتدبّر.

ثمّ إنّ دعوى الإجماع[1] على العمل بأخبار الآحاد وإن لم يطلع عليها صريحة في كلام غير الشيخ

وابن طاوس والعلامة والمجلسي قدست أسرارهم، إلاّ أن هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل على صحتها وصدقها، فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة، ويدخل في المحفوف بالقرينة، وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الأخبار.

بل السيد قدس سره قد اعترف في بعض كلامه المحكي كما يظهر منه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلاّ أنه يدعي أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس، فلا بدّ من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة.

قال في الموصليات على ما حكي عنه في محكي السرائر: «**إن قيل أليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام، حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة وهذا يناقض ما قدمتموه.**

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة

---

(١) مراده قدّس سرّه من نفي الصّراحة إنّما هو بالنّسبة إلى الإجماع الاصطلاحي، لا الأعمّ منه ومن الاتفاق، ضرورة كون كلام المحقّق في المعتبر وغيره صريحين في دعوى الاتّفاق، كما أنّ مراده من العلماء من كان قبل المجلسي قدّس سرّه، وإلاّ فدعوى المتأخّرين الإجماع من الواضحات الّتي لا يرتاب فيه من راجع مصنّفاتهم في الأصول والفروع.

الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم وكذلك نقول في أخبار الآحاد» انتهى المحكي عنه.

وهذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد، إلاّ أنه قدس سره ادعى معلومية خلافه من مذهب الإمامية، فترك هذا الظهور أخذاً بالمقطوع ونحن نأخذ بما ذكره أولاً لاعتضاده بما يوجب الصدق دون ما ذكره أخيرا لعدم ثبوته، إلاّ من قبله وكفى بذلك موهنا بخلاف الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة، فإنّه معتضد بقرائن كثيرة تدلّ على صدق مضمونها وأن الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة.

فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فإنّ من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحاً بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة، مع أن الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق والركون لا القطع.

ومنها: دعوى النجاشي: **«أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب»**، وهذه العبارة تدلّ على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروي أو لا يرسل إلاّ عن ثقة، فلو لا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير الذي لا يروي إلا عن الثقة والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكرى أيضاً عن كاشف الرموز تلميذ المحقق: **«أن الأصحاب عملوا بمراسيل البزنطي»**.

ومنها: ما ذكره ابن إدريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى الإجماع على المضايقة، وأنها مما

أطبقت عليه الإمامية، إلاّ نفر يسير من الخراسانيين قال في مقام تقريب الإجماع: «**إن ابني بابويه والأشعريين كسعد بن عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين أجمع كعلي بن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالأخبار المتضمنة للمضائقة لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته**» انتهى.

فقد استدل على مذهب الإمامية بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلى العمل برواية الثقة فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقة.

وليت شعري إذا علم ابن إدريس أن مذهب هؤلاء الذين هم أصحاب الأئمة عليهم السلام، ويحصل العلم بقول الإمام عليه السلام من اتفاقهم وجوب العمل برواية الثقة، وأنه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد في مسألة خبر الواحد، إلاّ أن يدعى أن المراد بالثقة من يفيد قوله القطع وفيه ما لا يخفى، أو يكون مراده[1] ومراد السيد قدس سرهما من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرناه سابقاً في الجمع

---

(١) أمّا عدم جواز إرادة الخبر العلمي من خبر الثّقة فهو أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً، لأنّ أخبار المضايقة لو كانت علميّة لم يكن معنى لاستكشاف عملهم بها من قولهم بأنّه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته، كما هو واضح عند من له أدنى تدبّر، وأمّا الاعتذار الثّاني فقد عرفت ما فيه من المناقشة فلعلّ الوجه في تمسّكه بتلك الأخبار زعم كون إجماعهم على العمل بها قرينة لها فيخرج عن الخبر المجرّد وإن كان هذا الزعم فاسداً من حيث إنّ عملهم بها لكونها إخبار ثقات عندهم، فلا يكشف على تقدير تسليم اتّفاقهم، إلاّ عن مسألة أصوليّة وهي حجيّة خبر الثّقة على خلاف مذهب الحليّ كما ذكره شيخنا قدّس سرّه، وأين هذا من صيرورته قرينة قطعيّة لصدورها على ما زعمه بناء على التّنزيل الّذي عرفته.

بين كلامي السيد والشيخ قدس سرهما.

ومنها: ما ذكره المحقق في المعتبر في مسألة خبر الواحد حيث قال: **أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فإنّ من جملة الأخبار، قول النبي صلى الله عليه وآله: (ستكثر بعدي القالة علي) وقول الصادق عليه السلام: (إن لكل رجل منا رجلاً يكذب عليه).**

واقتصر بعضهم عن هذا الإفراط فقال: (كل سليم السند يعمل به وما علم أن الكاذب قد يصدق) ولم يتنبه على أن ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما من مصنف إلا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

وأفرط آخرون في طريق رد الخبر حتى أحالوا استعماله عقلاً.

واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم يأذن في العمل به.

وكل هذه الأقوال منحرفة عن السنن والتوسط أقرب فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به وما أعرض عنه الأصحاب أو شذ يجب إطراحه»* انتهى.

وهو كما ترى ينادي بأن علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح، كما يعملون بخبر العدل.

وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلم بصدقه، لأنّ كلامه في الخبر الغير العلمي وهو الذي أحال قوم استعماله عقلا ومنعه آخرون شرعاً.

ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي:

---

* المعتبر: ص٦.

«من أن الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص تنزيلا لفتاواه منزلة رواياته».

ولو لا عمل الأصحاب برواياته الغير العلمية لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

ومنها: ما ذكره المجلسي في البحار في تأويل بعض الأخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد وأتباعه: **«مما دلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور من أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى».**

ولا يخفى أن شهادة مثل هذا المحدث الخبير الغواص في بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار بعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي ودعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر لا يقصر عن دعوى الشيخ والعلامة الإجماع على العمل بأخبار الآحاد، وسيأتي أن المحدث الحر العاملي في الفصول المهمة ادعى أيضا تواتر الأخبار بذلك.

ومنها: ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين: **«من أن الصحيح عند القدماء ما كان محفوفاً بما يوجب ركون النفس إليه».**

وذكر فيما يوجب الوثوق أموراً لا تفيد إلاّ الظن: **«ومعلوم أن الصحيح عندهم هو المعمول به وليس هذا مثل الصحيح عند المتأخرين في أنه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر، فالمراد أن المقبول عندهم ما تركن إليه النفس وتثق به»***.

هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة.

---

* مشرق الشمسين: ص ٢٦٩.

وإذا ضممت إلى ذلك كله ذهاب معظم الأصحاب، بل كلهم عدا السيد وأتباعه من زمان الصدوق إلى زماننا هذا إلى حجية الخبر الغير العلمي، حتى أن الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد، وأن ما صححه فهو صحيح وأن ما رده فهو مردود ،كما صرح به في صلاة الغدير في الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة، ثمّ ضممت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلماً عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في بعض بأنه يعتمد الضعفاء والمراسيل إلى غير ذلك، وضممت إلى ذلك ما يظهر[1] من بعض أسئلة الروايات السابقة من أن العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغاً عنه عند الرواة تعلم علماً يقيناً صدق ما ادعاه الشيخ من إجماع الطائفة.

والإنصاف أنّه لم يحصل في مسألة يدعي فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة القطعية والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلاّ في ضروريات المذهب.

لكن الإنصاف أن المتيقن من هذا كله[2] الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن، ولعله مراد السيد من العلم كما أشرنا إليه آنفاً، بل ظاهر كلام بعض احتمال

---

(١) مثل قول عبد العزيز بن مهدي فيما تقدّم من الأخبار أفيونس بن عبد الرّحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني الصّريح في مفروعيّة حجيّة خبر الثّقة إلى غير ذلك.

(٢) قد عرفت أنّ المتيقّن ممّا دلّ على حجيّة الخبر من الإجماع وغيره هو خبر العدل دون مطلق ما يفيد الاطمئنان، وإن لم يكن راويه عدلاً فافهم.

أن يكون مراد السيد قدس سره من خبر الواحد غير مراد الشيخ قدس سره.

قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكي عنه: «إن هذه الكلمة أعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلاثة معان أحدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به أحد أو ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمولة عند جميع خواص الطائفة فيشمل الأول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الأولين وما يقابلهما.

ثم ذكر ما حاصله أن ما نقل إجماع الشيعة على إنكاره هو الأول وما انفرد السيد قدس سره برده هو الثاني، وأما الثالث فلم يتحقق من أحد نفيه على الإطلاق» انتهى.

وهو كلام حسن وأحسن منه ما قدمناه من أن مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئناني، كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس والله العالم.

الثاني من وجوه تقرير الإجماع[1]

أن يدعي الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير

---

(١) قد يناقش في هذا التّقرير، أوّلاً: بعدم كشفه عن الحجيّة بعد فرض عدم تسليم السيّد للانسداد، وهذا معنى ما يقال إنّ الإجماع التّقديري والتّعليقي لا فائدة فيه فتأمّل، وثانياً: أنّ تسليم السيّد قدّس سرّه وغيره من المانعين لحجيّة الظّن عند انسداد باب العلم لا يفيد فيما نحن بصدده من إثبات حجيّة الخبر من حيث الخصوص، نعم لو استظهر من كلماتهم حجيّة الخبر من حيث إنّه خبر على تقدير الحاجة بحيث لا يتعدى إلى غيره من الظّنون، كما هو مذهب جمع كان الاستدلال في محلّه.

العلمي في زماننا، هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإنّ الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد، كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله: «**فإنّ قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله**».

فأجاب بما حاصله: «**أن معظم الفقه يعلم بالضرورة والإجماع والأخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها إلى التخيير**»*.

وقد اعترف السيد رحمه الله في بعض كلامه على ما في المعالم، بل وكذا الحلي في بعض كلامه على ما هو ببالي بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

الثالث من وجوه تقرير الإجماع(١)

استقرار سيرة المسلمين طرا على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهد.

أترى أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي، وهذا مما لا شك فيه.

---

(١) الفرق بين هذا التّقرير وسابقه لا يكاد أن يخفى، حيث إنّه راجع إلى التّمسّك بسيرة المسلمين الكاشفة عن تقرير المعصوم عليه السلام من غير مدخليّة لخصوص العالم، فيعتبر في كشفها اجتماع شرائط التّقرير، وهذا بخلاف الأوّلين، فإنّهما راجعان إلى الإجماع القولي من خصوص العلماء.

---

* إبطال العمل بأخبار الأحاد (رسائل شريف المرتضى): ج٣، ص٣١٢.

ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف، نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف.

وقد حكي اعتراض السيد قدس سره على نفسه: «بأنه لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلاً أو استناب صديقا في ابتياع أمة أو عقد على امرأة في بلدته أو في بلاد نائية، فحمل إليه الجارية وزف إليه المرأة وأخبره أنه أزاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة وأنه اشترى هذه وعقد على تلك أن له وطأها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج، وهذه سبيله مع زوجته وأمته إذا أخبرته بطهرها وحيضها ويرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج أختها، وكذا لا خلاف بين الأمة في أن للعالم أن يفتي وللعامي أن يأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتى به من شريعة الإسلام وأنه مذهبه».

فأجاب بما حاصله: «أنه إن كان الغرض من هذه الرد على من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص وإن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمية من إجماع وغيره على أنحاء مختلفة، في بعضها لا يقبل إلا أخبار أربعة وفي بعضها لا يقبل إلاّ عدلان، وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل ومبتاع الأمة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الأخبار في الأحكام»*.

أقول: المعترض حيث ادعى الإجماع[1] على العمل في الموارد المذكورة

---

(١) ما أفاده قدّس سرّه مبني على كون مراده من نفي الخلاف الإجماع القولي

* جواب المسائل التبانيات، مع اختلاف (رسائل الشريف المرتضى): ج١، ص٢٧.

فقد لقن الخصم طريق إلزامه والردّ عليه بأن هذه الموارد للإجماع ولو ادعى استقرار سيرة(١) المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وإن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعيا عند العلماء كان أبعد عن الرد.

كما هو الظّاهر وقد يناقش فيما أفاده بأنّ الخصم لم يتمسّك في جميع موارد ثبوت التعبّد بالخبر بالإجماع حتّى كان من تلقين خصمه، بل إنّما ذكر في الجواب أنّ هذه مقامات ثبت فيها التّعبّد بأخبار الآحاد من طرق علميّة من إجماع وغيره إلى آخر ما ذكره، فأين تمسّكه في الموارد المذكورة بخصوص الإجماع حتّى كان من تلقين المعترض.

(١) للخصم منع السّيرة على وجه يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام أوّلاً، ومنع جواز قياس المقام به بعد حرمة القياس عندنا ثانياً، إذ قيام السّيرة على العمل بالظّن في بعض الموارد لا يقتضي العمل بغيره بعد الاتّفاق على كون الأصل حرمة العمل بغير العلم، فكما لا يجوز قياس أمارة لم تثبت حجيّتها بأمارة ثبت حجيّتها كذلك لا يجوز قياس مورد لم تثبت حجيّة الظّن فيه على مورد ثبت حجيّة الظّن فيه كقياس الموضوعات بالأحكام أو العكس، فالتّقريب بما ذكره لا يكون أبعد عن الرّد ومن هنا أمر قدّس سرّه بالتّأمّل، ويحتمل كون الوجه فيه ما ذكرنا أوّلا في قوله: (أقول) إلى آخره بعد نقل كلام السيّد فتدبّر هذا، ثمّ إنّه يلحق بالتّقرير المذكور في الكتاب ما ذكره بعض الأعلام من محقّقي المتأخّرين عند تقرير وجوه الإجماع من اتّفاق جميع أهل الشّرائع على توسيط أخبار الثّقات بينهم وبين صاحب شرعهم ونبيّ عصرهم وزمانهم ومن يقوم مقامه من غير توقّف في ذلك أصلاً، وتقرير جميع الأنبياء والأولياء لهم على ذلك وهذه طريقتهم وسجيّتهم إلى زمان خاتم النّبيّين وسيّد المرسلين وأوصيائه الطّيبين الطّاهرين سلام الله عليهم أجمعين بحيث كان هذا المطلب مسلماً عندهم مركوزا في نفوسهم، ومن هنا وقع

الرابع من وجوه تقرير الإجماع

استقرار طريقة العقلاء[1] طرّاً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد.

السّؤال في بعض الرّوايات عن وثاقة الرّاوي بحيث يظهر منه كون أصل الرّجوع إلى خبر الثّقة أمراً مسلّماً مفروغاً عنه لا يحتاج إلى السّؤال عنه أصلاً ولم يعهد من نبيّ أو وصيّ من آدم على نبيّنا وعليه السّلام والخاتم صلى الله عليه وآله ومن بينهما إيجاب الأخذ بخصوص الطّرق العلميّة بالسّؤال عنه بلا واسطة أو بوسائط علميّة، ضرورة استحالة تحقق ذلك لجميع المكلّفين بالنّسبة إلى آحاد الأحكام عادة بعد فرض ابتناء التّبليغ على الوجه المتعارف المعهود في تبليغ المطالب إلى عموم النّاس، ومن هنا ترى المكلّفين يعتمدون على إخبار الثّقة عن فتوى مرجعهم وفقيه عصرهم من دون تأمّل في ذلك حتّى يسألوا عن جواز الاعتماد بنقله.

(١) هذا التّقرير وإن لم يكن له تعلّق بالإجماع الكاشف عن رأي الحجّة ابتداء حيث إنّ إجماع العقلاء قولا أو عملاً يكشف أوّلاً عن حكم العقل الدّاعي على اتّفاقهم والباعث لهم على ذلك، إلاّ أنّه بعد كشفه بملاحظة زائدة عن رأي المعصوم عليه السلام وإمضائه يلحق بالإجماع حكماً وإن كان أصل الاستدلال به لا يتوقّف على كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام وإن كان الكشف لا يتخلّف عنه.

وملخّص الاستدلال بهذا الوجه أنّ بعد استقرار طريقة العقلاء على توسيط أخبار الثقات في جميع أمورهم العادية الّتي منها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد وجعلها طرقاً في باب إطاعة الأوامر والاعتماد بها في سقوطها وامتثالها يكشف ذلك كشفاً علميّاً عن حكم العقل بحجيّة خبر الثّقة وطريقيّته في باب الإطاعة، فيستكشف من ذلك عن رضاء الشّارع بسلوكه في إطاعة الأحكام الشّرعيّة ما لم يثبت منع

. . . .

الشّارع عنه أو نصبه طريقاً آخر لإطاعة أحكامه، حيث إنّ حكم العقل في طريق الإطاعة ليس تنجزيّا بحيث لا يقبل تصرّف الشّارع فيه كحكمه في أصل وجوب الإطاعة، حيث إنّه ممّا لا يقبل التّصرف فيه أصلاً.

فإنْ شئت قلت: إنّ حكم العقل في باب الطّريق متعلّق بموضوع قابل للارتفاع بحكم الشّارع.

وهذا بخلاف حكمه في أصل وجوب الإطاعة.

ومن هنا يستكشف عن حكم العقل بحجيّة مطلق الظّن عند تماميّة مقدّمات الانسداد من إمضاء الشّارع له حسبما ستقف على تفصيل القول فيه ومراده قدّس سرّه من قوله في مقام التّعليل، لأنّ اللاّزم في باب الإطاعة والمعصية إلخ هو ما ذكرنا ضرورة أنّ المسألة ليست عرفيّة فالمراد من العرف هم العقلاء من حيث عنوان عقلهم نظير استدلالهم في مسألة اجتماع الأمر والنّهي ببناء العرف على الامتناع فكما قد يستدلّون ببناء العقلاء ويكون المراد عنوان فهمهم وجهتهم العرفيّة، كما تراهم يستدلّون كثيراً مّا ببناء العقلاء في باب الألفاظ كذلك قد يستدلّون ببناء العرف في المسائل العقليّة ويكون المراد جهة عقلهم، ولا ضير في ذلك بعد وضوح المراد وقيام القرينة الجليّة عليه.

ثمّ إنّه ليس على المستدلّ بهذه الطّريقة في المقام إثبات عدم ردع الشّارع عن سلوك الطّريق المذكور، بل عدم ثبوت الرّدع كاف في الحكم لسلوكه لما قد عرفت مراراً من عروض الأحكام العقليّة للأمور الوجدانيّة والعنوانات المعلومة عند العقل وامتناع عروضها للموضوعات النّفس الأمريّة الواقعيّة المجهولة عنده، فالرّدع الواقعي ليس مانعاً عنده حتّى يتوقّف حكمه على إثبات عدمه، بل العلم به مانع عن حكمه كما علم به في أكثر الموضوعات الشّرعيّة، حيث إنّه ثبت من الشرع أنّ لها طرقاً مخصوصة غير مطلق خبر الثّقة.

ومن هنا التزم من جانب الخصم بإثبات الرّدع بقوله: (فإنْ قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة) إلخ.

فإن قلت: المسلّم استقرار طريقة العقلاء وجريان سيرتهم على العمل بخبر الثّقة في أمور معاشهم، ولا يلزم منه العمل به في أمور معادهم والفرق أنّهم لو بنوا على عدم العمل بخبر الثّقة في أمور معاشهم لاختلّ نظام أمورهم كما لا يخفى فالضّرورة دعتهم على العمل به في أمور المعاش، فلا يقاس عليها أمور المعاد.

قلت:

أوّلاً: أنّا نرى استقرار طريقتهم على العمل به مع التّمكن من تحصيل العلم وفيما لا ضرورة هناك.

وثانياً: أنّ الضّرورة الدّاعية في أمور المعاش هي بعينها موجودة في أمور المعاد أيضاً، ضرورة أنّه لو بني على الاقتصار على الأدلّة العلميّة وترك العمل بخبر الثّقة في أمور المعاد لزم منه ما هو أشدّ من محذور ترك العمل به في أمور المعاش وهو طرح أكثر الأحكام المعلوم وجودها في الوقائع المجهولة المعبّر عنه في لسان جمع من أعلام المتأخّرين بالخروج عن الدّين.

فإن شئت قلت: الدّاعي على العمل به في أمور المعاش إن كان الانسداد الشّخصي فهو بعينه متحقّق بالنّسبة إلى أمور المعاد أيضاً وإن كان الانسداد الأغلبي فهو أيضاً موجود بالنّسبة إلى أمور المعاد، ضرورة انسداد باب العلم بالنّسبة إلى غالب الأحكام فلا فرق بين المقامين فتأمّل.

هذا كلّه مضافاً إلى ما عرفت في بيان الاستدلال بهذا الوجه من استقرار طريقتهم على العمل به في باب الإطاعة الكاشف عن حكم العقل بطريقيّة خبر الثّقة لإطاعة الأحكام الصّادرة عن الموالي بالنّسبة إلى العبيد وعليه لا أثر لهذا السّؤال أصلاً كما لا يخفى.

فنقول إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو، وإلاّ وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة، وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لأن اللازم في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك.

فإنّ قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة، بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل[1] بما عدا العلم في أمرين

---

(١) ملخّص الجواب أنّ ما دلّ على تحريم العمل بما لم يقم دليل على وجوب العمل به لا يكون رادعا عن حكم العقل ورافعاً لموضوع حكمه ولا يقبل لذلك بعد فرض كون العقل حاكماً بحجيّة خبر الثّقة وطريقاً للإطاعة، ضرورة كون حكم العقل بحجيّة خبر الثّقة المستكشف من بناء العقلاء رافعاً لموضوع ما دلّ على حرمة متابعة ما لم يثبت حجيّته والعمل به والتّديّن بمقتضاه من الأدلة الأربعة المقتضية لحرمة التّشريع والافتراء على الشّارع، لما قد عرفت من استكشاف الحجّة الشّرعيّة من حكم العقل بالحجيّة ولو كان من جهة إمضاء الشّارع، فلا يبقى موضوع لحرمة التّشريع بالملاحظة المذكورة حتّى يستلزم من عدم الحكم بالحرمة طرح دليله فإن شئت قلت إنّ حرمة التّشريع وقبحه ممّا يستقلّ العقل به في الشّرعيّات والعرفيّات، ومع ذلك نجد سلوك العقلاء لخبر الثّقة في إطاعة الأوامر الصّادرة من الموالي إلى العبيد، فيكشف ذلك عن ارتفاع موضوع الحرمة بحكم العقل ولا يمكن العكس، وإلاّ لم يحكم العقل بالحجيّة فحرمة العمل بغير العلم من باب التّشريع لا يمكن أن يكون رادعاً، وأمّا حرمة طرح الأصول اللاّزم من العمل بالظّن في مقابلها وإن لم يكن بعنوان التّعبّد

وأن الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما الأول أن العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالأدلة الأربعة والثاني أن فيه طرحاً لأدلة الأصول العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل، لكون حرمة العمل

والتّشريع، فلا يقبل أيضاً رادعا من بناء العقلاء وحكم العقل بالحجيّة بعد فرض كونها معلّقا بعدم قيام الدّليل في موارد جريانها، كما في الأصول العقليّة المحضة أو محكومة بدليل حجيّة الظّن، كما في الأصول الشّرعيّة المحضة كالاستصحاب بناء على القول به من باب الأخبار أو ما كان اعتباره من باب الظّن كالأصول اللّفظيّة والاستصحاب بناء على القول به من باب الظّن أو موروودة من جهة، ومحكومة من أخرى كالأصول العقليّة والشّرعيّة كأصالة الإباحة بناء على عدم كون المراد ممّا ورد فيها من الأخبار إمضاء لحكم العقل وتأكيداً لمفاده، بل تأسيساً للإباحة الظّاهريّة الشّرعيّة وإن استلزم نفي المؤاخذة الّذي يحكم به العقل عند عدم العلم بالتّكليف، فعدم جريان الأصول في مقابل خبر الثّقة سواء كانت لفظيّة أو عمليّة وسواء قام على التّكليف في مقابل الأصول النّافية له أو على نفيه في مقابل الأصول المثبتة له وإن كانت أصولاً لفظيّة فيما كان مفاد الخبر أخصّ منها وأظهر بالنّسبة إليها ليس من جهة كون العقل حاكماً بتلك الأصول، فيكشف حكم العقل بحجيّة خبر الثّقة في مقابلها عن عدم جريانها وكون حكم العقل بها تعليقياً لما قد عرفت من جريان ما ذكر بالنّسبة إلى الأصول الشّرعيّة المحضة الصّرفة، وما كان اعتباره من جهة بناء العرف كالأصول اللّفظيّة أو الظّن النّوعي كالاستصحاب بناء على القول به بالعنوان المذكور وبمثل ما حرّرنا ينبغي أن يحرّر المقام لا بمثل ما حرّره الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه، فإنّه لا يخلو عن بعض المناقشات، كما ستقف الإشارة إليه في التّعليقات الآتية.

بالظن من أجلهما مركوزاً في ذهن العقلاء، لأنّ حرمة التشريع ثابت عندهم والأصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

والسرّ في ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء التشريع، مع بنائهم على سلوكه في مقام الإطاعة والمعصية، فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يعد مشرعاً، بل لا يشكون في كونه مطيعاً، ولذا يعولون عليه في أوامرهم العرفية من الموالي إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعية.

وأمّا الأصول المقابلة للخبر، فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة، لأنّ الأصول التي مدركها حكم العقل[1]، لا الأخبار لقصورها عن إفادة اعتبارها كالبراءة والاحتياط والتخيير لا إشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في أحكامهم العرفية، لأنّ نسبة العقل في حكمه بالعمل بالأصول المذكورة إلى الأحكام الشرعية والعرفية سواء.

---

(١) المراد من قصور الأدلّة الشّرعيّة عن إفادة اعتبارها قصورها عنها على وجه لا يرجع إلى إمضاء حكم العقل بها وتأكيدها لحكم العقل، وإلاّ فدلالة جملة من الآيات والأخبار بل الإجماع على البراءة، بل الاحتياط ممّا لا شبهة فيها، نعم التمسّك بغير الإجماع في التّخيير العقلي ممّا لا معنى له وإن كان بعنوان إمضاء حكم العقل فإنّه وإن توهّم استفادته ممّا دلّ على التّخيير بين الخبرين المتعارضين المتكافئين، إلاّ أنّه فاسد جدّا حسبما عرفت تفصيل القول فيه في أوائل التّعليقة وسننبّهك عليه في الجزء الثّاني أيضاً، فالمراد من القصور أعمّ من عدم الدّلالة، كما أنّ الأخبار عنوان لمطلق الدّليل الشّرعي فتدبّر.

وأمّا الاستصحاب[1] فإنّ أخذ من العقل، فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام وإن أخذ من الأخبار، فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

وأمّا الأصول اللفظية[2] كالإطلاق والعموم فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها فتأمل.

---

(١) قد يناقش فيما أفاده بأنّ الاستصحاب على القول به من باب الظّن ليس مبناه على الظّن الشّخصيّ على ما بنى الأمر عليه في الجزء الثّالث من الكتاب في باب الاستصحاب حسبما سيأتي تفصيل القول فيه، بل على الظّن النّوعي الّذي يجامع الظّن على الخلاف فضلاً عن الشّك في البقاء وعلى القول به من باب الأخبار فالمدّعى في كلامه في بابه كما ستقف عليه تواترها إجمالاً، فيخرج عن الخبر الواحد فالمتعيّن في وجه رفع اليد عنه على التّقديرين ما عرفت من أنّه بعد بناء العقلاء على سلوك خبر الثّقة وحجيّته عند العقل يكون حاكما على الاستصحاب على الوجهين، فلا يكون رفع اليد عنه في مقابله طرحا لدليل اعتباره ومخالفة له حقيقة.

(٢) قد يناقش فيما أفاده أيضاً بأنّه بعد استقرار طريقة أهل اللّسان على العمل بالأصول اللّفظيّة عند عدم القرينة الصّارفة عندهم عن إرادة مقتضى الظّهور والوضع، فلا وجه لرفع اليد عنها بمجرّد قيام خبر الثّقة على خلافها ما لم يعلم بحجيّتها عند الشّارع، بل يكون إمضاء الشّارع لها على الوجه المذكور رادعاً عن بناء العقلاء على العمل بخبر الثّقة، وليس معنى اعتبار الأصول اللّفظيّة عند أهل اللّسان والعرف في محاوراتهم من حيث إنّهم من أهل اللّسان عين معنى اعتبارها عند العقلاء من حيث إنّهم عقلاء حتّى يكون شأنها شأن الأصول الثّلاثة العمليّة ضرورة اختلاف الجهتين والحيثيتين على ما عرفت الإشارة إليه، ومن هنا أمر

الخامس من وجوه تقرير الإجماع:

ما ذكره العلامة في النهاية[1] من إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد.

وهذا الوجه[2] لا يخلو من تأمل لأنّه إن أريد من الصحابة العاملين بالخبر

بالتّأمّل في المقام من حيث كون ما أفاده محل مناقشة ويمكن أن يكون الوجه في أمره قدّس سرّه بالتّأمّل ما يتطرّق من المناقشة في وجه رفع اليد عن الاستصحاب في مقابل خبر الثّقة بما عرفت، وهذا الّذي عرفت من المناقشة إنّما هو فيما أريد استناد رفع اليد عن الأصول اللّفظيّة بخبر الثّقة القائم على خلافها إلى ما أفاده قدّس سرّه من كون اعتبارها عقليّة كالأصول العمليّة العقليّة الصّرفة، وأمّا إذا أريد استناده إلى ما عرفت منّا سابقاً، فلا يرد عليه مناقشة أصلا ومن هنا أشرنا إلى كون الحريّ تحرير المقام به حتّى لا يتوجّه عليه المناقشة والفرق بين التحريرين لا يكاد أن يخفى.

(١) يستفاد الإشارة إلى هذا الوجه من كلام الشّيخ قدّس سرّه في العدّة والسّيد وقدّس الله أسرارهم، وقد ذكروا في باب الاجماع إجماع الصّحابة وإجماع أهل المدينة عنوانا مستقلاً، وكان من دأب الخلفاء والصّحابة التّابعين إذا أشكل الأمر عليهم في آية أو مسألة السّؤال ممّن سمع النّبي صلّى الله عليه وآله فيهما شيئا فإذا نقل وروى منه صلى الله عليه وآله في حكم ما استشكلوا آية أو رواية أخذوا بقوله من دون تأمّل، فيكشف ذلك إمّا عن تقرير المعصوم عليه السلام، أو متابعة ما وصل إليهم منه من وجوب العمل بخبر الواحد في الأحكام الشّرعيّة.

(٢) حاصل الجواب عن هذا الوجه أنّ عمل الصّحابة إنّما يكشف عن السّنة قولاً أو تقريرا فيما كان العامل تابعا في عمله لقول الحجّة أو رأيه بحيث لو منعه عن عمله لارتدع بردعه عليه السلام، كما هو الشّأن في كشف سكوت الإمام عليه

من كان في ذلك الزمان لا يصدر، إلاّ عن رأي الحجة عليه السلام، فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام له وإن أريد به الهمج الرعاع الذين يصغون إلى كل ناعق، فمن المقطوع عدم الكشف

السلام عن جواز الفعل في جميع الموارد، حيث إنّ المعتبر في كشف الفعل مع سكوت المعصوم عليه السلام عن تقريره عدم كون الفعل صادراً عن قلّة الاكتراث في الدّين وعدم كون الفاعل مسامحاً فيه، كما أنّه يعتبر فيه عدم المانع عن ردعه عليه السلام من تقيّة ونحوها ولم يثبت عمل واحد من الصّحابة التّابعين بالخبر المجرّد فضلاً عن اتّفاق الباقين عليه، نعم قد ثبت عمل غير هؤلاء على وجه لا شبهة فيه، لكنّه لا يكشف عن السّنة بعد فرض العلم بتبعيّتهم لأهوائهم الفاسدة وآرائهم الباطلة المخالفة لرأي المعصوم عليه السلام من جهة مجرّد العناد ودعوى لزوم الرّدع على الإمام عليه السلام وتابعيه مع فرض العلم بعدم التّأثير أو الخوف من الرّدع من جهة لزوم الإرشاد وإن لم يظنّوا الارتداع، بل علموا بعدمه، كما اتّفق ذلك بالنّسبة إلى مسألة الخلافة الّتي هي أعظم من جميع المسائل من حيث وجود الدّواعي في النّفوس الشقيّة لإخفائها وكمال الخوف من إظهار بطلان مدّعيها هدم لما تسالموا عليه من اعتبار تأثير الرّدع وعدم الخوف من إظهار الحق والقياس بمسألة الخلافة فاسد جدّاً، لوضوح الفرق بينهما وعدم الخوف من إظهار الحقّ في أوّل الأمر وإن كان موجوداً في الأزمنة المتأخّرة سيّما بالنّسبة إلى سائر الأئمّة عليهم السلام وأصحابهم، ولذا لم يظهروا الحقّ، إلاّ عند الخواصّ.

هذا مع أنّه على تقدير لزوم الرّدع على المعصوم عليه السلام مطلقاً من الجهة المذكورة لا يجدي في المقام أصلاً، إذ نقول على هذا التّقدير أنّا نحتمل ردع المعصوم عليه السلام وعدم ارتداع العامل بردعه، وليست هنا عادة قطعيّة قاضية بوصول الرّدع إلينا على تقدير وجوده فتدبّر.

عملهم عن رضاء الإمام عليه السلام لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم.

ولعل هذا مراد السيد قدس سره حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذين يتحشم التصريح بخلافهم وإمساك النكير عليهم لا يدلّ على الرضا بعملهم، إلاّ أن يقال إنه لو كان عملهم منكرا لم يترك الإمام، بل ولا أتباعه من الصحابة النكير على العاملين إظهارا للحق وإن لم يظنوا الارتداع، إذ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة التي أنكرها عليهم من أنكر لإظهار الحق، ودفعاً لتوهم دلالة السكوت على الرضا.

السادس من وجوه تقرير الإجماع: دعوى الإجماع من الإمامية حتى السيد وأتباعه على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجودة في أيدينا المودعة في أصول الشيعة وكتبهم.

ولعل هذا هو الذي فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس سرهما.

وفيه أولاً: أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان وإن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحاً عند آخر، فهذا لا ينفعنا إلاّ في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص وليس يوجد ذلك في الأخبار إلاّ نادراً خصوصاً مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق والشيخ بعض الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة بضعف السند أو بمخالفة الإجماع أو نحوهما.

وأمّا ثانياً: فلأن ما ذكر من الاتفاق[1] لا ينفع حتى في الخبر الذي علم

---

(١) حاصل ما أفاده من الجواب الثّاني أنّ الاتّفاق على العمل بخبر شخصي أو

بأخبار كثيرة حتّى ممّن ذهب إلى عدم حجيّة خبر الواحد المجرّد، وإنّما يجعل دليلاً على حجيّته سواء كان خبراً أو أخباراً كثيرة من حيث كشفه عن تقرير المعصوم عليه السلام للعاملين المختلفين في الرّأي في مسألة حجيّة الخبر المعتقدين بوجود العناوين المتعدّدة له كلّ بحسب زعمه لا من حيث كشفه عن رأيهم في المسألة حتّى يرجع إلى الإجماع القولي، ضرورة امتناع ذلك بعد فرض الاختلاف المذكور مع فرض دخل عمل من يعتقد عدم الحجيّة في الكشف، ومن المعلوم أنّ العاملين بالخبر المجرّد القائلين بحجيّته مختلفين في العنوان الّذي اقتضى حجيّته من حيث كونه خبر عدل أو ثقة في روايته وإن لم يكن ثقة على الإطلاق، بل ولا معتقدا للحقّ أو مظنون الصّدور إلى غير ذلك من العناوين ولا يفيد الإجماع العملي الرّاجع إلى كشفه عن تقرير المعصوم عليه السلام في حقّنا إلاّ بعد إحراز أمرين:

أحدهما: إحراز عنوان الفعل الّذي وقع مورداً للتّقرير، وهذا لا بدّ من إحرازه، فإنّه يرجع إلى تشخيص الموضوع للحكم الشّرعي، حيث إنّ الفعل بنفسه لا دلالة له على عنوانه من غير فرق في ذلك بين الفعل الّذي يقع موردا لتقرير المعصوم عليه السلام إذا صدر من غيره وبين الفعل الّذي يتحقّق من المعصوم عليه السلام، ويكون دليلاً على المشروعيّة في حقّنا لدليل التّأسّي.

ثانيهما: إحراز تحقّقه في حقّنا واعتباره أيضاً ظاهر ضرورة اختلاف الأحكام باختلاف الموضوعات، فكلّ من دخل تحت موضوع لحقه حكمه ففيما نحن فيه إذا علمنا بأنّ بعض العاملين بخبر عمل به من حيث علمه بصدوره، وبعضهم عمل به من حيث ظنّه بصدوره مثلاً قاطعاً بحجيّة الخبر المظنون الصّدور، فلم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجيّة الخبر المظنون صدوره، فكيف يجوز لنا الأخذ به من حيث تقرير المعصوم عليه السلام للعاملين وعدم ردعه لهم هذا حاصل ما أفاده

اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به لأنّ الشرط في الاتفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعين معلوما ألا ترى أنه لو

اتفق جماعة يعلم برضاء الإمام عليه السلام بعملهم على النظر إلى امرأة لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم، وأمّا لآخر وبنتا لثالث، وأم زوجة لرابع، وبنت زوجة لخامس وهكذا، فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها وبينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام، بل لو رأى شخص الإمام عليه السلام ينظر إلى امرأة فهل يجوز لعاقل التأسي به.

في الجواب الثّاني، وفيه مناقشة ظاهرة حيث إنّ الاعتقاد بالحكم الشّرعي سواء كان فرعيّاً أو أصوليّاً لو كان خطاء في نفس الأمر وجب على المعصوم عليه السلام ردع المعتقد وبيان خطائه فيه ولا يقاس بالعناوين الواقعيّة الّتي يختلف بها الحكم ولو كانت من مقولة حالات المكلّفين الّتي لا تتطرق الخطاء والصّواب فيها، بل ولا بالاعتقاد بالموضوع مع فرض خطاء المعتقد فيه الّذي لا يجب على الإمام عليه السلام ردع المعتقد وبيان خطائه فيه كالّذي يعمل بالخبر من حيث اعتقاده بصدوره مع عدم صدوره في نفس الأمر فتدبّر.

وإلاّ لزم سدّ باب التمسّك بالتّقرير، فإن شئت قلت إنّ الاعتقاد بالحكم الشّرعي ليس من العناوين الّتي يختلف بها الحكم حتّى يجب إحرازه في حقّ غير العامل، والقول بأنّا لا نعلم بانتهاء عمل من يعمل بالخبر من حيث اعتقاده بحجيّة الخبر الواحد المجرّد عن القرينة حضور المعصوم عليه السلام حتّى يستكشف من عدم ردعه عليه السلام له حجيّته فاسد جداً إذ مبنى ما أفاده كما ترى ليس على ما ذكر من التّوهّم في توجيه كلامه، بل على ما ذكرنا في بيانه بحيث لا يحتمل منه غيره فتدبّر.

وليس هذا كله إلاّ من جهة أن الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه، فلا بدّ في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على إيقاع الفعل من هذه الجهة والحيثية، ومرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه إذا علم بأن بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينة وبعضهم من حيث كونه ظانا بصدوره قاطعاً بحجية هذا الظن، فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه أو علمنا بخطإ من يعمل به لأجل مطلق الظن أو احتملنا خطأه، فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعا للمجمعين.

المحتويات

بحر الفوائد

في شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

ومعه متن كتاب الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤ هـ / ١٢٨١ هـ

تحقيق وتعليق

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد محمد ابن سماحة العلامة الحجة السيد جعفر مرتضى العاملي

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

تأليف
آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي
١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

مع متن الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١

الجزء الثالث

تحقيق وتدقيق

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف
السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

بيروت ـ لبنان طريق المطار ـ خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ ـ ٠١/٥٤٠٠٠٠ ـ فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email:info@dartourath.com www:dartourath.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الرابع: دليل العقل

وهو من وجوه بعضها يختص بإثبات حجية خبر الواحد وبعضها يثبت حجية الظن مطلقاً، أو في الجملة فيدخل فيه الخبر.

أمّا الأول وهو حجية خبر الواحد فتقريره من وجوه:

أولها ما اعتمدته سابقاً[1] وهو أنّه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار، بل جلها إلاّ ما شذ وندر

---

(١) لا يخفى عليك أنّ المعلوم صدوره تفصيلاً من الأخبار بالتّواتر بأقسامه أو القرينة بأقسامها خارج عن أطراف العلم الإجمالي، فالمعلوم صدوره من الأخبار الكثيرة إنّما هو في ضمن غير المعلوم صدوره تفصيلاً.

فمحصّل هذا الوجه أنّا نعلم إجمالاً بصدور أكثر ما بأيدينا من الأخبار الّتي لا نعلم تفصيلاً بصدورها، ولا طريق لنا إلى تشخيص الصّادر عن غيره، فيجب إمّا الاحتياط والأخذ بكلّ ما يحتمل صدوره ولو موهوما على ما يقتضيه العلم الإجمالي بحكم العقل أو الأخذ بما ظنّ صدوره منها بعد فرض قيام الدّليل على بطلان الاحتياط الكلّي.

والقول بأنّ ما أفاده قدّس سرّه في تقريب العلم الإجمالي لا يفيد العلم أصلاً بعد فرض عدم التّواتر والقرينة، ضرورة أنّ الأخبار المفروضة ليست في واقعة واحدة وإنّما هي في وقائع مختلفة متعدّدة لا ارتباط بينها أصلاً كلّها مرويّة بسند واحد، فيلاحظ كلّ خبر بنفسه من غير أن يكون له تعلّق بخبر آخر في قضيّة أخرى، غاية ما هناك كونها مظنون الصّدور بالظّن الاطمئناني بعد ملاحظة كيفيّة ورودها إلينا واهتمام المشايخ في شأنها وأخذها وإيداعها في أصولهم.

صادرة عن الأئمة عليهم السلام وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم، وعدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين.

فقد حكي عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه قال: «جئت إلى الحسن بن علي الوشاء وسألته أن يخرج إلي كتابا لعلاء بن رزين وكتابا لأبان بن

وأين هذا من العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو كثير منها وإن هي إلاّ نظير الأخبار الكثيرة الواردة على الشّخص في القضايا المتعدّدة المختلفة الغير المربوطة بعضها ببعض من غير أن يكون مرجعها إلى تعيين ما اتّفقوا على وقوعه حتّى يرجع إلى تواتر القدر المشترك، وإلاّ فيخرج عن الفرض، ضرورة أنّه لا فرق بين خبر واحد في قضيّة شخصيّة ولو كان راويه عدلاً إمامياً ضابطاً وبين أخبار كثيرة غاية الكثرة في وقائع مختلفة ولو كانت من ثقات محتاطين في النّقل، فإن أفادت العلم بالصّدور فلا بدّ أن يفيد العلم به أيضاً وهو خلف، مع أنّه على هذا التّقدير الفاسد لا بدّ أن يكون معلوم الصّدور تفصيلاً، لا أن يكون بعضها معلوم الصّدور إجمالاً فيتردّد بين الجميع فاسد جداً، إذ الكلام بعد العلم ببيان النّبي صلى اللّه عليه وآله والوصيّ جميع ما يحتاج إليه الأمّة في الوقائع لأهل زمانهما وإيجابهما تبليغ الشّاهد واهتمام كلّ طبقة على نقل ما سمعوه ولو بوسائط وعدم اندراس تمام ما بيّنه النّبي والوصيّ صلوات اللّه عليهما، ووجود ما ثبت منهما فيما وصل إلينا من أخبار الكتب من جهة ما أفاده قدّس سرّه من الشّواهد والقرائن بحيث لا يحتمل كون تمام ما بأيدينا غير ما صدر عن المعصوم عليه السلام في بيان الأحكام بحيث اختفى تمامه علينا، ويكون تمام ما وصل إلينا من الأخبار المكذوبة عليهم السّلام.

نعم لا ينكر اختفاء البعض، كما لا ينكر احتمال وجود بعض الأخبار المكذوبة

عثمان الأحمر فأخرجهما فقلت: أحب أن أسمعهما، فقال لي رحمك الله ما أعجلك اذهب فاكتبهما وأسمع من بعد، فقلت له: لا آمن الحدثان فقال لو علمت أن الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه، فإني قد أدركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد عليه السلام»*.

وعن حمدويه عن أيوب بن نوح أنه دفع إليه دفترا فيه أحاديث محمد بنسنان، فقال: **«إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا فإني كتبت عن محمد بن سنان، ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً، فإنه قال قبل موته كل ما حدثتكم به فليس بسماع ولا برواية وإنما وجدته»***.

فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وإنما وجد في الكتب وكفاك شاهداً أن علي بن الحسن بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه، وإنما يرويها عن أخويه أحمد ومحمد عن أبيه واعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثير

فيما بأيدينا، وهذا لا ينافي العلم الإجمالي بصدور كثير منها أو أكثرها، بل لا ينافيه العلم بالاختفاء في الجملة ووجود الأخبار المكذوبة عليهم فيما بأيدينا في الجملة كما هو واضح فقياس المقام بالأخبار الكثيرة الواردة في الوقائع المختلفة قياس مع الفارق، فالّذي يقاس به المقام ما لو علم بصدور أحكام كثيرة من سلطان لم نسمعها منه، ولكن نقلت إلينا بوسائط ثقات محتاطين في النّقل مع شدّة اهتمامهم في الضّبط، فإنّه يعلم إجمالاً بأنّ تلك الأخبار مشتملة على ما صدر من السّلطان ومن أنكره، فإنّما ينكره باللّسان وقلبه مطمئنّ بالإيمان.

---

* رجال النجاشي: ص٢٨.

* المصدر السابق:٥٠٧.

معرفة بالروايات فقرأها على أخويه ثانياً*.

والحاصل: أن الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه فلم يكونوا يودعون، إلاّ ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب مع اطمئنانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم.

حتى أنهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد قدس سرهما.

وربمّا كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق، ولذا حكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي من الضعفاء ويعتمد المراسيل وإن كان ثقة في نفسه، كما اتفق بالنسبة إلى البرقي.

بل يتحرزون عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع أن عمله لا دخل له بروايته، كما اتفق بالنسبة إلى الإسكافي حيث ذكر في ترجمته أنه كان يرى القياس فترك رواياته لأجل ذلك.

وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وإن كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة حتى أذن لهم الإمام عليه السلام أو نائبه كما سألوا العسكري عليه السلام عن كتب بني فضال، وقالوا إن بيوتنا منها ملاء فأذن عليه السلام لهم وسألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبي عزافر التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها.

والحاصل: أن الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن تحصى ويظهر

---

* المصدر السابق: ص١٨١.

للمتتبع.

والداعي إلى شدة الاهتمام مضافا إلى كون تلك الروايات أساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين صلى اللّٰه عليه وآله، ولهذا قال الإمام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة: «لو لا هؤلاء لاندرست آثار النبوة»، وإن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني بل ولا دنيوي، فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي إليها في أمور الدين على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بأنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون إلاّ بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني قدس سره في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك ما تنبهوا له ونبههم عليه الأئمة عليهم السلام من أن الكذابة كانوا يدسون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام، كما يظهر من الروايات الكثيرة:

منها: أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام: «كتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليهم السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام وقال إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام»*.

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعد لعنه الله يتعمد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي

* رجال النجاشي: ص٢٢٤.

فيدفعونها إلى المغيرة لعنه الله، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي عليه السلام»* الحديث.

ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ إلى غير ذلك من الروايات.

وظهر مما ذكرنا أن ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الحديث

فهو إنمّا كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين أصحاب الأئمة عليهم السلام مع أن العلم بوجود الأخبار المكذوبة إنمّا ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب إلى بعض الأخباريين، أو دعوى الظن بصدور جميعها[1] ، ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو كثير منها، بل هذه دعوى بديهية، والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربّما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالي.

ثمّ إنّ هذا العلم الإجمالي إنما هو متعلق[2] بالأخبار المخالفة للأصل

---

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد من الظّن بصدور الجميع المنافي للعلم الإجمالي بكذب البعض هو الظّن الشّخصي الفعلي لا النّوعي الشّأني ولا الأعمّ منهما، ضرورة إمكان اجتماع الظّن الشّأني بصدور الجميع مع العلم الإجمالي بكذب البعض نظير العلم الإجمالي مع الشّك في جميع أطراف الشّبهة.

(٢) قد عرفت أنّ متعلّق العلم ما لم يعلم صدوره تفصيلاً من الأخبار بالتّواتر أو القرينة، لأنّ العلم الإجمالي المتعلّق بمطلق الصّادر المردّد بين المعلوم التفصيلي

---

* المصدر السابق.

والمشكوك لا أثر له بالنّسبة إلى المشكوك لرجوع الشّكّ فيه إلى الشّك البدوي، إذ لا يعقل العلم الإجمالي مع كون أحد طرفيه معلوما بالتّفصيل.

وهذا مع وضوح الأمر فيه ستسمع شرح القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة في حكم الشّبهة المحصورة وأنّ العلم الإجمالي فيها إنّما يؤثر في وجوب الاحتياط وحمل المكلّف على الإطاعة الإجماليّة فيما لو أوجب التّكليف وأثبته على كلّ تقدير، أمّا لو أثبته على بعض التّقادير دون بعض فلا يؤثّر في وجوب الاحتياط، كما لو علم بتنجّس أحد الإناءين من جهة العلم بوقوع النّجس في أحدهما يعلم بنجاسة أحدهما تفصيلاً قبل العلم الإجمالي، فلا يجب الاحتياط عن المشكوك، بل يرجع إلى أصالة الطّهارة فإنّه على تقدير وقوع النّجس فيما علم بنجاسته تفصيلا لا يوجب فيه تكليفاً بوجوب الاجتناب فيما لو كانا من جنس واحد، بل الأمر فيما نحن فيه أوضح من المثال المفروض لاحتمال كون الخبر الصّادر ما علم صدوره تفصيلاً، فلا يكون هناك علم إجماليّ أصلاً، بل علم تفصيليّ ومشكوك بدوي كما هو الظّاهر.

وأمّا اعتبار كونهما متعلّق الخبر المخالف للأصل.

وبعبارة أخرى الأخبار المثبتة للتّكاليف الإلزاميّة فيما لا يحكم بمقتضاها بمقتضى الأصول المثبتة للتّكليف الإلزامي، فلأنّ الرّجوع إلى الأصل لا يوجب طرح المعلوم بالإجمال، لأنّ الخبر الدّال على الإباحة مثلا ولو كان صادراً عن الإمام عليه السلام في الواقع لا يقتضي إيجاب العمل بمقتضاه حيث إنّ الالتزام بالإباحة الظّاهريّة ثابتة بالفرض كما أنّ الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه ثابت أيضاً والالتزام بالإباحة الظّاهريّة من حيث اقتضاء الخبر لها لا دليل عليه أصلاً وإن منع العلم بصدوره تفضيلاً عن جريان الإباحة الظّاهريّة، إلاّ أنّ الرّجوع إلى الأصل في مورد العلم الإجمالي لا يوجب طرحه عملاً والتزاماً، وكذلك الخبر

المجردة عن القرينة، وإلاّ فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة، فيجب بحكم العقل العمل[1] بكل خبر

الخبر الدّال على الوجوب مثلاً لا يقتضي إلاّ وجوب إيجاد الفعل في الخارج والمفروض حصوله بمقتضى الأصل المطابق له ووجب إيجاده من حيث دلالة الخبر عليه لا مطلقاً إنّما هو إذا علم بصدوره تفصيلاً لا إجمالاً، والفرق ظاهر، حيث إنّ الاحتياط لا يوجب رفع اليد عن الأصل المثبت للتّكليف وليس العلم بصدور بعض الأخبار في الفرض إلاّ نظير العلم ببقاء الحالة السّابقة في أحد مستصحبي النّجاسة إجمالاً أو وقوع نجاسة في واحد من مستصحبي النّجاسة، فإنّ هذا العلم الإجمالي لا يوجب رفع اليد عن استصحاب النّجاسة جزماً والالتزام بالحكم الظّاهري الإلزامي أيضاً حاصل وإن لم يكن من مقتضيات أدلّة وجوب العمل بالخبر الصّادر على ما عرفت، فلا بدّ أن يدّعى كون المعلوم بالإجمال الأخبار المخالفة للأصول الّتي لم يعلم بصدورها تفصيلاً فتدبّر.

(١) تعيين العمل بخصوص مظنون الصّدور لتحصيل الواقع المراد به في المقام الخبر الصّادر عن المعصوم عليه السلام إنّما هو مبنيّ على ما زعمه غير واحد من قيام الظّن التّفصيلي في حكم العقل مقام العلم التّفصيلي والظّن الخاصّ عند انسداد بابهما من غير التفات إلى الامتثال العلميّ الإجمالي بإتيان جميع المحتملات نظراً إلى قيام الدّليل من إجماع وغيره عندهم على عدم وجوبه.

وأمّا على ما يقتضيه التّحقيق من كونه المتعيّن بعد تنجز التّكليف بالواقع المعلوم إجمالاً المجهول تفصيلاً من غير فرق بين الحكم الأصولي والفرعي وأنّ المانع منه هو لزوم الاختلال أو الحرج من مراعاته فيما لا نقول بوجوبه كالشّبهة الغير المحصورة أو الشّبهة الكثير في الكثير، كما سيجيء تفصيل القول فيه عند التكلّم في دليل الانسداد الّذي أقاموه على حجيّة الخبر أو الظّن مطلقا أو في الجملة، فلا بدّ

مظنون الصدور، لأنّ تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه توصلا إلى العمل بالأخبار الصادرة .

بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من والجواب عنه أولاً[1] أن

من أن يؤخذ بكلّ ما يحتمل صدوره ولو موهوما في غير مورد التّعارض لعدم المانع منه في المقام أصلا بل الاحتياط الكلّي في المقام ربما يوجب السّعة على المكلّف لا الضّيق كما لا يخفى، وبما يظنّ صدوره من المتعارضين أو يظنّ مطابقته للواقع بينهما من حيث إنّ العمل بالخبر الصّادر إنّما يجب من حيث كونه طريقاً إلى الواقع لا من حيث هو وليس هذا من جهة ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالظّن، حتّى يقال إنّه كيف يتصوّر التّرجيح بين ما لم يثبت حجيّته من الأخبار المتعارضة، بل من جهة أنّه غاية ما يمكن الأخذ به من باب امتثال الواقع المردّد، لأنّ الغرض عدم إمكان الاحتياط وإحراز الواقع على وجه اليقين لمكان التّعارض.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر تطرّق المناقشة إلى قوله قدّس سرّه: (بل ربما يدّعى) إلى آخره فإنّ المقام حقيق أن يقال بدل ما عرفت فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر يحتمل صدوره في غير مورد التّعارض إلى آخر ما عرفت.

وربّما يدّعى وجوب العمل بخصوص مظنون الصّدور بتوهّم قيام الدّليل على عدم وجوب الاحتياط في المقام، إلاّ أنّ العذر في سوق التّحرير على النّمط المسطور عدم كونه في مقام التّحقيق، بل في مقام مجرّد ذكر وجوه المسألة أو كونه في مقام بيان ما اعتمد عليه في سالف الزّمان لا بيان ما يقتضيه التّحقيق عنده لاحقا من مقتضى العلم الإجمالي.

(١) ما أفاده في كمال الوضوح عند من تأمّل في عنوان وجوب الأخذ بالسّنة

القطعيّة وبقول النّبي صلى اللّه عليه وآله والوصيّ القائم مقامه، حيث إنّ إطاعة النّبي صلّى اللّه عليه وآله والوليّ ليست واجبة في قبال إطاعة اللّه جلّ شأنه على سبيل الاستقلال بحيث لو خالفهما المكلّف لعوقب على مخالفتهما زائداً على عقاب مخالفة اللّه الحاصلة من مخالفتهما من حيث كون قولهما كاشفاً قطعيّاً عن حكم اللّه تبارك وتعالى، بل من حيث كونهما إطاعة اللّه نظراً إلى كون قولهما طريقاً إلى حكمه جلّ جلاله وكاشفاً عنه نظير كشف حكم العقل عن حكم الشّرع، حيث إنّه رسول في الباطن، كما أنّ الشّرع رسول في الظّاهر وعقل في الحقيقة فحيثيّة وجوب الأخذ بقولهما وعنوانه كونهما دليلين على حكم الشارع وموصلين إليه من غير أن يكون له مطلوبيّة نفسيّة ذاتيّة في عرض حكم اللّه تعالى، بل التّحقيق كون وجوب العمل بالكتاب أيضاً من حيث كونه دليلاً وطريقاً إلى حكم اللّه تبارك وتعالى، كما هو واضح فالعمل بالخبر الصّادر يقيناً بالعلم التّفصيلي عن الحجّة إنّما هو من حيث كونه عملاً بحكم اللّه تعالى الواقعي وامتثالاً له، فإذا علم إجمالاً بصدور أخبار كثيرة عن الحجج في بيان أحكام اللّه تعالى فيجب الأخذ بالأحكام المدلول عليها بتلك الأخبار حقيقة والأخذ بالأخبار إنّما هو من حيث كونها كاشفة عنها وطريقة إليها، فإن علم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة وتكاليف شرعيّة عنهم عليهم السلام من غير أن يعلم باختصاصها بموارد الأخبار، بل علم بوجودها في موارد الأخبار وسائر الأمارات الكاشفة عن صدور الحكم عن الحجج، فالواجب الأخذ بجميع الأخبار والأمارات الكاشفة أو خصوص ما يحصل الظّن منه بصدور الحكم فلا ينتج هذا الدّليل حجيّة خصوص الخبر، بل ولا الاحتياط في خصوص الأخبار.

ونحن ندّعي وجود العلم الإجمالي بصدور أحكام إلزاميّة كثيرة في ضمن تمام الأمارات الشّاملة للأخبار وغيرها.

وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار، فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السلام إنمّا يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي، وحينئذ نقول إن العلم الإجمالي[١] ليس مختصاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام

---

(١) لمّا ادّعى قدّس سرّه العلم الإجمالي العامّ الشّامل لموارد جميع الأمارات توجّه عليه سؤال اختصاصه بموارد الأخبار من حيث إنّ العلم بالأحكام على سبيل الإجمال إنّما نشأ وحصل من العلم الإجمالي بصدور أكثر تلك الأخبار، وإلاّ فلا موجب للعلم الإجمالي، إذ لا يعلم إجمالا بمطابقة أكثر تلك الأمارات للواقع حتّى يدّعى العلم الإجمالي بالأحكام في مواردها أيضاً.

فأجاب قدّس سرّه عن السّؤال بعد تسليم وجود العلم الإجمالي في ضمن خصوص الأخبار بأنّ هناك علماً إجماليّاً شاملاً لموارد الأخبار والأمارات والواجب مراعاته لا العلم الإجماليّ الخاصّ، إذ في مراعاته مراعات للخاصّ بخلاف العكس كما هو ظاهر.

والشّاهد على ما أفاده والدّليل عليه أنّ العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيرة صادرة عن الحجج عليهم السلام إنّما حصل من العلم بأنّ الغرض من الرّسالة في كلّ عصر وزمان بعث فيه رسول تبليغ الأحكام الإلهيّة والأوامر والنّواهي الواقعيّة إلى العباد بحيث لا ينفك العلم بإرسال الرّسل وإنزال الكتب من العلم بما ذكر.

فالعلم ببعث الرّسول ملازم للعلم بالتّكاليف، فإذا علمنا برسالة الرّسول المختار صلى الله عليه وآله فنعلم بتبليغه صلى اللّه عليه وآله تكاليف من اللّه عزّ وجلّ إلى العباد، فيكلّفون بها من اللّه تبارك وتعالى من غير فرق بين الحاضر والغائب والموجود والمعدوم، فإذا لم يعلم بها تفصيلاً فيعلم بوجودها بين ما يحكى عنها من الأخبار وغيرها من غير اختصاص بإحداهما.

. . . .

لا يقال: ما ذكر إنّما هو قبل الاطّلاع على حال الأخبار والعلم بصدور أكثرها عن الحجج عليهم السلام، وأمّا بعد العلم بصدور أكثرها عن الحجج عليهم السلام، فلا نسلّم العلم بوجود أحكام كثيرة على وجه الإطلاق بحيث يشمل موارد الأمارات سلّمنا لكن لا نسلّم كون الشّبهة في المقام من الشّبهة المحصورة لم لا يكون من غيرها، فلا يؤثر في وجوب الاحتياط، لأنّا نقول العلم بصدور أحكام كثيرة في مضامين تلك الأخبار بملاحظة العلم الإجمالي بصدور أكثرها عن الحجج عليهم السلام لا ينافي بقاء العلم الإجمالي في موارد مجموع الأمارات، وإلاّ أمكن دعوى ارتفاع العلم الاجمالي عن موارد الأخبار من جهة العلم بكثير من الأحكام الشّرعية المدلول عليها بالكتاب وسائر الأدلّة العلميّة وذلك من جهة كثرة المعلومات الإجماليّة بحيث لا يحتمل اختصاصها بموارد الأخبار والكتاب وسائر الأدلّة العلميّة.

ومنه يظهر فساد ما يتخيّل من كون الشّبهة في المقام من الشّبهة الغير المحصورة وإن كنت في شكّ ممّا ذكرنا من وجود العلم الإجمالي في مجموع الأمارات مضافاً إلى العلم الإجماليّ الموجود في موارد خصوص الأخبار، فارجع إلى الضّابط الّذي ذكره قدّس سرّه في الكتاب لتميّز موارد وجود العلمين عن موارد وجود العلم الواحد حتّى تعلم صدق ما ادّعاه فإنّه لا شبهة في بقاء العلم الإجمالي بعد عزل طائفة من الأخبار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال من الأحكام في الأخبار في مواردها وضمّ تمام الأمارات بباقي الأخبار وملاحظتها معها بعد عزل تلك الطّائفة الخاصّة.

وهذا دليل على وجود العلم الإجمالي الأعمّ، وإلاّ لم يبق علم بعد عزل تلك الطّائفة الخاصّة الّتي يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال في الأخبار فيها لا ما يزيد عليه ولا ما ينقص عنه، فإنّه على كلّ من الوجهين لا يدلّ على وجود العلمين كما

كثيرة عن الأئمة عليهم السلام لوجود تكاليف كثيرة وحينئذ فاللازم أولاً الاحتياط ومع تعذره أو تعسره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة عليه السلام سواء كان المفيد للظن خبراً أو شهرة أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر وإنما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وإن لم يكن خبراً.

فإن قلت: المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا، وأمّا صدور لأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون.

هو واضح فمجرّد وجود العلم الإجمالي بالتّكاليف الكثيرة في مضامين الأخبار لا يكشف عن خروج سائر الأمارات عن أطراف العلم الاجمالي الكلّي العام، وإلاّ أمكن اختصاص العلم في الأخبار بطائفة خاصّة منها كأخبار العدول مثلاً وخروج غيرها فإنّه لا ينبغي الإشكال في وجود العلم الإجمالي بالتّكاليف في مضامين أخبار العدول مضافا إلى العلم الإجمالي الموجود في مضامين تمام الأخبار فتدبّر.

فإذا فرض تعلّق العلم الإجمالي بمجموع الأمارات فلا بدّ من رعايته في مضامينها على ما عرفت غاية الأمر كون الاحتياط في الأخبار أولى بالاهتمام من جهة العلم الإجمالي في مضامينها بالخصوص أيضاً ولكن مجرّد كونها أولى بالاهتمام لا يمنع من الاحتياط في غيرها.

نعم يمكن أن يقال إنّ الاحتياط على هذا الوجه الكلّي يوجب الحرج الشّديد، إذ يجب أن يؤخذ حينئذٍ بكلّ ما يثبت التّكليف الإلزامي خبراً كان أو غيره لكنّه مضافاً إلى اقتضائه رعاية الاحتياط في خصوص الأخبار وإلقائه في غيرها، كما سيجيء الكلام فيه لا تعلّق له بدعوى اختصاص العلم الاجمالي بموارد الأخبار.

قلت أولاً: العلم الإجمالي وإن كان حاصلا في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا إلاّ أن العلم الإجمالي حاصل أيضا في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر المجردة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، وليست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الإجمالي في المجموع مستندا إلى بعضها وهي الأخبار، ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر كان العلم الإجمالي بحاله فهنا علم إجمالي حاصل في الأخبار وعلم إجمالي حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الأمارات المجردة عن الخبر.

فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني وعدم الاقتصار على مراعاة الأول.

نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرمة في قطيع غنم بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، وعلمنا أيضاً بوجود شياه محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلاّ هذه علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، والكاشف عن ثبوت العلم الإجمالي في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً، من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها أيضاً.

وحينئذ فلا بدّ من أن نجري حكم العلم الإجمالي في تمام الغنم، إمّا بالاحتياط أو بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط وما نحن فيه من هذا القبيل.

ودعوى أن سائر الأمارات المجردة لا مدخل لها في العلم الإجمالي وأن

هنا علماً إجمالياً واحداً بثبوت الواقع بين الأخبار خلاف الإنصاف.

وثانياً: أن اللازم من ذلك[١] العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به.

وحينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور، فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور.

وثالثاً: أن مقتضى[٢] هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الجواب مبنيّ على الإغماض عمّا يقتضيه التّحقيق من كون النّتيجة بعد تسليم اختصاص العلم الإجمالي بمضامين الأخبار الاحتياط الكلّي، لا الاقتصار على خصوص موارد الظّن.

وقد عرفت الإشارة إلى استقامة ما أفاده بعد وضوح كون العمل بالخبر الصّادر يقيناً من حيث كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فالعبرة بما يظنّ مطابقته للواقع من الأخبار، لا ما يظنّ بصدورها كما يقوله المستدلّ بالوجه المزبور.

(٢) لمّا كان عنوان الأخذ بالخبر بمقتضى هذا الوجه رعاية الاحتياط اللاّزم في مضامين الأخبار من جهة العلم بصدور أكثرها عن الحجج عليهم السلام وكون مضامينها أحكام اللّه تعالى، فلا يتعدّى عمّا يقتضي الوجوب والتّحريم من الأخبار، ضرورة عدم تطرّق الاحتياط اللاّزم في الأخبار الغير المتضمّنة للأحكام الإلزاميّة.

ومن هنا قيّد المعلوم بالإجمال بالأخبار المثبتة للتّكاليف الإلزاميّة المخالفة للأصول، مع أنّ معنى حجيّة الخبر هو الأخذ بمقتضاه من غير فرق بين الأحكام المدلول عليها، فهذا المعنى لا يمكن إثباته بهذا الوجه، فلا معنى للاستدلال به.

نعم هنا حكم إلزامي متعلّق بغير الحكم الإلزاميّ أيضاً سواء كان واقعيّا أو

لأنه الذي يجب العمل به، وأمّا الأخبار الصادرة النافية للتكليف، فلا يجب العمل بها نعم يجب الإذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها، وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار(١) على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية.

ظاهرياً وهو وجب الالتزام به على ما هو عليه، فإنّه من الحكم الأصولي حقيقة ومن فروع تصديق النّبي صلّى اللّه عليه وآله فيما جاء به وبلغه عن اللّه تبارك وتعالى من غير فرق بين كون ما جاء به حكماً إلزامياً وغيره، فلا تعلّق له بدليل حجيّة الخبر ولا يمكن إثباته به.

نعم دليل حجيّته فيما فرض كون مدلوله هي الحجّة عند الشّارع لا وجوب الاحتياط يثبت الحكم الشّرعي في مرحلة الظّاهر من غير فرق بين الإلزام وغيره فيلتزم به كذلك، كما أنّه يلتزم بالحكم الواقعي على نحو ثبوته في موارد الأخبار على تقدير عدم قيام الدّليل على حجيّتها من غير فرق بين كون مفادها الإلزام وغيره وإن علمنا بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام ومطابقته للواقع وهذا أمر ظاهر.

(١) لمّا كان مفاد الوجه المذكور على ما عرفت الاحتياط في موارد الأخبار المثبتة للتّكليف الإلزامي لا حجيّة خبر الواحد، فلا محالة لا يعارض الدّليل الموجود في المسألة وإن كان عموماً من العمومات الكتابيّة والسّنة القطعيّة أو إطلاقا من إطلاقاتها لرجوع المعارضة إلى معارضة الأصل والدّليل، ومن هنا قال قدّس سرّه ما قال من عدم وفاء هذا الوجه لإثبات حجيّته الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسّنة القطعيّة، كما أنّه لا ينهض لرفع اليد به عن مقتضى الأصول العمليّة فيما إذا اقتضت التّكليف كالاستصحاب المقتضي للتّكليف الإلزامي أو أصالة الاحتياط المقتضية للجمع بين المحتملين في دوران الأمر بين

والحاصل أن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفة الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية، بل كلها فانتظر.

الثاني: ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه:

«قال الأول: أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيما بالأصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان» انتهى.

ويرد عليه:

أولاً: أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع

المتباينين، فإذا دلّ الخبر على وجوب أحدهما لم يجز رفع اليد به عن الآخر، بل يجب الإتيان به كما إذا لم يكن هناك خبر وهذا بخلاف ما لو كان مفاد الدّليل حجيّة الخبر فإنّه يثبت به مدلوله في مرحلة الظّاهر ويرفع اليد به عن مقتضيات الأصول لفظيّة كانت أو علميّة، كما يسلكه القائل بحجيّة الخبر ويزعمه وإن كان لنا كلام فيما أفاده قدّس سرّه، من كون لازم حجيّة الظّن بقول مطلق وإن كان اعتباره من حيث العجز عن تحصيل العلم جواز رفع اليد به عن الأصول اللّفظيّة سيجيء عند الكلام في دليل الانسداد، كما نتكلّم فيما ذكره قدّس سرّه فيما سيجيء من كون لازم حجيّة الظّنّ الرّجوع إلى الأصول العلميّة في موارد فقده إذا كان بقدر الكفاية أو رفع الإجمال به في الألفاظ المجملة.

الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، كما عرفت في الجواب الأول عن الوجه الأول، وإلاّ لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي كأخبار العدول مثلاً، فاللازم حينئذٍ إمّا الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته، وإما العمل بكل خبر ظن صدوره[1] مما دلّ على الجزئية أو الشرطية، إلاّ أن يقال إن المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط.

وثانياً: أن مقتضى[2] هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط

---

(١) بعد البناء على كون المعلوم بالإجمال في خصوص الأخبار إغماضاً عمّا عرفته في الجواب عن الوجه من اختصاص العلم الإجمالي بمضامين الأخبار والمنع من اختصاصه في مضامين الأخبار المشروطة بما ذكره من الشّروط وإن كان هناك علم إجماليّ خاصّ في مضامينها والإغماض عمّا يقتضيه العلم الإجمالي من الأخذ بكلّ خبر كان من أطراف الشّبهة بعد العجز عن تعيين الصّادر وتميزه عن غيره، كما هو المفروض يجب الأخذ بما ظنّ مطابقته للواقع من الأخبار، لا بما ظنّ بصدوره وإن لم يظنّ بمطابقته للواقع، حيث إنّ عنوان الأخذ بالأخبار الصّادرة هو كشفها عن الواقع، لا من حيث هو حسبما عرفت في طيّ الجواب عن الوجه الأوّل، فلعلّ ما أفاده إغماض عمّا يقتضيه التّحقيق في المقام وتسليم لما يقوله الخصم.

(٢) ما أفاده قدّس سرّه من قصر مقتضى الدّليل المذكور على ما يثبت الأجزاء والشّرائط والموانع للماهيّات وعدم عمومه لما ينفي أحد الأمور المذكورة لخروجه عن أطراف العلم ممّا لا خفاء فيه أصلاً، مع أنّ معنى حجيّة الخبر إثبات

والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمهما خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية.

والثالث: ما ذكره بعض المحققين[١] من المعاصرين في حاشيته على المعالم

ما دلّ عليه مطلقاً من غير فرق بين أن يكون مدلوله الإثبات أو النّفي سواء على القول بالاشتغال في ماهيّات العبادات أو البراءة، كما يقول به المستدلّ وهذا المعنى لا يثبت بالدّليل المذكور المقتضي للأخذ بالأخبار المثبتة للماهيّات بعنوان الاحتياط سيّما إذا اقتضى الأصل خلافه، كما لا يثبت به الأخذ بالأخبار الغير المتضمّنة لحكم الماهيّات وإن اقتضت الإلزام فضلاً عمّا لا يقتضيه، ودعوى الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل في المقام كما ترى، وأيضاً لا يثبت به العمل بالخبر المقتضي للحرمة مثلاً فيما كان هناك عموم أو إطلاق ينفيها سواء كان في المعاملات أو العبادات على مذهب الأعمّي في ألفاظها إذا وجد هناك شرائط التمسّك بالإطلاق، ولعلّه قدّس سرّه طوى ذكر هذا الاعتراض اعتمادا على ما أفاده في الإيراد على الوجه الأوّل المشترك مع هذا الوجه في النّتيجة، كما أشار بقوله سابقا وهذا المعنى لا يثبت بالدّليل المذكور إلخ.

(١) الأولى نقل كلامه بألفاظه ولو بإسقاط مكرّراته أو ما لا تعلّق له بالمقام قال قدّس سرّه في تعليقاته على المعالم في عداد الوجوه على حجيّة الأخبار «السّادس: أنّه قد دلّت الأخبار القطعيّة والإجماع المعلوم من الشّيعة على الرّجوع إلى الكتاب والسّنة، بل ذلك ممّا اتّفقت عليه الأمّة وإن وقع الخلاف بين الخاصّة والعامّة في موضوع السّنة، وذلك ممّا لا ربط له بالمقام وحينئذ نقول إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرّجوع إليهما في الغالب تعيّن الرّجوع إليهما على الوجه المذكور حملاً لما دلّ على الرّجوع إليهما على ذلك وإن لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفيّة الرّجوع إليهما تعيّن الأخذ به

وكان بمنزلة الوجه الأوّل وإذا انسدّ سبيل العلم به أيضاً وكان هناك طريق ظنّي في كيفيّة الرّجوع إليهما لزوم الانتقال إليه والأخذ بمقتضاه وإن لم يفد الظّن بالواقع تنزّلاً من العلم إلى الظّن، مع عدم المناص عن العمل وإلاّ لزم الأخذ بهما والرّجوع إليهما على وجه يظنّ منهما بالحكم على أيّ وجه كان، لما عرفت من وجوب الرّجوع إليهما حينئذ، فينزل إلى الظّن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظّنون المتعلّقة بذلك على بعض يكون مطلق الظّن المتعلّق بهما حجّة، فيكون المتّبع حينئذ هو الرّجوع إليهما على وجه يحصل الظّن منهما، والحاصل أنّ هناك وجهين:

أحدهما: الرّجوع إليهما على وجه يعلم منه بأداء التّكليف من أوّل الأمر، إمّا لكون الرّجوع إليهما مفيدا للعلم بالواقع أو القيام دليل على الرّجوع إليهما على وجه مخصوص سواء أفاد اليقين بالواقع أو الظّن به أو لم يفد شيئاً منهما.

ثانيهما: الرّجوع إليهما على وجه يظنّ معه بذلك، وذلك بعد انسداد سبيل العلم إلى الأوّل مع العلم ببقاء التّكليف المذكور، فينزل في حكم العقل إلى الظّن به.

فإن سلّم انسداد سبيل الوجه الأوّل على وجه يكتفى به في استعلام الأحكام كما يدّعيه القائل بحجيّة مطلق الظّن، فالمتّبع في حكم العقل هو الوجه الثّاني سواء حصل هناك ظنّ بالطّريق أو بالواقع وإن ترتب الوجهان على حسب ما مرّ من التّفصيل، وحينئذ فالواجب الأخذ بمقتضى الظّن المذكور بخصوصه في استنباط الأحكام من غير تعدية إلى سائر الظّنون.

فإن قلت: إنّا نمنع وجوب الأخذ بالكتاب والسّنة مطلقا ولو مع عدم إفادتهما اليقين بالحكم ولم يقم دليل قاطع وقيام الإجماع على وجوب الرّجوع إليهما من القائل بحجيّة مطلق الظّن، والظّن المخصوص لا يفيد حجيّتهما بالخصوص، إذ

القائل بحجيّة مطلق الظّن لا يقول بحجيّته من حيث الخصوصيّة وإنّما يقول به من جهة اندراجه تحت مطلق الظّن، والقائل بحجيّة الظّن الخاص لا يثبت بقوله إجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليلاً قطعاً حتّى يثبت به ذلك والقول بدلالة الأخبار القطعيّة عليه ممنوع أقصى الأمر دلالتها على حجيّة ذلك بالنّسبة إلى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم، وحينئذ قد يقال بحصول العلم بالنّسبة إليهم، إذ لا بعد في احتفافها إذن بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدمه، غاية الأمر حجيّة الظّن الحاصل بالنّسبة إليهم وذلك غير الظّن الحاصل لنا للاحتياج إلى ضمّ ظنون عديدة لم يكن محتاجا إليها حينئذ ولا دليل على حجيّتها عندنا، إلاّ ما دلّ على حجيّة مطلق الظّن.

قلت: المناقشة فيما ذكرنا واهية إذ انعقاد الإجماع على وجوب الرّجوع إلى الكتاب والسّنة بالنّسبة إلى زماننا هذا وما قبله من الأمور الواضحة الجليّة، بل ممّا يكاد يلحق بالضّروريّات الأوليّة وليس بناء الإيراد على إنكاره حيث إنّه غير قابل للمنع والمنازعة، ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى، فإنّ منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظّن لا الخصوصيّة فيهما، فلا يقوم إجماع على اعتبار الظّن الحاصل منهما بخصوصيّة، وفيه أنّه بعد قيام الإجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده إذ ليس المقصود دعوى الإجماع على وجوب الرّجوع إلى الكتاب والسّنة لخصوصيّة لهما، بل المدّعى قيام الإجماع بالخصوص على وجوب الرّجوع إليهما لكون الظّن الحاصل منهما حجّة ثابتة بالخصوص، إذ لا حاجة إذا في إثبات حجيّتهما إلى ملاحظة الدّليل العقلي المذكور، بل هو ثابت بالإجماع القطعي فيكون ظنّاً ثابتاً بالدّليل وليس نعني بالظّن الخاص، إلاّ ما يكون حجيّته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجّة بحسب الواقع بملاحظة الخصوصيّة الحاصلة فيه لا من جهة عامة

وهو واضح لا خفاء فيه، فإذا ثبت حجيّة الظّن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنده ولم يتعيّن عندنا طريق خاصّ في الاحتجاج بهما كان قضيّة حكم العقل حجيّة الظّن المتعلّق بهما مطلقاً حسبما قرّرنا.

وأمّا المناقشة في الأخبار الواردة في ذلك، فإن كان من حيث الإسناد فهي واهية جدّاً وكذا من جهة الدّلالة إذ من البيّن بعد ملاحظة فهم الأصحاب وعملهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعاً وليس جميع تلك الأخبار من قبيل الخطاب الشّفاهي لمحض الحاضرين ويتوقّف في شموله للغائبين على قيام الإجماع ،ومع الغضّ عن ذلك ففيما ذكرنا من الإجماع المعلوم كفاية في المقام، وكيف كان فإن سلّم عدم قيام الدّليل القاطع من الشّارع أوّلاً على حجيّة الظّن المتعلّق بالكتاب والسّنة على وجه يتمّ به نظام الأحكام حسبما ندّعيه، كما سيأتي الإشارة إليه فقضيّة حكم العقل هو حجيّة الظّن المتعلّق بهما من أيّ وجه كان على ما يقتضيه الدّليل المذكور والمقصود بالاحتجاج المذكور بيان هذا الأصل وبعد ثبوته لا وجه للرجوع إلى شيء من سائر الظّنون، إذ لا ضرورة إليها ولم يقم عليها دليل خاصّ، فإن قلت القدر المسلم الرّجوع إلى الكتاب والسّنة في الجملة ولا يقضي ذلك بحجيّة الظّنّ الحاصل منهما مطلقاً، بل القدر الثّابت من ذلك هو ما قام الإجماع عليه فيقتصر من الكتاب على خصوصه ومن السّنة على الخبر الصّحيح الّذي يتعدّد مزكّي رجاله، فلا يعمّ سائر وجوه الظّن الحاصل من الكتاب والسّنة وحينئذ نقول لا يكفي الظّن المذكور، لأنّ المعلوم بإجماع الشّيعة، بل الأمّة والأخبار القطعيّة وجوب الرّجوع إلى الكتاب والسّنة الواقعيّة الّتي هي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره ولا فرق في ذلك بين أن يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي أو الظّن به، بل وإن لم يفد أحدهما وليس شيء من

ذلك من باب الظّن المطلق الثّابت بدليل الانسداد، فإذا انسدّ باب العلم بالسّنة الواقعيّة فاللاّزم الأخذ بالظّن بكونها سنّة، ومن المعلوم أنّ الظّن الحاصل من الشّهرة وأخواتها من الظّنون المطلقة مساوية مع الأخبار في كونها كاشفة ظنّاً عن السّنة الواقعيّة أعني القول أو الفعل أو التّقرير الصّادرة من المعصوم عليه السلام، فهذا هو الاستدلال المشهور لحجيّة الظّن المطلق في الأحكام الواقعيّة، مع اختلال وفساد في تقريره من جهة أنّ وجوب الرّجوع إلى الكتاب والسّنة ليس لذاته، بل لأجل ثبوت التّكليف بالأحكام الواقعيّة الموقوف معرفتها على الرّجوع إلى الكتاب والسّنة إلى أن قال قلت بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلّم قيام الدّليل القاطع على حجيّة خصوص شيء من الأخبار وساق الكلام إلى أن قال فإن قلت إنّ قضيّة ما ذكر من وجوب الرّجوع إلى الكتاب والسّنة هو الرّجوع إلى ما علم كونه كتابا وسنّة وإن كان الأخذ منهما على سبيل الظّن، فلا عبرة بالكتاب الواصل إلينا على سبيل الظّن حسبما أشاروا إليه في بحث حجيّة الكتاب، وكذا ينبغي أن لا يعتبر من السّنة، إلاّ ما نقل إلينا على وجه اليقين من المتواتر أو المحفوف بقرينة القطع وحينئذ، فلا يتمّ ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالأحكام وإن كان استنباط الحكم على سبيل الظّن، فلا بدّ إذا من الرّجوع إلى مطلق الظن قلت لا ريب أنّ السّنة المقطوع بها أقلّ قليل وما يدلّ على الرّجوع إلى السّنة في زماننا يفيد أكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة بإجماع الفرقة واتّفاق القائل بحجيّة مطلق الظّن والظّن الخاصّ، فلا وجه للقول بالاقتصار على السّنة المقطوعة، وبذلك يتم التّقريب المذكور» انتهى ما أردنا نقله من كلامه، وهو كما ترى وإن كان مشتبه المراد حيث إنّه قد يظهر منه أنّ محلّ البحث في حجيّة ظواهر الكتاب والسّنة

وهي لا تعلّق لها بما نحن فيه، وقد يظهر منه كون محلّ بحثه في كشف الأخبار الظّنية وحكايتها من حيث إسناد الرّاوي عن السّنة الواقعيّة وأنّ ما يحكيه المخبر عن المعصوم عليه السلام من السّنة يجب الاعتماد عليه والعمل به من حيث كشفه ظنّاً عن السّنة بالنّظر إلى الحكاية الظّنية، كما هو المقصود بالبحث في المقام، إلاّ أنّه بعد التّأمّل في أطراف كلماته ومجموعها يظهر ممّا أفاده تعلّق قصده بإثبات حجيّة الظّن الخبري من حيث السّنة، أمّا من جهة كونه من الظّنون المخصوصة من حيث قيام الإجماع من القائل بحجيّة الظّن الخاص والظّن المطلق على حجيّته كما هو ظاهر بعض كلماته وإن كان التمسّك بمثل الإجماع المذكور كما ترى.

وأمّا من جهة إجراء دليل الانسداد في التّكليف المتعلّق بالمسألة الأصوليّة أعني وجوب العمل بالسّنة بتقريب أنّه بعد الفراغ عن ثبوته وانسداد طريق العلم إليها في الغالب، وكذا الظّن الخاص لا بدّ من الرّجوع إلى الأخبار الغير العلميّة الكاشفة عنها على سبيل الظّن، إذ هو الأقرب إلى العلم في حكم العقل بعد انسداد الطّريق إليه وعدم نصب الشّارع ما يقوم مقامه عند تعذّر تحصيله، كما يستظهر من بعضها أيضاً وإن توجّه عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سرّه من أنّ التكليف المتعلّق بالعمل بالسّنة إنّما هو من حيث كونها كاشفة عن الحكم الواقعي المدلول عليه بها لا من حيث ذاتها مع أنّ مقتضاه العمل بكلّ ما يكشف ظنّا عن السّنة الواقعيّة لا خصوص الأخبار، مع أنّ كلّ أمارة كاشفة عن الحكم الواقعي كاشفة عن السّنة بعد العلم ببيان النّبي صلى اللّه عليه وآله لأحكام جميع الوقائع، كما هو المعلوم عندنا وإليه أشار شيخنا قدّس سرّه بقوله: (والحاصل أنّ مطلق الظّن بحكم الشّارع) إلى آخره، ودعوى عدم العلم الإجمالي بالتّكاليف الواقعية في غير مضامين الأخبار قد عرفت فسادها بما فصّل في الجواب عن الوجه الأوّل الّذي اعتمد عليه شيخنا قدّس سرّه في سابق الأيّام، فلا حاجة إلى إطالة البحث والكلام.

لإثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً وقد لخصناه لطوله وملخصه: «أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع، بل الضرورة والأخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة المذكورة وحينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظن الخاص به فهو، وإلاّ فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما»* هذا حاصله.

وقد أطال قدس سره في النقض والإبرام بذكر الإيرادات والأجوبة على هذا المطلب.

ويرد عليه أن هذا الدليل بظاهره عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في الجملة أو مطلقاً، وذلك لأنّ المراد بالسنة هو قول الحجة أو فعله أو تقريره فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولاً لأحدهما، فإذا ظننا أن مؤدى الشهرة أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره وجب الأخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها التي تسمى خبرا وحديثا في الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من أمارة لا يظن كونها مدلولا لأحد الثلاثة، كما إذا ظن بالأولوية العقلية أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام، إذ رب حكم واقعي لم يصدر عنهم وبقي مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادي بأن هذه المسائل

---

* هداية المسترشدين: ص٣٩١.

العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب أو ببيان الحجة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فكل ما ظن من أمارة بحكم الله تعالى، فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

والحاصل أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية.

فإن قلت: المراد بالسنة الأخبار والأحاديث والمراد أنه يجب الرجوع إلى الأخبار المحكية عنهم فإن تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو وإلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت: مع أن السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره لا حكاية أحدها يرد عليه أن الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دلّ على الرجوع إلى قول الحجة وهو الإجماع، والضرورة الثابتة من الدين أو المذهب.

وأمّا الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالإجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل، فإنّ غاية الأمر دعوى إجماع الإمامية عليه في الجملة، كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل السيد وأتباعه قدست أسرارهم.

وأمّا دعوى الضرورة من الدين والأخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها، ولعل هذه الدعوى قرينة على أن مراده من السنة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره لا حكايتها، التي لا توصل إليها على وجه العلم.

نعم لو ادعي الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلمية لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية.

يرد عليه أنه أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن ومفاده ليس إلا حجية كل أمارة كاشفة عن التكليف الواقعي.

وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار حتى لا يثبت به غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلاً عقلياً على حجية خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه فراجع.

هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الآخر.

والإنصاف أن الدال منها[1] لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء ولا يكون عندهم موجباً للتحير والتردد، الذي لا ينافي حصول مسمى الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك الصلاة فافهم، وليكن على ذكر منك لينفعك فيما بعد.

---

(١) المراد بمؤدّى الخبر الّذي تعلّق به الوثوق والاطمئنان مضمونه من حيث الحكاية عن السّنة لا الحكم الواقعي الّذي تضمّنه السّنة المحكيّة، فإنّه لا تعلّق له بالمقام أصلاً، كما عرفت تفصيل القول فيه في ابتداء البحث عن مسألة حجيّة أخبار الآحاد وأنّ الكلام فيها من حيث الحكم بصدق الرّاوي في الحكاية وهو المراد بالواقع أيضاً في قوله قدّس سرّه: (والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً، كما هو واضح لا الحكم الواقعي كما ربما يتوهّمه من لا خبرة له).

الثاني: حجية مطلق الظن

فلنشرع في الأدلة التي أقاموها على حجية الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل وإن اقتضاها أمر آخر، وهو كون الخبر مطلقاً[٢]، أو خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنّه لا يثبت إلاّ الظن في الجملة، ولا يثبته كلية، وهي أربعة.

الأول: أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو

---

(١) ما أفاده من باب المثال على تقدير عدم الكليّة والإهمال في النتيجة لأنّ المعيّن لا ينحصر فيه على هذا القدر، كما سيجيء تفصيل القول فيه.

ثمّ إنّ ذكر الوجوه الأربعة غير الوجه الثّالث في كلمات القدماء والمتأخّرين من الخاصّة والعامّة عداً جمع من متأخّري المتأخّرين إنّما هو لإثبات حجيّة الظّنّ الخبري وإن لم يكن الوجوه بأسرها ناظرة إليه، إلاّ أنّهم أقاموها لإثبات حجيّة الخبر بأخذه في عنوان الدّليل أو إرجاعه إليه، كما صنعه في المعالم عند الاستدلال بالدّليل الرّابع لإثبات حجيّة الخبر وإن كان الصّواب في تحريرها ما صنعه جمع من متأخّري المتأخّرين، ثمّ إنّ الوجهين الأوّلين بل الثّالث على تأمّل لا يفرق في مفادهما بين التّمكن من تحصيل العلم والظّن الخاصّ في غالب الأحكام، أو في المسألة الشخصيّة والحكم الشّخصي وعدم التّمكن منهما وعدم التزام المستدلّ بهما بما ذكر لا يوجب، إلاّ نقضاً عليه أو هو مع إيراد عليهما على تقدير الاتّفاق على عدم الالتزام بمفادهما عند التمكن من تحصيل العلم أو الظّن الخاصّ، وما ستعرفه من المحقّق القميّ قدّس سرّه من أخذ مقدّمات دليل الانسداد في سائر الوجوه العقليّة، لا تعلّق له بكلامهم في الاستدلال بالوجوه المذكورة، مع أنّه لا معنى له بناء على ما أفاده قدّس سرّه من جعلها دليلاً مستقلاً في قبال الدّليل

التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أمّا الصغرى فلأنّ الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل، أو لأنّ الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وقد جعل في النهاية كلا من الضررين دليلا مستقلا على المطلب.

وأجيب عنه بوجوه:

أحدها: ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى، وأن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن لا واجب.

وهو فاسد لأنّ الحكم المذكور(١) حكم إلزامي أطبق العقلاء على الالتزام

المذكور وإن زعم قدّس سرّه عدم التنافي بين الأمرين، كما سيجيء الإشارة إليه.

(١) فساد منع الكبرى وكون الحكم المذكور إلزاميًا أطبق عليه العقلاء والعلماء في جميع أمورهم ممّا لا يحتاج إلى البيان من غاية وضوحه، ومن هنا استدلّوا على وجوب المعرفة بوجهين:

أحدهما: أنّ شكر المنعم من حيث ذاته لازم في حكم العقل، ويتوقّف على معرفة المنعم فيجب من باب المقدّمة.

ثانيهما: أنّ شكر المنعم واجب من حيث إنّ تركه في معرض زوال النّعمة والضّرر، فإذا كان واجباً وجب المعرفة من باب المقدّمة، وحكموا بوجوب النّظر في أمر من يدّعي النّبوة من حيث إنّ تركه في معرض الضّرر ويجب دفعه عقلاً، فيجب النّظر لدفعه، والمفروض أنّه لا يمكن إثبات وجوبه بالشّرع، كما هو واضح، فلو لم يجب عقلاً لم يكن للّه على غير النّاظر حجّة، فيلزم إفحام الأنبياء وإثبات نبوة النّبيّ اللاّحق بإخبار النّبي السّابق لا يجدي جدّاً، إذ ينقل الكلام إلى طريق إثبات نبوّة السّابق.

به في جميع أمورهم وذم من خالفه، ولذا استدل به المتكلمون في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجة، ولذا خصوا النزاع في الحظر والإباحة في غير المستقلات العقلية بما كان مشتملاً على منفعة وخالياً عن أمارة المفسدة، فإن هذا التقييد يكشف عن أن ما فيه أمارة المضرة لا نزاع في قبحه بل الأقوى، كما صرح به الشيخ في العدة[1] في مسألة الإباحة والحظر والسيد في الغنية وجوب دفع الضرر المحتمل وببالي أنه تمسك في العدة بعد العقل بقوله تعالى ولا تلقوا إلخ.

---

(١) ما أفاده قدّس سرّه من تسرية الحكم إلى الضّرر المحتمل، وأنّه ممّا يجب دفعه في حكم العقل لا بدّ من أنّ يحمل على الإهمال من حيث الضّرر الدّنيوي والأخروي، ومراتب الاحتمال في الضّرر الدّنيوي وأقسامه، فإنّ حكم العقل بوجوب دفع الضّرر المحتمل الأخروي ممّا لا شبهة فيه، كما يرشد إليه اتّفاقهم في مسألة وجوب النّظر مع أنّها ليست مفروضة في خصوص الظّن بصدق المدّعى، كما لا يخفى كحكمه بدفع الضّرر المشكوك الدّنيوي في الجملة لا مطلقاً، كيف وستعرف تصريحه بعدم اعتناء العقلاء باحتمال الضّرر الدّنيوي مع ظنّ السّلامة، هذا وستعرف شرح القول في ذلك منّا عن قريب.

نعم كلام الشّيخ قدّس سرّه في العدّة لا يأبى عن ذلك، فإنّه بعد ما اختار القول بالوقف من جهة العقل في مسألة الحظر والإباحة في الأشياء المشتملة على المنفعة الخالية عن أمارة المفسدة وفاقاً لجماعة وشيخه أبي عبد اللّه قال ما هذا لفظه: «والّذي يدلّ على ذلك أنّه قد ثبت في العقول أنّ الإقدام على ما لم يؤمن المكلّف كونه قبيحاً مثل إقدامه على ما يعلم قبحه ألا ترى أنّ الإقدام على الإخبار بما لا يعلم صحته يجري في القبح مجرى من أخبر مع علمه بأنّ خبره على خلاف ما أخبر به

على حدّ واحد، وإذا ثبت ذلك وفقدنا الأدلّة على حسن هذه الأشياء قطعاً ينبغي أن يجوز كونها قبيحة وإذا جوزنا ذلك فيها قبح الإقدام عليها، فإن قيل نحن نأمن قبحها، لأنّها لو كانت قبيحة لم يكن إلاّ لكونها مفسدة لأنّه ليس لها جهة قبح يلزمها مثل الجهل والظّلم والكذب ولو كانت قبيحة للمفسدة وجب على القديم تعالى أن يعلّمنا ذلك، وإلاّ قبح التّكليف فلمّا لم يعلّمنا ذلك علمنا حسنها عند ذلك وذلك يفيدنا الإباحة قيل لا يمنع أن يتعلّق المفسدة بإعلامنا جهة الفعل على التّفصيل فيقبح الإعلام ويكون المصلحة لنا في التّوقّف في ذلك والشّكّ وتجويز كلّ من الأمرين»، انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدّس سرّه.

وهو كما ترى لا يأبى الشّمول لبعض مراتب الاحتمال الموهوم وإن كان آبيا لشمول جميع مراتبها، فإنّ مع الاطمئنان يحصل الأمن فتدبّر، وأمّا تمسّكه بعد العقل بالآية الشّريفة فليس له عين ولا أثر في النّسخة الموجودة عندي مع أنّ في الاستدلال بها ما لا يخفى، فإنّ الاستدلال بما يثبت الحكم للموضوع النّفس الأمري الواقعي لإثبات الحكم في صورة احتمال وجود الموضوع كما ترى.

وقال قدّس سرّه في العدّة في آخر المسألة: «واستدلّ كثير من النّاس على أنّ هذه الأشياء على الخطر أو الوقف بأن قالوا قد علمنا أنّ التحرز من المضار واجب في العقول وإذا كان ذلك واجبا لم يحسن منّا أن نقدم على تناول ما لا نأمن أن يكون سمّاً قاتلاً فيؤدّي ذلك إلى العطب، لأنّا لا نفرق بين ما هو سمّ أو غذاء وإنّما ينتظر ذلك إعلام اللّه تعالى لنا ما هو غذاء والفرق بينه وبين السّموم واعترض من خالف في ذلك بهذا الاستدلال بأن قال يمكننا أن نعلم ذلك بالتّجربة إلى أن قال بعد جملة كلام له والنّقض والإبرام على الوجه المذكور، فالمعتمد في هذا الباب ما ذكرناه أوّلاً في صدر هذا الباب» انتهى كلامه رفع مقامه.

ثمّ إنّ ما ذكره من ابتناء الكبرى[1] على التحسين والتقبيح العقليين غير ظاهر، لأنّ تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والأخروية مما دلّ عليه الكتاب والسنة مثل التعليل في آية النبإ، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾*، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾*، بناء على أن المراد العذاب والفتنة الدنيويان، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً﴾*، وقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾*، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُواْ السَّيِّئَاتِ﴾*، إلى غير ذلك.

---

(١) مراده قدّس سرّه من تحريم تعريض النّفس للمهالك والمضار الدّنيويّة والأخرويّة لا بدّ أن يكون أعمّ من التّحريم الإرشاديّ العقلي أو خصوص الإرشاديّ، ضرورة عدم تصوّر التّحريم الشّرعي بالنّسبة إلى المقطوع من الضرر الأخروي فضلاً عن المظنون أو المحتمل منه، بل الأمر بالنّسبة إلى تعريض النّفس للمهالك الدّنيويّة أيضاً كذلك، فإنّ الضّرر الدّنيوي وإن كان قابلا لتعلّق الوجوب الشّرعي بدفع المظنون منه، بل المشكوك منه من باب الموضوعيّة، إلاّ أنّه خلاف ما يستفاد من الأدلّة، فإنّ ما ذكره من الآيات على تقدير دلالتها على حكم التّعريض المدّعى صدقه في صورة الظّن بالضّرر لا يدلّ، إلاّ على الطلب الإرشادي وأكثرها يرجع إلى الإيعاد على ترتيب لوازم مخالفة الشّارع، مع أنّه قد يمنع من دلالتها على حكم صورة الظّن سيّما آية التهلكة، ثمّ إنّه قد يناقش في الابتناء الّذي أفاده بقوله: (بناء على أنّ المراد) إلى آخره، مضافاً إلى ظهور الفتنة فيما أفاده بأنّ المدّعى أعمّ من الضّرر الدّنيوي والأخروي، فالاستدلال يتمّ على كلّ تقدير.

---

* سورة البقرة: الآية ١٩٥.
* سورة النور: الآية ٦٣.
* سورة الأنفال: الآية ٢٥.
* سورة آل عمران: الآية ٢٨.
* سورة النحل: الآية ٤٥.

نعم التمسك في سند الكبرى[١] بالأدلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الأدلة العقلية، لكن الظاهر أن مراد الحاجبي منع أصل الكبرى، لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه، ولا يبعد عن الحاجبي[٢] أن يشتبه عليه حكم العقل الإلزامي بغيره بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن والقبح، والمكابرة في الأول ليس بأعظم منها في الثاني.

ثانيها: ما يظهر من العدة والغنية[٣] وغيرهما من أن الحكم المذكور مختص بالأمور الدنيوية، فلا يجري في الأخروية مثل العقاب.

وهذا كسابقه في الضعف فإن المعيار هو التضرر مع أن المضار الأخروية

---

(١) ما أفاده قدّس سرّه واضح لا خفاء فيه أصلا فإنّ الافتراق بين الدّليل العقلي والشّرعي إنّما هو بالكبرى، فإنّ ملاك الدّليليّة إنّما هو بها لا بالصّغرى ولا بالمجموع، غاية ما هناك تسمية ما يكون الكبرى فيه فقط عقليًا بالعقل الغير المستقلّ في اصطلاحهم نظراً إلى عدم كفايته في الإنتاج، وإلاّ لم يعقل عدم الاستقلال فيما يحكم به العقل وتسميّة ما يكون المقدّمتان فيه عقليّاً بالعقل المستقلّ، كما في مسألة التحسين والتقبيح العقليّين مع ثبوت الملازمة بحكم العقل.

(٢) لا خفاء فيما أفاده قدّس سرّه وإنّما العجب من حكمه بأنّ حكم العقل في المسألة استحساني، مع أنّه منكر لأصل حكم العقل رأساً، فإنّه مع إنكاره الرّأسي كيف تصوّر ما حكم به، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الجواب الإغماضي لا يتوقّف على التّصور التّحقيقي فتدبّر.

(٣) لم أر الجواب المذكور والفرق بين الضّررين في النّسخة الموجودة عندي من عدّة الشّيخ قدّس سرّه، فلعلّ ما كان عنده قدّس سرّه من النّسخة مغاير لما عندي، ولا ريب في لزوم تصديقه.

أعظم، اللهم إلاّ أن يريد المجيب ما سيجيء من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلاً على التكليف به بخلاف المضار الدنيوية التابعة لنفس الفعل أو الترك علم حرمته، أو لم يعلم أو يريد أن المضار الغير الدنيوية[١] وإن لم تكن خصوص العقاب مما دل العقل والنقل على وجوب إعلامها على الحكيم وهو الباعث له على التكليف والبعثة.

لكن هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى لا الكبرى.

ثالثها: النقض بالأمارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق[٢]، والقياس على مذهب الإمامية.

---

(١) هذا مبنيّ على كون المراد من العقاب خصوص ما يستحقّه المكلّف للمعصية من الدّخول في النّار أو العذاب والعقوبات الّتي يلحقه في عالم البرزخ إلى ورود جهنّم، لا مثل انحطاط الشّأن والمرتبة بحسب الدّرجات العالية والبعد عن مراتب قرب ساحته جلّ جلاله والحرمان عن الفيوضات الغير المتناهية، أو خصوص دخول النّار لا غيره، ثمّ إنّ الباعث على التّكليف وبعث الرّسل إنّما هو تكميل النّفوس وحصول الاستعداد لها لفيضان رحمة الحقّ جلّت عظمته والتّشبّه بالمبدإ الموجب لقرب حضرته الّذي هو منتهى المقصود، فدفع المضارّ الأخرويّة ممّا يترتّب على هذا المقصود كجلب المنافع الأخرويّة، وليسا ممّا يقصده بالتّكليف والبعث أوّلاً وبالذّات فلعلّ مراده قدّس سرّه ما ذكرنا، لا ما ربما يستظهر من العبارة في بادي النّظر.

(٢) غرضه قدّس سرّه مجرّد التّمثيل ومثاليّة الأوّل إنّما هي على سبيل الإهمال، كيف وقد صرّح قدّس سرّه بحجيّة خبر الفاسق في الجملة في مواضع من كلماته، بل وكذا غيره من الإماميّة، وقد عرفت قول المحقّق إنّه ما من مصنّف، إلاّ ويعمل بخبر المجروح، وكذا قول الشيخ وغيره من الأصحاب رضوان الله عليهم.

وأجيب عنه تارة بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم، وأخرى بأن الشارع إذا ألغى ظنا تبين أن في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

ويضعف الأول[١] بأن دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسألة انسد فيها باب العلم وإن لم ينسد في غيرها الظاهر أنّه خلاف مذهب الشيعة، لا أقل من كونه مخالفاً لإجماعاتهم المستفيضة، بل المتواترة كما يعلم مما ذكروه في القياس.

والثاني: بأن إتيان الفعل حذراً[٢] من ترتب الضرر على تركه أو تركه حذراً

---

(١) الجواب المذكور للمحقّق القمي قدّس سرّه ولا يبعد أن يكون مراده من الانسداد، كما سيجيء هو الانسداد الغالبي لا الشّخصي، إلاّ أنّ مبنى الدّليل لما لم يكن على فرض الانسداد أصلاً فضلاً عن الغالبي يتوجّه عليه النّقض والإبرام بحرمة العمل بالقياس المفيد للظّن بالوجوب، والتّحريم في الجملة لامتناع تطرّق التّخصيص في الدّليل العقلي، وإلاّ لم يكن حاكماً فكأنّه لما عرفت حمل الانسداد في الجواب على الشّخصي.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدّس سرّه في تضعيف الوجه الثّاني من أنّ عنوان وجوب دفع الضّرر المظنون في حكم العقل الّذي يرجع إلى الاحتياط في مورد قيام الأمارة على الوجوب، والتّحريم كحكمه بوجوب دفع الضّرر المحتمل فيما يحكم به من موارد تنجّز التّكليف بالعلم الإجمالي لا ينافي عنوان حرمة العمل بالظّن القياسي من كونه الأخذ به بعنوان التّدين والتّعبد به، ولذا انعقد الإجماع على حسن الاحتياط في موارد القياس وأشباهه مع انعقاد الإجماع على حرمة العمل به كما يحكم بحرمة العمل بالظّن المشكوك الاعتبار أيضاً بهذا العنوان، فلا فرق في عنوان الحرمة ومعروضها بينهما أصلاً، وإنّما الفرق بينهما بعد ثبوت حرمة العمل بالخصوص في القياس جواز قيام

. . . .

الدّليل على الاعتبار في المشكوك الاعتبار، فيخرج العمل به عن عنوان التّشريع وعدم جوازه في القياس وأشباهه إنّما هو مبنيّ على ما هو الصّواب والحقّ عنده من كون مفاد الوجه المذكور على تقدير تسليمه، كما هو المفروض في كلام المجيب هو إيجاب الاحتياط في مورد الظّن بالضّرر في حكم العقل لا حجيّة الظّن وطريقيّته، كما هو مبني الاستدلال به ومقتضاه في زعم المستدلّ، وإلاّ فلا توجّه لما أفاده قدّس سرّه في المقام، مع أنّه قد يناقش فيه على التّقدير الصّواب، والحقّ بأنّ مرجع تحريم العمل بالقياس وأشباهه وإن كان إلى تحريم التّعبّد بمقتضاه، فلا ينافي الاحتياط من جهة إدراك الواقع المحتمل في مورده، إلاّ أنّه ينافي وجوب مراعاة الظّن المذكور ولو بعنوان الاحتياط، ضرورة أنّ معنى إلغاء الظّن هو وجوب الرّجوع إلى الأصول الشّرعيّة الجارية في مورده، كما أنّ معنى اعتباره عند الشّارع هو رفع اليد عن الأصول الجارية في مورده، وهذا كما ترى لا يجامع إيجاب الاحتياط فيما حكم بعدم اعتباره من جهة نفس الأمارة الغير المعتبرة، نعم يجامع إيجاب الاحتياط من جهة الشّك في المسألة الفرعيّة الّتي قامت الأمارة الغير المعتبرة عليها فيما لو كان الشّك موجبا للاحتياط لكنّه لا دخل له بالاحتياط من جهة الأمارة القائمة ولو كان الأصل الجاري في المسألة نافياً للاحتياط، كما إذا كان الشّك في التّكليف.

نعم لو فرض إبطال الأصول رأسا كالطّرق الأخر غير الظّن وما يقابله بحيث دار الأمر بينهما حكم حينئذ باعتبار الظّن فيرجع إلى دليل الانسداد، ولا دخل له بهذا الوجه وإن أمكن دفع المناقشة عمّا أفاده قدّس سرّه بأنّ غرضه الاعتراض على من أجاب بكون خروج القياس عن هذا الوجه أي حكم العقل بوجوب دفع الضّرر من جهة الخروج الموضوعي من حيث إنّ العمل به مشتمل على الضّرر الأعظم، فلا يقتضي الوجه المذكور وجوب العمل به، حيث إنّه توهّم أنّ العمل به بأيّ عنوان كان مشتمل على تلك المفسدة وليس في مقام منع دلالة دليل إلقائه على عدم وجوب الاحتياط في مورده فتأمّل.

من التضرر بفعله لا يتصور فيه ضرر أصلاً، لأنّه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وإن كانت الأمارة مما ورد النهي عن اعتباره، نعم متابعة الأمارة المفيدة للظن بذلك الضرر وجعل مؤداها حكم الشارع والالتزام به والتدين به ربما كان ضرره أعظم من الضرر المظنون، فإنّ العقل مستقل بقبحه ووجود المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه، لأنّه تشريع، لكن هذا لا يختص بما علم إلغاؤه، بل هو جار في كل ما لم يعلم اعتباره.

توضيحه أنا قدمنا لك في تأسيس الأصل في العمل بالمظنة أن كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قطعي سواء قام دليل على عدم اعتباره أم لا، فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه وجعله حكما شرعيا تشريع محرم دلّ على حرمته الأدلة الأربعة.

وأمّا العمل به بمعنى إتيان ما ظن وجوده مثلا أو ترك ما ظن حرمته من دون أن يتشرع بذلك، فلا قبح فيه إذا لم يدل دليل من الأصول والقواعد المعتبرة يقيناً على خلاف مؤدى هذا الظن بأن يدلّ على تحريم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحريمه.

فإن أراد أن الأمارات التي يقطع بعدم حجيتها كالقياس وشبهه يكون في العمل بها بمعنى التدين بمؤداها وجعله حكما شرعياً ضرر أعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون، لأنّ كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم أعني وإن أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى إتيان ما ظن وجوبه حذراً من الوقوع في مضرة ترك الواجب وترك ما ظن حرمته لذلك، كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر، فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلاً وإن كان ذلك في الظن القياسي.

وحينئذ فالأولى لهذا المجيب[١] أن يبدل دعوى الضرر في العمل بتلك الأمارات المنهي عنها بالخصوص بدعوى أن في نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بأن تركها ربما يفضي إلى ترك الواجب وفعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع، فتأمل وسيجيء تمام الكلام عند التكلم في الظنون المنهي عنها بالخصوص وبيان كيفية عدم شمول أدلة حجية الظن لها إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل.

بأنه إن أريد من الضرر المظنون العقاب، فالصغرى ممنوعة لأنّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك[٢] كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب

---

(١) فعلى ما أفاده قدّس سرّه يكون مرجع خروج القياس عن حكم العقل المزبور إلى التّخصّص والخروج عن الموضوع لا التّخصيص والخروج الحكمي، حيث إنّ حكم العقل في مسألة دفع الضّرر ولو في الضّرر المقطوع إنّما هو في الضّرر الغير المتدارك، فالضّرر المتدارك خارج موضوعاً عن مورد حكم العقل والوجه في أمره بالتّأمّل ما سيجيء في بيان وجوه خروج القياس عن دليل الانسداد من الإشكال في تماميّة هذا الوجه فانتظر.

(٢) ما أفاده قدّس سرّه في بيان وجه منع الصّغرى على تقدير إرادة العقاب من الضّرر المظنون في موارد الظّن بالحكم الإلزامي من جهة عدم في حكم العقل بين الحكم الإلزامي الواقعي الّذي تعلّق به الظّن واستحقاق العقاب ممّا لا خفاء فيه أصلاً، ومن هنا يتخلّف قولاً واحداً عن مخالفة الحكم الواقعي في موارد تحقّقها عن جهل مركّب أو بسيط في الجملة أي مع القصور لا التّقصير وهو المراد بما أفاده لا القضيّة المطلقة، فإذا لم يكن ملازمة بينهما، فلا يمكن أن يستكشف من الظّن بالحكم الإلزامي الواقعي الظّن بالضّرر ويستدلّ به عليه، إلاّ أنّ قصره الإطاعة

والتحريم الواقعيين، كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنما هو على تحقق الإطاعة والمعصية اللتين لا تتحققان، إلاّ بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظن المعتبر بهما.

وأمّا الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك، بل هو هو بعد ملاحظة أن من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه، ويحتمل أن يكون المفروض منها.

اللهم إلاّ أن يقال إن الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورتي

والمعصية الموجبتين لاستحقاق الثّواب والعقاب على العلم والظّن المعتبر محلّ مناقشة، إذ كثيراً مّا يحكم بترتّب الثّواب على موافقة الأحكام الواقعيّة من دون حصول أحد الأمرين كما قد يحكم باستحقاق العقاب على مخالفتها من دون تحقّق أحدهما، كما في موارد جهل الّذي لا يكون عذرا في حكم العقل، اللّهم إلاّ أن يكون الحصر إضافيًا ومقصودا بالنّسبة إلى الظّن الغير المعتبر بحيث لا يكون في المسألة مقتضيا لاستحقاق العقوبة من غير جهة الظّن، ومن هنا ألحقه بالشّك حكماً من حيث إنّ العقل حاكم بالمعذوريّة معه كما يحكم بالمعذوريّة مع الشّك والإلحاق الموضوعي بقوله، بل هو هو كما في بعض النّسخ غلط جدّاً إذ حكم الشّارع بعدم الاعتبار لا يوجب خروج الشّيء عن حقيقته وانقلابه عمّا هو عليه والقول بأنّه يوجب ارتفاع الظّن عن الأمارة خروج عن الفرض، إذ الكلام إنّما هو في حكم الظّن وقد أمر في مجلس البحث بكونه غلطا ومحوه عمّا وجد فيه من النّسخ وبالجملة لا يمكن جعل حكم العقل المفروض دليلاً على وجوب العمل بالظّن في المقام الموقوف على ثبوت الظّن بالعقاب الموقوف على حجيّة الظّن، ومن هنا قال قدس سره ومنه يعلم فساد ما ربما يتوهّم أنّ قاعدة دفع الضّرر إلخ.

الجهل البسيط أو المركب بالوجوب والحرمة إنمّا هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، وإمّا مع الظنّ بالوجوب أو التحريم، فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة ولا إجماع أيضاً على أصالة البراءة في موضع النزاع.

ويرده أنه لا يكفي المستدل منع استقلال العقل وعدم ثبوت الإجماع، بل لا بدّ له من إثبات أن مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب، حتى يكون الظن بهما ظناً به، فإذا لم يثبت ذلك بشرع ولا عقل لم يكن العقاب مظنوناً، فالصغرى غير ثابتة.

ومنه يعلم فساد ما ربّما يتوهم أن قاعدة دفع الضرر يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق، وجه الفساد أن هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى وهي الظن بالعقاب، نعم لو ادعي أن دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملاً، فيجب دفعه لكنه رجوع عن الاعتراف[1] باستقلال العقل وقيام الإجماع على عدم المؤاخذة على

---

(١) حقّ التّحرير أن يقال بدل القول المذكور لكنّه مناف لحكم العقل المستقلّ بقبح العقاب من دون وصول بيان من الشّارع إلى المكلّف ولو مع الظّن الغير المعتبر بالتّكليف، والمفروض أنّ بيانيّة الظّن في المقام دوري على ما عرفت والوجه في أولويّة التّبديل ممّا لا يخفى، فإنّه لم يسبق اعتراف من المستدلّ بذلك، إلاّ أن يقال إنّ التزامه بإثبات حجيّة الظّن اعتراف بأنّه لولاه لم يكن مانع عن الرّجوع إلى البراءة حتّى في مورد الظّن بالتّكليف، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ مرجع التزامه إلى ورود قاعدة دفع الضّرر دائماً على قاعدة القبح وهو في معنى عدم الالتزام بلزوم قيام دليل على التّكليف في المنع عن الرّجوع إلى البراءة، وإلاّ فليس

الوجوب والتحريم المشكوكين.

وإن أريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة، ففيه أيضاً منع الصغرى، فإنّا وإن لم نقل بتغير المصالح والمفاسد بمجرد الجهل، إلاّ أنا لا نظن بترتب المفسدة[١] بمجرد ارتكاب ما ظن حرمته لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف، أو يعلمه بإعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات اللاتي يذهبن السيئات.

ويرد عليه أن الظن[٢] بثبوت مقتضى المفسدة مع الشك في وجود المانع

في المقام دليل سوى الظَن الّذي لم يقم دليل على اعتباره غير قاعدة وجوب دفع الضّرر فتأمل.

(١) ما أفاده قدس سره مبنيّ على ما عرفت الإشارة إليه من كون حكم العقل لاحقا وعارضا في قاعدة وجوب الدّفع للضّرر الغير المتدارك من حيث كون عنوان موضوع حكمه التّضرّر الغير المتحقّق في صورة التّدارك، فكما أنّه لا بدّ من إحراز ذات الضّرر في حكم العقل كذلك لا بَد من إحراز قيده وهو عدم التّدارك فإذا احتمل مصادفة ما يتدارك به الضّرر، فلا يلازم الظّن بالوجوب مثلاً الظّن بالتّضرّر، بل قد يقال بأنّه على قول العدليّة بتبعيّة الأحكام الشّرعيّة للمصالح والمفاسد النّفس الأمريّة، لا يلازم الظّن بالحكم الإلزامي الظّن بالمفسدة في الفعل، إذ ربما يكون المصلحة في التّشريع والتّكليف أو يكون حكمة التّشريع وجود المصلحة في وجود الفعل في الجملة لا في جميع أشخاصه، ومن هنا حكموا بعدم لزوم الاطّراد في الحكمة، فالظّن بالحكم لا يلزم الظّن بالضّرر في جميع موارد وجوده فتأمّل.

(٢) ما أفاده ممّا لا خفاء فيه بعد التّأمّل في بناء العقل وحكم العقل في موارد

كاف في وجوب الدفع، كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشك في وجود المانع، فإنّ احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعتني به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود مقتضى الضرر أم القطع به، بل أكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة كسلوك الطرق المخوفة وشرب الأدوية المخوفة ونحو ذلك من موارد الظن بمقتضى الضرر دون العلة التامة له، بل المدار في جميع غايات حركات الإنسان من المنافع المقصود جلبها والمضار المقصود دفعها على المقتضيات دون العلل التامة، لأنّ الموانع والمزاحمات مما لا تحصى ولا يحاط بها.

وأضعف من هذا الجواب ما يقال إن في نهي الشارع عن العمل بالظن كلية، إلاّ ما خرج ترخيصا في ترك مراعاة الضرر المظنون، ولذا لا يجب مراعاته إجماعاً في القياس.

ووجه الضعف ما ثبت سابقاً[1] من أن عمومات حرمة العمل بالظن، أو بما

ثبوته، فالمأخوذ في موضوع الحكم العقلي عدم العلم بالتّدارك لا العلم بعدم التّدارك المنتفي باحتمال التّدارك ولا التّدارك الواقعي حتّى يلزم إحراز عدمه ضرورة استحالة تعلّق الحكم العقلي بالأمر النّفس الأمري، كما ستعرف شرح القول فيه مضافاً إلى ما عرّفته في مطاوي كلماتنا السّابقة.

(١) قد تقدّم سابقاً عند تأسيس الأصل في العمل بالظّن، بل مطلق غير العلم أنّ النّهي عن العمل به قد يكون من باب الطّريقيّة من حيث أنّه موجب لطرح الواقع الأوّلي أو الثّانوي في مورده فيكون النّهي عنه إرشاديّاً، حتّى لا يقع في محذور مخالفة الواقع المحتمل أو المحقّق، وقد يكون من باب الموضوعيّة من حيث إنّ التّدين به مع عدم العلم بحجيّته ولو لم يوجب طرح الواقع أصلاً حرام من حيث كونه تشريعاً محرّماً بالأدلّة الأربعة، فإذا فرض الظّن بوجوب فعل ففعله المكلّف

عدا العلم إنمّا يدل على حرمته من حيث إنه لا يغني عن الواقع، ولا يدلّ على حرمة العمل به في مقام إحراز الواقع والاحتياط لأجله والحذر عن مخالفته.

فالأولى أن يقال إن الضرر وإن كان مظنوناً، إلاّ أن حكم الشارع قطعا أو ظناً بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون، وإلاّ كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاء، توضيح ذلك أنّه لا إشكال في أنه متى ظن بوجوب شيء، وأن الشارع الحكيم طلب فعله منّا طلباً حتمياً منجزاً، لا يرضى بتركه، إلاّ أنه اختفى علينا ذلك الطلب أو حرم علينا فعلاً كذلك، فالعقل مستقل بوجوب فعل الأول وترك الثاني، لأنه يظن في ترك الأول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحبوب المنجز النفس الأمري ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض

تحرّزاً عن الوقوع في مخالفة الحكم الإلزامي وبعنوان الاحتياط بحيث لا يكون في فعله احتمال حرمة أصلاً فليس الفعل المزبور بالعنوان المذكور محرّماً بوجه من الوجوه، بل يكون حسناً قطعاً في حكم العقل.

نعم قد عرفت أنّ إيجاب الاحتياط في مورد الظّن المزبور من جهته مع فرض ترخيص الشّارع الرّجوع إلى الأصل المقابل للظّن المستفاد ممّا دلّ على عدم اعتباره ولو من جهة الشّك في الاعتبار لا يجامع عدم حجيّة الظّن والمفروض كون مفاد الدّليل المذكور الاحتياط لا الحجيّة، كما هو مبنى كلامه قدّس سرّه، فتأمل وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أفاده قدس سره بقوله المذكور (إنّما هو بالنّسبة إلى بعض ما دلّ على حرمة العمل بالظّن، وإلاّ فقد عرفت تصريحه مرارا بثبوت الجهة الثّانية لحرمة العمل بالظّن)، فلعلّه ترك التّعرض له في المقام من جهة تعرّضه فيما تقدّم لعدم مانعيّة للعمل بالظّن بالضّرر بعنوان الاحتياط.

النفس الأمري، إلاّ أنه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون، ولذا وقع الإجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظن من القياس، وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم، أو تقوم به البينة.

ثمّ إنّه لا فرق بين أن يحصل القطع[1] بترخيص الشارع ترك مراعاة الظن

---

(١) لمّا أبطل مانعيّة مجرّد احتمال التّدارك ومزاحمته لحكم العقل بوجوب الدّفع ولو كان بمرتبة الشّك فالتزم بإثبات التّدارك للضّرر بما ذكره معمما في مراتب الثّبوت بقوله هذا، وما أفاده من عدم الفرق بين حصول القطع بالتّدارك وبين الظّنّ به ممّا لا خفاء فيه أصلاً، حيث إنّه لا يظنّ بالضّرر مع الظّن بالتّدارك أيضاً، كما لا يظنّ به مع القطع بالتّدارك من جهة القطع بالإذن من الشّارع فالواجب في حكم العقل دفع الضّرر والمظنون الّذي لم يظنّ تداركه فإنّه مع الظّن بالتّدارك يكون كالظّن بالسّلامة، فكما لا يحكم العقل بوجوب دفع الضّرر المقطوع الّذي يقطع بتداركه من جهة القطع بإذن الشّارع، كذلك لا يحكم بوجوب دفع مظنونه مع التّدارك الثّابت بإذن الشّارع ولو ظنّاً.

نعم الفرق بينهما أنّه مع القطع بالضّرر لا يجوز الرّجوع إلى الأصول من جهة القطع بالحرمة، ومع الظّن به يجوز الرّجوع إليها من حيث إنّ الظّن لم يثبت حجيّته شرعاً، وإنّما فرض حكم العقل بوجوب الدّفع في مورده من باب الاحتياط والمفروض أنّ إذن الشّارع في مورده ظاهرا الكاشف عن التّدارك لا ينافي حكم العقل أصلاً كما عرفت، ومن هنا يعلم أنّه لو فرض قيام الدّليل على اعتبار الظّن بالحكم شرعا لم يجز الرّجوع إلى الأصول أيضاً، حيث إنّ الدّليل مانع عن الرّجوع إلى الأصل بخلاف العكس فافهم.

ثمّ إنّ له قدس سره تعليق متعلّق بالمقام قبل قوله، ثم إنّ مفاد هذا الدّليل إلى آخره لا بدّ من نقله وإيراده وبيان ما يحتاج إلى التّوضيح منه، ثمّ إيراد ما يخطر بالبال في تنقيح المقام قال قدس سره ومحصّل الكلام: «أن الضّرر الدّنيوي لمّا جاز حكم الشّارع عليه بجواز الارتكاب بخلاف الضّرر الأخروي، فيجوز أن يحكم الشّارع بجواز الارتكاب مع ظنّه، فيكون مظنون الضّرر كمحتمله مرخّصاً فيه بأدلّة الأصول، نعم لو ثبت طريقيّة الظّن وحجيّته كان كمقطوع الضّرر، فإذا فرضنا أنّ الإضرار الواقعي بالنّفس محرّم، فإن قطع أو ظن بظنّ معتبر جاء التّحريم وإلاّ دخل تحت الشّبهة الموضوعيّة المرخّص فيها مع الشّك والظّن الغير المعتبر، فوجوب دفع الضّرر المظنون موقوف على إثبات طريقيّة الظّن فإثباتها به دور ظاهر، فالتّحقيق أنّ الظّن بالضّرر إن استند إلى الأمارات الخارجيّة في الشّبهات الموضوعيّة كان طريقاً وحجّة بإجماع العقلاء والعلماء والسّر فيه انسداد باب العلم بالضّرر في الأمور الخارجيّة، فالعمل بالأصول في مقابل الظّن يوجب الوقوع في المضار الكثيرة بحيث يخلّ بنظام المعاش نظير ترك العمل بظنّ السّلامة وإن كان مستنداً إلى الأمارات في الشّبهات الحكميّة، فلا دليل على اعتباره، بل المرجع الأصول المرخّصة النّافية للتّكليف، إلاّ إذا ثبت انسداد باب العلم فيها فيرجع إلى دليل الانسداد، وكذلك الكلام في ظنّ السّلامة في مقابل الأصول المثبتة للتّكليف فتأمّل، والأولى والأسلم الجواب بمنع ترتّب الضّرر الدّنيوي على مخالفة الواجب والحرام إمّا بالوجدان، وإمّا لاحتمال كون المصالح والمفاسد مترتّبة على المخالفة عصياناً لا مطلقاً، ولا يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط في موارد الشّك فافهم» انتهى كلامه قدس سره في الهامش، قوله فيه: (فوجوب دفع الضّرر المظنون) إلى آخره، ظاهره وإن كان في بادي النّظر منع أصل الكبرى في الضّرر المظنون الدّنيوي ما لم يثبت حجيّته نظرا إلى كون

. . . .

التّحريم متعلّقاً بالإضرار الواقعي، فيكون الظّن المتعلّق به كالظّن الغير المعتبر المتعلّق بسائر الموضوعات المحرّمة إلاّ أنّه بعد التّأمل في أطراف كلماته يعلم أنّ مراده منع وجوب الدّفع من حيث ترخيص الشّارع الثّابت بأدلّة الأصول الموجب للتّدارك الرّافع لقيد الموضوع في حكم العقل، كما أنّ إذن الشّارع بالنّسبة إلى الضّرر الأخروي يرجع إلى رفع الموضوع أيضاً فينطبق على ما أفاده في الكتاب، فإذا كان تطبيق الكبرى في المورد الخاص على الصّغرى موقوفاً على حجيّة الظّن، حتّى يمنع جريان الأصل المثبت للتّدارك، فلا يمكن إثبات حجيّة الظّن بالضّرر بنفس وجوب الدّفع الموقوف جريانه على إثبات الصّغرى الموقوف على الحجيّة، وإلاّ لزم الدّور الواضح من حيث توقّف الصّغرى على الحجيّة المتوقّفة على وجوب الدّفع المتوقّف على الحجيّة، فإنّ أسقطت الواسطة قلت يتوقّف كلّ من الصّغرى والكبرى على الأخرى وتوهّم لزوم الدّور أيضاً من استناد رفع قيد الموضوع إلى أصالة البراءة من حيث إنّ إجراءها يتوقّف على عدم البيان الموقوف على عدم حجيّة الظّن بالضّرر المستند إلى أصالة البراءة، فيلزم توقّف كلّ من الصّغرى والكبرى في قاعدة قبح العقاب من غير بيان على الأخروي، وهذا معنى الدّور فاسد جدًا حيث إنّ القاعدة يتوقّف على عدم العلم بالحجيّة وهو حاصل في المقام إذ المفروض عدم إمكان حجيّة الظّن بالضّرر بنفس وجوب الدّفع وحكم العقل لكونه دوريّاً.

هذا وسيجيء تتمّة الكلام في ذلك عند تعرّض شيخنا قدس سره له في الجزء الثّاني من الكتاب قوله قدس سره في الحاشية: (فالتّحقيق أنّ الظّن بالضّرر) إلى آخره، مراده من ذلك الظّن المتعلّق بموضوع الضّرر من الأمارات الخارجيّة القائمة عليه ابتداء وبالذّات في قبال الظّن المتعلّق به ثانياً وبالغرض من جهة الظّن بالحكم الشّرعي الإلزامي سواء كان من جهة تعلّقه بالحكم الكلّي، كما في الشّبهات

. . . .

الحكميّة، كما هو مفروض البحث أو الحكم الجزئي، كما في الشّبهات الموضوعيّة الوجوبيّة أو التّحريميّة.

ومن هنا تبيّن أنّ ملاك الفرق بين القسمين هو تعلّق الظّنّ بالضّرر ابتداء من غير تعلّقه به من جهة تعلّقه بالحكم الإلزامي المبني على المفسدة على مذهب العدليّة وإن كان من جهة تعلّقه بوجود الضّرر في موضوع كلّي وتعلّقه به من جهة تعلّقه بالحكم الإلزامي وإن كان من جهة تعلّقه بتحريم موضوع جزئي من جهة الظّن بكونه من مصاديق الحرام المعلوم في الشّرع وجعل السّر في اعتبار الظّن في الأوّل انسداد باب العلم بالضّرر فيه غالباً، حيث إنّه لا يعلم به غالبا إلاّ بعد الوقوع فيه يحتمل أن يكون من باب الحكمة لانعقاد إجماع العلماء والعقلاء على اعتباره، كما هو الحكمة في اعتبار أغلب الظّنون الخاصّة، ويحتمل أن يكون من جهة كونه علّة ودليلاً بحجيّة الظّن به في حكم العقل، فيكون هو الوجه والدّاعي لإجماعهم على سلوكه، كما هو الشّأن في إجماعهم على اعتبار الظّن في الأمور المستقبلة وجملة من الموضوعات الخارجيّة كالعدالة والنّسب والوقف ونحوها ممّا ستعرف الكلام فيها في تنبيهات دليل الانسداد والفرق بين الوجهين لا يكاد يخفى على أحد، فالظّن بالمفسدة والضّرر في القسم الثّاني بناء على ما أفاده قدس سره لا يفيد شيئاً، إلاّ إذا فرض تماميّة مقدّمات الانسداد في الشّبهات الحكميّة وعليه يحكم بحجيّة الظّن المتعلّق بالحكم الشّرعي الكلّي ابتداء من غير اعتبار توليد الظّن بالضّرر منه، ولذا لا يفرق على فرض تماميتها بين مذهب العدليّة والأشاعرة والوجه في أمره بالتّأمّل عقيب حكمه قدس سره بالفرق بين القسمين ما سننبّئك عليه في توضيح المقام من أنّه لو حصل الظّن بمرتبة من الضّرر يجب دفعها في حكم العقل إذا حصل الظّن بها في الموضوعات الخارجيّة كالضّرر المهلك من الظّن بالحكم الشّرعي الكلي لم يكن معنى للحكم بعدم وجوب دفعه.

ومن هنا ذكر قدس سره: (أنّ الأولى والأسلم الجواب بمنع ترتّب الضّرر) إلخ، ومراده من ذلك العلم بعدم كون الضّرر والمفسدة من لوازم نفس الفعل بحيث يترتّب عليه قهرا والشّاهدة له مشاهدة التّخلّف كثيراً أو احتمال ذلك باحتمال كون الضّرر مترتّباً على الفعل إذا صدر بعنوان العصيان كما أنّ المصلحة مترتّبة في العبادات على الفعل الصّادر بعنوان الإطاعة ولا يلزم على هذا الاحتمال عدم حسن الاحتياط في موارد احتمال الحكم الإلزامي فيما اقتضت أدلّة البراءة نفي العصيان على وجه العلم واليقين بتوهّم أنّ حسن الاحتياط ورجحانه في حكم العقل إنّما هو من جهة التّحرز عن لوازم فعل الحرام وترك الواجب من المفاسد الكامنة الثّابتة في نفس الأفعال بأيّ نحو وجدت، ضرورة أنّه يكفي في حسنه احتمال ترتّب المفسدة على الفعل بعنوانه الإطلاقي والتّجريد عن المعصية وإن احتمل ترتّبها على الفعل إذا صدر بعنوان العصيان، نعم على الوجه الأوّل لا معنى للحكم بحسن الاحتياط في صورة القطع بانتفاء العصيان فتدبّر هذا بعض ما خطر ببالي وخاطري القاصر في توضيح مرامه ممّا علّقه بالمقام عاجلاً وإن أردت تنقيح المقام وشرح القول فيه بحيث يزول عنك جملة الشّبهات المتطرّقة في نفسك، فاستمع لما يتلى عليك بسمع الطّالب الشّائق.

فنقول من باب المقدّمة إنّه لا ريب ولا إشكال في أنّ الحكم بمعنى الإنشاء من أيّ حاكم كان شارعاً أو عقلاً أو غيرهما يتبع الموضوعات الوجدانيّة عند الحاكم، فيلحقها من غير فرق بين الموضوعات البسيطة أو المركبة الأعمّ من المقيّدة الرّاجعة عند التّحقيق ببعض الملاحظات إلى الموضوعات البسيطة الّتي تكون علّة الحكم في نظر الحاكم وموجبة له، فلا يعقل عروض الحكم للموضوع النّفس الأمري المجهول عند الحاكم بحيث يلزم وجود الحكم في الواقع من الحاكم مع جهله به، ضرورة استحالة تبعيّة الأمر الوجداني للأمر النّفس الأمري.

وأمّا تقسيم الحكم الشّرعي إلى الواقعي الشّأني والفعلي المنجّز فإنّما هو بملاحظة أمر آخر يرجع إلى المكلّف لا إلى الشّارع الحاكم فلا يعقل جهل الشّارع بحكمه وإنّما يتصور جهل الغير بحكم الشّارع، وهذا ليس من جهة كونه شارعا عالما بالغيب معصوما عن الخطإ، بل من جهة كونه حاكما حسبما عرفت.

ومن هنا قلنا بامتناع جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة الرّاجعة إلى التّحسين والتّقبيح العقليّين كما يمرّ عليك في باب الاستصحاب، حيث أنّه لا يتصوّر الشّك فيها للعقل وحكمنا بفساد القول بجريان استصحاب الاشتغال العقلي والبراءة العقليّة، كما ستقف عليه في باب البراءة وإن كان الشّكّ متصوّرا في الحكم الشّرعي المستكشف من الحكم العقلي وإن رجع إلى الشّكّ في بقاء ما هو المناط والموضوع في نظر الشّارع، ومعه لا يجري الاستصحاب أيضاً إلاّ أنّه ليس من تلك الحيثيّة كما لا يخفى، ولذا قلنا بجريان الاستصحاب لإثبات الحكم الشّرعي فيما يرجع الشّك فيه إلى الشّك في بقاء الموضوع في الآن اللاّحق فيما لا يرجع إلى الشّك في موضوعيّة الموضوع كالموضوع الّذي كان مضرّا في السّابق مثلاً يقينا وشكّ في بقاء الضّرر فيه من جهة الأمور الخارجيّة، فإنّه لا مانع من استصحاب الضّرر له والحكم من أجله بالحرمة الشّرعيّة وإن لم يكن الحكم بالحرمة العقليّة بمعنى التّقبيح العقليّ من حيث كون حكمه تابعاً للأمر الوجداني لا للأمر الواقعي النّفس الأمريّ حتّى يقبل الشّك في بقائه إذا عرفت ما قدّمنا لك من المقدّمة، فاستمع لما يتلى عليك في توضيح المقام في موضوعين:

أحدهما: في الضّرر الأخروي.

ثانيهما: في الضّرر الدّنيوي.

أمّا الأوّل: فتحقيق القول فيه أنّه لا ريب في استقلال العقل وحكمه بوجوب دفع محتمله كمقطوعه من غير فرق بين مراتب الاحتمال ظنّاً وشكّاً ووهماً، إلاّ في

الوضوح والخفاء حيث إنّ حكمه بوجوب دفع الموهوم ليس كحكمه به في المشكوك وفي المشكوك ليس في الوضوح كحكمه به في المظنون، كما أنّ في المظنون ليس كحكمه به في المقطوع في كونه بالنّظر الأوّلي وإن كان حكمه في الموهوم ينتهي إلى البديهي الأوّلي فضلاً عن حكمه في المظنون كما هو الشّأن في جميع النّظريّات، وتوهّم عدم حكمه في الموهوم أصلاً فاسد جدّاً حيث إنّه مخالفته للوجدان السّليم موجب لإفحام الأنبياء وأن لا يكون للّه تعالى حجّة على غير النّاظر وعدم حكمه بوجوب شكر المنعم الّذي هو مبنى وجوب معرفة اللّه تعالى ولو في حقّ المتوهّم فليس حكم العقل بوجوب دفع الضّرر المظنون من حيث كون الظّن طريقاً إلى الضّرر النّفس الأمري، وإلاّ لم يتحقّق في المشكوك والموهوم كما لا يخفى، مضافاً إلى ما عرفت في المقدّمة من استحالة لحوق حكم العقل للموضوع النّفس الأمري، بل من حيث ذاته كالمقطوع، فالعلم والظّن سيّان من هذه الجهة ثمّ إنّ الحكم العقلي المذكور في المقام وإن كان إرشادياً كسائر الأحكام العقليّة، إلاّ أنّه لا يمكن أن يجعل دليلاً على الحكم الشّرعي المولوي كما في أكثر الموارد بل يجعل دليلاً على الحكم الإرشادي للشّارع لاستحالة الاستكشاف من ذلك في المقام، كما في حكمه في مسألة وجوب الإطاعة وحرمة المعصية، حيث أن حكم العقل فيها لا يمكن أن يجعل دليلاً، إلاّ على الحكم الإرشادي للشّارع، كما هو واضح لا سترة فيه فكلّ ما ورد ممّا يدلّ على الطّلب الإلزامي من الآيات والأخبار، فيحمل على الطّلب الإرشادي، فيكون تأكيداً لحكم العقل به كأوامر الإطاعة.

ثمّ إنّ حكم العقل فيما ذكرنا من الضّرر الأخروي بمراتبه المذكورة لا يبحث فيه من حيث إنّه لاحق للضّرر أو الضّرر الغير ،حيث أنّ إيقاع الشّارع في الضّرر الأخروي مع جبره بالتّدارك غير معقول وإن كان حكم العقل لاحقاً عند التّحقيق

للضّرر الغير المتدارك مطلقاً ففي كلّ موضع لم يحكم فيه بوجوب الدّفع بالنّسبة إلى الضّرر الأخروي مع إذن الشّارع خصوصاً أو عموماً فليس من جهة كشفه عن التّدارك وارتفاع القيد للموضوع العقلي، بل من جهة ارتفاع أصل الضّرر مع إذن الشّارع، ضرورة امتناع التّخصيص، بل الحكومة بالنّسبة إلى الأحكام العقليّة، فلا بدّ أن يجعل دليل الإذن وارداً على الحكم العقلي ورافعاً لموضوع حكمه حقيقة، فإذا فرضنا في المقام كما هو المفروض عدم قيام دليل من الخارج على حجيّة الظّن بالوجوب والتحريم، بل أريد إثبات حجيّته بنفس حكم العقل من حيث كون الظّن بهما ظنّا بالضّرر الأخروي فهو إنّما يتمّ فيما إذا كان الظّن بهما ظنّاً به مع قطع النّظر عن حكم العقل بوجوب دفع الضّرر المظنون وإلاّ لدار، فلا يتمّ القياس والاستدلال، والمفروض أنّ الحاكم باستحقاق العقاب على مخالفة المولى العقل، فلا يعقل أن يتبع حكمه المخالفة الواقعيّة التّابعة للطّلب الحتمي النّفس الأمري، بل إنّما يتبع تبيّن الطّلب وقيام الدّليل عليه عند المكلّف ولو في مرحلة الظّاهر إلاّ فيما لا يعذر فيه الجاهل من جهة جهله مع التّقصير حيث أنّ نفس احتمال الحكم الإلزامي يكفي في تنجزّه في حقّه كما هو واضح.

وهذا معنى ما ذكرنا من لحوق حكم العقل للموضوع الوجداني لا النّفس الأمريّ، ومن هنا ذكر شيخنا قدس سره في مطاوي كلماته الشّريفة أنّ حكم العقل بالاستحقاق يتبع المعصية الّتي هي من الأمور الوجدانيّة، لا المخالفة الواقعيّة للخطاب الشّرعي النّفس الأمري، فإذا لا يحتاج في إبطال جعل حكم العقل بوجوب دفع الضّرر المظنون الأخروي دليلاً على حجيّة الظّن بالوجوب والتحريم إلى ملاحظة ورود دليل البراءة على هذه القاعدة العقليّة، بل نفس القاعدة غير جارية إذا فرض استحالة جعلها موجبة للصّغرى وهو الظّن بالضّرر والعقاب حسبما عرفت، وهذا معنى عدم إمكان الاستدلال على حجيّة الظّن بقاعدة وجوب دفع الضّرر، بل قد يتأمّل في إبطال

جعله دليلاً من جهة الورود المذكور بعد تسليم وجود الموضوع لقاعدة وجوب الدّفع مع قطع النّظر عن حكم العقل في قاعدة قبح العقاب من غير بيان وغيره من أدلّة البراءة، حيث إنّه يجعل بيانا بعد تسليم وجود موضوعه بالملاحظة المسطورة ودليلاً ظاهريّاً على وجود الحكم الإلزامي، فيجعل وارداً على دليل البراءة وإن كان فاسداً بما أشرنا إليه سابقاً عن قريب في توضيح ما أفاده قدس سره من لزوم الدّور في كلامه السّابق في الهامش فتأمّل، فإنّ المقام حقيق بالتأمّل فيه، بل قد يقال برجوع ما أفاده قدس سره في غير موضع من ورود دليل البراءة على القاعدة إلى ما ذكرناه، وبالجملة حكم العقل بوجوب دفع الضّرر المظنون عند الظّن بالوجوب والتّحريم سواء كان في الشّبهة الحكميّة أو الموضوعيّة إنّما يجعل دليلاً على عدم معذوريّة المكلّف وحسن عقابه على الواقع المظنون فيما فرض عدم معذوريّة الجاهل من جهة جهله من غير توقّف على كون الظّن دليلاً كما في الجاهل المقصّر الّذي منه التّارك للنّظر في المعجزة، فهذا الدّليل لا يتمّ إلاّ بإرجاعه إلى دليل الانسداد، فلا يكون دليلاً مستقلاً على المدّعى، كما هو المدّعى والقول بعدم المانع من جعله دليلاً مستقلاً مع توقّفه على ضمّ مقدّمات الانسداد نظراً إلى أنه قد يؤخذ مقدّمات دليل في دليل آخر كما في القوانين فيه ما لا يخفى.

ثمّ إنّ الحكم العقلي المذكور فيما يكون ثابتاً كما في موارد عدم معذوريّة الجاهل حسبما عرفت إنّما يصحّ دليلاً على حسن المؤاخذة على الواقع المظنون على تقدير ثبوته وفي نفس الأمر لا على حجيّة الظّن بالحكم الإلزامي، وإلاّ لم يتحقّق في المحتمل، إذ لا يعقل طريقيّة مجرّد الاحتمال، مع أنّك قد عرفت ثبوت حكمه في المحتمل كالمظنون وهذا وإن كان أمراً ظاهراً لا سترة فيه بعد التّأمّل فيما ذكرنا، إلاّ أنه كلام آخر لا تعلّق له بالمقام هذا بعض الكلام في الموضع الأوّل.

وأمّا الموضع الثّاني: وهو الضّرر الدّنيوي فتفصيل القول فيه أنّه لا شبهة في استقلال العقل في الحكم بوجوب دفع مقطوعه ومظنونه في الجملة ولو كان في خصوص ما يوجب هلاك النّفس أو يقرب منه ،بل التّحقيق حكمه بوجوب دفع المحتمل من هذا القسم من الضّرر الدّنيوي الّذي يحكم به مع القطع أو الظّن به في الجملة أي في بعض مراتب الاحتمال، ولا ينافي ما ذكرنا في الموضع الأوّل من حكم العقل بالوجوب في المحتمل من الأخروي مطلقاً للفرق بين الضّررين، كما لا يخفى، كالفرق بين مراتب الضّرر الدّنيوي حسبما ،لكن حكمه بالوجوب فيما يحكم به من الضّرر الدّنيوي حتّى في المقطوع منه إنّما هو من حيث ذات الضّرر وعنوانه بنفسه مع قطع النّظر عمّن ضمّ عنوان آخر حسن إليه بالعرض كحكمه بالحسن والقبح في كثير من الموضوعات والعنواانات، فإنّه ليس إلاّ بالملاحظة الّتي ذكرنا وليس العنوان المعروض للحسن والقبح فيها علّة تامّة لهما في نظر العقل، بل إنّما هو مقتض لهما.

فإن شئت قلت: إنّهما يعرضان في أكثر الموارد للعنوانات المقيّدة بعدم المزاحم لا المطلقة البسيطة، كما في بعض الموارد كقبح الكفر بالله والظلم والمعصية وحسن الإيمان بالله وإطاعته مثلاً، فإذا حكم الشّارع في مورد بتعريض النّفس للمهلكة، فيكشف ذلك عن ضمّ عنوانٍ حسن إلى الضّرر غالب على قبحه، ومن هنا ذكر قدس سره في الكتاب أنّه يجوز إذن الشّارع في ارتكاب الضّرر المقطوع الدّنيوي فضلاً عن المظنون منه وإن كان مجرّد احتمال ذلك غير مجد في نظر ،وإلاّ لزم تأثير الأمر النّفس الأمري في الأمر الوجداني وهو محال ظاهر على ما عرفت مفصّلاً.

ثمّ إنّ الحكم العقلي المذكور يكشف بقاعدة التّلازم من حيث قابليّة المورد سواء كان في مقطوع الضّرر أو مظنونه عن حكم شرعيّ مولويّ يعاقب على

مخالفته وإن تخلّف الاعتقاد عن الواقع، لما عرفت من استحالة طريقيّة الاعتقاد في المستقلاّت العقليّة، ومن هنا ذكر الفقهاء رضوان اللّه عليهم في باب القصر أنّ سلوك طريق مقطوع العطب أو مظنونه معصية يجب إتمام الصّلاة معه وإن انكشف عدم الضّرر وليس قولهم هذا مبنيّاً على حرمة التّجري، كما زعم واستظهره شيخنا العلاّمة قدس سره من كلماتهم على ما عرفت في أوّل الكتاب في فروع مسألة العلم، بل على ما ذكرنا، وليس هذا كحكمه في الضّرر الأخرويّ من حيث عدم إمكان كشفه عن حكم شرعيّ مولوي في مورده على ما عرفت شرح القول فيه في الموضع الأوّل، هذا في الضّرر الدّنيوي الّذي يستقلّ العقل بالحكم فيه وقد عرفت عدم إمكان جعل الظّن طريقا بالنّسبة إليه من حيث اختصاص طريقيّته بما يكون الحكم عارضاً ،نعم يمكن طريقيّته فيما لوحظ بالنّسبة إلى الحكم الشّرعي المعلّق على نفس ارتكاب المضر الواقعي ولو كان مهلكاً، ويحكم العقل بوجوب الدّفع في مقطوعه ومظنونه بل مشكوكه فتدبّر.

وأمّا الضّرر الّذي لا يستقلّ العقل بحكمه من حيث كونه دون المرتّبة الّتي يحكم العقل فيها، فلا إشكال في إمكان ثبوت الحرمة الشّرعيّة له من حيث كون الموضوع في الحكم الشّرعي في باب الضّرر أوسع منه في الحكم العقلي وحكم العقل بوجوب الدّفع إجمالاً من جهة تصديق الشّارع نظراً إلى عكس قاعدة التّلازم كما هو الشّأن في جميع موارد ثبوت الحكم الشّرعي فيما لا يستقلّ العقل بحكمه، فلا إشكال في إمكان جعل الظّن طريقا بالنّسبة إليه خصوصاً أو عموماً من جهة قيام دليل خاصّ أو عامّ كشبه دليل الانسداد حيث إنّه قد يقال بجريانه في بعض الموضوعات الّتي منها الضّررعلى ما عرفت الإشارة إليه في شرح الحاشية، وعلى هذا القسم لا بدّ من أن يحمل ما أفاده قدس سره فيها لما عرفت من استحالة طريقيّة الظّن فيما يستقلّ العقل بحكمه.

ثمّ إنّ هذا الّذي ذكرنا إنّما هو فيما لو تعلّق الظّن ابتداء بالضّرر الدّنيوي وإن تعلّق الظّن بالحرمة من جهته كما فيما يظنّ كونه مضراً في الموضوعات الخارجيّة، وأمّا إذا تعلّق الظّن ابتداء بالحرمة فيظنّ من جهته بالضّرر الدّنيوي كما في الظّن بالتّحريم مثلاً في الشّبهات الحكميّة حسبما يبحث عنه بناء على ما هو المقرّر عند العدليّة من تبعيّة الأحكام الشّرعيّة للمصالح والمفاسد النّفس الأمريّة فلم يقم هناك دليل على حجيّة الظّن حتّى يجب متابعته، لما عرفت من عدم استقلال العقل فيه بحكم والدّليل الدّال على حرمة ارتكاب المضرّ لا يجدي مع عدم إحراز الموضوع بالطّريق المعتبر والمفروض إذن الشّارع بالرّجوع إلى الأصول فيما لم يقم هناك دليل على الرافع حتّى في مورد قيام الظّن، فالضّرر وإن كان مظنونا من جهة الظّن بالتّحريم الشّرعي، إلاّ أنّه مع كونه متداركا على تقدير ثبوته من جهة إذن الشّارع فيه الثّابت بالفرض لا يستقلّ العقل فيه بشيء، فجعل مطلق الظّن بالضّرر في الفرض حجّة يتوقّف على جعل الظّن بالحرمة مطلقا حجّة شرعيّة من دليل الانسداد ونحوه، فيرجع الكلام إلى عدم صلاحيّة قاعدة وجوب الدّفع لجعل الظّن بالتّحريم والوجوب حجّة في الأحكام الشّرعيّة من حيث استلزامه للظّن بالضّرر الدّنيوي، إمّا من جهة منع استقلال العقل في ذلك الّذي يرجع إلى المنع الكبروي، وإمّا من جهة ثبوت التّدارك من إذن الشّارع في مورد الظّن المستفاد من أدلّة حرمة العمل بغير العلم وأدلّة الأصول فيرجع إلى المنع الصّغروي، وإن كان الثّاني منظوراً فيه نظراً إلى أنّه بعد تسليم استقلال العقل في الحكم لم يكن هناك محلّ للرّجوع إلى عمومات حرمة العمل بغير العلم أو أدلّة الأصول، فلا بدّ من منع استقلال العقل وإن كان إذن الشّارع على تقدير مصادفته للوقوع في الضّرر في مورد ثبوته يتدارك به الضّرر، فلعلّ هذا وجه أمره قدس سره بالتّأمّل وإن كان بعيداً عن مساق العبارة، إذ الظّاهر منها بعد إمعان النّظر كما صرّح

به قدس سره في مجلس المذاكرة على ما هو ببالي وعرفت توجيه التّأمّل به في مطاوي شرح الحاشية التّأمل في حكم الظّن المتعلّق ابتداء بالضّرر كما في الشّبهة الموضوعيّة، والظّن المتعلّق به ثانياً، وبالعرض من جهة الظّن المتعلّق بالحكم الإلزامي الشّرعيّ كما في الشّبهة الحكميّة، فإنّ المناط هو الظّن بالتّضرّر عند ،فلا بدّ إمّا من القول بعدم حكم العقل في الصّورتين، وإمّا من القول به فيهما، فالتّفصيل لا معنى له وإن كان هذا منظورا فيه بعد التّأمّل فيما تلوناه عليك.

ثمّ إنّ الوجه المذكور للتّأمّل دعاه قدس سره إلى العدول عمّا أفاده إلى الجواب عن القاعدة في الضّرر الدّنيوي بقوله: (والأولى والأسلم في الجواب) إلى آخره، الرّاجع إلى منع استلزام الظّن بالحكم الإلزامي للظّن بالمفسدة الكامنة في الفعل من غير احتياج إلى إثبات التّدارك وإن قلنا بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد على ما هو المفروض، إذ لا يلزم القول بذلك القول بوجود المفاسد في ذوات الأفعال، بل يكفي الالتزام بوجود المفاسد الدّاعية للطّلب والباعثة عليه في الجملة ولو كان في الفعل باعتبار وجوده بعنوان المعصية، ولا يلزم عليه محال من حيث إنّ تحقق الإطاعة والمعصية متأخّر عن الطّلب المتأخّر عن جهته أعني المصلحة والمفسدة، إذ الحكمة الدّاعية على الطّلب والعلّة الغائية له لا بدّ أن يكون مقدّمة عليه من حيث التصوّر وإن كانت متأخّرة عنه من حيث الوجود، كما هو الشّأن في مطلق العلل الغائية حتّى الموجودة في ذوات الأفعال، فإنّ وجود الأفعال متأخّر عن الطّلب وتصور المعصية لا يتوقّف على وجود طلب خارجيّ، ومن هنا حكموا بأنّ المصلحة في العبادات إنّما هي في وجودها بعنوان الإطاعة لا مطلقاً.

فتحصل من ذلك أنّ القول بالتبعيّة لا يلزم وجود المفسدة في ذات الفعل فنقول في توضيح الجواب بعد منع الملازمة المذكورة إنّ الظّن بالتّحريم مثلاً إنّما يكون ظنّا بالمفسدة إذا كان ظنّاً ،ولا يكون ظنّا بها إلاّ بعد حجيّة الظّن وهو محال

بالضرر، كما عرفت من الظن القياسي بالوجوب والتحريم، ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية وبين أن يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظن، كما في الظن الذي ظنّ كونه منهياً عنه عند الشارع، فإنّه يجوز ترك مراعاته، لأنّ المظنون تدارك ضرر مخالفته لأجل ترك مظنون الوجوب، أو فعل مظنون الحرمة فافهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن أصل البراءة والاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعي بحيث يدلّ على وجوب الرجوع إليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر، فلا إشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر وفي أنّه لا يجب الترك أو الفعل بمجرد ظن الوجوب أو الحرمة لما

كما عرفته في الضّرر الأخرويّ طابق النّعل بالنّعل، ولا يلزم من ذلك عدم حكم العقل في موارد احتمال الحكم الإلزامي بحسن الاحتياط ورجحانه من جهة أنّ تحقّق الإطاعة مثلاً يتوقّف على ثبوت الطّلب المفروض عدمه في مورد الاحتمال، حيث إنّ المنع الّذي ذكرنا لم يكن مبنيّاً إلاّ على احتمال تبعيّة المفسدة للعصيان مع احتمال تبعيّتها لذات الفعل، فلا ينافي حسن الاحتياط المبنيّ على الاحتياط، كما لا يخفى وهذا الوجه وإن أمكن تصحيحه في الجملة بتكلّف بعيد حسبما عرفت، إلاّ أن الأوجه في الجواب عن الضّرر الدّنيوي ما ذكرنا وملخّصه المنع من كون الظّن بالتّحريم مثلاً ظنّاً بالضّرر الّذي يحكم العقل بوجوب دفعه، مع قطع النّظر عن حكم الشّارع، وإلاّ لحكم به استقلالا وهو خلف فتدبّر.

فما يحكم العقل بوجوب دفعه من الضّرر لا يظنّ من الظّن بالتّحريم، وما يظنّ من الظّن بالتّحريم لا يحكم العقل بوجوب دفعه، هذا آخر ما أردنا إيراده في المقام، وقد بقي خبايا في زوايا ولعلّ المتأمّل فيما ذكرنا يستغني به عمّا طوينا إيراده.

عرفت من أن ترخيص الشارع الحكيم للإقدام على ما فيه ظن الضرر، لا يكون إلاّ لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعاً.

وإن منعنا عن قيام الدليل القطعي على الأصول، وقلنا إن الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الأحكام الشرعية وخصوصاً مع الظن بالخلاف وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتى مع الظن بالتكليف، لأنّ العمدة في دليل البراءة الإجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف، فنقول: لا أقل من ثبوت بعض الأخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعاة ظن الضرر، وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر.

وتوهم أن تلك الأخبار الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع، بأن الفرض أن الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظان الضرر، إلاّ عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفاً للعقل، فلا وجه لاطراح الأخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل.

ثمّ إنّ مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن[1] إذا طابق الاحتياط لا

---

(١) لا يخفى عليك أنّ المدّعى هو حجيّة الظّن بحيث يكون مثبتا لمدلوله وطريقاً إليه شرعاً مطلقاً سواء قام على الحكم الالزامي وغيره وسواء وافق الاحتياط، كما إذا كان مفاده إثبات جزئيّة ما شكّ في جزئيّته أو شرطيّته أو خالفه، كما إذا كان مفاده تعيين الواجب المردّد بين المتباينين في الشّك في المكلّف به ومن المعلوم ضرورة حسبما عرفت الإشارة إليه في كلام شيخنا في طيّ الجواب

من حيث هو، وحينئذ فإذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب، كما في صورة الشك في المكلف به، فلا وجه للعمل بالظن حينئذ.

ودعوى الإجماع المركب وعدم القول بالفصل واضحة الفساد، ضرورة أن العمل في الصورة الأولى لم يكن بالظن من حيث هو، بل من حيث كونه احتياطا وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية، فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية وعدم العمل بالظن رأساً ويمكن أن يرد أيضاً بأنها قاعدة عملية[1] لا تنهض دليلاً حتى ينتفع به في مقابل العمومات الدالة على

عن الوجه الأوّل الّذي اختاره في سابق الأيّام عدم وفاء الوجه المذكور على تقدير تماميّته بإثبات هذا المدّعى، فإنّ مرجعه إلى الاحتياط في مورد قيام الظّن على الحكم الإلزامي، فلا يشمل فيما لو قام على غيره من الأحكام الثّلاثة، كما أنّه لا يشمل فيما لو قام على تعيين المكلّف به فيما يقتضي الاحتياط في المسألة الفرعيّة الجمع بين المحتملين وإثبات المدّعى وتماميّته من الجهتين بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل، كما ترى إذ من قال بحجيّة ظنّ لا يفرق بين موارد قيامه ومفاده، لا من يعمل به من باب الاحتياط، فإنّه لا معنى لعدم تفصيله، بل لا بدّ له من القول بالتّفصيل، فإنّ الحيثيّة الموجبة للعمل به نافية له فيما خالف الاحتياط، كما لا يخفى.

(١) ما أفاده قدس سره كالإيراد السّابق عليه مبنيّ على ما هو الحق والصّواب في مفاد القاعدة من كونه وجوب الاحتياط ظاهراً في موارد الظّن بالحكم الإلزامي، فيكون أصلاً من الأصول في خصوص مورد الظّن بالتكليف الإلزامي، فلا يقبل المعارضة للعمومات الاجتهاديّة المثبتة للحكم الغير الضّرري في مورد الظّن بالحكم الضّرري، بل يكون العمومات واردة عليه، كما هو الشّأن في مقابلة مطلق الدّليل مع الأصل العقلي، مع أنّ المستدلّ بهذا الوجه يريد إثبات حجيّة الظّن به بحيث يكون دليلاً في مقابل العمومات الاجتهاديّة النّافية بعمومها للحكم الضّرري.

الحكم الغير الضرري، وقد يشكل بأن المعارضة[1] حينئذٍ تقع بين هذه القاعدة

نعم لو قيل: بحجيّته من جهة دليل الانسداد ولم يتوجّه عليه هذا الإشكال بناء على اعتبار العمومات من باب الظّن الخاصّ الموجب لانفتاح باب العلم في مورده، كما ستقف على تفصيل القول فيه عن قريب.

(١) توضيح الإشكال أن مبنى الإيراد وهو عدم نهوض القاعدة دليلا ينتفع به في مقابل العمومات الاجتهاديّة الدّالّة على الحكم الغير الضّرري في الشّبهات الحكميّة ولو كان مواردها شكّاً في التّكليف مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ مثلاً على أنّ مفاد قاعدة وجوب الدّفع إثبات الاحتياط في موارد الظّن بالتّكليف ولزوم الاحتياط في كلّ مورد فرض في حكم العقل إنّما هو من جهة احتمال الضّرر، كما هو المفروض في المقام أيضاً والعمومات الاجتهاديّة المرخّصة رافعة لاحتمال الضّرر أو مثبتة للتّدارك فيما لو كان المحتمل هو الضّرر الدّنيوي، فيرجع إلى منع صغرى قاعدة وجوب الدّفع بملاحظة العمومات الاجتهاديّة، كما كان مرجع الإيراد الأوّل في قوله قدس سره: (فالأولى أن يقال) إلى آخره إليه أيضاً.

لأنّ مفاده ملخّصاً منع الصّغرى بملاحظة دليل البراءة والحال أنّ مبنى الإيراد الثّاني على الإغماض عن الإيراد الأول الرّاجع إلى منع الصّغرى وتسليم تماميّة القاعدة والمنع عن إنتاجها حجيّة الظّن والمراد من الحكومة في قوله قدس سره في تقريب الإشكال، فإن نهضت للحكومة إلى آخره الورود، إذ كثيراً ما يطلق أحدهما على الآخر مسامحة فتدبّر.

والوجه في أمره بالتّأمّل المشير إلى عدم تماميّة الإشكال واستقامة الإيراد هو أنّ مبنى الإيراد ليس على منع أصل القاعدة بمنع الصّغرى حتّى يرجع إلى الإيراد الأوّل فيستقيم حينئذ مطالبته الفرق بين الجوابين، بل على أنّ مفادها على تقدير تماميّتها والإغماض عن منع صغراها قاعدة عمليّة وتقديم بعض الأصول العملية

القاعدة والأصول اللفظية، فإنّ نهضت للحكومة على هذه القاعدة جرى ذلك أيضاً في البراءة والاستصحاب النافيين للتكليف المرخصين للفعل والترك المؤمنين من الضرر فتأمل.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح[1] على الراجح وهو قبيح.

على بعض من حيث الاختلاف في المرتبة، لا يلازم تقديم ما هو مقدّم على الأصل العملي على الأصل اللّفظي وإن كان معمولاً به عند الشّك كالأصل العملي، ألا ترى أنّ الاستصحاب وارد على البراءة العقليّة وحاكم على البراءة الشّرعيّة، ولا يعارض أصلاً من الأصول اللّفظية وإن كان في غاية الضّعف كأصالة الإطلاق فضلاً من أن يقدّم عليه والوجه فيه مع كون كلّ منهما معمولاً به عند الشّك أنّ الأصل اللّفظي إنّما يعمل به عند الشّكّ في القرينة على المراد والصّارف عن الظّاهر، والأصل العملي ليس اعتباره من حيث كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عن مراد الشّارع من اللّفظ كأصل البراءة مثلاً، فإنّه إنّما يعمل به عند عدم ثبوت التّكليف من الشّارع رأساً واقعاً وظاهراً نقلاً وعقلاً، فإذا يصلح القاعدة على تقدير تماميّتها للورود على البراءة، كما هو مبنى الإغماض ولا تصلح قرينة لإرادة خلاف الظّاهر من اللّفظ، فهذا الإيراد راجع إلى منع صلاحيّة القاعدة للصّارفيّة لا إلى رفع صغراها بالعمومات الاجتهاديّة وإن كان وجودها ملازماً لرفع الصّغرى، إلاّ أنّ مبنى الإيراد ليس عليه فتأمّل حتّى لا يختلط عليك الأمر في وجه أمره قدس سره بالتّأمّل فتقع في حيص وبيص.

(١) لا يخفى عليك أن الوجه المذكور في كلماتهم لحجيّة خصوص الخبر أو مطلق الظّن غير محصّل المراد ومحتمل للوجهين، فإنّه قد يقرّر بالنّسبة إلى الحكم بمقتضى الظّن وجعل حكم الله الظّاهري ما اقتضاه من غير نظر إلى العمل وإن

وربّما يجاب عنه بمنع(١) قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح

ترتّب عليه العمل في الجملة من غير فرق بين أن يكون مفاده الحكم الإلزامي من الوجوب والتّحريم أو غيره ومن غير فرق على الأوّل بين أن يكون مورده من موارد الشّك في التّكليف أو المكلّف به، وقد يقرّر بالنّسبة إلى العمل بمقتضاه وإن استتبع الحكم به أيضاً في الجملة، كما إذا كان مفاده الإلزام من غير فرق بين الصّور المذكورة وعلى الأوّل يكون مفاده حجيّة الظّن مطلقاً من غير فرق بين الصّور المتصوّرة، والمراد منه على كلّ تقدير ومفروضه أنّه لو لم يؤخذ بالظّن لم يكن هناك مناص عن الأخذ بالوهم، فلا يرد بأنّه مع التّمكن من الأخذ بالعلم وتحصيله في المسألة لا يؤخذ بشيء من الظّن والوهم، فإذا كان الظّن حجّة فيجب تحصيله للشّاك، فإنّ اعتباره أوجب تقديمه فيجب تحصيله قال المحقّق القميّ قدس سره بعد ذكر الوجه المذكور ونقله عن العلاّمة قدس سره في نهاية الأصول وغيره في غيرها ما هذا لفظه: «وتوضيحه أنّ لفظ التّرجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بأنّ الموهوم حكم اللّه أو العمل بمقتضاه والرّاجح عبارة عن القول بأنّ المظنون حكم اللّه تعالى أو العمل بمقتضاه، ومبدأ الاشتقاق في لفظ الرّاجح والمرجوح هو الرّجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح أو الذّم بمعنى كون الشّيء ذا المصلحة الدّاعية إلى الفعل، كما هو المصطلح في لفظ المرجّح والمرجوح إلى أن قال وبالجملة المراد أنّ الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالرّاجح حسن ووجهه أنّ الأوّل يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثّاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبح» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بأنّ مرادهم من الرّاجح في المقام الظّن ومن المرجوح الوهم.

(١) يستفاد هذا الجواب ممّا أفاده بعض مشايخ المحقّقين في تعليف على المقام المعالم وهو مبنيّ على إرادة إثبات إيجاب العمل بمقتضى الظّن كليّة من

قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به حسن عقلاً.

وفيه أن المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح مثلاً إذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً، فحينئذ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل، لأنّ الإتيان لاً ينافي عدم الوجوب.

وإن أريد الإتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب، ففيه أن الإتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط، فإنّ الاحتياط هو الإتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده.

وقد يجاب أيضاً بأن ذلك فرع[1] وجوب الترجيح بمعنى أن الأمر إذا دار

الدّليل المذكور، فأورد عليه بأنّ لزوم ترجيح الظّن على الوهم إنّما هو من حيث كونه أقرب إلى الواقع من الوهم، فإذا فرض كون الوهم مطابقاً للاحتياط فليس في ترجيحه بمعنى العمل بمقتضاه طرحا للواقع أصلاً، وهذا بخلاف العكس، فإنّه لو عمل بمقتضى الظّن، باختيار ترك ما يظنّ إباحته مثلاً مع احتمال وجوبه لم يؤمن من مخالفة الواقع، ومن هنا ربما يناقش فيما أفاده قدس سره في الإيراد على هذا الجواب بقوله: (وفيه أنّ المرجوح المطابق للاحتياط) إلخ، بأنّ العمل بالمرجوح في الفرض وأن لم يكن طرحاً للرّاجح، إلاّ أنّ العمل بالرّاجح باختيار التّرك خلاف الاحتياط يقينا وإن التزم في الفرض بعدم جواز اختيار التّرك كان هذا في معنى لزوم العمل بالمرجوح، نعم لو كان المراد من ترجيح المرجوح الفتوى بمقتضى الوهم لا بعنوان الاحتياط لم يكن معنى للجواب المذكور في كلام المجيب فتدبّر.

(١) هذا الجواب معروف ذكره في القوانين وغيره والغرض منه أنّ مرجع الوجه المذكور إلى أن نفس دوران الأمر بين الظّن والوهم يوجب في حكم العقل

بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الأول قبيحاً، وأمّا إذا لم يثبت وجوب الترجيح، فلا مرجح للمرجوح ولا للراجح.

وفيه أن التوقف عن ترجيح الراجح أيضاً قبيح كترجيح المرجوح فتأمل[1] جداً.

من حيث كون الظّن راجحاً والوهم مرجوحاً، وجوب العمل بالظّن وحجيّته عند العقل، فيرجع إلى كون اعتبار الظّن ذاتياً وهو فاسد، إذ مع التمكن من تحصيل العلم في المسألة يتعيّن تحصيل العلم فيها ومع العجز عنه يرجع إلى الأصول، فعلى كلّ تقدير لا يرجّح الظّن والوهم وإن كان العمل على طبق أحدهما، نعم لو فرض في مقام وجوب ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر وكان الأمر دائرا بينهما لزم في حكم العقل ترجيح الظّن وقبح ترجيح الوهم، بل يقبح التّوقف أيضاً.

(١) كأنّه قدس سره زعم من الجواب كون المراد منه مجرّد عدم ترجيح المرجوح فأورد عليه بما ذكره ولو حمله على ما عرفت في شرح المراد منه لم يورد عليه أصلاً، فإنّه راجع كما ترى إلى ما أفاده في الجواب الحلّي عن الوجه المذكور فليته ذكر في وجه التّأمل ما يرجع إلى الجواب الّذي ذكره عن الجواب لا ما أفاده بقوله في الحاشية وجه التّأمل أنّ مراد المستدلّ من الرّاجح والمرجوح ما هو الأقرب إلى الغرض والأبعد عنه في النّظر ولا شكّ في وجوب التّرجيح بمعنى العمل بالأقرب وقبح تركه مطلقاً، فلا فرض لعدم وجوب التّرجيح يردّ به هذا الدّليل فلا فائدة في الرّد انتهى كلامه قدس سره في حاشية الكتاب في وجه التّأمل، فإنّ ما أفاده يرجع إلى تأييد الاستدلال بعد الجواب عن الإيراد عليه بقوله وفيه إلى آخره ويتوجّه عليه مضافاً إلى أنّه ليس المقام مقام الأمر بالتّأمّل بأنّ تنزيل الاستدلال عليه موجب لأخذ تمام مقدّمات دليل الانسداد في هذا الوجه وعليه لا يتوجّه عليه ما أفاده من الإيراد أيضاً كما لا يخفى.

فالأولى الجواب أولاً بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالإجماع أو الضرورة، وثانياً بالحل وتوضيحه تسليم القبح إذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط، فإنّ العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بغداد وتردد الأمر بين طريقين: أحدهما مظنون الإيصال والآخر موهومه، فترجيح الموهوم قبيح، لأنه نقض للغرض، وأمّا إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجب الأخذ بالراجح، بل اللازم في الأول هو الأخذ بمقتضى البراءة، وفي الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيهما ،ومعلوم أن العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح، بل ترك ترجيح الراجح على المرجوح، فلا بدّ من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع إلى البراءة وعدم لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجح والأخذ بالمرجوح، إلاّ بعد إبطالها.

الثالث: ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائي قدس سرهما:

«من أنّه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك كله لأنّه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأنّ الجمع على غير هذا الوجه[1] بإخراج بعض المظنونات،

---

(١) الصّور المتصوّرة بعد بطلان الاحتياط الكلّي في جميع الوقائع المشتبهة

وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً».

وفيه أنّه راجع إلى دليل الانسداد[1] الآتي، إذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك

كثيرة الاحتياط في المظنونات فقط والاحتياط في المشكوكات فقط دون المظنونات والموهومات، والاحتياط في الموهومات فقط والتّبعيض بين الجميع، والتبعيض بين البعض المتصوّر بصور كثيرة غير مخفيّة وعين الوجه الأوّل في الجمع بين قاعدة وجوب الاحتياط من جهة العلم الإجمالي، وقاعدة نفي الحرج بإبطال غيره بالإجماع وهو بظاهره محلّ مناقشة واضحة، إذ بعد الغضّ عن سند قيام الإجماع يتوجّه عليه بأنّ تعيّن الأخذ بالظّن من جهة الإجماع يخرج الدّليل عن الدّليل العقلي، فالأولى بناء عليه التمسّك بقيام الإجماع على وجوب العمل بالظّن عند انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة كما ذكره في القوانين وغيره هذا كلّه مضافاً إلى أنّ صريح الوجه المذكور وجوب الاحتياط في مظنونات التّكليف الالزامي، وأين هذا من حجيّة مطلق الظّن في الأحكام الشّرعيّة وستقف على الفرق بينهما مضافاً إلى وضوحه عند تعرّض شيخنا الأستاذ العلامة له في طيّ دليل الانسداد.

(١) توقّف إتمام هذا الدّليل على أخذ مقدّمات دليل الانسداد فيه ممّا لا ريب فيه أصلاً إذا مجرّد العلم بوجود الواجبات والمحرّمات مع فرض انفتاح باب العلم أو الظّن الخاصّ أو الرّجوع إلى ما ينفي التّكليف في جميع الوقائع مع فرض الانسداد أو إلى الأصول في الوقائع لا يقتضي العمل بالظّن قطعاً، فيتوجّه عليه مضافاً إلى ما عرفت ما أفاده قدس سره بقوله مع أنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً إلى آخره، حيث أنّ مبنى الدّليل المذكور على ما عرفت على وجوب العمل بالاحتياط في المظنونات وترك العمل به في المشكوكات والموهومات دفعاً للحرج، فإذا فرض اندفاع الحرج من ترك الاحتياط في الموهومات من جهة كثرتها، فلا يلزم

الدليل، إلاّ ويحتاج إليها في إتمام هذا الدليل، فراجع وتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال مع أن العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً كالمظنونات، لا يلزم منه حرج قطعاً لقلة موارد الشك المتساوي الطرفين، كما لا يخفى فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط، ودعوى أن كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه أيضاً في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط.

الدليل الرابع: هو الدليل المعروف[1] بدليل الانسداد

هناك حرج من ضم الاحتياط في المشكوكات إلى الاحتياط في مظنونات التّكليف، فلا مانع من الحكم بوجوبه بمقتضى العلم الإجمالي الكلّي ودعوى ضمّ المشكوكات بالموهومات من حيث عدم وجوب الاحتياط من جهة عدم القول بالفصل فاسدة جدًا من حيث أنّ عدم وجوب الاحتياط في الموهومات إنّما هو من جهة دفع الحرج، لا من جهة تعيين المعلومات الإجماليّة بالظّن، وكلّ من قال بعدم وجوب الاحتياط في الموهومات من جهة ذهابه إلى حجيّة الظّن المطلق أو الخاص قال بعدم وجوبه في المشكوكات من جهة العلم الإجمالي الكلّي أيضاً وإن التزم بوجوبه من جهة العلم الإجمالي الخاصّ الموجود في بعض المسائل وكلّ من قال بعدم وجوبه في الموهومات من جهة لزوم الحرج من مراعاته فيها مع اعترافه باندفاع الحرج من الاقتصار في مخالفة الاحتياط عليها لا يقول بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، بل يقول بوجوب الاحتياط فيها.

(١) للدّليل المذكور في كلماتهم تقريرات مختلفة وبيانات متعدّدة من حيث أخذ بعض المقدّمات فيه وتركه من جهة وضوحه أو استفادته ممّا ذكر من المقدّمات كالعلم الإجمالي بالواجبات والمحرّمات في الوقائع، وكوننا مكلّفين بها

كالحاضرين الغير الموجودين، كما سلكه قدّس سرّه وإن كان مستفاداً من مطاوي ما ذكره من المقدّمات كوجوب التّعرض لامتثال الأحكام المشتبهة وعدم جواز إهمالها، ثمّ إنّ الدليل المذكور قد يقرّر بالنّسبة إلى وجوب الامتثال والعمل بالأحكام المشتبهة على كثرتها، وقد يقرّر بالنّسبة إلى تحصيل الأحكام وحفظها عن الضّياع وضبطها من حيث وجوب حفظ الأحكام الدّينيّة كفاية على المكلّفين ولو لم يكن متعلّقاً لعمل المأمور بمعرفته وضبطه كأحكام النّساء للرّجال، وكالأحكام الغير الإلزاميّة والمعروف في تقريره هو الوجه الأوّل والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى، إذ على الأوّل يكون تحصيل الظّن من باب المقدّمة للعمل كتحصيل العلم فلا يجب، إلاّ إذا وجب العمل، فلا يقتضي الدّليل اعتبار الظّن بالنّسبة إلى غير الأحكام الإلزاميّة ويحتاج إتمامه إلى إبطال الاحتياط والرّجوع إلى الأصول وعلى الثّاني يكون مطلوباً نفسيّاً كفائيّاً من غير فرق بين الأحكام الإلزاميّة وغيرها، ولا يتصوّر الاحتياط على هذا التّقرير ولا الرّجوع إلى الأصول بعد فرض ثبوت وجوب الحفظ حتّى يتوقّف إتمامه على إبطال وجوب الاحتياط والرّجوع إلى سائر الأصول وإن كان الغرض من حفظ الأحكام العمل بها في الجملة، إلاّ أنّه ليس واجباً مقدّميّاً، فإنّ الغرض من إرسال الرّسل وتشريع الدّين وإبلاغه إلى المكلّفين هو حصول الكمال لأنفسهم بأخذه والعمل بمقتضاه، إلاّ أنّه لا يوجب كون وجوب البيان على الأنبياء غيريّاً وبالجملة تقرير الدّليل على الوجه الثّاني غير مذكور في كلماتهم وإن كان على تقدير تماميّته أنفع من الوجه الأوّل وإن كان مقتضاه حصول المعرفة الظّنية بالنّسبة إلى الواقع والقطعيّة بالنّسبة إلى الحكم الظّاهري على تقدير إثباته حجيّة الظّن بالنّسبة إلى مورده أيضاً، إلاّ أنّه يتوجّه عليه إشكال لزوم التبعيض في الاحتياط على ما ستقف عليه وعدم العموم له بالنّسبة إلى الظّن بغير الأحكام الإلزاميّة.

وهو مركب من مقدمات:

المقدمة الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية.

الثانية: أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة وترك التعرض لامتثالها بنحو من أنحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي بأن يقتصر في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً، أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل أنفسنا[1] في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالأطفال والبهائم، أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم.

الثالثة: أنه إذا وجب التعرض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالي بالامتثال، أو الأخذ في كل مسألة بالأصل المتبع شرعاً في نفس تلك المسألة، مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة إلى غيرها من المجهولات، أو الأخذ بفتوى

ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره في بيان المقدّمة الأولى في عداد المقدّمات على الوجه الأوّل على سبيل الإجمال والفهرست من انسداد باب العلم والظّن الخاص في معظم المسائل الفقهيّة ليس المراد منه ما يتراءى من ظاهر لفظ المعظم، بل المراد منه هو الكثير من المسائل الفقهيّة المشتملة على الأحكام الإلزاميّة بحيث يكون الشّبهة من الكثير في الكثير ولو فرضت كثرة المعلومات التّفصيليّة أو المظنونة بالظّن الخاصّ، فالمراد أنّ المشتبهات المشتملة على الواجبات والمحرّمات يكون أكثر بمراتب من المعلومات والمظنونات بالظّن الخاص.

(١) الفرق بين الوجهين لا يكاد أن يخفى، فإنّه على الأوّل لم يصدر حكم من الشّارع في حقّ الجاهل وإنشاء في مرحلة الظّاهر أصلاً، وفي الثّاني صدر إنشاء من الشّارع في حقّه بمقتضى أدلّة البراءة أو أصالة العدم.

العالم بتلك المسألة وتقليده فيها.

الرابعة: أنه إذا بطل الرجوع في الامتثال إلى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب في بعضها[١] وعدم الجواز في الآخر، والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل الرجوع إلى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع، ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهمية بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشكية بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظن فيها أو

---

(١) المراد من البعض الّذي يكون إبطال وجوبه مقدّمة، لا جوازه هو الاحتياط، كما ستقف عليه مشروحا حيث أنّ بطلان تعيينه يكفي في الحكم بحجيّة الظّن ولا يتوقّف على بطلان جوازه، فإنّ جوازه بل رجحانه يجامع انفتاح باب الظّن الخاصّ بل العلم التّفصيلي فضلاً عن الظّن المطلق، فإنّ حجيّة الظّن لا تنفي جواز إحراز الواقع بالاحتياط وهذا بخلاف سائر الأصول والطّرق المحتملة فإنّ جوازها ينافي حجيّة الظّن، أمّا الأصول فظاهر وأمّا التّقليد ونحوه، فإنّ حجيّة الظّن في حقّ المجتهد يوجب تمكّنه عن الاجتهاد في المسألة فكيف يجوز له الأخذ بوظيفة العامي.

ثمّ إنّ المقدّمة الرّابعة، كما ترى بمنزلة الكبرى للقياس المركّب من الصّغرى الموقوفة على المقدّمات الثّلاثة، فإنّه يثبت بمعونتها الدّوران بين الامتثال الظّني والشّكي والوهميّ وبمقتضى المقدّمة الرّابعة تثبت كبرى هذه الصّغرى، فإنّ العقل يحكم حكماً كليّاً بأنّه كلّما دار الأمر فيه بين الظّن والاحتمالين الآخرين يجب تقديم الظّن عليهما، فإذا انضمّت إلى الصّغرى المذكورة، فيحصل من المجموع العلم بالنّتيجة وهي وجوب الامتثال الظّني، ومن هنا سمّي الدّليل عقليّاً من حيث إنّ الحاكم في كبرى القياس المذكور العقل، وما أفاده في تقرير المقدّمة الرّابعة وإن لم يكن واضح الدّلالة على ما ذكرنا من البيان، إلاّ أنّ مراده ما ذكر.

يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للامتثال من دون إفادته للظن أصلاً، فيحصل من جميع تلك المقدمات وجوب الامتثال الظني والرجوع إلى الظن.

وأمّا المقدمة الأولى(١)

[و هي انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية].

---

(١) ما أفاده بالنّسبة إلى انسداد باب العلم في أغلب الأحكام من عدم احتياجه إلى الإثبات بما في المعالم وغيره في كمال الظّهور، فإنّ كثيراً من الواجبات والمحرّمات وأن كانت معلومة في الجملة من جهة الضّرورة والإجماع والأخبار المتواترة، إلاّ أنّه لا ينافي ما ندّعيه من انتفاء العلم التّفصيلي بالنّسبة إلى كثير منها، فإنّ المنافي له العلم بأكثر الأحكام بحيث يلحق الباقي بالشّبهة الغير المحصورة وهو منفيّ قطعاً، مع أنّ الواجبات المعلومة إنّما علمت على سبيل الإجمال لا بجميع أجزائها وشرائطها وموانعها، ألا ترى أنّا نعلم بوجوب الصّلاة، لأنّه من أوضح ضروريّات الدّين الّتي يكون العلم بها خارجاً عن الفقه حقيقة، إلاّ أنّا لا نعلم بجميع ما يعتبر فيه وكذلك الصّيام والحجّ والزّكاة والخمس وغيرها من أمّهات الفروع وأصولها.

وأمّا بالنّسبة إلى انسداد باب الظّن الخاصّ المراد به ما قام الدّليل على اعتباره من حيث حصوله من سبب خاصّ، فتصديقه موقوف على أن لا يثبت ممّا تقدّم من الأدلّة القطعيّة على حجيّة الظّواهر والأخبار ما يفي بضميمة الأدلّة القطعيّة بأغلب الأحكام بحيث لم يكن هناك مانع من الرّجوع إلى الأصول في المسائل الخالية عنه، فهذا يتوقّف على سير في الأدلّة وفي المسائل الفقهيّة ولو على نحو الإجمال حتّى يعلم وجود ما علم حجيّته بالخصوص في أغلبها وعدمه، وليس هذا أمراً مضبوطاً جدّاً، بل يختلف باختلاف اعتقاد العلماء في باب حجيّة الأمارات الخاصّة

فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الإثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أمارة غير علمية، وأمّا بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاص فهي مبتنية على أن لا يثبت من الأدلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الأدلة العلمية وباقي الظنون الخاصة بإثبات معظم الأحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة، أو الاستصحاب، أو الاحتياط، أو التخيير.

فتسليم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر، إلاّ بعد التأمل التام وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من أدلة حجية الخبر وأنه هل يثبت بها حجية مقدار وافٍ من الخبر أم لا.

ومذهب شيخنا قدس سره لا يستفاد من الكتاب قطعاً، وقد استفدت من كلماته في مجلس البحث وغيره أنّه يعتقد وفاء الظّنون الخاصّة بأغلب الأحكام بضميمة الأدلّة العلميّة وإن كان الظّن الخاصّ منحصراً في زعمه حسبما عرفت بظواهر الألفاظ والخبر المفيد للوثوق والاطمئنان وكلّ ما يوجب نفي الرّيب بالإضافة في باب التّعارض، كما ستقف عليه في الجزء الرابع.

ثمّ إنّ إثبات هذا الجزء من المقدّمة الأولى هو العمدة في المقام، لأنّ إثبات انسداد باب العلم في الأغلب، وكذا إثبات سائر المقدّمات لا يحتاج إلى إتعاب النّظر بل هو أمر مسلّم عندهم، ولذا لم يتعرّض أكثر المستدلّين بالدّليل له، إلاّ على سبيل الإشارة والإجمال في الجملة كصاحب المعالم والشّيخ في الزّبدة فإنّهما أبطلا الرّجوع إلى البراءة بعدم حصول الظّن منها مقابل الخبر، ومن هنا سمّي الدّليل بدليل الانسداد من حيث كونه هو العمدة من مقدّماته.

وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد، بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص، ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم.

وأمّا احتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص إلى شيء آخر غير الظن، فإنّما هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين أولهم فيما أعلم المحقق جمال الدين الخوانساري حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة، واحتمال الرجوع إلى الاحتياط وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات أخر.

وأمّا المقدمة الثانية

وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الأنحاء، فيدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على أن المرجع على تقدير انسداد باب العلم، وعدم ثبوت الدليل على حجية أخبار الآحاد بالخصوص ليس هي البراءة وإجراء أصالة العدم في كل حكم، بل لا بدّ من التعرض لامتثال الأحكام المجهولة بوجه ما، وهذا الحكم وإن لم يصرح به أحد من قدمائنا، بل المتأخرين في هذا المقام، إلا أنه معلوم للمتتبع في طريقة الأصحاب، بل علماء الإسلام طرا فرب مسألة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها، أترى أن علماءنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردها إلى أصالة العدم حاشا ثم حاشا، مع أنهم كثيراً ما يذكرون أن الظن يقوم مقام العلم في

الشرعيات عند تعذر العلم، وقد حكي عن السيد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم، بل قد ادعي في المختلف في باب[1] قضاء الفوائت الإجماع على ذلك.

الثاني: أن الرجوع في جميع تلك الوقائع[2] إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين، بمعنى أن المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يعدّ خارجاً عن الدين لقلة المعلومات التي أخذ بها، وكثرة المجهولات التي أعرض عنها.

وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع إلى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم أصلاً لو فرض

---

(١) بل ادّعى غير واحد في هذا الباب الإجماع على تضيّق الواجبات الموسّعة بظنّ الضّيق، بل ادّعى بعض المحقّقين الإجماع على حجيّة الظّن بالنّسبة إلى الأمور المستقبلة نظراً إلى انسداد باب العلم بها غالباً.

(٢) صريح هذا الكلام كما ترى كون المخالفة الكثيرة للعلم الإجمالي المعبّر عنها في لسان المتأخّرين بالخروج عن الدّين مانعاً مستقلاً من الرّجوع إلى أصالة البراءة وأصالة العدم على القول بجريانها في موارد جريان البراءة وإن لم نلتزم بقدح المخالفة القطعيّة للعلم الاجمالي في الشّبهة المحصورة ومنعها عن الرّجوع إلى الأصل، وقد استظهره قدس سره ممّا حكاه من كلمات المتقدّمين والمتأخّرين فإن كان هناك إجماع كاشف عن حكم الشّارع بذلك فهو، وإلاّ فللمناقشة فيه مجال إذا المانع في حكم العقل في كلّ مورد هو مخالفة الخطاب المتعلّق به لا بملاحظة اجتماع الخطابات وكثرتها بحسب الموارد، فلو لم يكن المخالفة القطعيّة للخطاب المعلوم بالإجمال قبيحة عند العقل لم يكن كثرتها أيضاً قبيحة، نعم الفرق بينهما لو كان فإنّما هو بالوضوح والخفاء.

والعياذ بالله انسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الأحكام وانطماس هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومة.

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرض لامتثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم والظن الخاص، لا أن يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهمه بعض من تصدى للإيراد على كل واحدة واحدة من مقدمات الانسداد.

نعم هذا إنما يستقيم في حكم واحد(١) أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي أو ظني معتبر، كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والأمارات في أغلب الأحكام، أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولاً، فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

والحاصل أن طرح أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه

---

(١) إنّما يستقيم ما أفاده على القول بالانفتاح بالنّسبة إلى أغلب الأحكام بحيث كانت موارد الشّبهة داخلة في الشّك الغير المقرون بالعلم الإجمالي بالتّكليف ولو بتعيّن المعلومات الإجماليّة بالظّنون الخاصّة بناء على كونها بمنزلة العلم التّفصيلي من هذه الجهة، وإلاّ فلو فرض هناك علم إجماليّ بالتّكليف في مسألة شخصيّة كالقصر والتّمام ونحوها من موارد الشّك في المكلّف به، فلا معنى للرّجوع إلى أصالة البراءة، وبالجملة هذا الكلام مسوق لبيان ارتفاع أثر العلم الإجمالي الكلّي من جهة الانفتاح في الأغلب ولا دخل له بما فرضنا من صورة العلم الإجمالي بالتّكليف في المسألة الشخصيّة، نعم لو أغمض عن منع مطلق المخالفة القطعيّة من الرّجوع إلى الأصول وجعل خصوص كثرتها مانعة صحّ ما أفاده على تقدير عدم حمله على ما ذكرنا أيضاً ولمّا كان مبنى الوجه الثّاني على ذلك، فلا مانع من حمله على ما ذكر إغماضا عمّا بنى عليه الأمر في الوجه الثّالث فتدبّر.

كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهولة.

وقد وقع ذلك تصريحاً أو تلويحاً في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين:

منهم: الصدوق في الفقيه في باب الخلل الواقع في الصلاة في ذيل أخبار سهو النبي: **«فلو جاز رد هذه الأخبار الواقعة في هذا الباب لجاز رد جميع الأخبار وفيه إبطال للدين والشريعة»*** انتهى.

ومنهم: السيد قدس سره حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد، وقال: **«فإن قلت إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله فأجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم في الأحكام»***.

ولا يخفى أنه لو جاز طرح الأحكام المجهولة ولم يكن شيئا منكرا لم يكن وجه للإيراد المذكور، إذ الفقه حينئذ ليس إلاّ عبارة عن الأحكام التي قام عليها الدليل والمرجح وكان فيه معوّل ولم يكن وقع أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة إلى دعوى عدم الحاجة إلى أخبار الآحاد، بل المناسب حينئذ الجواب بأن عدم المعول في أكثر المسائل، لا يوجب فتح باب العمل بخبرٍ الواحد.

والحاصل أن ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على أنه لو فرض الحاجة إلى أخبار الآحاد لعدم المعول في أكثر الفقه لزم العمل عليها وإن لم يقم عليه دليل بالخصوص، فإنّ نفس الحاجة إليها هي أعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الأحكام، ومن هنا ذكر السيد صدر الدين في

---

* من لا يحضره الفقيه: ج١، ص٣٦٠.

* إبطال العمل بأخبار الأحاد: (رسائل الشريف المرتضى): ج٣، ص٣١٢.

شرح الوافية أن السيد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين.

ومنهم: الشيخ قدس سره في العدة، حيث إنه بعد دعوى الإجماع على حجية أخبار الآحاد، قال ما حاصله: «أنه لو ادعى أحد أن عمل الإمامية بهذه الأخبار كان لأجل قرائن انضمت إليها كان معولاً على ما يعلم من الضرورة خلافه»*.

ثم قال: «ومن قال إني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب أهل العلم عنه ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه» انتهى، ولعمري إنه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم والظن الخاص في أكثر الأحكام.

ومنهم: المحقق في المعتبر حيث قال في مسألة خمس الغوص في رد من نفاه مستدلاً: «بأنه لو كان لنقل بالسنة قلنا أما تواترا فممنوع وإلا لبطل كثير من الأحكام»* انتهى.

ومنهم: العلامة في نهج المسترشدين في مسألة إثبات عصمة الإمام حيث ذكر: «أنه عليه السلام لا بدّ أن يكون حافظاً للأحكام واستدل بأن الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل إلى أن قال والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام».

ومنهم: بعض أصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بعصرة المنجود حيث استدل على عصمة الإمام عليه السلام: «بأنه حافظ للشريعة

---

* عدة الأصول: ص٥٦.

* المعتبر: ج٣.

لعدم إحاطة الكتاب والسنة به إلى أن قال والقياس باطل والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام»* انتهى.

ومنهم: الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر، إلا أنه قال: **«إن الرجوع إلى البراءة الأصلية يرفع أكثر الأحكام»***.

والظاهر أن مراد العلامة وصاحب الرسالة قدس سرهما من جميع الأحكام ما عدا المستنبط من الأدلة العلمية، لأنّ كثيراً من الأحكام ضرورية لا ترفع بالأصل ولا يشك فيها، حتى يحتاج إلى الإمام عليه السلام.

ومنهم: المحقق الخوانساري فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية من: **«أنه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل مستدلا بعد مفهوم آية النبإ بأن اعتبار التعدد يوجب خلو أكثر الأحكام عن الدليل»**،

ومنهم: صاحب الوافية حيث تقدم عنه الاستدلال على حجية أخبار الآحاد: **«بأنا نقطع مع طرح أخبار الآحاد في مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والمتاجر والأنكحة وغيرها بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور»**، وهذه عبارة أخرى عن الخروج عن الدين الذي عبر به جماعة من مشايخنا.

ومنهم: بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجية أخبار الآحاد: **«بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف وبطلانه ظاهر»**.

ومنهم: المحدث البحراني صاحب الحدائق حيث ذكر في مسألة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلاف الحلي في ذلك وقوله: **«بكونهما جنسين وأن الأخبار الواردة في اتحادهما آحاد لا توجب علما ولا عملا قال في رده إن**

---

* نهج المسترشدين: ص٦٣.

* النافع يوم الحشر: ص٤٧.

الواجب عليه مع رد هذه الأخبار ونحوها من أخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر»* انتهى.

ومنهم: العضدي تبعاً للحاجبي حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد: «**بأنه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن المدرك**».

ثمّ إنّه وإن ذكر في الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرك، لأنّ الأصل من المدارك، لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعدم إتيان النبي صلى الله عليه وآله بأحكام جميع الوقائع ولو كان المجيب من الإمامية القائلين بإكمال الشريعة وبيان جميع الأحكام لم يجب بذلك.

وبالجملة فالظاهر أن خلو أكثر الأحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها إلى نفي الحكم، وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي كأنه أمر مفروغ البطلان.

والغرض من جميع ذلك الردّ على بعض من تصدى لرد هذه المقدمة ولم يأت بشيء عدا ما قرع سمع كل أحد من أدلة البراءة وعدم ثبوت التكليف، إلاّ بعد البيان ولم يتفطن بأن مجراها في غير ما نحن فيه، فهل يرى من نفسه إجراءها ولو فرضنا والعياذ بالله ارتفاع العلم بجميع الأحكام، بل نقول لو فرضنا أن مقلداً دخل عليه وقت الصلاة ولم يعلم من الصلاة عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالاً ضعيفاً ولم يتمكن من أزيد من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة، أو أنّه يأتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه والمفروض أن قول أبويه مما لم يدلّ عليه دليل شرعي، فإذا لم تجد من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلاة لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الأحكام في نفي الالتزام

---

* الحدائق: ج١٩، ص٢٣١.

بشيء منها عدا القليل المعلوم، أو المظنون بالظن الخاص، وترك ما عداه ولو كان مظنوناً بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص.

بل الإنصاف أنه لو فرض والعياذ بالله[١] فقد الظن المطلق في معظم الأحكام كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالي بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعية.

الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي وهو الخروج عن الدين، فنقول: إنّه لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، فإن أدلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم إجمالاً أن في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه أن الوجه السابق كان مبنياً على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل،

---

(١) ما أفاده قدس سره من عدم سقوط الامتثال بعد العلم الإجمالي بالتّكاليف الإلزاميّة على تقدير انسداد باب الظّن المطلق ممّا لا شبهة فيه غاية الأمر تعيّن الامتثال أوّلا بعد انسداد باب الظّن الشّخصي بتحصيل الأمارات والظّنون النّوعية وعلى تقدير عدم وجودها، أو عدم كفايتها يتعدّى إلى الامتثال الشّكي، ثمّ يتعدّى إلى الامتثال الوهمي على تقدير.

وبالجملة بعد العلم الإجمالي بالواجبات والمحرّمات لا بدّ في حكم العقل من امتثالها بنحو من أنحاء امتثال العاجز عن تحصيل العلم التّفصيلي الّذي آخر مرتبته الامتثال الإجمالي، وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل أ ترى أنّه لو طرأ العجز عن الصّلاة إلى أربع جهات عند تردّد القبلة أن تحكم بسقوط الصّلاة بالنّسبة إلى الجهة الممكنة، وهكذا في تردّد الثّوب ونحوه ممّا يجب فيه الجمع وفرض العجز

وإن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية.

وهذا الوجه مبني على أن مطلق المخالفة القطعية غير جائز وأصل البراءة في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الإجمالي إلى حد الشبهة الغير المحصورة[1] ، وقد ثبت في مسألة البراءة أن مجراها الشك في أصل التكليف، لا الشك في تعيينه مع القطع بثبوت أصله كما في ما نحن فيه.

فإن قلت: إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة فما تصنع.

قلت: أولاً إنه مستحيل[2]، لأنّ العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات

عنه مع التّمكن من الإتيان ببعض الاحتمالات.

(١) المراد ممّا أفاده قدس سره عدم الجريان رأساً عند اشتباه الواجب أو الحرام في الشّبهة المحصورة أو الشّبهة الملحقة بها، وإن كان الحقّ عنده حسبما ستقف على تفصيل القول فيه عدم جواز المخالفة القطعيّة في الشّبهة الغير المحصورة أيضاً.

(٢) ما أفاده من استحالة اجتماع العلم الإجمالي مع الظّن التّفصيلي الشّخصي بالخلاف في جميع أطراف الشّبهة من حيث أوله إلى اجتماع النّقيضين أو الضدين نظراً إلى عدم تنافي الإدراكات من حيث الذّات، وإنّما هو من جهة متعلّقاتها ممّا لا شبهة فيه، نعم لو فرض الظّنون القائمة على خلاف العلم الإجمالي في جميع أطراف الشّبهة من الظّنون النّوعيّة على تقدير تعميم النّتيجة بالنّسبة إلى حجيّة الظّن النّوعي أو كانت مظنونة الاعتبار على تقدير التّعميم بالنّسبة إلى المسألة الأصوليّة، كما ستقف على شرح القول فيه توجّه منع الاستحالة، لكن كلامه قدس سره مبنيّ على خلاف المفروض وتوهم عدم التّنافي بين الأمرين، كما يشاهد في الغلبة من حيث حصول الظّن بالإلحاق بالنّسبة إلى الأفراد المشكوكة مع العلم الإجمالي بتخلّف الفرد النّادر فاسد جداً، كما ستقف على تفصيل القول فيه، فإن قلت كيف

الكثيرة في جملة الوقائع المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الوقائع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقائع المحتملة للتحريم، لأنّ الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية فالظن بأنه لا شخص من العلماء بفاسق يناقض العلم إجمالاً بأن بعض العلماء فاسق.

وثانياً: إنه على تقدير الإمكان غير واقع، لأنّ الأمارات التي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقائع، لا تخلو عن الأخبار المتضمن كثير منها لإثبات التكليف وجوباً وتحريماً، فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقائع أمر يعلم عادة بعدم وقوعه.

وثالثاً: لو سلمنا وقوعه لكن لا يجوز حينئذ العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع لأجل العلم الإجمالي المفروض، فلا بدّ حينئذ من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف، فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط، وفي موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة

يحكم بالاستحالة فيما فرض، مع أنّا نرى بالوجدان اجتماع الشّك مع العلم الإجمالي ولا ينكره أحد، وأيّ فرق بين الظّنّ بالخلاف في جميع أطراف العلم الإجمالي والشّك فكما أنّ مرجع الأوّل إلى اجتماع العلم بالشّيء والظّن بعدمه فيئول إلى اجتماع الوجود والعدم، كذلك مرجع الثّاني إلى العلم بوجود الشيء والشّك فيه فيئول إلى تجويز اجتماع الوجود والعدم، قلت ما قرع سمعك من اجتماع العلم مع الشّك بالنّسبة إلى جميع أطراف الشّبهة، فإنّما هو بالنّسبة إلى الشّك في انطباق المعلوم بالإجمال وتعيينه، لا بالنّسبة إلى وجوده ولا يمكن هذا الاعتبار بالنّسبة إلى الظّن في جميع الأطراف، ضرورة أنّ الظّن بعدم انطباق المعلوم بالإجمال بالنّسبة إلى بعض الأطراف موجب للظّن بانطباقه على الطّرف الآخر فتدبّر حتّى لا يختلط عليك هذا الأمر الواضح.

ولو فرض التسوية في القوة والضعف كان الحكم، كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الوقائع من التخيير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط، وإن تيسر الاحتياط تعين الاحتياط في حق نفسه وإن لم يجز لغيره تقليده، ولكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض[١] غير واقع، لأنّ الأمارات كثير منها مثبتة للتكليف فراجع كتب الأخبار.

ثمّ إنّه قد يرد[٢] الرجوع إلى أصالة البراءة تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة: «**بأن اعتبارها من باب الظن والظن منتف في مقابل الخبر ونحوه من أمارات الظن**».

---

(١) ربما ينافي ظاهر ما استظهره هنا مع الجزم بعدم الوقوع الّذي ذكره سابقاً من حيث دلالة كثير من الأمارات على الحكم الإلزامي وجوباً أو تحريماً، كما هو واضح لمن راجع الفقه إجمالاً، فإنّه يعلم علما يقينيّاً بأنّ كثيرا منها مثبتة له فكيف يحصل منها الظّن بعدم التّكليف في جميع الوقائع المحتملة للحكم الإلزامي، فلا مناص عن هذا الجواب، كما أنّه لا مناص عمّا قبله وما بعده من التّبعيض على تقدير اختلاف المراتب أو الأخذ باحتمال التّكليف بالنّسبة إلى بعضها تخييرا على تقدير التّساوي وإن كان لا يتّفق عادة.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره في المعالم والزّبدة لما كان مفروضاً لإثبات حجيّة الظّن الخبري تعرّضا لحال أصل البراءة في مقابل خبر الواحد، وأنّه لا يحصل منه الظّن في مقابل الخبر من حيث كونه من الأمارات التّعليقيّة سواء كان مبنيّا على استصحاب البراءة أو غيره والخبر من الأمارات التّنجيزيّة إذا فرض الكلام في مطلق الظّن، وسيجيء في باب البراءة والاستصحاب أنّ مبناهما على الحكم القطعي، كما في البراءة والتّعبّد الثّابت من الشّارع كما فيهما وإن توهّم كونهما من باب الظّن، كما نسب إلى الأكثر فاسد جداً موضوعاً وحكما أي من حيث الصّغرى والكبرى.

وفيه منع كون البراءة من باب الظن كيف ولو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف من دون بيان.

وذكر المحقق القمي رحمه الله في منع[1] حكم العقل المذكور: «**أن حكم العقل، إمّا أن يريد به الحكم القطعي أو الظني**.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره في الكتاب من المحقّق القميّ قدس سره هو الّذي أورده على المحقّق جمال الدّين بعد نقل كلامه المحكيّ في الكتاب في الإيراد الثّاني، فإنّه بعد نقله أورد عليه بإيرادات كثيرة منها الإيراد الثّاني الّذي أورده في الكتاب وسائر ما أورده عليه غير الإيراد الأوّل والثّاني واضح الدّفع، كما يظهر لمن راجع إلى القوانين.

وأمّا الإيراد الأوّل: فهو مبنيّ على ما أورده في مسألة أصل البراءة في الشّك في المكلّف به من تسليم وجوب الاحتياط فيما كان التّكليف متعلّقاً بالواقع المعلوم إجمالاً من غير اشتراطه بالعلم التّفصيلي، كما ستقف على تفصيل القول فيه في محلّه فلا ينافي ما بنى عليه الأمر في الشّك في المكلّف به من عدم وجوب الاحتياط.

وأمّا الإيراد الثّاني: فإنّ كان مبنيّاً على زعم إرادة المحقّق جمال الدّين قدس سره من حكم العقل بالبراءة فيما لا علم بالتّكليف حكم العقل القطعي بعدم التّكليف في الواقع ونفس الأمر كما يستفاد من قولهم بالإباحة الواقعيّة في الأشياء قبل الشّرع فما أورده عليه من الإيرادات على التّقدير المزبور حقّ لا محيص عنه، لكن الكلام في صحّة الزّعم المزبور، حيث إنّه لا شاهد له من كلامه أصلاً وإن كان مبنيّاً على ما يستفاد من ظاهره من إرادة حكم العقل بعدم التّكليف في مرحلة الظّاهر وقبح العقاب على الواقع المجهول، كما هو مبنى البراءة عند المحقّقين فما

فإن كان الأول فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعيا أول الكلام، كما لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعياً في الجملة لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع وأما بعد ورود الشرع فالعلم بأن فيه أحكاما إجماعيا على سبيل اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه.

وإن أراد الحكم الظني سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن أو من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو أيضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والأخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص، مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه»* انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه أن حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي لا ولم

أورده عليه بقوله فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعيًا أوّل الكلام لا توجّه له أصلاً، ضرورة استقلال العقل في الحكم بما ذكر على سبيل القطع واليقين.

وأمّا ما أورده عليه بقوله سلّمنا كونه قطعيّاً في الجملة إلى آخره فهو وإن كان متوجّها عليه في الجملة، إلاّ أنّه يرجع إلى الإيراد الأوّل حقيقة على تقدير ومناقض لما بنى عليه الأمر في باب البراءة من صور الشّك في المكلّف به من جواز الأخذ بأصالة البراءة فيما لم يكن هناك إجماع ونصّ على عدم جواز ترك المشتبهين، وبالجملة ما أفاده المحقّق القميّ قدس سره في المقام لا يخلو عن تشويش واضطراب مضافاً إلى ما يتوجّه عليه من المناقشات الغير المخفيّة على المتأمّل في أطرافه.

---

* القوانين: ص٢١٣.

اختصاص له بحال دون حال، فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع ولم يقع فيه خلاف بين العقلاء، وإنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات والأخبار التي ذكروها، وأمّا الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلاً في البيان ولا كلام في عدم جريان البراءة معه، وإلاّ فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم، والحاصل أنّه لا ريب لأحد فضلاً عن أنّه لا خلاف في أنّه على تقدير عدم بيان التكليف.

بالدليل العام أو الخاص، فالأصل البراءة وحينئذٍ، فاللازم إقامة الدليل على كون الظن المقابل بيانا.

وبما ذكرنا ظهر صحة دعوى الإجماع[1] على أصالة البراءة في المقام

---

(١) لا يخفى عليك أنّ دعوى الإجماع على البراءة في المقام يرجع إلى الإجماع المدّعى على الحكم الظّاهري الّذي لم يخالف فيه أحد من المجتهدين والأخباريّين من أن الحكم فيما لا يعلم بصدور الحكم الإلزامي من الشّارع بعد الفحص التّامّ لا خصوصاً ولا عموماً هو جواز الفعل والتّرك في مرحلة الظّاهر بانضمام عدم قيام الدّليل على حجيّة الخبر الّذي دلّ على التّكليف، كما هو المفروض، فإنّ من انضمامه يتحقّق مبنى القياس الثّابت كبراه بالإجماع، فإنّ خلاف القائل بحجيّة الخبر من حيث الخصوص لا يقدح في دعوى الإجماع بعد فرض عدم تماميّة دليل حجيّته عند المستدلّ بالإجماع، فإنّ الصّغرى وهو عدم العلم بالبيان أو عدم البيان الواصل إلينا قطعية وجدانيّة عنده، فالمراد من عدم البيان في قوله صدق قطعا عدم البيان أحد الأمرين اللّذين عرفت الإشارة إليهما، ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره مبنيّ، كما هو واضح على الإغماض عمّا ذكره في وجه بطلان الرّجوع إلى البراءة في المقام، وإلاّ فلا تأمّل عنده فيه حسبما عرفت وستعرفه من كلامه.

لأنه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعاً عدم البيان، فتجري البراءة، وظهر فساد دفع أصل البراءة بأن المستند فيها إن كان هو الإجماع فهو مفقود في محل البحث، وإن كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر.

وهذا الكلام خصوصا الفقرة الأخيرة منه مما يضحك الثكلى فإن عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البراءة.

واعلم أن الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع إلى البراءة وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة وأجابا عنه بما تقدم مع رده من أن أصالة البراءة، لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، إلا أن أول من شيد الاعتراض به وحرره لا من باب الظن هو المحقق المدقق جمال الدين قدس سره في حاشيته حيث قال: «يرد على الدليل المذكور أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكروه لجواز أن لا يجوز العمل بالظن.

فكل حكم حصل العلم به من ضرورة أو إجماع نحكم به، وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظن، ولا للإجماع على وجوب التمسك بها، بل لأنّ العقل يحكم بأنّه لا يثبت تكليف علينا إلاّ بالعلم به أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم.

ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه، لا لأنّ الأصل المذكور يفيد ظناً بمقتضاها، حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها، بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم

شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا، ولا يكفي الظن به.

ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن.

وعلى هذا ففي ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة، فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور.

وأمّا فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والإخفات بها في الصلاة الإخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم، ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الإتيان بأحدهما، فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والإخفات، فلا حرج لنا في شيء منهما، وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور، لأنّا لا نعمل بالظن أصلاً»*، انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد عرفت أن المحقق القمي قدس سره أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد، فالحق رده بالوجوه الثلاثة المتقدمة.

ثمّ إنّ ما ذكره من التخلص[1] عن العمل بالظن بالرجوع إلى البراءة، لا

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده في كمال الوضوح من الاستقامة، ضرورة عدم جريان البراءة في الوضعيّات والماليّات المشكوكة المردّدة في أبواب المعاملات بالمعنى الأعمّ وإن فرض هنا شكّ في التّكليف المسبّب عن الوضع، فإنّه بمجرّده لا يكفي للرّجوع إلى البراءة بعد فرض كونه مسبّباً عن الوضع كما لا يخفى، وأمّا عدم جواز المعالجة بالتّخيير في هذه الموارد حتّى يخير الحاكم المرجع عند تعادل الأمارات المعتبرة في الشّبهات الحكميّة أو الموضوعيّة، فأمر واضح بعد عدم جريان دليله في المقام، بل عدم تحقّق موضوعه سيّما التّخيير الّذي ذكره

---

* حاشية شرح مختصر الأصول.

يجري في جميع الفقه، إذ قد يتردد الأمر بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شك في صحة بيع المعاطاة فتبايع بها اثنان، فإنه لا مجرى هنا للبراءة لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه وكذا في الثمن، ولا معنى للتخيير أيضا لأن كلا منهما يختار مصلحته، وتخيير الحاكم هنا لا دليل عليه مع أن الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة، اللهم إلاّ أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر بناء على أن أصالة العدم من الأدلة الشرعية، فلو أبدل في الإيراد أصالة البراءة بأصالة العدم كان أشمل.

ويمكن أن يكون هذا الأصل[1] يعني أصل الفساد وعدم التملك وأمثاله

المحقّق المعترض الّذي يرجع إلى اللّزوم واللاّبديّة وعدم الحكم حقيقة.

فإن شئت قلت: إنّ مقتضى الأصل في الماليّات الحكم بحرمة التّصرّف فيما شكّ في صحّة المعاملة الواقعة عليها، إمّا من جهة الأصل الموضوعي أو الحكمي على أضعف الوجهين، فلا معنى للرّجوع إلى البراءة هذا وقوله قدس سره في وجه المنع إلى الرّجوع إلى البراءة لحرمة تصرّف كلّ منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه، لا يخلو عن غموض، بل ربما يناقش في دلالته على المدّعى.

(١) قد عرفت في أوّل التّعليقة وسيجيء في باب الاستصحاب أنّ أصل العدم ليس أصلاً مستقلاً في قبال الاستصحاب، بل هو قسم منه وأنّ دعوى الإجماع على اعتباره وكونه مسلّماً عندهم فاسدة، نعم يمكن دعوى الإجماع على اعتبار خصوص أصالة الفساد في المعاملات، فإنّها أمر مسلّم عندهم ظاهرا في جميع أبواب المعاملات، وأمّا اعتبار مطلق أصالة العدم سيّما في الشّبهات الحكميّة وسيّما فيما قامت أمارة على خلافها فليس أمراً مسلّماً عندهم ويشهد له نزاعهم في أنّ النّافي يحتاج إلى دليل أم لا واستدلال النّافين لاعتبار الاستصحاب بأنّه لو كانت حجّة لكانت بيّنة النّفي مقدّمة على بيّنة الإثبات، والمراد من الرّجوع إلى الظّن

داخلاً في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا، إلاّ بالعلم أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على أن أصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الإجماع والسيرة، إلاّ أن يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه.

واعتباره من باب الاستصحاب مع ابتنائه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع إلى الظن العقلي أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الدالة على الاستصحاب، اللّهم إلاّ أن يدعى تواترها[1] ولو إجمالاً بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالاً، فيخرج عن خبر الآحاد ولا يخلو عن تأمل وكيف كان ففي الأجوبة المتقدمة ولا أقل من الوجه الأخير غنى وكفاية إن شاء الله تعالى.

المقدمة الثالثة

في بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط، أو الرجوع في كل مسألة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها.

فنقول: إن كلا من هذه الأمور الثلاثة وإن كان طريقاً شرعياً في الجملة

العقلي على تقدير ابتنائه على الاستصحاب الرّجوع إلى ما هو المعروف من استدلالهم في باب الاستصحاب بقولهم ما ثبت دام المعروف منه بقولهم ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم، ويمكن أن يكون المراد منه ما ذكروه في منع الكبرى في باب الاستصحاب فتأمل.

(١) يرد على الاستدراك المذكور مضافاً إلى منع التّواتر الإجمالي أنّه لا ينفع أصلاً، لأنّ العلم بصدور بعض أخبار الاستصحاب مع دلالة بعضها وعدم دلالة

الأخر لا يجدي أصلاً، كما لا يخفى، لامتثال الحكم المجهول، إلاّ أن منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري.

أمّا الاحتياط فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، إلاّ أنه في المقام أعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية غير واجب لوجهين:

أحدهما: الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام، لا بمعنى أن أحداً من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه أو جله، حتى يرد عليه أن عدم التزامهم به إنمّا هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للأحكام، فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركاً في المسألة بل بالمعنى الذي تقدم نظيره في الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءة.

وحاصله دعوى الإجماع القطعي على أن المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم في معظم الأحكام وعدم ثبوت حجية أخبار الآحاد رأسا أو باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم ليس هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك.

وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر(١) كلمات العلماء المتقدمة في

الأخر لا يجدي أصلاً، كما لا يخفى.

(١) وجه الاستفادة أنّه لو لم يكن بطلان وجوب الاحتياط أمرا مسلّما مفروغا عنه عندهم لم يحسن الاستدلال المذكور ولم يتم أصلاً، حيث إنّه على تقدير وجوب الاحتياط لا يلزم من عدم الالتزام بحجيّة الخبر الرّجوع إلى البراءة حتّى يترتّب عليه بطلان أكثر الأحكام كما هو واضح، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الاحتياط في

بطلان الرجوع إلى البراءة، وعدم التكليف في المجهولات، فإنّها واضحة الدلالة في أن بطلان الاحتياط كالبراءة مفروغ عنه فراجع.

الثاني: لزوم العسر الشديد والحرج الأكيد في التزامه لكثرة ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا في أبواب الطهارة والصلاة، فمراعاته مما يوجب الحرج والمثال لا يحتاج إليه، فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعي أو خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط في جميع أموره يوماً وليلة لوجد صدق ما ادعيناه، هذا كله بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

وأمّا تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده وتعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصية وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الضعيف فهو أمر مستغرق لأوقات المجتهد والمقلد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم.

توضيح ذلك أن الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ترك التطهير به، لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات أخر بعضها أقوى منه، وبعضها أضعف، وبعضها مساو، فإنّه قد يوجد ماء آخر للطهارة، وقد لا يوجد معه، إلاّ التراب، وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره.

احراز الواقع بحسب العمل غير الحكم به والغرض الثّاني، إلاّ أن يقال إنّ الغرض الحكم بالواقع هو العمل بمقتضاه، وإلاّ فلا يلزم إبطال أكثر الأحكام من الرّجوع إلى البراءة، فإنّ الرّاجع إليها يلتزم بأنّ الحكم الواقعي ثابت للمشتبه في نفس الأمر وإن خالف مقتضى البراءة فتأمل.

فإنّ الاحتياط في الأول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة أخرى، كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الإجماع على طهارته وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية إن لم يزاحمه ضيق الوقت المجمع عليه، وفي الثالث الطهارة من ذلك المستعمل والصلاة إن لم يزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب، فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقي إلى مقلده أن الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل، مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط، أو الجمع بينه وبين غيره.

وبالجملة فتعليم موارد الاحتياط الشخصية وتعلمها فضلاً عن العمل بها أمر يكاد يلحق بالمتعذر، ويظهر ذلك بالتأمل في الوقائع الاتفاقية.

فإنّ قلت: لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذي أدى نظره إلى انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط بل يقلد غيره.

قلت: مع أن لنا أن نفرض [(١)] انحصار المجتهد في هذا الشخص إن كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم، وعدم الدليل على ظن خاص يكتفى به في تحصيل غالب الأحكام، وإن من يدعي وجود الدليل على ذلك، فإنّما نشأ اعتقاده مما لا ينبغي الركون إليه، ويكون الركون إليه جزماً في غير محله.

---

(١) حاصل ما أفاده أنّا نتكلّم في حكم موضوع الانسداد وأنّه لا يمكن أن يكون وجوب الاحتياط، بل لا يمكن أن يكون جواز الاحتياط نظرا إلى إيجابه الحرج الموجب لاختلال نظام المعاش، بل المعاد من حيث لزومه من اختلال نظم المعاش فتدبّر، فهذا ما ذكرنا فيكون منافياً للغرض فيقبح من الشّارع تجويزه فتدبّر، فإذا لا تعلّق لدفعه بأنّ الاختلال إنّما يلزم من التّعليم والتعلّم لا من مجرّد العمل بالاحتياط، فيرجع المكلّفون بالتّقليد إلى من يعتقد الانفتاح.

فالكلام في أن حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص، لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبة إلى العباد للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام.

ولا يخفى أنّه لا وجه لدفع هذا الكلام بأن العوام يقلدون مجتهدا غير هذا قائلاً بعد انسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنية الوافية بأغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرج وضيق.

ثمّ إنّ هذا كله مع كون المسألة[1] في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات، أمّا مع عدم إمكان الاحتياط كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما إلى صرفه عليه في الحال وكما في المرافعات، فلا مناص عن العمل وقد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه، لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

منها: النقض بما لو أدى اجتهاد المجتهد وعمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمداً وإن أصابه من المرض ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا، وكذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد[2] إلى وجوب

---

(١) ما أفاده في كمال الوضوح حيث إنّ موضوع الاحتياط على ما عرفت مراراً إنّما هو في موارد إمكانه، لا فيما دار الأمر فيه بين المحظورين سواء أجري فيه التّخيير أم لا، حيث إنّه لا مناص فيه عن العمل بالظّن، كما ستقف على تفصيل القول فيه.

(٢) فرض أداء ظنّ المجتهد إلى ما ذكره يحصل بأمرين:

أحدهما: أداؤه إلى الحكم الإلزامي في جميع الوقائع المشتبهة، وبعبارة أخرى أداؤه إلى ما يوافق الاحتياط بالنّسبة إلى جميع موارد احتمال التّكليف.

أمور كثيرة يحصل العسر لمراعاتها، وبالجملة فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها، وفيما نحن فيه إذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر.

والجواب أن ما ذكر في غاية[1] الفساد.

ثانيهما: أداؤه إلى ذلك بالنّسبة إلى أكثرها بحيث يفرض لزوم العسر من الاحتياط فيها من غير توقّف حصوله على ضم الباقي.

(١) لا يخفى عليك أنّ كلام المورد مشتبه المراد، فإنّ ملخّص ما ذكره من النّقض أنّ إثبات حجيّة مطلق الظّن بإبطال وجوب الاحتياط من حيث إيجابه الحرج والعسر لا يجوز من حيث لزوم المحذور المزبور على تقدير العمل بالظّن أيضاً، وأمّا قوله وبالجملة فلزوم الحرج إلى آخره، فغير محصّل المراد إذ لم يظهر كون المراد منه المنع من قيام دليل على نفي التّكليف العسري أو منع حكومته على ما يثبت التّكاليف في الشّريعة مع تسليم وجوده أو تقديم القواعد عليه وترجيحه عليه بضرب من التّرجيح مع تسليم وجوده وتقدّمه الذّاتي على عمومات التّكاليف في الجملة، فإن كان المراد الأوّل فلا شبهة في بداهة بطلانه بعد دلالة الأدلّة الثّلاثة، بل الأربعة عليه في المقام وأشباهه ممّا يوجب الحرج البالغ حدّ الاختلال الّذي يحكم العقل المستقل بوجوب رفعه على الحكيم تعالى وإن كان المراد الثّاني، فلا ينبغي الأشكال في فساده وإن زعم بعض المتأخّرين صحّته، فإنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وأشباهه من الآيات والأخبار يكون شارحاً لما أثبت الأحكام الدّينيّة من العمومات والإطلاقات ومفسّرا لها بالدّلالة اللّفظيّة، وحاكياً عنه، ومتفرعاً عليه، وهذا معنى الحكومة والتّقدم الذّاتي بحيث لا يلاحظ نسبة وترجيح بينهما أصلاً، ومن هنا يقدّمونه عليه من غير ملاحظة مرجّح هذا كلّه بالنّسبة إلى غير المقام، وأمّا بالنّسبة إليه، فلا شبهة في

ورود دليل نفي الجرح من وجهين:

أحدهما: كون مبنى وجوب الاحتياط عند العقل ومناطه احتمال العقاب، ومن المعلوم ضرورة ارتفاعه بإذن الشّارع ولو لم يكن مستفاداً ممّا يكون حاكماً على التّكاليف، بل ولو لم يكن من الأدلّة الاجتهاديّة، ومن هنا يكون الاستصحاب واردا على الاحتياط العقلي.

ثانيهما: كون النّافي للحرج في المقام العقل المستقلّ، فلا محالة يكون واردا على ما يوجب الاحتياط ولو كان دليلاً شرعيّاً، هذا وإن كان المراد الثّالث ففيه أنّ الموجب للاحتياط في المقام حكم العقل من جهة لزوم دفع الضّرر المحتمل فيكون دليل نفي الجرح وارداً عليه لا محالة، فلا يكون قابلاً، لأن يقدّم عليه ويخصّصه مضافاً إلى ما عرفت عن قريب من كون النّافي في المقام بملاحظة لزوم الاختلال من الاحتياط العقل المستقلّ، فكيف يحكم بتقديم الاحتياط عليه نعم قاعدة نفي العسر والحرج في غير ما يوجب الاختلال ظنّيّة مستفادة من عمومات الكتاب والسّنة القطعيّة على ما هو الصّواب عندنا وفاقاً للمشهور، وخلافاً لبعض أفاضل المتأخّرين في عوائده وغيره في غيره حيث زعماً كون التّكليف العسريّ قبيحاً عقلاً وخلافاً للّطف وأنّ ما في الشّرعيّات ممّا حكموا بكونه تكليفا عسريّاً مثل الجهاد ونحوه لا يكون عسراً بعد ملاحظة ما أعدّ الشّارع له من الأجر والثّواب.

ولتحقيق المقام وتوضيح فساد الزّعم المزبور مقام آخر، فعلى ما ذكرنا يكون القاعدة في غير ما يوجب الاختلال قابلة للتّخصيص بما هو أخصّ منه مثل ما دلّ على وجوب الغسل على المريض المجنب عمداً على تقدير تماميّته سنداً ودلالة، وما دلّ على وجوب التّرتيب بين الفوائت لمن عليه فوائت كثيرة أو بين الحاضرة والفائتة في الفرض المسطور ونحوهما، فيخرج بها عن القاعدة بعد تماميّتها نظراً

لأنّ مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدلة نفي الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج، فينبغي أن ينقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج، ولا يخفى أن منعه في غاية السقوط لدلالة الأخبار المتواترة معنى عليه مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب.

والحاصل أن قاعدة نفي الحرج مما ثبتت بالأدلة الثلاثة، بل الأربعة في مثل المقام لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلف، نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنية تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة المحكمة وإن لم تكن قطعية.

وأمّا القواعد والعمومات المثبتة للتكليف، فلا إشكال، بل لا خلاف في حكومة أدلة نفي الحرج عليها فليس الوجه في التقديم كون النسبة بينهما عموما من وجه فيرجع إلى أصالة البراءة، كما قيل أو إلى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج كما زعم، بل لأنّ أدلة نفي العسر بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكليف فهي بالذات مقدمة عليها، وهذا هو السر في عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجي، بل يقدمونها من غير مرجح خارجي.

نعم جعل بعض متأخري المتأخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من

إلى عدم إمكان تحكيم القاعدة عليها، كما لا يخفى فيعامل معهما معاملة مطلق الخاص والعام المتنافيين.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره المورد من النّقض لا توجّه له أصلا بالنّسبة إلى ما فرضه من المثالين وأشباههما لوضوح الفرق بينهما وبين المقام من وجوه وأمّا ما ذكره من فرض أداءظنّ المجتهد إلى وجوب أمور يلزم من مراعاتها الحرج، فسيجيء الكلام عليه عند تعرّض شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره له.

المرجحات لتلك القاعدة زعماً منه أن عملهم لمرجح توقيفي اطلعوا عليه واختفى علينا ولم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمة على العمومات.

وممّا يوضح ما ذكرنا ويدعو[1] إلى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله ويوجب الإعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب الرجوع إلى الأصول أو المرجحات هو ما: «**رواه عبد الأعلى مولى آل سام في من عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال عليه السلام يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه**»*.

فإنّ في إحالة الإمام عليه السلام لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي الحرج، وبيان أنّه ينبغي أن يعلم منه أن الحكم في هذه الواقعة المسح فوق

---

(١) دلالة الرّواية على كون تقدّم ما دلّ على نفي الحرج على العمومات المثبتة للتكاليف العسريّة بعمومها ذاتيّاً ومن باب الحكومة مضافاً إلى ما عرفت من وضوحه ممّا لا يكاد أن يخفى، فإنّ معرفة المسئول من كتاب الله بحيث يغني عن السّؤال عن الإمام عليه السلام مع كون النّسبة بين قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وما دلّ على وجوب المسح على الرّجل الظّاهر في المسح على بشرتها عموم من وجه، فلا يمكن المعرفة من الكتاب بنفسه، إلاّ بكون ما دلّ على نفي الحرج مقدّما عليه بذاته وبحسب المرتبة، ولا فرق فيما ذكرنا من الدّلالة بين كون إيجاب المسح على المرارة مستفاداً من الكتاب أيضاً حسبما هو ظاهر شيخنا قدس سره في المقام وصريحه فيما تقدّم وبين كونه تأسيساً من الإمام عليه السلام، وكون الغرض من الإحالة والإجماع إلى الكتاب نفي وجوب المسح على البشرة حسبما عرفت باستظهاره سابقاً وإن كان خلاف ظاهر الرّواية في بادي النّظر، فإنّ المقصود يحصل بالثّاني.

---

* الكافي: ج٣، ص٣٣.

المرارة مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة دلالة واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة إلى ملاحظة تعارض وترجيح في البين فافهم.

وإن كان مرجع ما ذكره إلى أن التزام العسر إذا دلّ عليه الدليل لا بأس به، كما في ما ذكر من المثال والفرض.

ففيه ما عرفت من أنه لا يخصص تلك العمومات إلاّ ما يكون أخص منها معاضداً بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة، والمفروض أنه ليس في المقام إلاّ قاعدة الاحتياط، التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة، وما لو علم أن عليه فوائت لا يحصي عددها وغير ذلك، بل أدلة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل، فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهادية.

وأمّا ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب بعض ما يوجب العسر كالترتيب في الفوائت أو الغسل في المثالين، فظهر جوابه مما ذكرنا من أن قاعدة نفي العسر في غير مورد الاختلال قابلة للتخصيص.

وأمّا ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور[1] يلزم من فعلها الحرج.

---

(١) لمّا كان النّقض المذكور نظير نقض بطلان البراءة من جهة العلم الإجمالي بأداء ظنّ المجتهد إلى ما يوافق البراءة في جميع الوقائع المشتبهة، فلا بدّ أن يجاب عنه:

أوّلاً: بعدم الإمكان من حيث وجود العلم الإجمالي بالأحكام الغير الإلزاميّة في الوقائع المشتبهة، ومعه لا يمكن الظّن بما يوافق الاحتياط في جميعها أو فيما

. . . .

يوجب من مراعاته الحرج نظراً إلى كثرة الأحكام الغير الإلزاميّة، كما هو واضح، فكما أنّ العلم الإجمالي بالأحكام الإلزاميّة يمنع من الظّن بما يوافق البراءة في جميع الوقائع المشتبهة كذلك العلم الإجمالي بالأحكام الغير الإلزاميّة يمنع من الظّن بما يوافق الاحتياط في جميع الوقائع.

وثانياً: بعدم الوقوع على تقدير تسليم الإمكان بجعل نتيجة الدّليل أعمّ من الظّن الشخصيّ والنّوعي، وكون الأمارات القائمة على التّكليف مفيدة للظّن النّوعي كلاً أو جلاً بحيث يجامع العلم الإجمالي بالخلاف نظراً إلى كون مدلول غالب الأمارات من الأخبار وغيرها الأحكام الغير الإلزاميّة، فكيف يظنّ منها الحكم الإلزامي.

وثالثاً: بعدم جواز العمل بجميعها على تقدير تسليم الإمكان والوقوع نظراً إلى لزوم الحرج والاختلال فيحكم بالتّبعيض بين مراتب الظّنون بالقوّة والضّعف، فيختار جانب التّكليف الإلزامي فيما قام الظّن القويّ عليه وجانب الحكم الغير الإلزامي فيما قام على التّكليف الظّن الضّعيف، فإن سلّم الخصم هذا المعنى فيرجع إلى الاعتراف بوجوب العمل بالظّن في مقابل الاحتياط في الجملة، وأمّا ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب من الأجوبة فغير نقيّة عن المناقشة، لأنّ حصول العلم من أدلّة نفي الحرج بعدم جعل الحكم العسري في الشّريعة أصلاً ورأساً مبنيّ على كون نفي الحكم العسري في الشّريعة عقليّاً لا من جهة لزوم الاختلال فيما فرض لزومه، فإنّه مضافاً إلى مخالفته لظاهر كلامه في المقام مناف لصريح كلامه فيما يأتي حيث إنّه جعل لزوم الاختلال فيما سيأتي جواباً مستقلاً، بل من جهة ما زعمه بعض المتأخّرين من كون التكليف العسري خلاف اللّطف وهو مناف لصريح كلامه فيما مضى وتصديقه بكونه في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنّيّة قابلة للتخصيص بقوله: (نعم) إلى آخره فراجع هذا لو أريد من العلم العلم التّفصيلي،

فيرد عليه **أولاً**: منع إمكانه لأنّا علمنا بأدلة نفي الحرج أن الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف، ومع هذا العلم الإجمالي يمتنع الظن التفصيلي بوجوب أمور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر على ما مر نظيره في الإيراد على دفع الرجوع إلى.

وثانياً: سلمنا إمكان ذلك[1]، إمّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل

كما هو ظاهر كلامه، بل صريحه عند التّأمّل، وأمّا لو أريد منه العلم الإجمالي من حيث العلم بإرادة بعض الأفراد من كلّ عام ومن هنا حكموا بقبح التّخصيص المستغرق، ففيه أنّه لا يجدي شيئاً أصلاً وإن كان مسلّماً، فإنّه يكفي فيه عدم عسريّة بعض أحكام الشّريعة.

نعم ينافي هذا العلم الظّن بكون كلّ حكم مجعول شرعاً عسريّاً، لكنّه ليس مراد المستدلّ قطعاً، إذ مبنى كلامه على لزوم العسر من مراعات الظّن كلزومه من مراعات الاحتياط، وأين هذا من فرض أداء ظنّ المجتهد إلى كون المجعول في كلّ واقعة حكماً عسريّاً.

وبالجملة لا أرى وجها لتصحيح الجواب الّذي أفاده، وقد اعترضت عليه قدس سره في مجلس البحث بما عرفت، فاعتذر بعد الاعتراف بعدم تماميّته بأنّه ليس جوابا مستقلاً عنده تامّاً عند التّأمّل.

(١) ما أفاده في تصور الإمكان صريح في كون الجواب الأوّل مبنيّا على قطعيّة ما دلّ على نفي الحرج دلالة، وقد عرفت ما فيه، ثمّ إنّ ما ذكره في وجه الإمكان أوّلاً مبنيّ على كون نتيجة دليل الانسداد هي حجيّة الظّن بالمعنى الأعمّ من الظّن النّوعي والشّخصي أو كون الظّنون القائمة في المسائل الفرعيّة مظنونة الاعتبار، وما أفاده في تصويره ثانياً مبنيّ على كون اعتبار الظّواهر من باب الظّن المطلق، وإلاّ فيخرج عن الفرض وما أفاده ثالثاً في تصويره مبنيّ على ما أسمعناك في طيّ

الفرعية كلها أو بعضها ظنوناً نوعية، لا تنافي العلم الإجمالي بمخالفة البعض للواقع أو بناء على أن المستفاد من أدلة نفي العسر ليس هو القطع ولا الظن الشخصي بانتفاء العسر، بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف، وأمّا بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الإجمالي بخلافها، كما في الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف، لكن نمنع وقوع ذلك لأنّ الظنون الحاصلة للمجتهد بناء على مذهب الإمامية من عدم اعتبار الظن القياسي وأشباهه ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة كأقسام الخبر والشهرة والاستقراء والإجماع المنقول والأولوية الاعتبارية ونظائرها، ومن المعلوم للمتتبع فيها أن مؤدياتها لا تفضي إلى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبراً إجمالياً.

وثالثاً: سلمنا إمكانه ووقوعه لكن العمل[1] بتلك الظنون لا يؤدي إلى

كلماتنا السّابقة فساده من إمكان اجتماع الظّنون الشّخصيّة مع العلم على الخلاف، حيث إنّا نرى بالوجدان اجتماعها في الغلبة نظرا إلى حصول الظّن بملاحظة الغلبة بإلحاق الأفراد المشكوكة بالغالب مع العلم الإجمالي بتخلّف النّادر والوقوع أخصّ من الإمكان وإن كان هذا الوهم في كمال الوضوح من الفساد، وخلاف العقل والوجدان حتّى فيما فرضه من مثال الغلبة، فإنّ الظّن بالإلحاق بالنّسبة إلى الأفراد المشكوكة إذا لوحظت بعنوان الاجتماع لا يحصل جداً، فإذا بقي فرد مشكوك لا يمكن الظّن بإلحاقه، إلاّ إذا فرض ذهاب الظّن بالإلحاق من غيره ممّا شكّ فيه وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

(١) الفرق بين العمل بالظّن وكونه حجّة ومناطا للتّكليف في الشّرعيّات مع

اختلال النظام حتى لا يمكن إخراجها من عمومات نفي العسر، فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصصها بها، لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال وليس هذا كراً على ما فر منه، حيث إنّا عملنا بالظن فراراً عن لزوم العسر فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به، لأنّ العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغاً حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة

أدائه إلى الحكم الإلزامي في جميع الوقائع المشبهة والأخذ بالاحتياط فيها، وكونه مناطاً لإطاعة الأحكام المشتبهة في لزوم الاختلال على الثّاني دون الأوّل هو أنّ لزوم الاختلال إنّما هو من جهة انضمام التّعليم وتعلّم موارد الاحتياط إلى العمل به على ما عرفته مفصّلاً وهو لا يلزم من حجيّة الظّن إذا فرض أداؤه إلى ما يوافق الاحتياط في جميع الوقائع فإنّه أمر منضبط واحد كما هو واضح، نعم لو كان الموجب للاختلال نفس العمل بالاحتياط لم يكن فرق بينهما أصلاً كما لا يخفى وممّا ذكرنا كلّه يظهر لك توجّه المناقشة إلى ما أفاده في وجه عدم ورود إشكال لزوم العسر على تقدير العمل بالظّن وأنّه ليس كرّاً على ما فرّ منه بقوله لأنّ العسر اللاّزم على تقدير طرح العمل بالظّن كان بالغاً حدّ اختلال النّظام من جهة لزوم مراعات الاحتمالات المشكوكة والموهومة إلى آخره حيث إنّ ظاهره بيان الفرق بين الأمرين مع قطع النّظر عن التّعليم والتعلّم وهو كما ترى، فإنّ المفروض في الإيراد أداء ظنّ المجتهد إلى ما يوافق الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، فلا يبقى هنا موارد موهومة ومشكوكة حتّى تجعل فارقة.

نعم لو فرض لزوم الحرج من العمل بالظّن فيما لو أدّى إلى ما يوافق الاحتياط في كثير من الوقائع المشتبهة بحيث لو انضمّ إلى العمل بالظّن العمل بالاحتياط في سائر الموارد المشتبهة لزوم الاختلال توجّه الفرق بينهما بما أفاده لكنّه رجوع عمّا ذكره سابقا من كون الاختلال مستنداً إلى التّعليم والتعلّم وبالجملة عبارة الكتاب في بيان الفرق لا يخلو عن شيء.

الاحتمالات الموهومة والمشكوكة، وأمّا الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط، فلا بد من العمل بها سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط، وحينئذ ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعترض من جهة العمل بالظن، بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط، فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط.

ومنها: أنّه يقع التعارض[1] بين الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للحرج والأول أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط مع العلم الإجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم.

وفيه ما لا يخفى لما عرفت[2] في تأسيس الأصل من أن العمل بالظن ليس

---

(١) وقوع التّعارض بين ما دلّ على حرمة العمل بالظّن ودليل نفي الحرج إنما هو من جهة اقتضاء النّافي للحرج حجيّة الظّن بعد فرض تماميّة سائر المقدمات، كما هو المفروض عند البحث في بطلان الاحتياط كالبحث عن سائر ما له دخل في تماميّة الدّليل، فيتعارضان في حكم العمل بالظّن في زمان الانسداد منعاً وإثباتاً تعارض العامين من وجه، فإذا كان الأوّل أكثر فلا مجال لترجيح الثّاني عليه غاية الأمر تعادلهما فيحكم بتساقطهما والرّجوع إلى ما يقتضي وجوب الاحتياط من حكم العقل بملاحظة العلم الإجمالي.

(٢) لا يخفى عليك وضوح فساد التّعارض المتوهّم في المقام، فإنّ الدّليل الدّال على وجوب العمل بالظّن وارد على ما دلّ على حرمته من جهة التّشريع، بل من جهة إحراز الواقع بالاحتياط أيضاً، ضرورة ارتفاع موضوع التّشريع المبنيّ على عدم العلم بالحجيّة والاحتياط المبنيّ على احتمال الضّرر بالدّليل القائم على الحجيّة، بل التّعارض المتوهّم في المقام إنما هو بملاحظة الاحتياط، فإذا حكم

فيه إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتية، وإنّما يحرم إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلاّ قاعدة الاحتياط الآمرة بإحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات، وقد فرضنا أن قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفي العسر، ثمّ لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع لكن عرفت سابقاً عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر.

ومنها: أنّ الأدلة النافية للعسر[1] إنمّا تنفي وجوده في الشريعة بحسب

بارتفاع موضوعه بدليل نفي الحرج، فلا يبقى تعارض أصلاً، فأين تعارض الدّليلين حتّى يصير الاحتياط مرجعا بعد تساقطهما، ومن هنا يظهر أنّه لا تعارض حقيقة بين دليل الحرمة ودليل نفي الحرج على تقدير ثبوت الحرمة الذّاتية للعمل بالظّن أيضاً، إذ مقتضى دليل نفي الحرج عدم وجوب الاحتياط عند انسداد باب العلم وقضيّة العقل بعد تماميّة تمام المقدّمات وجوب العمل بالظّن، وأين هذا من التّعارض بين دليل الحرمة ودليل نفي الحرج، فكلام المورد ساقط من أصله.

(١) توهّم عدم شمول الأدلّة النّافية للعسر للمقام من وجهين أحدهما ما أفاده قدس سره في الكتاب من أنّ المنفيّ بها هو الأحكام المجعولة أوّلاً وبالذّات للأفعال والموضوعات العسرة بحيث لم يستند إلى غير الشّارع أصلا إذ الظّاهر من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ونحوه هو ما ذكر لا غيره، فيبقى الغير تحت العمومات والأدلّة المقتضية للتّكليف بالأمور المتعسّرة، فإذا كان موضوع وجوب الاحتياط والسّبب فيه اشتباه الحكم الإلزامي الصّادر من الشّارع بحيث لو لم يكن تقصير من المكلّفين في حفظه وتبليغه، بل في اختفاء من كان حافظا للدّين ومبيّناً لما اشتبه من أحكام جدّه سيّد المرسلين صلى اللّه عليه وآله

للمكلّفين لم يقعوا في الاشتباه جداً، فلا ينفي تلك الأدلّة، ثانيهما أنّ المنفي بتلك الأدلّة هو الحكم الشّرعي لا العقلي، فإنّ صريح قوله تعالى وما جعل الآية هو المجعولات الإلهيّة لا العقليّة، ومن المعلوم ضرورة أنّ الحاكم بوجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي هو العقل وما ورد من الأخبار بعنوان العموم لا يستفاد منها وجوب الاحتياط وعلى تقدير الدّلالة يكون مؤكّداً لحكم العقل نظير ما دلّ من الآيات والأخبار على وجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

فإن شئت قلت: إنّ الاحتياط من مراتب الإطاعة الّتي لا يمكن أن يتعلّق بها حكم شرعي مولويّ، فلا ينفيه ما دلّ على عدم جعل الحكم الحرجي في الدّين إذ هو مفسّر وشارح لما أثبته الشّارع من الأحكام، فكما أنّ إثبات وجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي بالتّكليف الإلزامي ليس من الشّارع كذلك نفيه ليس منه بما ينفي المجعولات الشّرعيّة، هذا ولكنّك خبير بفساد كلا الوجهين:

أمّا الأوّل: فلما ذكره قدس سره في الكتاب من منع الاختصاص أوّلاً، لأنّ دخل المكلّف في تحقّق موضوع الحكم وتسبيبه له لا دخل له في جعل الحكم ولا أثر له بالنّسبة إليه أصلا فالجعل دائما من الشّارع سواء كان في الموضوع العسري أو الضّرري فوجوب الغسل على المريض المجنب عمداً وإن أصابه من المرض ما أصابه ممنوع، وكذا أشباهه وأمثاله، نعم لو قام هناك دليل قطعيّ على جعل حكم حرجيّ أو ضرريّ أو ظنّي معمول به عندهم لخرجنا به عمّا دلّ على نفي الحرج والضّرر من غير فرق بين أن يكون السّبب لإيجاد موضوعه نفس المكلّف أو غيره، ومن هنا يحكم بوجوب الجهاد والاجتهاد وإن سلّم كونه حرجيّا وأغمض عمّا في الكتاب من منعه بأنّ مزاولة العلوم لأهله إلى آخره من جهة ما أفاده فيما سيجيء من كونه أشقّ من طول الجهاد، وأمّا العمومات المثبتة للتكليف فهي محكومة بالنّسبة إلى ما دلّ على نفي الأمرين من غير فرق بين

أصل الشرع أولا وبالذات، فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع، ولذا لو نذر المكلف أموراً عسرة كالأخذ بالاحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة وكصوم الدهر أو إحياء بعض الليالي أو المشي إلى الحج أو الزيارات لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها، لأنّ الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف، وكذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الإجارة ووجوب الوفاء بها، وحينئذ فنقول لا ريب أن وجوب الاحتياط بإتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة إنّما هي من

الصّورتين هذا مع الإغماض عن كون النّافي لوجوب الاحتياط في المقام العقل بملاحظة لزوم الاختلال وتسليم التّوهم المذكور على تقدير الإغماض بالنّسبة إلى ما التزم به المكلّف من الأمور الشّاقة.

ثانياً: فيفرق بين المريض المجنب عمداً، فلا يجب عليه الغسل وبين الأجير على الأعمال الشّاقة فيجب عليه الوفاء من حيث إنّ إيجاب الوفاء في حقّه يرجع إلى إيجاب الوفاء بما التزم على نفسه باختياره كالنّاذر للأمور الشّاقة فمرجع الجعل في هذا القسم إلى إمضاء ما التزم به المكلّف وهذا التّسليم لا ينفع المتوهّم في المقام، فإنّه من القسم الأوّل لا الثّاني، كما لا يخفى.

وأمّا الثّاني: فلأنّ إيجاب الاحتياط وإن كان عقليّا والحاكم به وإن كان هو العقل المستقلّ، إلاّ أنّه كاشف عن حكم شرعيّ مطابق له بقاعدة التّلازم جدّاً، وإلاّ لم يكن دليلاً متّبعاً معتبراً فإذا حكم الشّارع بعدم جعل الحكم الحرجي مطلقا سواء كان حكما واقعيّاً أو ظاهريّاً، فيكشف ذلك عن عدم مؤاخذة الشّارع على الواقع المجهول المعلوم إجمالاً في موارد تعسّر الاحتياط في تحصيله فيرفع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، ومن هنا حكموا بعدم وجوب الاحتياط في الشّبهة الغير المحصورة وحكم الشّارع بعدم وجوبه عند اشتباه القبلة وقنع بالصّلاة إلى أربع جهات فتدبّر.

جهة اختفاء الأحكام الشرعية المسبب عن المكلفين المقصرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبينة للأحكام والمميزة للحلال عن الحرام، وهذا السبب وإن لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخلية أكثر المكلفين في ذلك، إلاّ أن التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سببا له ويختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره، بل هو أمر منفي بالأدلة الشرعية السمعية وظاهرها أن المنفي هو جعل الأحكام الشرعية أولاً وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافي عروض التعسر لامتثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال حينئذ أكثر بمراتب ألا ترى أن الاجتهاد الواجب على المكلفين ولو كفاية من الأمور الشاقة جداً خصوصاً في هذه الأزمنة فهل السبب فيه إلاّ تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة، وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني.

والجواب عن هذا الوجه أن أدلة نفي العسر سيما البالغ منه حدّ اختلال النظام والإضرار بأمور المعاش والمعاد لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفا إلى الشارع وهو الذي أريد بقولهم عليهم السلام: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر»* وبين ما يكون مسنداً إلى غيره ووجوب صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادة ممنوع، وكذا أمثالها من المشي إلى بيت الله جل ذكره وإحياء الليالي وغيرهما مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات لا ما كان السبب فيه نفس المكلف فيفرق بين الجنابة متعمداً، فلا يجب الغسل مع المشقة وبين إجارة النفس للمشاق، لأنّ الحكم في الأول تأسيس من الشارع وفي الثاني

---

* الكافي: ج٣، ص٤١٢.

إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه فتأمل.

وأمّا الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد باب العلم، فمع أنّه شيء يقضي بوجوبه الأدلة القطعية فلا ينظر إلى تعسره وتيسره فهو ليس أمراً حرجاً خصوصاً بالنسبة إلى أهله فإنّ مزاولة العلوم لأهلها ليس بأشق من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم، وكيف كان فلا يقاس عليه.

وأمّا عمل العباد بالاحتياط ومراقبة ما هو أحوط الأمرين أو الأمور في الوقائع الشخصية إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضة، فإنّ هذا دونه خرط القتاد، إذ أوقات المجتهد لا تفي بتميز موارد الاحتياطات، ثمّ إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي تتفق للمقلدين، كما مثلنا لك سابقاً في الماء المستعمل في رفع الحدث.

وقد يرد الاحتياط بوجوه أخر غير ما ذكرنا من الإجماع والحرج:

منها: أنه لا دليل على وجوب الاحتياط، وأن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

وفيه أنه إن أريد أنه لا دليل على وجوبه في كل واقعة إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود التكليف بينها وبين الوقائع الأخر فهو مسلم بمعنى أن كل واقعة ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها الاحتياط، بل الشك فيها إن رجع إلى التكليف، كما في شرب التتن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال لم يجب فيها الاحتياط وإن رجع إلى تعيين المكلف به كالشك في القصر والإتمام والظهر والجمعة وكالشك في مدخلية شيء في العبادات بناء على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته وجب فيها الاحتياط، لكن وجوب الاحتياط في ما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم الإجمالي

بوجود الواجبات والمحرمات فيها وإن كان الشك في نفس الواقعة شكا في التكليف، ولذا ذكرنا سابقا أن الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند انسداد باب العلم نعم من لا يوجب الاحتياط[١] حتى مع العلم الإجمالي بالتكليف، فهو يستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط.

ومنها: أن العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط، لأنّ مذهب جماعة من العلماء، بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهاداً أو تقليداً، قال في الإرشاد[٢] في أوائل الصلاة: «يجب

---

(١) فلعلّ المجيب المورد بما ذكر هو ممّن لا يوجب الاحتياط حتّى مع العلم الإجمالي بالتّكليف كما يشهد له قوله بعدم الدّليل على وجوب الاحتياط وكونه أمرا مستحبّاً، بل هو الظّاهر فالغرض من الاستدراك بيان كون الإيراد مبنيّاً على هذا الزّعم الفاسد، لا على ملاحظة الشّك في الواقعة مع قطع النّظر عن العلم الإجمالي الكلّي حتّى يتوجّه على أنّ الإغماض وقطع النّظر لا يوجب رفع الأثر من العلم الإجمالي الموجود بالفرض فتدبّر.

(٢) ما ذكره في الإرشاد يحتمل وجهين: أحدهما كون كلّ من المعرفة وإيقاع الفعل على وجهه بعد المعرفة واجبا مستقلاً وشرطاً في صحّة العبادة من غير أن يكون المعرفة مقدّمة لقصد الوجه، كما ربما يتراءى من العبارة في النّظرة الأولى، ثانيهما كون المعرفة مقدّمة للقصد من غير أن يكون شرطا مستقلاً في العبادة ولعلّه الظّاهر بعد ملاحظة عدم القول باعتبارها على الوجه الأوّل وإن قيل باعتبار الأوّل دون الثّاني أو الثّاني دون الأوّل، إلاّ من باب المقدّمة العقليّة حيث إنّ القصد إلى عنوان الفعل يتوقّف عقلاً على معرفته، ثمّ إنّا قد أشرنا عند البحث عن حكم العلم الإجمالي وكون الاحتياط طريقاً مع التّمكن من تحصيل الظّن المعتبر إلى ما زعمه المتكلّمون وجمع من الفقهاء وجها لاعتبار معرفة الوجه أو قصده في

تحقّق الإطاعة وإلى فساده، ونشير هنا أيضاً على سبيل الإجمال والاختصار طلباً لمزيد البصيرة وتنبيها لبعض ما طوينا ذكره هناك، فنقول إنّ المستفاد من كلماتهم في وجه ما ذهبوا إليه هو أنّ الفعل إنمّا يجب شرعاً من حيث كونه معنوناً بعنوان منطبق عليه لا بعنوانه الأوّلي وباعتبار كونه، وإلاّ لوجب كلّ فعل شرعاً، فالأمر المتعلّق بالأفعال حقيقة معلول للعنوان المذكور المشتمل على المصلحة الملزمة، فإذا أتى بالفعل بعنوانه إمّا يقصد نفس العنوان أو يقصد ما يكون حاكيا عنه ومشيراً إليه ومعلولا عنه كان ترتّب العنوان على الفعل وتحقّقه اختيارياً فتحصل الإطاعة وامتثال الأمر، فيترتّب جميع ما هو آثار الامتثال عقلا وشرعاً وإذا أتى به لا بذلك العنوان بالمعنى الّذي عرفته كان ترتّبه على تقديره من غير اختيار كما إذا فعل فعلا كان إهانة لشخص ولم يلتفت إلى كونه إهانة فإنّه يترتّب عليه الإهانة جدّاً، إلاّ أنّه ليس فعلا اختيارياً للفاعل، ومن هنا يترتّب إسقاط الأمر على الواجبات التّوصّليّة إذا أتى بها لا بعنوان الإطاعة نظر إلى عدم اشتراط الامتثال في صحّتها وسقوط الأمر المتعلّق بها وإن كان شرطاً في ترتّب استحقاق الثّواب عليها فإذا فرض اشتراط تحقق الإطاعة والامتثال في صحة العبادات، فلا بدّ من قصد العنوان المزبور والوجه المذكور ولو بقصد الوجوب المسبب عنه مثلا حتى يتحقق الامتثال، ومن هنا قالوا إنّه لا بدّ من قصد الوجوب أو وجه الوجوب هذا على القول باعتبار قصد الوجه، فيكون المعرفة حينئذ مقدّمة له، وأمّا على القول بكفاية نفس المعرفة وإن لم يقصد الوجه المعلوم فيستدلّ له بأن العلم بعنوان الواجب أو الحكم المعلول عنه يكفي في تحقّق الامتثال بالنّسبة إلى الأمر المتعلّق بالمعنون وصدق كونه بذلك العنوان اختيارياً، ولا يعتبر قصده بعد معرفته في تحقّق الامتثال، هذا ملخّص ما يستفاد من كلماتهم في وجه المسألة.

ولكنّك خبير بأنّه لا يقتضي على تقدير تماميّة الاقتصار على ما ذكروه لأنه بعد

معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها وإيقاع كل منهما على وجهه» وحينئذ ففي الاحتياط إخلال بمعرفة الوجه التي أفتى جماعة بوجوبها وبإطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وفيه أولاً: أن معرفة الوجه مما يمكن[1] للمتأمل في الأدلة وفي إطلاقات

التّعدي عن القصد التّفصيلي بعنوان الفعل ولو من جهة تعذّره غالباً وعدم الاطلاع عليه إلى كفاية القصد الإجمالي بقصد ما يكون حاكياً عنه، لا يلزم قصد خصوص الوجوب والاستحباب، بل يكفي قصد الظّهريّة والعصريّة مثلا نعم لو فرض في مقام كان المميّز منحصراً في الوجوب والاستحباب تعيّن قصدهما، كما ذكروه بالنّسبة إلى فريضة الصّبح ونافلته، هذا كلّه مضافا إلى أنّه يتمكّن في موارد الاحتياط من القصد الّذي ذكروه، فإنّه يجعل الدّاعي للجمع بين الفعلين مثلا وجوب أحدهما عند اللّه كما أنّه يجعل الدّاعي له امتثال الأمر المتعلّق بأحدهما من غير فرق بين الأمرين ومن هنا اتّفقوا على كفايته فيما لا يتمكّن من تحصيل الوجه أصلاً ولو بالظّن والقول بالتّفكيك والفرق بين صورتي التّمكن والعجز ممّا يضحك منه الثّكلى، ومن هنا ذكر المحقّق قدس سره في المعتبر في باب الوضوء في مسألة قصد الخلاف بعد ذهابه إلى الصحّة، وأمّا ما ذكره المتكلّمون من وجوب إيقاع الواجب على وجهه أو وجه وجوبه فكلام شعري، فإنّا وإن ذكرنا في الفقه أنّ قصد الخلاف لا يمكن من العالم بالوجه وذكر جماعة أنّ عدم اعتبار قصد الوجه لا يلازم جواز قصد الخلاف من حيث إنّ قصده يرجع إلى قصد غير الأمر المتوجّه إلى المكلّف، فلا يكون قاصداً للأمر المتعلّق به، إلاّ أنّه كلام آخر لا تعلّق له بالمقام وقد مضى شطر من الكلام فيه عند تأسيس الأصل في العمل بغير العلم.

(١) لعلّ المراد من الأدلّة في قبال إطلاقات العبادة الأخبار البيانيّة للعبادات، فإنّ سكوتها عن اعتبارها في مقام بيان ما يعتبر فيها شطراً أو شرطاً يكشف عن

عدم اعتبارها فإنّ المستفاد منها حصر ما يعتبر فيها فيما ذكر فيها فتدبّر.

وأمّا إطلاق العبادة فالمراد منه ظاهرا هو إطلاق المادّة، ضرورة أنّ إطلاق الهيئة إنما ينفع عند الشّك في الإطلاق واشتراط الواجب لا عند الشّك فيما يعتبر في تحقّق امتثال الأمر المطلق المتعلّق بالواجب، فقد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنّ التّمسك بإطلاق العبادات مادّة مبنيّ على القول بكون ألفاظها أسامي للأعمّ، وأمّا على القول بكونها أسامي لخصوص الصّحيحة التّامّة، كما اختاره قدس سره في محلّه، فلا محالة يكون ألفاظها مجملة ذاتاً، ثمّ على القول بالأعمّ لا يجوز التّمسك بها على الإطلاق وإنما يجوز إذا وجد هناك شرائط التمسّك بالإطلاق، فإنّ حال ألفاظ العبادات على هذا القول حال سائر المطلقات من حيث كونها مبنيّة بالذّات.

وقد ذكر شيخنا قدس سره في الجزء الثّاني من الكتاب، كما سيجيء الإشارة إليه أنّه لا يجوز التّمسّك بأكثر ألفاظ العبادات، بل كلّها على القول بالأعمّ أيضاً من حيث ورودها في مقام الإهمال وبيان المطلوبيّة في الجملة أو سوقها لبيان حكم آخر من الحثّ والتّرغيب، هذا كلّه مضافاً إلى ما ربما يقال من منافاته لما أفاده في أوّل الكتاب من عدم كون اعتبار هذه الخصوصيّة وأمثالها تقييداً في العبادة حتّى يدفع بإطلاقها من حيث إنّ معرفة الوجه وكذا قصده كقصد القربة يلاحظ بعد تحقّق الأمر فكيف يمكن أخذها في المأمور به المتأخّر عن الأمر وإن ذكرنا هناك بعض المناقشات في ذلك وأنّ الظّاهر من حال الأمر والآمر كون غرضه متعلّقاً بوجود الفعل المأمور به من غير اعتبار أمر آخر فيه، إلاّ فيما ثبت اعتبار قصد الامتثال فيه، ومن هنا اتفقوا على أنّ مقتضى الأصل اللّفظي في الواجبات التّوصّليّة، فلعلّه المراد من إطلاق العبادة وكون الخصوصيات المذكورة متأخّرة عن الأمر من حيث التّصور لا ينافي تأخّرها عنه من حيث الوجود فيعتبر

في صحّة العبادة فتأمل في المقام، فإنّه من مزالّ الأقدام وذكر قدس سره في مقام آخر، كما سيجيء الإشارة إليه لدفع مثل الخصوصيّة المشكوكة في المقام بدل إطلاق العبادة إطلاق الإطاعة وهو إشارة إلى التّمسّك بما ورد في باب الإطاعة من الآيات والأخبار من حيث المادّة بعد الفراغ عن صدق الإطاعة على وجه القطع واليقين على الخالية عن الخصوصيّة المبحوث عنها والشّكّ في اعتبارها عند الشارع فيها تعبّداً، وإلاّ لم يعقل التّمسك بها، كما لا يخفى وهذا وإن كان أسلم من التّمسك بإطلاق العبادة، إلاّ أنّه ربّما يناقش فيه أيضاً بأن ما دلّ على وجوب الإطاعة وحرمة المعصية إنما هو في مقام بيان حكم الموضوعين المذكورين من غير أن يكون في مقام بيان حقيقة الإطاعة وما يعتبر فيها شرعا فتدبّر.

وأمّا التمسّك بسيرة المسلمين في المقام فقد يناقش فيه أيضاً بعدم العلم بوجودها، بل نعلم بعدمها كيف ومذهب جماعة من الفقهاء الّذين كان مدار عمل المسلمين على تقليدهم ومتابعة آرائهم كالعلاّمة قدس سره وغيره على اعتبار معرفة الوجه أو قصده المتوقّف على المعرفة، فكيف يمكن مع ذلك تحقّق السّيرة الكاشفة عن تقرير المعصوم عليه السلام، ومثله التّمسك بسيرة النّبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السّلام مع النّاس، فإنّه يناقش فيه مضافاً إلى عدم كونه وجها أخر في قبال سيرة المسلمين بأنّه لم يعلم عنوان عمل النّاس في زمان الحضور وأنّهم يكتفون بالاحتياط مع التّمكن من المعرفة العلميّة أو لا يقصدون وجه الفعل بعد تحصيل المعرفة، مع أنّه قد يدّعى على تقدير تسليم العلم بالعنوان أنّ ما ورد من الآيات والأخبار في باب وجوب تحصيل العلم بالأحكام يكفي رادعاً، هذا مضافاً إلى أنّه قد يدّعي أنّ السّيرة على إلقاء الإطاعة الإجماليّة مع التّمكن من الإطاعة التّفصيليّة العلميّة، بل ادّعى عليه الإجماع في كلام بعضهم وإن كانت هذه الدّعوى فاسدة بما أسمعناك في فروع العلم فراجع، فالحقّ فساد ادّعاء السيرة من

العبارات وفي سيرة المسلمين وفي سيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية، ولذا ذكر المحقق قدس سره كما في محكي المدارك في باب الوضوء: «**أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري**» وتمام الكلام في غير هذا المقام.

وثانياً: لو سلمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب للاحتياط[1] فإنّما

الجانبين، فلا وجه يقضي بوجوب تحصيل معرفة الوجه أو قصده بالمعنى المبحوث عنه في المقام وإن كان ما يدلّ على وجوب تحصيل العلم من الآيات والأخبار بالمعنى الّذي عرفته في أوائل التّعليقة عند التّكلم في حكم العلم الإجمالي أكثر من أن تحصى.

(١) الحكم بوجوب المعرفة ظاهراً مع احتمال وجوبها مبنيّ على جريان الاشتغال في خصوص المسألة مع القول بالبراءة عند الشّك في ماهيّة العبادة ودورانها بين الأقلّ والأكثر ،كما اختاره شيخنا الأستاذ العلامة قدّس سرّه وفاقاً للمشهور، كما ستقف عليه في الجزء الثّاني من الكتاب نظراً إلى استقلال العقل في حكمه بلزوم الأخذ بالطّريق اليقيني في باب الإطاعة عند الشّك في حصولها بغيره كما بنى عليه الأمر في أوّل الكتاب أيضاً لكنّك عرفت التّأمل في ذلك هناك وأنّ مرجع الشّك إن كان إلى الشّك في حصول الإطاعة في حكم العقلاء عند إلقاء خصوصيّة من الخصوصيّات يلزم في حكم العقل الإتيان على وجه يحصل مع العلم بحصول الإطاعة وإن كان إلى الشّك في اعتبار خصوصيّة زائدة عند الشّارع مع الجزم بحصول الإطاعة عند العقلاء بدونها فلا يسلّم حكم العقل بلزوم الإتيان بالخصوصيّة بل مبنيّ على القول بالاشتغال في ماهيّة العبادة المردّد، بل يمكن المصير إلى البراءة في المثال المقام ولو قلنا بالاشتغال في ماهيّات العبادات المردّدة من حيث أنّ الرّافع

هو مع التمكن من المعرفة العلمية، أمّا مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعاً.

لأنّ اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه عليها، فلا يخفى أنه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه، فإنّ مجرد الظن بوجوب شيء لا يتأتى

لحكم العقل هو العلم بمنع الشّارع ولا يكفي مجرّد احتمال المنع على ما عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة وستعرفه فيما يتلى عليك بعد هذا إن شاء اللّه تعالى، ثمّ إنّ الوجه فيما أفاده قدس سره من الفرق على تقدير تسليم وجوب المعرفة في الجملة بين التّمكن من المعرفة العلميّة والتّمكن من المعرفة الظّنيّة على ما ذكروه من اعتبار الجزم بالنّية ظاهر، حيث إنّه لا جزم بالمنوي في صورة الظّن فكيف يتمكن من جعله على سبيل الجزم داعياً ولو اكتفي باحتماله لم يفرق بين الإطاعة الظّنية والاحتماليّة الحاصلة عند الاحتياط، بل لم يفرق بين صورتي اعتبار الظّن وعدمه، ضرورة أنّ حجيّة الظّن لا يوجب القطع بوجود المظنون، وإلاّ خرج عن كونه ظنّا فالدّاعي بالنّسبة إلى الأمر الواقعي عند عدم العلم بالواقع هو احتمال وجوده المشترك بين صور الظّن والشّك والوهم، نعم قطعيّة اعتباره يوجب القطع بالحكم الظّاهري ولا تعلّق له بالأمر الواقعي العبادي الّذي يجب معرفته نفساً أو مقدّمة لقصد الوجه في العبادات، ضرورة كون الأمر المتعلّق بالطّريق توصّلياً إرشادياً دائماً ولا يوجب قصده قصد الواقع ولا يغني عنه أصلاً، مع أنّه على تقدير كونه تعبّدياً لم ينفع قصده عن قصد الواقع وأدلّة وجوب الأخذ بالطّريق وتنزيله منزلة الواقع إنما تجدي بالنّسبة إلى الآثار الشّرعيّة والأحكام الإلهيّة المحمولة على الواقع لا الآثار العقليّة المرتّبة على العلم بالواقع، فلا يمكن أن يتوهّم بملاحظة دليل اعتبار الطّريق وتنزيله منزلة الواقع إمكان الجزم بنيّة الوجه ومنه يظهر تطرق المناقشة إلى قوله قدس سره.

فالتّحقيق أنّ الظّن بالوجه إذا لم يثبت حجيّته فهو كالشّك فيه إلى آخره لما عرفت من عدم الفرق بالنّسبة إلى قصد المظنون بين اعتبار الظّن وعدمه.

معه القصد إليه لوجوبه، إذ لا بدّ من الجزم بالنية ولو اكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو مما لا يفي بوجوبه ما ذكروه في اشتراط نية الوجه، نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن، فالتحقيق أن الظن بالوجه إذا لم يثبت حجيته فهو كالشك فيه لا وجه لمراعاة نية الوجه معه أصلاً.

وإن كان اعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلاً أو شرعا عليه، ولذا أجمعوا ظاهرا على عدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي بأن يتمكن من الصلاة إلى القبلة في مكان ويصلي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات أو يصلي في ثوبين مشتبهين أو أكثر مرتين أو أكثر مع إمكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة إلى غير ذلك، ففيه أن ذلك إنما هو مع التمكن من العلم التفصيلي، وأمّا مع عدم التمكن منه كما في ما نحن فيه فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الإجمالي العلمي، إذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان إلى جهة مظنونة على الصلاة المكررة في مكان مشتبه الجهة، بل بناء العقلاء في إطاعتهم العرفية على ترجيح العلم الإجمالي على الظن التفصيلي.

وبالجملة فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن مما لم يقم له وجه فإن كان ولا بدّ من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحباً، بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص[1] الذي قام الدليل عليه بالخصوص فتأمل.

---

(١) الوجه فيما أفاده من ترجيح الاحتياط عند العقل على سلوك الظّن الخاصّ

نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي[١] في العبادات مما انعقد الإجماع ظاهراً على عدم جوازه كما أشرنا إليه في أول الرسالة في مسألة اعتبار العلم الإجمالي وأنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا فراجع.

وممّا ذكرنا ظهر أن القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظن ليس له أن يتأمل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد إذا أخذ بالاحتياط، لأنه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه، فالأخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج لا من باب العزيمة.

ولو كان مبني اعتباره على ملاحظة المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع على تقدير فوتها من سلوك الأمارة المعتبرة بالخصوص ظاهر، إذ غاية ما هناك تدارك المصلحة الواقعيّة الفائتة، ومن المعلوم أنّ إدراك نفس المصلحة الأوّليّة أولى من إدراك ما يتدارك به تلك المصلحة، فالاحتياط بهذه الملاحظة أولى من سلوك الظّن الخاص لكن سلوك الظّن الخاصّ بملاحظة منع جماعة عن سلوك الاحتياط مع وجود الطّريق المعتبر في الشّرعيّات وإطلاقهم القول في اعتبار قصد الوجه أولى من الاحتياط، وهذا هو الوجه في أمره قدس سره بالتّأمّل في ترجيح الاحتياط على الظّن الخاصّ، فالأولى لمن يريد الاحتياط تحصيل الواقع أوّلاً بظنّه المعتبر وإتيان العمل بمقتضاه ثمّ الإتيان بالمحتمل بعنوان الاحتياط وإن لم يكن هذا ولا ذاك لازماً لما أسمعناك في مسألة العلم الإجمالي مفصّلاً.

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام لا بدّ أن يحمل على الإهمال لا الإطلاق لاستظهاره قدس سره عدم الإجماع على المنع فيما لا يتوقّف الاحتياط على تكرار العبادة، فالحمل على الإطلاق ينافيه فراجع إلى ما أفاده هناك حتّى تصدق ما ذكرنا.

ثالثاً: سلمنا[١] تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان ظنياً على الإجمالي ولو كان علميا لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسألة ومعرفة الوجه ظنا والقصد إليه على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط مثلا إذا حصل الظن بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية، ويأتي بالإتمام بقصد القربة احتياطاً أو بقصد الندب، وكذلك إذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلاة، فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب، ثم يأتي بالسورة قربة إلى الله تعالى للاحتياط.

ورابعاً: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا[٢] فنقول إن الظن إذا لم يثبت

---

(١) إذا كان الجمع ممكنا، فلا يجدي التوهم المذكور لإبطال وجوب الاحتياط فيؤخذ بمقتضى العلم الإجمالي بوجود التكاليف بين الوقائع المشتبهة ودليل اعتبار قصد الوجه الظّني على تقدير تسليمه وتماميّته، وإلاّ فقد عرفت عدم دليل عليه أصلاً.

(٢) الوجه فيما أفاده ظاهر بعد التّأمّل فيما قدّمنا لك سابقا في طيّ الأجوبة السّابقة، حيث إنّ المقتضي لبطلان الاحتياط مع الاعتراف بأنّه مقتضى الأصل والقاعدة الأوليّة بالنّظر إلى العلم الإجمالي بالتّكليف الإلزامي بين الوقائع المشتبهة ليس إلاّ وجوب قصد الوجه الظّاهري المبنيّ على حجيّة الظّن المبنيّة على وجوب قصد الوجه أو الوجه الواقعي بعنوان الاحتمال أو المعرفة القطعيّة للوجه الظّاهري المبنيّة على حجيّة الظّن، ومن المعلوم ضرورة عدم اقتضاء ما ذكر لبطلان الاحتياط مع الغضّ عمّا فيه من لزوم الدّور في الجملة كما هو ظاهر، فإنّه بعد الاعتراف بكون وجوب الاحتياط ممّا يقضي به العقل والنّقل بملاحظة العلم الإجمالي فتحصل هناك معرفة الوجه الظّاهري علماً فيأتي بنيّته على تقدير كون

حجيته، فقد كان اللازم بمقتضى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقاً، فإذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب، وتأتي نية الوجه الظاهري كما تأتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال فتأمل.

فتحصل مما ذكرنا أن العمدة في رد الاحتياط هي ما تقدم من الإجماع

المعرفة مقدّمة لنيّة الوجه، ولا يلزم عليه شيء من لزوم الدّور ونحوه ومن هنا يؤتى بالفعل بهذا العنوان فيما يفتي فيه الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط والأصول الظّاهريّة، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ إتيان العوام بعنوان الوجوب فيما يفتي فيه الفقهاء بالوجوب من حيث إنّه ممّا أفتى به المفتي من غير ملاحظة مدرك فتواه فتدبّر، نعم قد يناقش في هذا الوجه الرّابع بأنّ وجوب كلّ من المحتملين أو المحتملات في موارد العلم الإجمالي وجوب عقليّ إرشاديّ محض لا دخل له بوجوب المعلوم بالإجمال في حكم الشّارع فقصد هذا الوجوب كمعرفته ليس قصدا للوجوب الواقعي يقيناً، كما أنّ معرفته ليست معرفة له فلا يجدي على القول بوجوب معرفة الوجه أو قصده جداً فتأمّل، وهذا هو الوجه في أمره قدس سره بالتّأمّل عقيب الوجه الرّابع وإن احتمل ضعيفاً كون الوجه فيه ما ذكرنا في وجه استكشاف حكم المقام من موارد إفتاء الفقهاء بالوجوب الظّاهري بقولنا، إلاّ أن يقال إلخ فتدبّر، نعم هنا شيء قد نبّهنا عليه سابقاً وهو أنّه يمكن قصد الوجه الواقعي جزماً بعنوان الاحتمال في موارد الاحتياط، كما يقصد التّقريب كذلك، وهذا لا يتأتّى مع إلقاء الاحتياط والاقتصار على الظّن فهذه جهة مزيّة الاحتياط على العمل بالظّن، فإنّه على تقدير حجيّته بعنوان الخصوص لا يمكن قصد الوجه الواقعي معه على وجه الجزم واليقين.

ولزوم العسر، دون، اللّهم إلاّ أن يقال إن هناك شيئاً ينبغي أن ينبه عليه[1]

---

(١) حاصل ما أفاده من التّحقيق الّذي تفرّد به في بيان مفاد هذه المقدّمة ولازمها هو أنّ مقتضى ما أقاموه على بطلان وجوب الاحتياط الكلّي في الوقائع المشتبهة من مظنونات التّكليف بقسميها وموهومات التّكليف كذلك ومشكوكات التّكليف من الوجوه الثّلاثة المتقدّمة هو بطلان كليّة الاحتياط فيها لا بطلانه فيها رأساً، أمّا دليل بطلان الحرج ولزوم الاختلال فظاهر أنّه لا يقتضي، إلاّ رفع اليد عن الاحتياط بحيث لا يترتّب عليه شيء من المحذورين، ومن المعلوم أنّ مقتضاه رفع اليد عن الاحتياط ومخالفته في الوقائع المشتبهة في الجملة، غاية الأمر تعيين العقل اختيار مخالفة الاحتياط الكلّي اللاّزم بمقتضى العلم الإجمالي في ضمن ما كان احتمال التّكليف فيه في كمال البعد على تقدير اندفاع المحذور بمخالفة الاحتياط في ضمنه فقط أو في ضمن مطلق موهومات التّكليف على تقدير توقف اندفاع الحرج بذلك وهذا هو المراد بالتّردد في قوله كلاً أو بعضاً، وأمّا الإجماع فلأنّ القدر المسلّم الثّابت منه هو انعقاده على بطلان الاحتياط الكلّي بأن يحتاط في كلّ واقعة يحتمل التّكليف فيه على ما يقتضيه العلم الإجمالي، فيكون مفاده مفاد دليل نفي الحرج لا غير، فيلزم أن يؤخذ في باقي المحتملات بمقتضى العلم الإجمالي، إذ لا مانع منه بعد فرض عدم اقتضاء دليل البطلان إلاّ البطلان في الجملة المعين في حكم العقل في ضمن الموهومات كلاً أو بعضاً، فالدّليل على وجوبه فيه هو بعينه الدّليل الّذي اقتضى وجوب الاحتياط في صورة العلم الإجمالي بالتّكليف وتوهّم عدم المقتضي للاحتياط في باقي المحتملات بعد فرض قيام الدّليل على عدم وجوب الاحتياط في الجملة المستلزم لعدم تنجّز التّكليف بالواقع على كلّ تقدير فاسد جدّاً، إذ لو كان قيام الدّليل على البطلان في الجملة رافعاً لتنجّز التّكليف مطلقاً لم يجب العمل بالظّن أيضاً.

وهو أن نفي الاحتياط بالإجماع والعسر لا يثبت، إلاّ أنه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها.

وينفدع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة، لأنّها الأولى بالإهمال.

وإذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر يبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار لما تقرر في مسألة الاحتياط، من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات، وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.

توضيح ما ذكرنا أنا نفرض المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب وكان الإتيان بالكل عسراً أو قام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعين ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب، بمعنى أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الإتيان.

وليس هذا معنى حجية الظن، لأنّ الفرق بين المعنى المذكور وهو[1] أن

هذا مع أنّ ما يستلزمه هو المعذوريّة في مخالفة الواقع في ضمن موهومات التّكليف لا مطلقاً، وبعبارة أخرى عدم تنجّز التّكليف بالواقع المتحقّق في ضمن خصوص موهومات التّكليف، هذا وسيجيء تتمّة الكلام في اندفاع التّوهّم المزبور عن قريب.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدس سره في بيان الفرق بين حجيّة الظّن والتّبعيض في الاحتياط بين الوقائع المشتبهة والثّمرة بينهما في موارد فقد الظّن من خروج الوقائع المشكوكة الخالية عن الأمارة عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي

على الأوّل من حيث تعيين الواجبات والمحرّمات الإجماليّة بالظّن القائم على التّكليف الإلزامي وجوباً أو تحريماً، فلا يبقى علم إجماليّ في موارد فقده بحكم دليل حجيّته فيلاحظ الشّك في نفس الواقعة مع قطع النّظر عن العلم الإجمالي ويؤخذ بمقتضاه وعدم خروجها عنها على الثّاني، حيث إنّ الجهة المقتضية للبناء على التّكليف في مظنونات الإلزام كونها من أطراف العلم الإجمالي الكلّي وهو بعينه موجود في مشكوكات التّكليف، غاية الأمر عدم وجوب رعاية العلم الإجمالي في موهومات التّكليف بملاحظة حكم العقل بانضمام دليل نفي الحرج وعدم وجوب الاحتياط الكلّي على ما عرفت تفصيل القول فيه إنما هو مبنيّ على كون لازم حجيّة الظّن تعيين المعلومات الإجماليّة وارتفاع العلم الإجمالي به وإن لم يقم على التّعيين ولم يكن مفاده ذلك، فيكون معنى حجيّة الظّن سواء كانت من حيث الخصوص أو من حيث الإطلاق والعموم كونه معيار الامتثال الأحكام المشتبهة إثباتاً ونفياً فيكون كالعلم التّفصيلي وإن كان الفرق بينهما ظاهراً، حيث إنّ ارتفاع العلم الإجمالي بالعلم التّفصيلي إذا تعلّق بالمعلوم بالإجمال في بعض أطراف الشّبهة قهريّ عقليّ، وهذا بخلاف الظّن بالمعلوم بالإجمال في بعض أطراف الشّبهة، فإنّه لا ينافي العلم الإجمالي بوجود التّكليف في تمام الوقائع المشتبهة في حكم العقل وإنما ينافيه بحكم الشّرع هكذا قرّر الفرق، وقد تنظر قدس سره فيه في الجزء الثّاني من الكتاب بأنّ ذلك إنما يسلّم فيما كان مفاد الأمارة القائمة على التّكليف تعيين المعلومات الإجماليّة وقصرها وحصرها في موارد وجودها، وإلاّ يمنع كون لازم حجيّة الظّن شرعا حصر المعلومات الإجماليّة في موارده فيما لم يفرض قيامه على التّعيين، هذا وسيجيء تتمّة الكلام في ذلك في التّنبيهات مع الإشارة إلى دفعه، كما أنّه يجيء تفصيل القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة فانتظر.

مظنون عدم الوجوب لا يجب الإتيان به وبين حجية الظن بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامتثال التكاليف الواقعية نفيا وإثباتاً، وبعبارة أخرى الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو أن الظن إذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من دون التفات إلى العلم الإجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات، إذ حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقائع، فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلا أو ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوكة الوجوب رأساً.

وأمّا إذا لم يكن الظن حجة، بل كان غاية الأمر بعد قيام الإجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي علم إجمالاً بوجود التكاليف بينها عدم وجوب الاحتياط بالإتيان بما ظن عدم وجوبه لأن ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الإجماع وموجب للعسر كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الإجمالي المذكور من الاحتياط، لأن سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك.

وحاصل ذلك أن مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للأحكام والتكاليف المعلومة إجمالاً ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الإجمالي وهو الاحتياط المطلق، ومع تعذره لو دار الأمر بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الإجمالي في البعض والظني في الباقي كان الثاني هو المتعين عقلاً ونقلاً.

ففيما نحن فيه إذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الأمر بين إلغائه بالمرة والاكتفاء بالإطاعة الظنية وبين إعماله في المشكوكات والمظنونات وإلغائه

هو الموهومات كان الثاني هو المتعين.

ودعوى لزوم الحرج أيضا من الاحتياط[١] في المشكوكات خلاف الإنصاف لقلة المشكوكات، لأنّ الغالب حصول الظن إما بالوجوب وإما بالعدم.

اللّهم إلاّ أن يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً وحاصله دعوى أن الشارع لا يريد[٢] الامتثال العلمي

---

(١) ما ذكره من الدّعوى ناظر إلى رفع الفرق الّذي أفاده بين حجيّة الظّن والتّبعيض في الاحتياط من حيث إنّه بعد فرض لزوم الحرج من انضمام الاحتياط في مشكوكات التّكليف إلى مظنونات التّكليف لا بدّ من رفع اليد عن مقتضى العلم الإجمالي الكلّي في مشكوكات التّكليف، فيكون حالها حال الموهومات فيقتصر في رعاية جانب العلم الإجمالي الكلّي على مظنونات التّكليف ويرتفع الفرق المذكور والثّمرة المزبورة وإن كان هناك فرق آخر من جهة أخرى سيجيء الكلام فيه، إلاّ أنّه لا دخل له بهذا الفرق وما أفاده في وجه ضعف الدّعوى المذكورة ممّا لا خفاء فيه أصلاً مضافاً إلى أنّ الأخذ بالاحتياط في المشكوكات إذا اقتضاه الشّك في نفس المسألة من جهة العلم الإجمالي الجزئي ممّا لا مناص عنه على كلّ تقدير، كما أنّ الأخذ بالتّكليف إذا اقتضاه أصل آخر في المشكوكات ممّا لا مناص عنه أيضاً وإن لم يكن بعنوان الاحتياط فعلى تقدير عدم حجيّة الظّن ينضمّ إلى مظنونات التّكليف حقيقة ما شكّ فيه ممّا لا يقتضي الأصل الأخذ بالتّكليف فيه ولا ريب في قلّته، فلا يلزم الحرج فالدعوى المذكورة من جهة فسادها لا تجدي في رفع الثّمرة المذكورة، فينحصر الرّافع في قيام الإجماع على عدم وجوب مراعات العلم الإجمالي الكلّي في المشكوكات كالموهومات وستعرف ما في دعواه.

(٢) المراد من الامتثال العملي الامتثال المستند إلى العلم الإجمالي والمنبعث

الإجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الواقع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعاً الإطاعة العلمية الإجمالية في الوقائع المشتبهة مطلقاً، لا في الكل، ولا في البعض وحينئذٍ تعين الانتقال إلى الإطاعة الظنية.

لكن الإنصاف أن دعواه مشكلة جداً وإن كان تحققه مظنوناً بالظن القوي، لكنه لا ينفع ما لم ينته إلى حد العلم.

فإن قلت: إذا ظن بعدم وجوب الاحتياط[1] في المشكوكات فقد ظن

عنه إلى الاحتياط لا الامتثال المحصّل للعلم الإجمالي، كيف ولا يحصل بالاحتياط في بعض موارد الشّبهة، كما هو المفروض، ثمّ إنّ قيام الإجماع على بطلان الاحتياط رأساً وإن كان ربما يستظهر من كلماتهم في بطلان الرّجوع إلى البراءة عند الاستدلال على حجيّة الخبر بالحاجة على ما عرفت الكلام فيه، إلاّ أنّ الجزم بذلك ممنوع، ألا ترى أنّ الفقهاء عند تردّدهم في المسائل من جهة عدم استقصاء النّظر في أنظارهم يحتاطون فيها وإن جوّزوا للعامي تقليد من أقصى النّظر فيها في اعتقاده وأفتى بأحد طرفي المسألة.

(١) لمّا سلّم قدس سره قيام الإجماع الظّني على عدم وجوب الاحتياط أصلاً ورأساً وأنّ الشّارع لا يريد امتثال المعلومات الإجمالية على تقدير وجودها في ضمن المشكوكات بمعنى معذوريّة المكلّف في مخالفتها توجّه عليه السّؤال بأنّ لازم الظّن ببطلان الاحتياط بالمعنى المذكور الحاصل من الظّن بالإجماع على ذلك الظّن يكون المرجع في المشكوكات الأصول الجارية فيها بمقتضى الشّك في نفس المسألة من غير ملاحظة العلم الإجمالي، فإنّ المانع من الرّجوع إليها في مجاريها لم يكن، إلاّ الاحتياط المسبّب عن العلم الإجمالي، فالظّن ببطلانه ملازم للظّن بالرّجوع إلى الأصول، فيكون الأصل مظنون الاعتبار وسيجيء في التّنبيه

بأن المرجع في كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد فيصير الأصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الأصول، وسيجيء أنه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع، وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقاً إلى الواقع وكون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع.

قلت: مرجع الإجماع(١) قطعياً كان أو ظنياً على الرجوع في المشكوكات

الأوّل من تنبيهات دليل الانسداد عدم الفرق في نتيجة مقدّمات دليل الانسداد الجاري في المسائل الفقهية سواء على القول بكون نتيجة حجيّة الظَن، أو التّبعيض في الاحتياط بين الظَن بالمسألة الأصوليّة، وكون الشّيء حجّة ومعتبرا وطريقاً عند الشّارع، وبين الظَن بالمسألة الفقهيّة المنسدّ فيها باب العلم وإن كان هذا على خلاف التّحقيق الّذي بنى عليه الأمر قدس سره في سالف الزّمان وأنّ عدم الفرق مبني على كون النّتيجة حجيّة الظَن لا التّبعيض في الاحتياط، إلاّ أنّ المختار عنده لاحقا هو الحكم بتعميم عدم الفرق، كما ستقف على تفصيل القول فيه.

(١) الوجه مبتدأ فيما أفاده من رجوع الاجماع على الرّجوع إلى الأصول في مجاريها بعد العلم الإجمالي قطعيّاً كان أو ظنيّاً إلى الإجماع على وجود الحجّة الكافية الوافية بتشخيص المعلومات الإجماليّة ولو كان هو الظَن المطلق، فيرجع الأمر بالأخرة في المقام إلى دعوى الإجماع على حجيّة الظَن المطلق واضح خبر بعد إمعان النّظر فيما ذكرنا، حيث إنّك قد عرفت انحصار المانع من الرّجوع إلى الأصول في العلم الإجمالي ولا يرتفع، إلاّ بالعلم التّفصيلي بالمعلومات الإجماليّة أو ما في حكمه من الظَن المعتبر على ما بنى عليه الأمر في بيان الثّمرة بين حجيّة الظَن والتّبعيض في الاحتياط، فقيام الإجماع القطعي أو الظّني على اعتبار الأصول في محلّ البحث إنما

هو من جهة قيامه على اعتبار الظّن المطلق فملخّص دعوى الإجماع في كلام المتوهّم دعوى الإجماع الظّني على حجيّة مطلق الظّن في زمان الانسداد، ومن المعلوم ضرورة عدم كفايته أصلاً في الخروج عن مقتضى الأصل الأوّلي في الظّن وما قرع سمعك من عدم الفرق في النّتيجة إنما هو بعد إنتاج المقدّمات في حكم العقل على وجه القطع الرّجوع إلى الظّن، فلا يفرق بين الظّن في المسألة الفقهيّة والظّن في المسألة الأصوليّة، فلا معنى لتوهّم أنّه بناء عليه يلزم الاكتفاء بالظّن الحاصل من الإجماع القطعي على اعتبار الأصول في المشكوكات على حجيّة الظّن المطلق فيرجع الأمر بالأخرة إلى إثبات الظّن بالظّن من غير حاجة إلى إنهائه إلى القطع، وهذا أمر واضح لا سترة فيه أصلاً، هذا مضافاً إلى أنّه بعد البناء على كفايته لا معنى للتمسّك بدليل الانسداد لإثبات المدّعى في حكم العقل أصلاً، بل يتمسّك بالإجماع الظّني على حجيّته، ومن هنا استدلّ بعض أفاضل من تأخّر في المقام بإجماع العلماء كافّة على حجيّته في زمان الانسداد وإن كان هذا كما ترى لا شاهد له أصلاً.

فإن قلت: المفروض في المقام أيضاً إنتاج المقدّمات في حكم العقل على وجه القطع واليقين الرّجوع إلى الظّن في الجملة ولو من جهة التّبعيض في موارد الاحتياط اللاّزم بمقتضى العلم الإجمالي الكلّي فيحكم بعد ملاحظته بوجوب الأخذ بالظّن القائم على حجيّة مطلق الظّن الحاصل من الإجماع الظّني.

قلت: ما ذكر توهّم فاسد وتمحّل بارد، لأنّ التّبعيض في الاحتياط الملازم لعدم حجيّة مطلق الظّن لا يمكن أن ينتج حجيّة مطلق الظّن المانعة من التّبعيض في الاحتياط، نعم الظّن بحجيّة بعض الأمارات القائمة على نفي التّكليف الإلزامي مع عدم إفادتها الظّن الفعلي به في حكم الظّن الفعلي على القول بكون النّتيجة هو التّبعيض في الاحتياط، وأين هذا من اتّصافه بالظّن بحجيّة مطلق الظّن بناء على التّبعيض في الاحتياط والفرق بين الأمرين ممّا لا يكاد أن يخفى على ذي مسكة.

إلى الأصول هو الإجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي انسد فيها باب العلم، حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للأصول ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الانسداد.

قلت: مسألة اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة بيان ذلك أنه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط في الشريعة رأساً من جهة اشتباه التكاليف الواقعية فيها، وعدم لزوم الامتثال العلمي الإجمالي، حتى في المشكوكات وكفاية الامتثال الظني في جميع تلك الواقعات المشتبهة لم يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع وبين حصول الظن بقيام شيء من الأمور التعبدية مقام الواقع في حصول البراءة الظنية عن الواقع، والظن بسقوط الواقع في الواقع، أو في حكم الشارع وبحسب جعله.

أمّا لو لم يثبت ذلك بل كان غاية ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط بإحراز الاحتمالات الموهومة للزوم العسر كان اللازم جواز العمل على خلاف الاحتياط في الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم، وأمّا الوقائع المشكوك وجوبها أو تحريمها فهي باقية على طبق مقتضى الأصل من الاحتياط اللازم المراعاة، بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحريمها يحكم فيها بلزوم الفعل أو الترك من جهة كونها من محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية.

وحينئذ فإذا قام ما يظن كونه طريقا على عدم وجوب أحد الموارد المشكوك وجوبها، فلا يقاس بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهة في ترك الاحتياط، بل اللازم هو العمل بالاحتياط، لأنّه من الموارد المشكوكة والظن بطريقية ما قام عليه لم يخرجه عن كونه مشكوكاً.

وأنت خبير بأن جميع موارد الطرق المظنونة التي يراد إثبات اعتبار الظن بالطريق فيها إنما هي من المشكوكات، إذ لو كان نفس المورد مظنوناً مع

ظن الطريق القائم عليه لم يحتج إلى إعمال الظن بالطريق ولو كان مظنوناً بخلاف الطريق التعبدي المظنون كونه طريقاً لتعارض الظن الحاصل من الطريق والظن الحاصل في المورد على خلاف الطريق، وسيجيء الكلام في حكمه على تقدير اعتبار الظن بالطريق.

والحاصل أن اعتبار الظن بالطريق وكونه بالظن في الواقع مبني على القطع ببطلان الاحتياط رأساً بمعنى أن الشارع لم يرد منا في مقام امتثال الأحكام المشتبهة الامتثال العلمي الإجمالي، حتى يستنتج من ذلك حكم العقل بكفاية الامتثال الظني، لأنّه المتعين بعد الامتثال العلمي بقسميه من التفصيلي والإجمالي فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفاية الامتثال الظني بين الظن بأداء الواقع، والظن بمتابعة طريق جعله الشارع مجزياً عن الواقع، وسيجيء تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إذا لم يقم في موارد الشك ما ظن طريقيته لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه أحد محتملات الواجبات أو المحرمات الواقعية وإن حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسألة كما لو كان الشك فيه في المكلف به، وهذا إجماع من العلماء حيث لم يحتط أحد منهم في مورد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية وإن احتاط الأخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم، فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولوية القطعية.

قلت: العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط في موارد الشك لعدم العلم الإجمالي لهم بالتكاليف، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو

مظنون لهم بالظن الخاص وبين مشكوك التكليف رأساً، ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين، بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية.

والحاصل أن موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد، وقد نبهنا على ذلك غير مرة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء فراجع.

ويحصل مما ذكر إشكال آخر أيضا(١) من جهة أن نفي الاحتياط بلزوم

---

(١) لمّا كان لازم حجيّة الظّن أمرين:

أحدهما: تعيين المعلومات الإجماليّة به فيما قام عليها، فيلزم خروج المشكوكات عن أطراف العلم الإجمالي بعد ما كانت منها فيرجع فيها إلى الأصول.

ثانيهما: إثباته لمدلوله وطريقيّته إليه وترتيب أحكامه عليه، ورفع اليد به عن الظّواهر الموجودة في مورده على خلافه من العمومات والإطلاقات وغيرهما إذا كان أقوى منها، فإذا لم يثبت بالدّليل المذكور نظرا إلى المقدّمة الثّالثة، إلاّ رفع اليد عن الاحتياط الكلّي في الجملة وإن تعين هذه المهملة نظرا إلى حكم العقل في ضمن جزئيّة معيّنة وهي الظّنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً لم يترتّب عليه شيء من الأمرين، أمّا الأوّل فقد عرفت الكلام فيه، وأمّا الثّاني فظاهر بعد فرض كون النّتيجة ما ذكر من التّبعيض في الاحتياط من غير فرق بين الظّن القائم على التّكليف في قبال ما ينفيه من الظّواهر كما هو مفروض الكتاب، فإنّه لا يجوز رفع اليد به عنها لعدم جواز رفع اليد عن الدّليل بأصالة الاحتياط وبين القائم على عدمه فإنّ الثّابت عنده مجرّد عدم وجوب الاحتياط في مورده لا إثبات مدلوله فلو دلّ على استحباب شيء لا يحكم به وإنما يحكم بعدم وجوب الاحتياط، فإنّ دليل نفي الحرج أو الإجماع على عدم وجوب الاحتياط لا يقتضي، إلاّ عدم رعاية احتمال الوجوب والاحتياط من جهة العلم الإجمالي ولا يقتضيان الحكم بالاستحباب كما هو ظاهر

العسر، لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة، ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها.

ودعوى أن باب العلم والظن الخاص[1] إذا فرض انسداده سقط عمومات

هذا، وقد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنّ رفع اليد عن الظّواهر المعتبرة من الكتاب والسّنة القطعيّة أو الظّنية المعتبرة بالظّن على خلافها إنما هو فيما كان مبنى اعتباره على الحجيّة من حيث الخصوص حتّى يكون في مرتبة الظّواهر، لا على الحجيّة من جهة الظّن المطلق فإنّه ليس في مرتبة الظّواهر حتّى يرفع اليد به عنها.

فإن شئت قلت: إنّ حجيّة الظّن المطلق مبنيّة على عدم انفتاح باب العلم والظّن الخاص في المسألة الشّخصيّة، فإذا فرض انفتاح أحدهما في مسألة، فلا معنى لحجيّة الظّن المطلق فيها كما لا يخفى فما أفاده من رفع اليد عن الظّواهر إذا كانت النّتيجة حجيّة الظّن بخلاف ما إذا كانت هو التّبعيض في الاحتياط كما ترى فهذه الثّمرة ساقطة على الوجهين، كما أنّها ساقطة على القول باعتبار الظّواهر من باب الظّن المطلق لاستحالة حصول الظّنين الفعليّين بطرفي النّقيضين، إلاّ على القول بكون النّتيجة هي حجيّة الظّن بالمعنى الأعمّ من الشّخصي والنّوعي لكنّه فاسد، كما ستقف على تفصيل القول فيه، نعم إنّما يتصور التّعارض الحقيقي بينهما فيما لو كان مبنى حجيّة أحدهما على الظّن باعتباره لا حصول الظّن منه في المسألة الفقهيّة فإنّه يتصور التّعارض حينئذ لكن مبنى كلامه قدس سره ليس على ذلك، بل على الوجه الأوّل، فيتوجّه عليه الإشكال بعدم الفرق على الوجهين في عدم جواز العمل بالظّن المطلق في مقابل الظّواهر الّتي ثبت كونها من الظّنون الخاصّة، فهذه الثّمرة ساقطة عنها.

(١) ما ذكر من الدّعوى يرجع إلى ما سبق إلى بعض الأوهام من نفي الإشكال الثّاني والثّمرة المذكورة من جهة توهّم عدم وجود لموضوع الظّواهر بعد فرض

الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم، فلا يبقى ظاهر هاهنا على حاله، حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص والمقيد مجازفة، إذ لا علم ولا ظن بطرو مخالفة الظاهر[1] في غير الخطابات

العلم الإجمالي باختلالها من جهة طروّ الصّوارف، فلا يبقى ظاهر منها على ظهوره، وإلاّ لم يجز ادّعاء انسداد باب الظّن الخاصّ لتكفل ظواهر الكتاب والسّنة القطعيّة والظّنيّة المعتبرة بالاتفاق لأحكام أكثر الوقائع، فلو لا إجمالها من الجهة المذكورة لم يكن معنى لدعوى الانسداد، فإذا قام هناك أمارة على التّكليف في قبال الظّواهر النّافية له لم يفرق في وجوب العمل بها بين كون عنوان العمل بالظّنون الموافقة للاحتياط الاحتياط أو الحجيّة، وهذا معنى نفي الثّمرة المذكورة.

(١) خطابات الكتاب والسّنة القطعيّة والمعتبرة الغير الوافية بأغلب الأحكام ولو مع الانضمام بالأدلّة القطعيّة وسائر الظّنون الخاصّة، قد يكون مجملة من حيث الذّات كألفاظ العبادات على القول بالوضع للصّحيحة أو على القول بالوضع للأعمّ إذا قيّدت بقيد مجمل أو كان المشكوك من معظم الأجزاء الّتي لها دخل في أصل الصّدق أو من جهة وضعه للمعاني المتعدّدة مع عدم القرينة على التّعيين كلفظ القرء أو من جهة إرادة المعنى المجازي مع تعدّده وعدم القرينة على التّعيين، وقد يكون غير ظاهرة من جهة سوقها في مقام الإهمال وبيان التّكليف في الجملة كقوله تعالى كتب عليكم الصّيام، كما كتب على الّذين من قبلكم، فإنّه ليس إلاّ في مقام أعلام تشريع وجوب الصّوم في هذه الشّريعة كالشّرائع السّابقة ،وقد يكون غير ظاهرة من جهة ورودها في مقام بيان حكم آخر ككثير من الخطابات الواردة في العبادات كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ونحوه، ممّا ورد في بيان الحثّ والتّرغيب والتّأكيد، بل المعاملات كقوله البيّعان بالخيار ونحوه ممّا يشهد به

التّتبع كالأخبار الواردة في عدم انعزال الوكيل إلاّ بعد بلوغ العزل إليه، فإنّه لا ظهور لها من حيث بيان شروط الوكالة وما يعتبر فيها كما زعمه بعض مشايخنا المتأخّرين في شرحه على الشّرائع، وقد يكون غير ظاهرة من جهة كثرة استعماله في بعض الأفراد أو المعنى المجازي فيما أوجبت الإجمال وهكذا وقد تكون مجملة من حيث العلم الإجمالي الخاصّ، كما في العامين من وجه أو مطلق الظّاهرين المتعارضين بعد القطع من غير جهة الدّلالة، وقد تكون مجملة من جهة العلم الإجمالي العامّ إذا كانت الشّبهة ملحقة بالمحصورة نظراً إلى العلم بإرادة خلاف الظّاهر من كثير من الخطابات والإثبات والنّفي في كلام المدّعي وشيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره يرجع إلى القسم الأخير لا إلى سائر الوجوه والأقسام، فإنّها ليست محلّ الإنكار أصلاً ولا ينفع المدّعى جزماً، إذ هي مسلّمة على القول بانفتاح باب العلم والظّن الخاصّ أيضاً، إذ ليس مبنيّاً على كون جميع الخطابات مبنيّة فعلاً بحيث يجوز الرّجوع إليها عند الشّك وبعد إخراج ما يكون مجملة من غير الجهة الأخيرة، لا يبقى ظواهر كثيرة يمنع ظهورها عن ادّعاء الانسداد حتّى يكون إثبات إجمالها من جهة العلم الإجمالي من مقدّمات دليل الانسداد مضافاً إلى أنّه لا شاهد لهذا العلم الإجمالي والتّمسك بالقضيّة المعروفة ما من عامّ، إلاّ وقد خصّ وما من مطلق، إلاّ وقد قيّد مضافاً إلى عدم إيجابه الإجمال، كما حقّق في محلّه وعدم الفرق بناء عليه بين القولين لا يجدي بالنّسبة إلى غير العموم والإطلاق من الظّواهر.

هذه غاية ما يقال في بيان كلامه وتوجيه مرامه لكن ما أفاده قدس سره في المقام ينافي ما أفاده بعد ذلك عند التّكلّم في التّنبيه الثّاني، فإنّه قد جزم هناك، كما سيجيء بأنّ إجمال تلك الخطابات من مقدّمات دليل الانسداد وأنّه لا شبهة فيه من جهة العلم الإجمالي العام، وقد جعل الثّمرة بين حجيّة الظّن والتّبعيض في الاحتياط

الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص مثل ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾*، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾* وشبههما، وأما كثير من العمومات التي لا نعلم بإجمال كل منها، فلا يعلم ولا يظن بثبوت المجمل بينها لأجل طرو التخصيص في بعضها، وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات إن شاء الله هذا كله حال الاحتياط في جميع الوقائع.

وأمّا الرجوع في كل واقعة[1] إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من غير التفات إلى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع بأن يلاحظ نفس الواقعة، فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغيير، وإلاّ فإن كان الشك في أصل التكليف كشرب التتن أجري البراءة وإن كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والإتمام، فإن أمكن الاحتياط وجب وإلاّ تخير، كما إذا كان الشك في تعيين التكليف الإلزامي كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

مع فرض الإجمال وتسليمه في ارتفاع الإجمال عن الخطابات وعودها إلى الحالة الأوليّة من البيان على الأوّل وعدم ارتفاع الإجمال منها على الثّاني، وفيه كلام ستقف عليه عند شرح القول في التّنبيه الثّاني، فانتظر فما أدري بالمراد بقوله قدس سره: (وسيجيء بيان ذلك عند التّعرض) إلخ، مع أنّ ما تعرّضه هناك مناف لما أفاده في المقام.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده في بيان مجاري الأصول في المقام لا يخلو عن اضطراب، لأنّ ظاهره أوّلا حصر مجرى التّخيير في الشّك في المكلّف به وظاهر قوله: (كما إذا كان الشّك في التّكليف الإلزامي) إلى آخره، أخيراً تعميم مجراه بالنّسبة إلى الشّك في التّكليف كما هو الحقّ عنده وعندنا، بل وعند الكلّ.

---

* سورة النساء: الآية ٧٧.

* سورة آل عمران: الآية ٩٧.

فيرد هذا الوجه أن العلم الإجمالي[١] بوجود الواجبات والمحرمات يمنع

---

(١) ما أفاده في بيان عدم جواز الرّجوع إلى الأصول النّافية للتّكليف من البراءة أو الاستصحاب المطابق لها ظاهر لا شبهة في صحّته واستقامته، فإنّ الوجه فيه هو الّذي عرفت توضيحه في طيّ إثبات عدم الرّجوع إليها في جميع الوقائع، فإنّ ملاحظة الشّك مع قطع النّظر عن العلم الإجمالي لا يرفعه كما هو واضح.

وأمّا ما أفاده في بيان عدم جواز الرّجوع إلى غير الاحتياط من الاستصحاب المثبت للتّكليف من منع العلم الإجمالي بوجود الأحكام الغير الإلزاميّة في مجراه من جريانه في موارده فهو مبني على ما أفاده في الجزء الثّاني من الكتاب في الشّبهة المحصورة من عدم الفرق في عدم جواز الرّجوع إلى الأصل الجاري في المشتبهين مع قطع النّظر عن العلم الإجمالي بين كونه على طبق الاحتياط أو على خلافه من حيث أنّ الغاية في أدلّة الأصول أعمّ من العلم الإجمالي والتّفصيلي هذا، ولكن هنا وجهين آخرين:

أحدهما: جريان ما لم تنتقض حالته السّابقة في الواقع وفي علم الله ولمّا لم يكن معلوما تفصيلا للمكلّف فيحتاط في العمل بهما احتياطاً في الحكم الظّاهري وعملا بالاستصحاب الجاري في الواقع نظير الاحتياط في العمل بالخبرين اللّذين يعلم بصحّة سند أحدهما إجمالاً، وهذا هو الّذي يحتمله قوله قدس سره يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنّها استصحابات إلى آخره، فإنّه على الأوّل لا يكون العمل بالاستصحابات أصلاً ورأساً، إلاّ على تكلّف بأن يكون المراد العمل على طبقها فتدبّر.

ثانيهما: جريان الاستصحابات بأسرها والفرق بين الأصول المثبتة والنّافية في قدح العلم بالخلاف، حيث أنّ قدحه من جهة لزوم طرح التّكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال المتوجّه إلى المكلّف على وجه التّنجز، فإذا لم يلزم ذلك في المقام كما هو المفروض، فلا مانع من الرّجوع إلى الأصل، ومن هنا يرجع إلى

الأصل في المشتبهين إذا كان نافيا للتكليف أيضاً فيما لم ينجّز التكليف بالمعلوم إجمالاً على كلّ تقدير في الشّبهة المحصورة.

وهذا هو الوجه عندنا وقد مال إليه قدس سره في أواخر الاستصحاب إلاّ أنّ استفادة ذلك من أخبار الاستصحاب بحيث يفرق في الغاية بين العلم الاجمالي بالتّكليف الإلزاميّ وغيره يحتاج إلى إمعان نظر تامّ، ولعلّنا نتكلّم في ذلك ونشرح لك القول فيه في أجزاء التّعليقة المتعلّقة بالبراءة والاستصحاب.

ثمّ إنّ الوجه في أمره قدس سره بالتّأمّل يحتمل أن يكون منع قدح العلم الإجمالي بالنّسبة إلى الأصول المثبتة كما هو مبني الوجه الأخير، ويحتمل أن يكون منع جريان ما لم تنتقض حالته السّابقة في علم الله كما هو مبنى الوجه الثّاني بناء على حمل كلامه عليه كما سمعنا عنه في مجلس البحث حيث أنّ عدم الانتقاض واقعاً وبقاء الحالة السّابقة في علم الله لا يمكن أن يجعل مناطاً وموضوعاً للأصل الظّاهري ولا يقاس ذلك بالخبر الصّحيح المردّد بين الخبرين للفرق بينهما بما لا يخفى على ذي مسكة فإنّ الصّحة يكون عنوانا لحجيّة الخبر بخلاف بقاء المستصحب في الواقع، فإنه لا يمكن أن يكون مناطاً وإنما المناط الشّك في البقاء المتحقّق بالنّسبة إلى كلّ منهما.

هذا ثمّ إنّ لازم الوجوه الثّلاثة في الأصول المثبتة بأسرها البناء على الأخذ بالتّكليف الإلزامي وإن افترقت من جهة أخرى، حيث أنّ لازم الوجه الأخير الراجع إلى جريان الاستصحاب الحكم بترتّب جميع آثار المستصحب في زمان الشّك فيحكم بتنجس ملاقي أحد مستصحبي النّجاسة مع العلم بطهارة أحدهما بخلافه على الوجهين الأوّلين كما هو واضح، وسيجيء تفصيل القول فيه في محلّه هذا.

ثمّ إنّه لم يتعرّض لوجه عدم جريان أصالة التّخيير في مواردها وإن تعرّض لها عند بيان مقتضى الأصل في الوقائع بقوله: (وأمّا الرّجوع في كلّ واقعة) إلخ، من

عن إجراء البراءة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط، بل وكذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث إنها استصحابات وإن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط فتأمل، لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر.

وبالجملة فالعمل بالأصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرج، وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين، كما لا يخفى على المتأمل.

وأمّا رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل لوجهين: أحدهما: الإجماع القطعي؛ والثاني: أن الجاهل الذي وظيفته[1] الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص.

حيث وضوح كون الموضوع والمناط فيها تسوية الاحتمالين المرتفعة بالظّن، فالرّجوع إلى الظّن في موارد التّخيير ممّا لا مناص عنه سواء على القول بكون نتيجة المقدّمات حجيّة الظّن أو التّبعيض في الاحتياط، كما أنّ الأخذ بالتّخيير ممّا لا مناص عنه مع عدم التّمكن من تحصيل الظّن على كلّ تقدير، هذا وسيجيء توضيح القول في ذلك زيادة على ذلك في التّنبيه الثّاني، وحاصل ما أفاده قدس سره في حكم المقام أنّه بعد البناء على عدم جواز الرّجوع إلى الأصول النّافية من جهة العلم الإجمالي يئول الأمر بالأخرة إلى الأخذ بمقتضى التّكليف الالزامي سواء كان من جهة الأخذ بالاحتياط أو الاستصحاب أو التّخيير، فيوافق من حيث العمل للاحتياط الكلّي فيلزمه العسر والحرج لا محالة.

(١) إذا فرض عدم شمول دليل التّقليد كتابا وسنّة وإجماعاً للمقام كما هو

وأمّا الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده إليه واعتقاده عنه، فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة إليه، وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل، فإنّ من يخطئ القائل بحجية خبر الواحد في فهم دلالة آية النبإ عليها كيف يجوز له متابعته وأي مزية له عليه، حتى يجب رجوع هذا إليه، ولا يجب العكس.

وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء من أن المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف.

والحاصل أن اعتقاد مجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد، وأدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذي يختفي

واضح لكلّ من له أدنى تأمّل، فلا معنى للحكم بتبعيّته وتقدّمه على الظّن بل مقتضى الوجه الأوّل كونه ممّا قام الدّليل القطعي على حرمته من حيث الخصوص، فلا يكون في عرض سائر الظّنون أيضاً على تقدير الإغماض عن عدم إفادته للظّن في حقّ هذا المجتهد المخطئ القائل بالانفتاح، بل مع فرض العلم بخطإ المجتهد في مدارك اجتهاده، لا يجوز تقليده للعالم بالخطإ وإن كان عامياً، فكيف إذا كان مجتهدا فعدم الشمول للمقام حقيقة من وجهين:

أحدهما: أنّ دليل التّقليد يختصّ بالجاهل العاجز عن الاستنباط وبعبارة أُخرى يختصّ بالعامي العاجز والمفروض في المقام كون المكلّف مجتهداً بالقوّة بل بالفعل.

ثانيهما: أنّ مصبّه فيمن خفي عليه مدرك استنباط المجتهد واحتمل إصابته فيه، فلا يشمل من يعلم بخطإ المجتهد في مدرك استنباطه ولو فرض كونه عاميّاً، لأنّ نظره ليس له طريقيّة بالنّسبة إليه هذا.

منشأ علمه على ذلك الجاهل، لا مجرد المعتقد بالحكم، ولا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين في الاعتقاد وبين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلالة، والآخر اعتقد بفساد تلك الدلالة فلم يحصل له اعتقاد وهذا شيء مطرد في باب مطلق رجوع[1] الجاهل إلى العالم شاهداً كان أو مفتياً أو غيرهما.

المقدمة الرابعة

في أنّه إذا وجب التعرض لامتثال الواقع[2] في مسألة واحدة، أو في مسائل

---

(١) ما أفاده من اطّراد ما ذكره في حكم المقام في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم سواء كان المرجع مفتياً أو شاهداً أو غيرهما ممّا لا خفاء فيه ولا شبهة تعتريه، ضرورة أنّ مبنى الارجاع على طريقيّة قول المرجع وكشفه عن الواقع فلا بدّ أن يكون له مزيّة فإذا فرض انكشاف مبنى قوله: (واختياره لمن أمر بالرّجوع إليه) بحيث علم بخطإه فيه أو عدم صلاحيّته للاستناد إليه أو تحقّقه في حقّه، فلا معنى للأمر برجوعه إليه، ومن هنا حكموا بعدم حجيّة الشّهادة على النّفي الأصلي ونحوه إلى غير ذلك.

(٢) قد عرفت الإشارة إلى أنّ غير المقدّمة الرّابعة من المقدّمات مهّدت لإثبات الصّغرى والمقدّمة الرّابعة ذكرت لبيان الكبرى العقليّة، وأنّه كلّما وجب التّعرض لامتثال الخطاب الواقعي في مسألة واحدة كما في الشّك في المكلّف به أو في مسائل كما في المقام في الشّبهة الموضوعيّة أو الحكميّة، ولا يمكن تحصيله بالعلم أو الطّرق المقرّرة من الشّارع ولا يجب الاحتياط في تحصيله وجب الرّجوع إلى الظّن في تحصيله.

فإن شئت قلت: في بيان الكبرى إنّه كلّما وجب تحصيل الواقع ودار الأمر بين

ولم يمكن الرجوع فيها إلى الأصول، ولم يجب أو لم يجز الاحتياط تعين العمل فيها بمطلق الظن، ولعله لذلك يجب العمل بالظن في الضرر والعدالة وأمثالهما.

إذا تمهدت هذه المقدمات.

فنقول: قد ثبت وجوب العمل بالظن فيما نحن فيه ومحصلها أنّه إذا ثبت انسداد باب العلم والظن الخاص كما هو مقتضى المقدمة الأولى، وثبت وجوب امتثال الأحكام المشتبهة وعدم جواز إهمالها بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانية، وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط، وعدم جواز الرجوع فيه إلى الأصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة تعين بحكم العقل التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها، إذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظني.

الظّن والشّك والوهم يجب تقديم الظّن وسلوكه في تحصيله، فيجب استفراغ الوسع في تحصيل الظّن، ولا يجوز قبله الأخذ بأحد طرفي الشّك كما أنّه لا يجوز بعد حصوله الأخذ بالوهم.

وهذا ممّا يحكم به، ضرورة العقل إن فرض تماميّة المقدّمات حتّى بطلان التّبعيض في الاحتياط المثبتة للصّغرى، فيحصل من ضمّ المقدّمة الرّابعة إليها العلم بحجيّة الظّن بحكم العقل.

ثمّ إنّ عدم الجزم بثبوت حجيّة الظّن فيما ذكره من الموضوعات المشتبهة كالضّرر والعدالة والنّسب والوقف وغير ذلك من جهة التّأمّل في تماميّة المقدّمات بالنّسبة إليها كما ستقف على تفصيل القول في ذلك، لا من جهة الفرق بعد فرض تماميّتها بين الموضوعات والأحكام كما هو واضح.

توضيح ذلك أنّه إذا وجب عقلاً[١] أو شرعاً التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله مراتب أربع:

الأولى: الامتثال العلمي التفصيلي وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلّف به، وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلّف به بالطريق الشرعي وإن لم يفد العلم ولا الظن كالأصول الجارية في مواردها، وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانية: الامتثال العلمي الإجمالي وهو يحصل بالاحتياط.

الثالثة: الامتثال الظني وهو أن يأتي بما يظن أنه المكلف به.

الرابعة: الامتثال الاحتمالي كالتعبد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم أو التعبد

ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

وهذه المراتب مترتبة، لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها إلى لاحقها، إلاّ مع تعذرها على إشكال في الأولين تقدم في أول الكتاب، وحينئذٍ فإذا تعذرت المرتبة الأولى ولم يجب الثانية تعينت الثالثة، ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد[٢] دليل الانسداد بأنّه لا يلزم

---

(١) لا يخفى عليك أنّه قدس سره قد أسقط بعض مراتب الامتثال كالإطاعة الظّنية الاطمئنانيّة، فإنّها مقدّمة على الامتثال الظّني بقول مطلق والإطاعة الظّنية بالظّن النّوعي فإنّها مقدّمة على الامتثال الشّكي والوهمي، فمراتب الامتثال ستّة لا أربعة، بل قد يقال إنّها سبعة بناء على عدم إدراج التّبعيض في الاحتياط في المرتبة الثّانية فتدبّر.

(٢) قد عرفت استقلال العقل بوجوب متابعة الظّن عند دوران الأمر في الامتثال

من إبطال الرجوع إلى البراءة ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد أو غيرهما لا نعلمه، فعلى المستدل سدّ باب هذه الاحتمالات، والمانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع بعد الإغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعة وما بعدها أن مجرد احتمال كون شيء غير الظن طريقاً شرعياً، لا يوجب العدول عن الظن إليه، لأنّ الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امتثال

بينه وبين الشّك والوهم، فإذا لا معنى لقدح مجرّد احتمال جعل شيء آخر، فإمّا أن يختار عدم حكم العقل في موضوع الدّوران، وإمّا أن يختار ويلتزم بعدم قدح احتمال جعل شيء آخر لما قد عرفت مراراً من عدم إمكان دخل الأمر النّفس الأمري في جعل العقل المبنيّ على الوجدان، وقدح مجرّد الاحتمال المتحقّق بالوجدان خروج عمّا فرضنا من حكم العقل في موضوع الدّوران من غير مدخليّة شيء آخر والغرض أنّ مجرد الاحتمال لا يخرج الموضوع عن الدّوران.

فإن شئت قلت: إذا فرض تقدّم الامتثال الظّني على الشّكي والوهميّ عند العقل الحاكم في أصل مسألة الإطاعة ومراتبها، فلا معنى لقدح احتمال جعل شيء آخر وإنما القادح العلم بالجعل من حيث إنّه رافع لموضوع حكم العقل، ضرورة أنّه لا دوران هنا بين الظّن والشّكّ والوهم، بل بينه وبين الامتثال العملي فكما أنّ مجرّد وجود الظّن وإن احتمل كونه مجعولاً لا يرفع حكم العقل بلزوم الامتثال العلمي عند التّمكن منه كذلك احتمال جعل ما لا يفيد الظّن في زمان الانسداد مع التّمكن من الظّن، لا يوجب رفع موضوع حكم العقل، فالظّن عند تماميّة مقدّمات دليل الانسداد كالعلم في عدم الحاجة إلى جعل الشّارع لا مثل العلم في عدم إمكان تعلّق الجعل به مطلقاً سواء كان من الشّارع أو العقل، وهذا هو المراد من قوله قدس سره: (والحاصل أنّه كما لا يحتاج الامتثال العلمي) إلى آخره.

الواقع وإن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، إذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون، فإنّ العدول عن الظن إلى الوهم والشك قبيح.

والحاصل أنه كما لا يحتاج الامتثال العلمي إلى جعل جاعل، فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي، وفرض عدم سقوط الامتثال.

واندفع بما ذكرنا[1] أيضاً ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف

---

(١) اندفاع التّوهم المذكور بما أفاده واضح، ضرورة أنّ ما ذكره المتوهّم من التّنافي بين الالتزام ببقاء التّكليف وتعلّقه بالواقع وكفاية ما لا يقطع معه بإحراز الواقع قضيّة عقليّة لا شرعيّة، فإذا فرض كون الامتثال ذا مراتب متعدّدة في حكم العقل حتّى أنّ آخر مراتبه الامتثال الاحتمالي والوهمي، فكيف بحكم بالتّنافي بين الأمرين توضيح ذلك أنّ المراد من التّكليف الباقي في الوقائع المجهولة إن كان هو الحكم الواقعي النّفس الأمري، فلا إشكال في تعلّقه بنفس الواقع من غير مدخليّة للعلم والجهل ،فكما يتعلّق بالعالم كذلك يتعلّق بالجاهل على نهج واحد من غير فرق بينهما، لأنّ تعلّقه بهما بخطاب واحد وجعل كذلك بالنّسبة إلى جميع حالات المكلّفين المختلفين من حيث العلم والجهل بأقسامه ومراتبه لكنّه لا يتنجّز بمجرّد وجوده النّفس الأمري بمعنى أنّه لا يؤاخذ على مخالفته مطلقاً، ولا يجب امتثاله كذلك، إذ ربما يكون المكلّف معذورا في مخالفته، ولا يجب عليه امتثاله أصلاً، وإذا فرض تنجّزه في مقام لا يلزم في حكم العقل تحصيل العلم بحصوله مطلقاً، بل يلزم ذلك في الجملة وفي بعض المراتب والحالات كما ذكره في الكتاب، فقد يكتفى في امتثاله مع تنجّزه بمجرّد احتمال حصوله وإن كان هو التّكليف المنجّز الّذي ليس بإنشاء حكم من الشّارع حقيقة بل إنما هو من شئونه ومراتبه بحسب حكم العقل، ففيه أنّه يتبع وجوب الامتثال ومراتبه، فلا معنى لجعله

قادحاً في الاكتفاء بالامتثال الظّني كما هو واضح.

فإن شئت قلت: إنّ الالتزام ببقاء التّكليف بالواقع بالفرض مع كفاية الامتثال الظّني نظير الالتزام ببقاء التّكليف في جميع موارد الأمارات المعتبرة الشّرعيّة والظّنون الخاصّة وموارد الأصول، الّتي لا يقطع مع الأخذ بها بالواقع الأوّلي، فإنّ التوهّم المذكور جار بالنّسبة إلى الجميع، ولك أن تجعل ما ذكر من النّظائر بمنزلة الجواب النّقضي والحلّ أن يقال إنّ الحكم الواقعي الصّادر من الشّارع في الجميع متعلّق بالواقع بما هو واقع، إلاّ أنّه بمجرّده لا يؤثّر في عدم المعذوريّة واستحقاق العقاب على مخالفته في حكم العقل على كلّ تقدير والحكم الفعلي المنجّز، الّذي هو عين الحكم الأوّلي على تقدير، وغيره بالاعتبار المنتزع من حكم العقل بوجوب امتثال الحكم الواقعي، واستحقاق العقاب على مخالفته يتبع حكمه بحسب مراتبه، فقد يكون موجوداً في المظنون ولا يكون موجوداً في غيره وهذا معنى الالتزام بالتّكليف المتوسّط بين تعلّقه بالواقع بما هو هو وعدم التّكليف رأساً، ولا يمكن اعتبار التّوسّط بالنّسبة إلى الحكم الأوّلي، وإلاّ لزم التّصويب والالتزام بالإجزاء عند انكشاف خطإ الأمارات والأصول، كما هو واضح، وهذا هو المراد من التّكليف المتوسّط في الكتاب لا ما يزعمه غير الخبير بمراده قدس سره ولك أن تقول إنّ الحكم الواقعي الغير المختلف باختلاف الظّنون والآراء متعلّق بالواقع والحكم الظّاهري المختلف باختلافهما يتبع مقتضيات الأصول والأمارات وإن بقي لك تأمّل فيما ذكر مع ما عرفت، فارجع إلى ما أوردنا من الكلام في أوائل التّعليقة في شرح الحكم الواقعي الشّأني والفعلي والظّاهري.

ثمّ إنّ المراد من قبح العدول عن الظّن إلى الوهم المتكرّر في كلامه، وقبح الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التّمكن من الامتثال الظّني في المقام ليس ما يتراءى منه في بادي النّظر من حسن العمل بالظّن ذاتاً وقبح الأخذ بغيره كذلك، بل

في الوقائع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل، وبين التزام العمل بالظن نظراً إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه، فلا يجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في امتثاله.

توضيح الاندفاع أن المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردد الأمر بين محذورين من حيث الحكم، أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإنّ الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف، فيقال إن الأخذ بأحدهما لا يجدي في امتثال الواقع، لأنّ المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلا، بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك رأساً نظير جميع الوقائع المشتبهة.

فما نحن فيه نظير اشتباه الواجب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معاً مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسراً قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن بإحداهما، فإنّه يدور الأمر بين العمل بالظن والتخيير والعمل بالموهوم فإن إيجاب العمل بكل من الثلاثة وإن لم يحرز به الواقع، إلاّ أن العمل بالظن أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير فيجب عقلاً فافهم.

المراد منه القبح العرضي الغيري من جهة ملاحظة طرح الواقع كثيراً في غيره والحسن الغيري من جهة إدراك الواقع كثيراً في الظّن، ضرورة أنّه ليس للعمل بالظّن مع قطع النّظر عن الواقع حسن ذاتّي على مذهب أهل الصّواب، ومنه يظهر أنّ التّمسّك في حكم المقام بقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح، كما وقع في كلام غير واحد من الأعلام لا يخلو عن مناقشة ونظر إن كان المراد من الصّفتين في القضيّة ما كان كذلك بالذّات.

ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجع، والأخذ بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً شرعاً، وبين أن لا يقوم، لأنّ العدول عن الظن إلى الوهم قبيح ولو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعاً حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقاً، نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقاً معتبراً شرعياً ودار الأمر بين تحصيل الظن بالواقع وبين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعي، ففيه كلام سيأتي إن شاء الله تعالى.

والحاصل أنه بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الأنحاء وحرمة إهمالها وفرضها كالمعدوم، وثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتياط، وعدم جواز الرجوع في امتثالها إلى الأصول الجارية في نفس تلك المسائل، ولا إلى فتوى من يدعي انفتاح باب العلم بها تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته، ولا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة، ولا بعد تحصيل الظن الأخذ بالطرف الموهوم لقبح الاكتفاء في مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكن من الظن، كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم، ولا يجوز أيضاً الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبرا مع عدم إفادته للظن لعدم خروجه عن الامتثال الشكي أو الوهمي.

هذا خلاصة الكلام في مقدمات[1] دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة.

---

(١) المراد من وجوب العمل بالظّن في الجملة ما يشمل القول بكون نتيجة المقدّمات هو التّبعيض في الاحتياط، فإنّك قد عرفت إيجابه العمل بالظّن القائم على خلاف الاحتياط وعلى تنزيل العبارة على القول بكون النتيجة هي حجيّة الظّن لا بدّ أن يكون المراد ما يقابل التّعميم من جميع الجهات، الّتي يقع الكلام

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: [لا فرق في الامتثال الظني بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري].

أنّك قد عرفت أن قضية المقدمات[1] المذكورة وجوب الامتثال الظني

فيها في الأمر الثّاني، أو فيه وفي الأمر الأوّل، لا المهملة المردّدة، حتّى ينافي التّقرير على وجه الحكومة كما ستقف عليه، وما ذكره في الأمر الأوّل وإن كان ظاهره الاختصاص بالقول بكون النّتيجة حجيّة الظّن، إلاّ أنّه يصرّح بعد ذلك في الأمر الثّاني أنّ التّعميم من حيث المسألة الأصوليّة والفرعيّة ثابت على القولين.

(١) قد عرفت ذلك مراراً سيّما عند بيان مراتب الامتثال وأنّ منها الامتثال الظّني المتعيّن عند انتفاء الأوّلين من مراتبه وإن كان شرحه هناك ربما ينافي كلامه في المقام، حيث إنّه فسّره بالإتيان بما يظنّ أنّه المكلّف به اللّهم، إلاّ أن يحمل على البيان في الجملة أو يجعل المراد من الظّن بكونه المكلّف به أعمّ من الظّن به في مرحلة الظّاهر.

ثمّ إنّ ما ذكره من تعميم نتيجة المقدّمات الجارية في المسائل الفرعيّة الفقهيّة للظّن في المسألة الأصوليّة العمليّة يستفاد من المحقّق القمي قدس سره وبعض آخر وهو ممّا يحكم به ضرورة العقل عند التّأمّل، فإنّ امتثال الخطابات الواقعيّة بإتيان نفس ما تعلّقت به وإن كان حسنا عند العقل من حيث اشتماله على المصلحة الموجبة لكمال النّفس، إلاّ أنّ الّذي يحكم العقل بلزومه التّخلّص عن مؤاخذة مخالفتها والبراءة عنها وإن لم يتحقّق موافقتها في نفس الأمر وفي علم الشّارع.

ومن هنا ذكرنا مراراً أنّ الواجب في حكم العقل بوجوب الإطاعة في مطلق الأوامر الصّادرة من الموالي دفع العقاب، ومن هنا يصحّ جعله غاية للإطاعة في العبادات، ويسمّى الإطاعة بالملاحظة المذكورة بإطاعة العبيد وبها يمتاز عن

للأحكام المجهولة، فاعلم أنّه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أمارة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن كالقرعة مثلاً، فإذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة وإن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي، إلاّ أنه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة وليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف، إلاّ من حيث كون تحققه مبرئاً للذمة.

إطاعة الأجزاء الملحوظ فيها طلب الأجر والثّواب وعن إطاعة الأحرار الغير الملحوظ فيها، إلاّ كون المولى مستحقًا للإطاعة والعبادة المختصّة بأولياء اللّه تعالى وسادات الخلق أجمعين سلم اللّه عليهم ما دامت السّماوات والأرضين، فإذا كان الواجب عند العقل عند انسداد باب العلم بالواجبات والمحرّمات تحصيل الظّن بامتثال الخطابات الواقعيّة وسقوطها عن المكلّف، فلا محالة يحكم بالتّعميم من حيث الظّن في المسألة الأصوليّة، حيث إنّه يرجع إلى الظّن برضاء الشّارع في إطاعة أوامره الواقعيّة بسلوك ما ظنّ طريقيّته ما دام الطّريق قائماً والبناء على كون مفاده نفس ما أراده الشّارع في ضمن الخطابات الواقعيّة، فكما أنّه يحكم بجواز تحصيل العلم بالطّريق المجعول مع التّمكن من تحصيل العلم بالواقع إذا فرض انفتاح باب العلم بهما من كونه موجباً للقطع بسقوط الخطابات الواقعيّة في مرحلة الظّاهر ما لم ينكشف الخلاف، وإن جاز معه تحصيل العلم بالواقع الأولي الموجب لارتفاع موضوع الأمر بالطّريق كذلك يحكم بجواز تحصيل الظّن بمفاد الطّريق من غير فرق بين أن يعلم إجمالاً بجعله أوّلاً كما يحكم بجواز تحصيل الظّن بالواقع الأوّلي من حيث كونه مطلوباً أوّلياً من غير ترتيب بين الأمرين، وإن كان الثّاني أولى في نظر العقل من حيث إيجابه بالظّن بإدراك المصلحة الأوليّة.

فكما أنّه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرئاً للذمة في نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع.

وقد خالف في هذا التعميم فريقان[١]:

أحدهما: من يرى أن مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلاّ اعتبار الظن وحجيته في كون الشيء طريقاً شرعياً مبرئاً للذمة في نظر الشارع، ولا تثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعي زعماً منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لإثبات حجية الظن في نفس الأحكام الفرعية،إمّا مطلقاً أو بعد العلم الإجمالي بنصب الشارع طرقاً للأحكام الفرعية.

الثاني: مقابل هذا وهو من يرى أن المقدمات المذكورة، لا تثبت إلاّ

---

(١) أوّل من سلك هذا المسلك واختار هذه الطّريقة فيما وجدته الشّيخ المحقّق التّستري (شيخ أسد اللّه) قدس سره فيما عرفت من كلامه عند البحث في حجيّة نقل الإجماع حيث ذكر أنّ انسداد باب العلم بما يجب العمل به من الأدلّة كالكتاب والسّنة يقتضي في حكم العقل وجوب إعمال الظّن في تشخيصهما، لا في تحصيل الأحكام الواقعيّة، وقد تبعه غير واحد ممّن تأخّر عنه، إمّا بعد العلم الإجمالي بجعل الطّرق الظّنية، وانسداد باب العلم والطّريق الخاصّ إلى تشخيصه كما هو مبنى كلام الشّيخ الفاضل في الفصول أو مطلقاً، كما هو مبنى بعض الوجوه المذكورة في كلام أخيه الأجلّ الشيخ المحقّق قدس سره في تعليقه على المعالم، كما حكاه شيخنا الأستاذ العلاّمة عنهما في الكتاب والقول الثّاني المقابل لهذا القول ذهب إليه شيخ شيخنا وأستاذه الشّريف قدس سره وبعض تلامذته كما ستقف عليه مفصّلاً في الكتاب.

اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية، أمّا الظن بكون الشيء طريقاً مبرئاً للذمة فهو ظن في المسألة الأصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد لجريانها في المسائل الفرعية دون الأصولية.

وأما الطائفة الأولى: فقد ذكروا لذلك وجهين:

أحدهما: وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ما لفظه: «أنا كما نقطع بأنا مكلفون[1] في زماننا هذا تكليفا فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم

---

(١) الأولى نقل باقي كلامه المتعلّق بالمقام أوّلاً.

ثمّ إيراد ما يوضح به مرامه قال قدس سره بعد ما في الكتاب ما هذا لفظه: «وإنما اعتبرنا في الظّن أن لا يقوم دليل معه على عدم جواز الرّجوع إليه حينئذ، لأنّ الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه، ومع تعذّر هذا النّوع من الظّن فالرّجوع إلى ما يكون أقرب إليه مفاداً من المدارك، التي لا دليل على عدم حجيّتها مع الاتّحاد، ومع التعدّد والتكافؤ التخيير لامتناع الأخذ بما علم عدم جواز الأخذ به كما مرّ أو ترجيح المرجوح أو التّرجيح مع عدم المرجّح، وممّا يكشف عمّا ذكرناه أنّا كما نجد على الأحكام الأمارات نقطع بعدم اعتبار الشّارع إياها طريقاً إلى معرفة الأحكام مطلقاً وإن أفاد الظّن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والسّيرة الظّنية والرّؤيا وظنّ وجود الدّليل والقرعة وما أشبه ذلك، ممّا لا حصر له كذلك نجد عليها أمارات نعلم بأنّ الشّارع قد اعتبرها كلاً أو بعضاً طريقاً إلى معرفة الأحكام وإن لم يستفد منها ظنّ فعليّ بها ولو بمعارضة الأمارات السّابقة، وهذه أمارات محصورة منها الكتاب والسّنة الغير القطعيّين والاستصحاب والإجماع المنقول والاتّفاق الغير الكاشف والشّهرة، وما أشبه ذلك، فإنّا نقطع بأنّ الشّارع لم يعتبر بعد الأدلّة القطعيّة في حقّنا أمارات أخر خارجة عن هذه الأمارات ومستند قطعنا في المقامين الإجماع مضافاً في بعضها

إلى مساعدة الآيات والأخبار، إذ القائلون بحجيّة مطلق الظّن كبعض متأخّري المتأخّرين لا يتعدون في مقام العمل عن هذه الأمارات إلى غيرها وإن لم يستفد منها ظنّ فعليّ بمآربها، وحيث أنّه قد وقع النّزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الأمارات في نفسه وفي صورة التّعارض ولا علم لنا بالتّعيين ولا طريق علمياً إليه مع علمنا ببقاء التّكليف بالعمل بها كان اللاّزم الرّجوع في ذلك إلى ما يستفاد اعتبارها من هذه المدارك الاحتماليّة لتقدّمها في نظر العقل حينئذ على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعاً مقدّماً للأقرب منها في النّظر إلى غيره مع تحقّقه، فثبت ممّا قرّرنا جواز التّعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطّرق الّتي هي أدلّة الأحكام على الظّن الّذي لا دليل على عدم حجيّته، ثمّ على ما هو الأقرب إليه كذلك إلى أن قال واعلم أنّ العقل يستقلّ بكون العلم طريقاً إلى إثبات الحكم المخالف للأصل ولا يستقلّ بكون غيره طريقاً إليه مع تعذّره حيث لا يعلم ببقاء التّكليف معه، بل يستقل حينئذ بعدم كون غير العلم طريقاً في الظّاهر وبسقوط التّكليف ما لم يقم على حجيّة غير العلم قاطع سمعيّ واقعي أو ظاهري معتبر مطلقا أو عند انسداد باب العلم مع حصوله.

ثمّ إن دلّ الدّليل السمعي على حجيّة طريق مطلقاً كان في مرتبة العلم مطلقاً فيجوز التّعويل عليه ولو مع إمكان تحصيل العلم في تلك الواقعة وإن دلّ على حجيّته عند تعذّر العلم لم يجز التّعويل عليه، إلاّ عند تعذّره، فيقدّم العمل بالعلم وبما دلّ الدّليل السّميعي على قيامه مقامه مطلقا مع تيسّره، وأمّا إذا انتفى الجميع وعلم ببقاء التّكليف معه ثبت بحكم العقل وجوب العمل بالظّن الّذي لا دليل على عدم حجيّته ثمّ الأقرب إليه على ما مرّ وهذه مرتبة ثالثة متوقّفة على تعذّر المرتبتين المتقدّمتين وساق الكلام إلى أن قال: فاتّضح أنّ للطّريق ثلاثة مراتب لا يعول على اللاّحقة منها، إلاّ بعد تعذّر السّابقة ونحن حيث علمنا ممّا مرّ أنّ الشارع

قد قرّر في حقّنا إلى معرفة الأحكام أصولاً وفروعاً ولو بعد انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقاً مخصوصة لم يجز لنا العدول إلى المرتبة الثّالثة، والأخذ بما يقرّره العقل طريقاً إلى معرفة الأحكام، بل يجب علينا تحصيل تلك الطّرق الّتي علمنا بنصب الشّارع إيّاها وتعيينها بالعلم، أو بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد تعذّره إلى أن قال فتعيّن أنّ طريقنا إلى معرفة فروع الأحكام الغير القطعيّة، إمّا في المرتبة الأولى أو الثّانية، وإلى معرفة تفاصيل ذلك في المرتبة الثّالثة والسّر في الفرق أنّا لمّا راجعنا طريقة أصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الأحكام على طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجيّة ما عداها، مع إمكان الرّجوع إليها مطلقاً وفي إثبات حجيّة تلك الطّرق وتعين ما هو المعتبر فيها على أدلّة قطعيّة عندهم كالكتاب والإجماع» إلى آخر ما ذكره.

ثمّ ساق الكلام بعد إتمام الوجه إلى النّقض والإبرام بإيراد الإشكالات والإيرادات عليه والنّقض والجواب عنها بما يطول المقام بذكره من أراده فليراجع إلى كتابه، وملخّص ما يقال في توضيح مرامه أنّ التّكليف بالعمل بالطّرق المجعولة إذا لم يكن تكليفا مستقلاً في قبال التّكليف بالواقع كالتكاليف الواقعية كما هو المسلّم الواضح الّذي لم يتوهّم أحد خلافه، فلا بدّ إمّا من إرجاع التّكليف بالواقع إليه بمعنى عدم إرادة إطاعته، إلاّ إذا ساعد عليه الطّريق فالواقع الّذي لم يكن مدلولا لأحد الطّرق المعتبرة لا يجب امتثاله على المكلّف لا بمعنى عدم ثبوته في نفس الأمر فيما لم يساعد عليه الطّريق حتّى يلزم التّصويب الباطل، فالتّكليف الفعلي الّذي عليه المدار في وجوب الإطاعة وحرمة المعصية تابع لقيام الطريق، أو إرجاع التّكليف بالطّريق إليه بمعنى عدم لزوم العمل به، إلاّ فيما طابق الواقع، فيكون عند عدم المطابقة غير واجب العمل واقعاً ولمّا لم يعقل الثّاني، حيث إنّ العلم بالمطابقة يوجب امتناع جعل التّكليف الظّاهري في حقّ العالم، ولا

يعقل اعتبار ما يوجب العلم به ارتفاع موضوع الحكم فيه فتعيّن الوجه الأوّل وهو الّذي أفاد بقوله: (ومرجع التّكليفين) إلخ وفعليّة الأحكام الواقعيّة عند تحصيل العلم بها من جهة كون العلم طريقاً شرعيّاً معتبرا بحكم العقل، هذا ما يقال في توضيح مرامه، ويرد عليه مضافاً إلى ما أورده عليه في الكتاب:

أوّلاً: أنّ تنجّز الخطابات الواقعيّة والتّكاليف النّفس الأمريّة إنما هو بنفس العلم الإجمالي المتعلّق بها، والتّكليف بالعمل بالطّريق على ما عرفت في توضيح مرامه ليس في عرض التّكليف بالواقع وفي مرتبته، بل إنما هو تكليف غيري إرشادي شرع للتّوصّل بسلوكه إلى الواقع وإن لاحظ الشّارع في جعله تسهيل الأمر على المكلّفين، ولازمه العقلي عدم جواز المؤاخذة عند مخالفة سلوكه للواقع لا انقلاب التّكليف الفعلي إلى مؤداه حسبما زعمه قدس سره، ومن هنا يجب الفحص عن الواقع ويجب الاحتياط في تحصيله فيما لم يكن هناك طريق إليه في مورد العلم الإجمالي، نعم فيما قام الطّريق الشّرعي على تعيين الواقعيّات المجهولة بحيث يوجب رفع العلم الإجمالي الكلّي ولم يكن هناك أصل مثبت للتّكليف، ولم يقتض العلم الإجمالي الخاصّ للاحتياط في المورد لم يجب الاحتياط في الشّبهات الحكميّة بعد الفحص التّام وليس هذا من جهة انقلاب التّكليف الفعلي إلى مؤدّيات الطّرق بل من جهة حكم العقل بقبح المؤاخذة المقرّر في باب البراءة، ومن هنا يجوز تحصيل العلم بالواقع الأوّلي عند التمكن منه ولو جاز سلوك الطريق فيما لو كان معلوماً بالتّفصيل أيضاً، والقول بكون العلم مجعولا أيضاً كالظّن قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه في طي كلماتنا السّابقة في أوّل التّعليقة.

وثانياً: أنّ لازم ما أفاده عدم جواز الامتثال الظني في تحصيل الواقع أصلاً عند انسداد باب الظّن بالطّريق المجعول إجمالاً مع اعترافه فيما عرفت من كلامه بلزوم العمل عليه عند انسداد باب الظّن بالطّريق، فالاعتراف به ينافي القول بكون مرجع

العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عنده تعذره كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلّفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد وهو القطع بأنا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث إنه لا سبيل غالبا إلى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته، لأنّه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع مما عداه»*.

وفيه أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للأحكام الواقعية وافية[1]

التّكليف الفعليّ مؤديات الطّرق، ودعوى الرّجوع إليه عند التّمكن من تحصيله ولو ظنّا دون ما لم يتمكّن من تحصيله، فإنّ التّكليف حينئذٍ بنفس الواقع كما ترى.

(١) لما كان المدّعى نصب الشّارع طرقاً مخصوصةً بمعنى جعله لها في مقابل الإمضاء والتّقرير بحيث يوجب رجوع الجعلين بالتّقريب الّذي عرفت إلى جعل واحد، فلا محالة يلزم عليه إثبات أمور:

أحدها: الجعل والنّصب بالمعنى الّذي عرفت.

ثانيها: كفاية ما جعله ووفاؤه بأغلب الأحكام الفرعيّة، ضرورة أنّ مطلق العلم بالجعل لا يجدي في صرف التّكليف عن جميع الواقعيّات إلى مؤدّيات الطّرق.

ثالثها: عدم كون المجعول معلوما بالتّفصيل لنا وإلاّ لم يكن معنى الرّجوع إلى الظّن في تشخيصه وعدم التّمكن من تحصيله بالطّرق المقرّرة الخاصّة لتشخيصها

---

* الفصول الغرويّة: ص٢٧٥.

ولو من جهة عدم العلم بها كما هو المصرّح به في كلامه، ضرورة أنّه لا معنى للرّجوع إلى مطلق الظّن في تعيين الطّريق مع فرض انفتاح باب الظّن الخاصّ في هذه المسألة كما هو الشّأن في كلّ ما يرجع فيه إلى الظّن المطلق.

رابعها: إثبات كون المجعول الكافي المعلوم بالإجمال موجوْدا فيما بأيدينا من الأمارات المحتملة للجعل، وإلاّ لم يعقل الحكم بصرف التّكليف من الواقعيّات الّتي فرض العلم ببقاء التّكليف بالنّسبة إليها إلى مؤدّيات طرق غير موجودة فيما بأيدينا، فإذا لزم عليه إثبات الأمور المذكورة من حيث كونه مستدلاً ومثبتاً فلا محالة يكفي في ردّ دليله احتمال عدم الجعل بالمعنى المبحوث عنه وإمضائه للرّجوع إلى الطّرق العقلائية المقرّرة في باب إطاعة مطلق الأوامر الصّادرة من الموالي بالنّسبة إلى العبيد مع القطع بعدم جعل طريق من المولى من الأخذ بما يمكن تحصيله من الطّرق العلميّة أو الاحتياط في تحصيل الواقع أو الرّجوع إلى الظّن الاطمئناني في تحصيله الّذي اختار بعض مشايخنا في شرحه على الشّرائع كونه في مرتبة العلم مطلقاً، بل كونه من أفراده الحقيقي أو الادّعائي كما احتمله في الكتاب وإن لم يكن مفيدا فيما يترتّب على الموضوع المعلوم فضلا عمّا يترتّب على الواقع إلاّ فيما انسدّ فيه باب العلم فإنّه مقدّم على مطلق الظّن عند العقل والعقلاء، كما ستقف على تفصيل القول فيه في الأمر الثّاني من التّنبيهات كما عرفت بعض الكلام فيه في مسألة حجيّة الخبر بالخصوص سيّما فيما أفاده شيخنا قدس سره عند الجمع بين كلامي السيّد والشّيخ قدس سرهما أو مطلق الظّن الفعلي أو الشأني أو الاحتمالي كلّ في محلّ، فاحتمال ما ذكر مانع من الاستدلال.

هذا مع أنّه يمكن الاستدلال لعدمه بما أفاده قدس سره في الكتاب بقوله: (كيف وإلاّ كان وضوح تلك الطّرق) إلخ والمناقشة فيه بأنّ الحاجة وإن فرضت كثرتها لكلّ مكلّف لا يلازم عدم الاختفاء، وإلاّ لم يختف المرجع بعد النّبي صلى

بها، كيف وإلاّ لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفة صلواته الخمس.

واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء، إذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى.

وكيف كان فيكفي في ردّ الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام وإرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امتثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للأحكام من الرجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص أو الرجوع إلى الظن الاطمئناني الذي يسكن إليه النفس ويطلق عليه العلم عرفاً ولو تسامحاً في إلقاء احتمال الخلاف وهو الذي يحتمل حمل كلام السيد عليه حيث ادعى انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد[1].

الله عليه وآله ولم يقع الخلاف فيه كما ترى لوضوح الفرق بين المقامين من جهة وجود دواعي اختفاء المرجع بعد النّبي صلّى الله عليه وآله من طلب الرّئاسة الكليّة الإلهيّة أو الخلقيّة وغيره، وهذا بخلاف الطّرق المجعولة، فإنّه لا داعي لاختفائها، فالفرق ظاهر، فلا يجوز قياس حال أحدهما بالآخر فتأمّل.

(١) ما أفاده قدس سره مبني على ما عرفت من اعتبار كون المجعول معلوماً بالإجمال، وإلاّ لم يكن مفيدا في إثبات حجيّة الظّن في تعيين الطّريق كما أنّ الأمر كذلك على تقدير قيام الطّريق الخاصّ على تعيينه، ومن هنا اعتبر المستدلّ قدس سره انتفاءه، ومن هنا يظهر عدم الجدوى فيما يحكم بحجيّته قطعاً من

وأمّا المقلد فلا كلام في نصب الطريق الخاص له وهو فتوى مجتهده مع احتمال عدم النصب في حقه أيضاً فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريرا لهم لا تأسيساً.

وبالجملة فمن المحتمل قريباً إحالة الشارع للعباد في طريق امتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في امتثال أحكامهم العرفية من الرجوع إلى العلم أو الظن الاطمئناني.

فإذا فقدا تعين الرجوع أيضا بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمئناني كما أنه لو فقد والعياذ بالله الأمارات المفيدة لمطلق الظن لتعين الامتثال بأخذ أحد طرفي الاحتمال فراراً عن المخالفة القطعية والإعراض عن التكاليف الإلهية، فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يقال[1]: من أن منع نصب الطريق لا يجامع القول

الظّنون الخاصّة كظواهر الألفاظ والأصول الشرعيّة إذا كان مرجع اعتبارها إلى الجعل لا الإمضاء في إثبات مقصود المستدلّ أصلاً.

(١) لما كان مجرّد احتمال عدم الجعل كافيا في إبطال الاستدلال المذكور على ما عرفت بيانه، فلا بدّ للمستدلّ من إقامة الدّليل على الجعل على سبيل الإجمال من العقل أو النّقل، وليس في العقل ما يتوهّم اقتضاؤه لما ذكر، إلاّ حكمه بقبح التكليف مع عدم نصب الطّريق الممنوع بما أفاده بقوله قدس سره توضيح الاندفاع أنّ التكليف إلى آخره وفي النّقل ما يتوهمّ دلالته عليه، إلاّ الإجماع الّذي أشار إليه بقوله: (وربّما يستشهد للعلم الإجمالي) إلخ ويستفاد الاستدلال به ممّا عرفت نقله من كلام المستدلّ المندفع بما أفاده قدّس سرّه في فساده من الوجهين: بقوله: (وهو ممنوع أوّلاً) إلى آخره الرّاجعين عند التّحقيق إلى منع تحقّق الإجماع إمّا من جهة ذهاب جماعة إلى الاقتصار على الأدلّة العلميّة في الشّرعيّات كما هو

ببقاء الأحكام الواقعية، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

توضيح الاندفاع أن التكليف إنما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن مع عدم الطريق الخاص، أو مع ثبوته وعدم رضاء الشارع بسلوكه، وإلاّ فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظن ورضاء الشارع به، ولهذا اعترف هذا المستدل على أن الشارع لم ينصب طريقاً خاصاً يرجع إليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الخاصة الشرعية مع بقاء التكليف بها.

وربّما يستشهد للعلم الإجمالي بنصب الطريق بأن المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص وإن اختلفوا في تعيينه.

وهو ممنوع أولاً: بأن جماعة من أصحابنا كالسيد رحمه الله وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص رأساً، بل أحاله بعضهم.

وثانياً: لو أغمضنا عن مخالفة السيد وأتباعه لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حسب ما أدى إليه نظره لا يوجب العلم الإجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبة لجواز خطإ كل واحد فيما أدى إليه نظره، واختلاف الفتاوى في الخصوصيات، لا يكشف عن تحقق القدر المشترك، إلاّ إذا كان اختلافهم راجعا إلى التعيين على وجه ينبئ عن اتفاقهم

مرجع وجه الأوّل، وإمّا من جهة أنّ الاختلاف بنفسه، لا يكون إجماعاً، وإنما يكون كاشفاً عنه إذا كان راجعاً إلى التّعيين بحيث لو فرض خطأ بعض المختلفين فيما ذهب إليه من المختار الخاص لالتزم بمقالة غيره تفصيلاً أو إجمالاً، وإلاّ لم يكن مجرّد الاختلاف مجدياً في الإجماع على القدر المشترك، وإلاّ لم تر الأقوال في المسألة على اثنين دائماً والملازمة ظاهرة كبطلان التّالي، بل هو أظهر كما لا يخفى.

على قدر مشترك نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة، فإنّها لا توجب تواتر القدر المشترك إلاّ إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً إلى التعيين، وقد حقق ذلك في باب التواتر الإجمالي والإجماع المركب، وربّما يجعل تحقق الإجماع[1] على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفاً عن أن المرجع إنما هو طريق خاص.

وينتقض أولاً: بأنه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصا للإجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

ويحلّ ثانياً: بأن مرجع هذا إلى الإشكال الآتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيدفع بأحد الوجوه الآتية.

فإن قلت: ثبوت الطريق[2] إجمالاً مما لا مجال لإنكاره، حتى على مذهب

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده أيضاً راجع إلى الاستدلال على وجود الحجّة الكافية المجهولة بين الأمارات من حيث إنّ المنع عن العمل بجملة من الأمارات، حتّى في زمان الانسداد يكشف بحكم العقل عن أنّ المرجع بحكم الشّارع غيرها، ولا يمكن أن يكون مطلق الظّن بالحكم كما يحكم به العقل في زعم القائل بحجيّة مطلق الظّن، وإلاّ لم يعقل التّخصيص، فلا بدّ أن يكون المرجع أمورا خاصّة كما هو ظاهر ومثل الاستدلال بالإجماع المذكور على وجود الحجّة الشّرعيّة الكافية بين الأمارات الاستدلال عليه بما دلّ من الأخبار العامّة لزماني الانسداد والانفتاح على حرمة العمل بالقياس بالتّقريب المذكور ولمّا كان مرجع الاستدلال إلى ملاحظة المقدّمة المذكورة، لا محالة فأجاب قدس سره عنه بالوجهين من النّقض والحلّ.

(٢) مرجع السّؤال المذكور بعد منع تحقّق الإجماع على وجود الحجّة الكافية المردّدة على ما عرفت إلى وضوح تحقّقه، وفساد المنع المذكور بعد ملاحظة

من يقول بالظن المطلق، فإنّ غاية الأمر أنه يجعل مطلق الظن طريقاً عقليا رضي به الشارع فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل والتقرير معلوم.

قلت: هذه مغالطة فإن مطلق الظن ليس طريقاً في عرض الطرق المجعولة حتى يتردد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظن أو طريقاً آخر مجعولاً، بل الطريق العقلي بالنسبة إلى الطريق الجعلي كالأصل بالنسبة إلى الدليل إن

كون الخاصّة مختلفين بين قولين:

منهم: مَن يقول بحجيّة الظّنون الخاصّة وهم الأكثرون.

ومنهم، مَن يقول بحجيّة الظّن المطلق.

فوجود الطّريق إجمالاً ممّا اتّفق عليه الكلّ ويرد عليه مضافاً إلى ابتنائه على عدم قدح مخالفة القائلين بالانفتاح، وإلى الإغماض عن كون مطلق الاختلاف غير كاشف عن وجود القدر المشترك، وإلى الإغماض عن أنّ المدعى على ما عرفت وجود الحجّة الشّرعيّة بين الأمارات، لا الأعمّ منه وممّا أمضاه الشّارع من الحجّة العقليّة.

أوّلاً: بما أفاده في الكتاب من أنّ الدّوران والتردّد في المقام غير معقول بعد فرض كون المانع عن حكم العقل هو العلم بجعل الشّارع للأمارات وثبوته عند العقل، لا مجرّد احتماله على ما عرفت مراراً.

وثانياً: أنّ نتيجة الدّوران المذكور على تقدير الإغماض هو عدم العلم بوجود الحجّة الكافية الشّرعيّة بين الأمارات لا العلم بوجودها الّذي ادّعاه الخصم، فأين المعلوم بالإجمال الشّرعي أي الحكم الشّرعي لا الأصولي، حتّى ينقلب التّكليف إليه ويجب تعيينه بالظّن المطلق بعد فرض انتفاء العلم والظّنون الخاصّة في تعيين الطّريق المجعول إلى غير ذلك ممّا يرد عليه من الإيرادات الواضحة عند المتأمّل.

وجد الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقاً، لأنّ الظن بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذمة وإن لم يوجد كان طريقاً، لأنّ احتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل، لا يلتفت إليه مع الظن بالواقع، فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلي كما في ما نحن فيه كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقاً، وعلى كل حال فتردد الأمر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر مما لا معنى له.

وثانياً: سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك أن ما حكم بطريقيته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم، إلاّ قليل كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور، الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان، أو خبر العادل، أو الثقة الثابت عدالته، أو وثاقته بالقطع أو البينة الشرعية، أو الشياع مع إفادته الظن الفعلي بالحكم.

ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان، إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما، ومن المعلوم أن مثل هذا لا تعد بينة شرعية[1]، ولذا لا

---

(١) الوجه فيما أفاده قدس سره مضافاً إلى رجوع أكثر التّعديلات إلى الاجتهاد والخبر الحدسي أنّ البيّنة الشّرعيّة من مقولة الخبر والكتب ليس خبراً، ومن هنا لا يعمل به في المرافعات، إلاّ فيما فرض كشفه وجه القطع ولو من جهة القرائن عن تحقّق مفاده ودعوى حجيّة الخبر المذكور المعدّل بالتعديلات الكتبيّة في الأحكام الشّرعيّة من جهة توافق جميع المختلفين في حجيّة أقسام الخبر على العمل به وإن لم يكن الكتب بيّنة شرعيّة، حتّى يستدلّ على اعتبارها بما دلّ على حجيّة البيّنة ضعيفة بمنع تحقق الإجماع العملي الكاشف عن تقرير المعصوم عليه

يقبل مثله في الحقوق ودعوى حجية مثل ذلك بالإجماع ممنوعة، بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجة بالاتفاق، لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الإجماع على حجية خبر الواحد أن مثل هذا الاتفاق العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجة، مع أنّ مثل هذا الخبر في غاية القلة خصوصاً إذا انضم إليه إفادة الظن الفعلي.

وثالثاً: سلمنا نصب الطريق[1] ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والاستقراء والأولوية الظنية، إلاّ أن اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه،

السلام، أو الكاشف عن الإجماع القولي من حيث كشف عمل العلماء عن آرائهم في المسألة وإن كان اتّفاقهم على العمل به مسلّماً نظراً إلى ما عرفت في طي كلماته السّابقة من لزوم إحراز عنوان فعل المتقين والقطع بتحقّقه عندنا، حيث إنّ الفعل مجمل ملتبس من الجهة التي يقع عليها هذا، ولكنّك عرفت فيما سبق أنّ ما أفاده مسلّم مفهوماً، لكنّه غير نافع في المقام بعد فرض انتهاء عمل العاملين المختلفين في شرائط العمل بالأخبار إلى زمان الحجّة، هذا مضافاً إلى أنّ منع كثرة الخبر المفيد للاطمئنان بالصّدور ولو من جهة القرائن الرّاجع إلى عدم كفاية المجعول ولو من جهة ندرته محلّ منع، فالأولى في الجواب منع أصل الاتفاق على العمل بالخبر المزبور المنتهي إلى زمان الحجّة.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدس سره إنّما يستقيم فيما علم إجمالاً بأنّ الشّارع قد جعل لنا الطّرق الكافية، فإذا انضمّ إليه تيقّن بعض الأمارات بالنّسبة إلى الجميع أو بالإضافة بمعنى كونه أولى بالاعتبار مع فرض كفايته، فيرتفع العلم الإجمالي بالجعل عن الباقي، فيرجع فيه إلى أصالة الحرمة، إلاّ إذا فرض العلم بجعل ما يزيد على الكفاية وأنّى له بإثباته فتدبّر.

فإنْ وفى بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلاّ فالمتيقن من الباقي مثلاً الخبر الصحيح والإجماع المنقول متيقن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات، إذ لم يقل أحد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والإجماع المنقول، فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك إلى أصالة حرمة العمل، نعم لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين واحتمل نصب كل منهما صح تعيينه بالظن بعد الإغماض عمّا سيجيء من الجواب.

ورابعاً: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، لأنه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني، اللهم إلاّ أن يدلّ دليل على عدم وجوبه وهو في المقام مفقود[1].

ودعوى أن الأمر دائر بين الواجب والحرام، لأنّ العمل بما ليس طريقاً حرام مدفوعة بأن العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم والعمل بكل ما يحتمل الطريقية رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا

---

(١) فقد الدّليل على عدم وجوب الاحتياط في المقام ظاهر، لأنّ شيئا من الوجوه الثّلاثة المقتضية بطلانه عند اشتباه الحكم الشّرعيّ الفرعي في صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهيّة من الإجماع وقبح ما يوجب الاختلال ودليل نفي الحرج لا يقتضيه عند اشتباه الحكم الشّرعي الأصولي، أمّا الأوّل: فظاهر، وأمّا الثّاني والثّالث: فلأنّ الاحتياط في المقام يوجب التّوسعة على المكلّف لا الضيق عليه، ضرورة أنّ أكثر الأمارات ينتفي التّكليف ولا يثبته، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ مقتضى الدّليل هو وجوب العمل بما يوجب الإلزام على المكلّف، لا بالأعمّ منه وما ينفيه، لكنّه فاسد من جهة أنّ المستدلّ لم يأخذه في عنوان مختاره ولم يعتبره شرطا فيه فتدبّر.

حرمة فيه جهة التشريع، نعم قد عرفت أن حرمته مع عدم قصد التشريع إنمّا هي من جهة أن فيه طرحاً للأصول المعتبرة من دون حجة شرعية.

وهذا أيضاً غير لازم في المقام، لأنّ مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه، فلا مخالفة وإن كان مخالفاً للأصول، فإنّ كان مخالفاً للاستصحاب النافي للتكليف، فلا إشكال لعدم حجية الاستصحابات بعد العلم الإجمالي بأن بعض الأمارات الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع وإن كان مخالفاً للاحتياط، فحينئذ يعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية، وكذا لو كان مخالفاً للاستصحاب المثبت للتكليف[١].

---

(١) العبارة محتملة لوجهين:

أحدهما: أنّه يحتاط في العمل بالاستصحابات المثبتة كما يكشف عنه قوله بعد لك، فالعمل مطلقاً على الاحتياط نظراً إلى جريان ما لم يقم أمارة معتبرة في الواقع على خلافه، فيحتاط في العمل بالحكم الظّاهري على ما عرفت من احتماله في بعض كلماته السّابقة في طيّ المقدّمات.

ثانيهما: جريان جميع الاستصحابات المثبتة نظراً إلى عدم المانع من جريانها أصلا لعدم لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة من العمل بها أصلاً، لا من جهة الخطابات الواقعيّة، ولا من جهة الخطابات الظّاهريّة والمخالفة الالتزاميّة، بل يمكن أن يقال إنّ العلم الإجمالي بجعل الأمارات، لا يوجب الاحتياط في الحكم الظّاهري بالنّسبة إلى الأمارات النّافية للتّكليف فيما لم يكن في مقابلها أصل مقتض للتّكليف،فضلاً عمّا إذا كان، وقد عرفت كونه وجهاً في كلامه السّابق في طيّ المقدّمات والأخذ بالاستصحابات المثبتة على هذا الوجه وإن لم يكن بعنوان الاحتياط، ويختلفان بحسب الآثار والأحكام، إلاّ أنّه مثله في الحكم المقصود منه في المقام فالمراد من قوله: (فالعمل مطلقاً على الاحتياط) هو رعاية جانب احتمال

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية أعني نصب الطريق إذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية، فالعمل مطلقاً على الاحتياط[١]، اللهم إلاّ أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة كالشك في الجزئية، وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الإجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة، إذ يصير حينئذٍ كالشبهة المحصورة فتأمل[٢].

التّكليف ولو لم يكن بعنوان الاحتياط وما يتوهّم من أنّ لازم انقلاب التّكليف إلى مؤدّيات الطّرق إلقاء الأصول المقتضية للاحتياط، والإلزام في المسألة الفرعيّة فاسد، لأنّ المراد منه ليس ما يرجع إلى التّصويب، بل إلى ما ذكرنا في المراد منه سابقاً فتأمّلت.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّه قدس سره لم يستوف الأصول النّافية، فإنّها غير منحصرة في الاستصحابات النّافية ضرورة كون أصالة البراءة مغايرة للاستصحاب، فكان الأولى تبديل الاستصحاب النّافي للتّكليف في كلامه بالأصل النّافي للتّكليف وإن أمكن توجيه ما أفاده بأنّ الاستصحاب النّافي عنوان لمطلق الأصل النّافي.

(١) مراده من الاحتياط كما هو صريح كلامه أعمّ من الاحتياط في المسألة الفرعيّة والأصوليّة، ودعوى إلقاء الاحتياط على هذا القول في المسألة الفرعيّة رأسا قد عرفت ما فيها.

(٢) الوجه في أمره بالتّأمّل هو منع لزوم الحرج من الجمع بين الاحتياطين، إذ موارد مخالفة الاحتياط كثيرة، لأنّ موارد تطابق الأصول النّافية والأمارات، لا يحتاط فيها، كما أنّه لا يحتاط فيها إذا لم يكن هناك أمارة أصلاً وإرجاعه إلى التّأمل فيما أفاده بقوله إذ يصير حينئذ كالشّبهة المحصورة ضعيف جدّا كما هو ظاهر، إذ لا وجه لمنع إلحاق الشّبهة في المقام الّتي من الشّبهة الكثيرة في الكثير

وخامساً: سلّمنا العلم الإجمالي[1] بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن

باعتبار كثرة المعلومات الإجماليّة في المشتبهات الكثيرة بالشّبهة المحصورة الممنوعة من الرّجوع إلى الأصول فيها حكما إن لم نقل بإلحاقها بها موضوعاً، وكونها من مصاديقها من حيث إنّ المناط في الحصر وعدمه قلّة الاحتمالات المتعارضة المتباينة وكثرتها، لا مطلق القلّة والكثرة كما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الثّاني من الكتاب.

(١) الوجه فيما أفاده تسليما من عدم إيجاب العلم الإجمالي بنصب الطّرق الكافية الموجودة فيما بأيدينا من الأمارات، مع الإغماض عن وجوب الاحتياط تعيّن الرّجوع إلى مفاد الطّرق المجعولة بالمعنى المتوهّم للمستدلّ ما أسمعناك سابقاً من أنّ حصر الحكم الفعلي في مؤدّيات الطّرق وإن كان من جهة دلالة نفس الطّرق عليه فهي ممنوعة جدّاً، ولم يتوهمه متوهّم أيضاً، بل لا يعقل دلالتها عليه كما هو ظاهر وإن كان من جهة دلالة دليل اعتبارها ووجوب العمل بها عليه من حيث ظهورها في الوجوب التّعييني فهي أشدّ منعاً، ضرورة أنّه لا معنى لتعيين إيجاب العمل بالطّرق إلى الواقع في مقام التمكّن من تحصيل نفس الواقع نعم يمكن تعلّق الوجوب التّعييني بالعمل بالطّرق في موضوع الجهل ما دام موجوداً كما يتعلّق الخطاب التّعييني بالتّمام ما دام المكلّف حاضراً، فيجوز له رفع الموضوع الموجب لرفع الحكم المتعيّن وإن كان من جهة دلالة العقل عليه من حيث إنّه يحكم بقبح المؤاخذة على مخالفة الواقع، الّتي أدّى إليها سلوك الطّرق المجعولة، فالواقع الّذي أدّى الطّريق إلى خلافه لا يؤاخذ على مخالفته، وهذا معنى كون الحكم الفعلي تابعاً لمؤدّى الطّريق، ففيه أنّ المعذوريّة بالمعنى المذكور لا يقتضي، إلاّ ترخيص سلوك الطّرق المجعولة عند وإن كانت مخالفة للواقع في نفس الأمر لا عدم جواز تحصيل الواقع عند العقل وعدم القناعة به في رفع المؤاخذة.

. . . .

هذا فإن شئت قلت: إنّ لازم العلم الإجمالي بالخطابات الواقعيّة والأحكام الشّرعيّة الإلزاميّة في حكم العقل تنجّزها عنده، غاية ما هناك كون سلوك الطّريق المجعول علماً أو ظنّاً عند العجز عن تحصيل العلم بالواقع والطّريق موجباً لمعذوريّة المكلّف عند العقل عند المخالفة، كما أنّ العمل بالواقع علماً أو ظنّاً عند تماميّة مقدّمات الانسداد موجب للأمن من العقاب عند العقل، فغاية ما يتصوّر للظّن بالطّريق كونه في مرتبة الظّن بالواقع بناء على تقرير الحكومة فكيف يحكم بتقدّمه عليه ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الطّريق المجعول مجعولاً مطلقاً حتّى عند التّمكن من تحصيل العلم التّفصيلي بالواقع فيسمّى عندهم بالظّن الخاصّ المطلق، فيجوز للمكلّف عند العقل الأخذ بمؤدّى الطّريق والقناعة به عن الواقع ما لم ينكشف الخطأ وإن جاز معه تحصيل الواقع علماً أيضاً، كما أنّه يجوز له من أوّل الأمر تحصيل العلم بالواقع، فيرتفع موضوع الطّريق المجعول في حقّ الجاهل بالواقع، فليس جواز الأمرين في حقّه من التّخيير الشّرعي الاصطلاحي وإن هو إلاّ نظير القول بجواز اختيار السّفر للحاضر الموجب لرفع موضوع التّمام، وهذا الّذي ذكرنا مراده قدس سره من التّخيير في قوله: (مثلاً إذا فرضنا حجيّة الخبر مع الانفتاح تخيّر المكلّف) إلى آخره، لا ما يتوهّمه من لا خبرة له وبين كونه مجعولاً عند العجز عن تحصيل الواقع، فيسمّى بالظّن الخاصّ المقيّد، فإنّ تقديم سلوكه على الظّن بالواقع إنما هو مع التّمكن من تحصيل العلم به من حيث إنّه موجب للقطع بمعذوريّة المكلّف في مخالفة الواقع وسقوطه عنه في مرحلة الظّاهر والظّن بالواقع، لا يوجبه مع التّمكن من تحصيل الطّريق المذكور علماً وإن أوجبه مع العجز عنه في حكم العقل كالظّن بالطّريق بناء على الحكومة.

ثمّ إنّه كما يتعيّن سلوك الطّريق المجعول بقسميه مع التمكن من تحصيل العلم به أو تحصيله من الطّرق الشّرعيّة المعتبرة بالخصوص في مقابل الظّن المطلق

. . . .

بالواقع، كذلك يتعيّن سلوكه في مقابل الاحتياط الكلّي بالنّسبة إلى الواقع أمّا على القول بتقديم الامتثال التّفصيلي المعتبر على الامتثال الإجمالي العلميّ على ما عرفت الكلام فيه في محلّه فواضح، وأمّا على القول بجواز الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التّفصيلي فلإيجابه الاختلال الّذي يحكم العقل بقبح تجويز ما يوجبه والاحتياط الكلّي في الأحكام الشّرعيّة مع فرض انسداد باب العلم في أغلبها يوجب ذلك قطعاً على ما عرفت الكلام فيه في طي المقدّمات، ومنه يظهر أنّ ما ذكرنا في طي التّعليقة وذكره شيخنا قدس سره في مطاوي كلماته من كون الامتثال العلمي الإجمالي ممّا يحكم العقل والنّقل بحسنه ورجحانه وجوازه، حتّى مع التّمكن من الامتثال العلمي التّفصيلي فضلاً عن التّمكن من الامتثال الظّني التّفصيلي بالظّن الخاصّ فضلاً عن الظّن المطلق، فإنّما هو بالنّظر إلى القضيّة الطبيعيّة وملاحظته في نفسه والأخذ به في الجملة لا في جميع الأحكام، فإنّه قبيح في حكم العقل من حيث استلزامه للقبح، فما ذكرنا مرارا وقرع سمعك من صحّة عمل المحتاط التّارك لطريقي الاجتهاد والتّقليد إنّما هو فيما إذا بني على الاحتياط في بعض الأحكام المشتبة، لا في جميعها.

نعم لو لم يبلغ الحرج اللاّزم من الاحتياط في جميع أحكام المشتبه حدّاً يخلّ بنظام المعاش والمعاد لم يمنع تعسّره من جوازه ورجحانه وإن منع من إيجابه، لأنّ رفع ما يوجب العسر الغير البالغ حدّ الاختلال إنّما هو بحكم الشّرع فقط على ما عرفت مرارا في قبال من تخيّل كون رفعه عقليّاً أيضاً والدّليل الشّرعي القائم عليه لا يدلّ إلاّ على أنّ الشّارع لم يوجب الأمر الحرجي على العباد، ومن هنا حكمنا بصحّة الوضوء والغسل والصّوم ونحوها مع الحرج الّذي لا يحتمل عادة وحكمنا بفسادها مع لزوم الضّرر من فعلها على المكلّف، ومنه يظهر أنّه لا يمنع تعسّره من إيجابه تخييرا أيضاً، فلا يقال إنّه كيف يقصد الوضوء للصّلاة الواجبة فيما كان عسراً، مع أنّ الأمر الإيجابي يقتضي

وعدم وجوب الاحتياط، لكن نقول إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له، كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية.

وذلك لأنّ الطريق المعلوم نصبه إجمالاً إن كان منصوباً حتى حال انفتاح باب العلم، فيكون هو في عرض الواقع مبرئا للذمة بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلاً إذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به وبين امتثال مؤدى الطريق المجعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع، فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرئ مع العلم به، فإذا انسد باب العلم التفصيلي بأحدهما تعين الآخر وإذا انسد باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن، فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق في كون كل واحد منهما امتثالاً ظنياً.

وإن كان ذلك الطريق منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع، فنقول: إن تقديمه حينئذ على العمل بالظن إنما هو مع العلم به وتمييزه عن غيره إذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامتثال القطعي إلى الظني، فكذا مع العلم الإجمالي بناء على أن الامتثال التفصيلي مقدم على الإجمالي، أو لأنّ الاحتياط يوجب الحرج المؤدي إلى الاختلال.

إيجاب مقدّماته، فإنّا نلتزم في موارد تعسّر الطّهارة المائيّة بالتّخيير بينها والطّهارة التّرابية، فالمقدّمة حقيقة كلّ منهما تخييراً لا تعييناً، فلا ينافي إيجاب الصّلاة تعييناً عدم إيجاب الطّهارة المائيّة تعييناً فتأمّل، وممّا ذكرنا كلّه يظهر لك المراد من قول شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الكتاب، وكذا مع العلم الإجمالي إلى آخره وإن كانت العبارة لا تخلو عن شيء بحسب العطف مع وضوح المراد منه.

أمّا مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره، إلاّ بإعمال مطلق الظن، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن.

وكأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق[1] ولو مع عروض الاشتباه

---

(١) لا يخفى عليك ما في التّعبير المذكور، فإنّ كلام المستدلّ صريح في أنّ نصب الطّريق ولو عرض فيه الاشتباه موجب لصرف التّكليف الفعلي إلى مؤدّاه ولا يحتمل غير ذلك، وقد بنى عليه الأمر يقينا وهو من مقدّمات مطلبه جزماً، فلا يحسن التّعبير بكأنّ وإن أوضحنا وأوضح قدس سره فساده بما لا مزيد عليه وأنّه لا يلزم من نصب الطّرق الخاصّة إلى الأحكام الواقعيّة، إلاّ جواز اكتفاء المكلّف بسلوكها عن تحصيل الواقع ومعذوريّة سالكها في حكم العقل على تقدير الخطإ لا رفع اليد عن الواقع الّذي نصب لأجله الأمارة بحيث لا يجوز تحصيله مع نصب الأمارة، وانقلاب التّكليف الفعلي إلى مؤدّاها، كما زعمه المستدلّ هذا مضافاً إلى أنّ ما توهّمه إنما يستقيم على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا عليه فيما كان المجعول نوعاً واحداً من الأمارات، فيتوهّم انقلاب التّكليف الفعلي إلى مؤدّاه وعدم تعلّق إرادة الفعليّة من الشّارع بالواقع الّذي لم يقم عليه، لا ما إذا كان أنواعاً مختلفة متعدّدة ودعوى كون المحصّل من مجموع الأدلّة القائمة على جعلها عدم إرادة ما لم يقم عليه واحد منها شطط من الكلام فتأمّل، مضافاً إلى أنّ لازم ما توهمه لغويّة اعتبار الأصول والرّجوع إليها في مجاريها حتّى أصالة البراءة، بل عدم اعتبار ما قام من الأمارات المظنون اعتبارها على غير الأحكام الإلزاميّة، اللّهم إلاّ أن يعتبر الشّأنيّة والفعليّة بالنّسبة إلى جميع الأحكام حتّى الإباحة وهو كما ترى بمكان من الضّعف والسّقوط، كما أنّ لازمه عدم اعتبار ما قام منها على الأحكام الوضعيّة، إلاّ إذا يترتّب عليها أحكام تكليفيّة إلزاميّة مضافاً إلى أنّ لازمه عدم اعتبار الظّنّ

فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله، وحاصل القطعين إلى أمر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق، وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: نحن نرى أنه إذا عين الشارع طريقا للواقع عند انسداد باب العلم به، ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع، ألا ترى أن المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات، لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين.

قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين (١)، فإنّ الظنون الحاصلة للمقلد

بالأحكام الفرعيّة الواقعيّة مطلقاً حتّى مع انسداد باب الظّنّ المطلق في الطّريق أو عدم كفاية ما ظنّ اعتباره، مع أنّه التزم بحجيّة الظّن في الفروع على هذا التّقدير فيما عرفت من كلامه والملازمة كبطلان اللّوازم ظاهرة، اللّهم إلاّ أن يتشبّث في التّعميم بالنّسبة إلى جميع ذلك بعدم القول بالفصل وهو كما ترى بمكان من الضعف، والحاصل أنّ كلّ ما يزيد المنصف التّأمّل في هذا القول ولوازمه يزيد له التعجّب ممّن صار إليه مع كونهم من أفاضل الأعلام.

(١) الوجه في القيد الّذي اعتبره في التّعميم كنفس الفرق بين المثالين والمقام من الوجهين ممّا لا يكاد أن يخفى، فإنّ حال المثالين بعد ملاحظة الوجهين المذكورين حال القياس وشبهه ممّا قام الدّليل القطعي على عدم اعتباره بالخصوص، حتّى في زمان الانسداد وإن كان هناك فرق بين الوجهين من حيث خروج ظنّ العامي في الأحكام والقاضي في الموضوعات بالنّظر إلى الوجه الأوّل وهو كثرة مخالفتهما عن موضوع حكم العقل، حيث أنّ حكمه بحجيّة الظّن سواء تعلّق بالواقع أو بالطّريق إنما هو من حيث غلبة مطابقته للواقع وكشفه عنه فالعنوان

في حكم العقل والموضوع الأوّلي فيه هي غلبة المطابقة، لا الظّن من حيث إنّه ظن، ولذا لا يجوز العمل بما يكون غالب المخالفة من الظّنون في تعيين الطّريق كالقياس وشبهه باعتراف الخصم وعدم خروجها عنه في النّظر الأوّل على الوجه الثّاني حيث إنّ الإجماع على عدم حجيّة الظّن، لا على كثرة مخالفته، فإنّه ممّا لا يقبل قيام الإجماع عليه وإن لم يكن بدّ عن الالتزام بخروجهما عن الموضوع بجعل الإجماع على عدم الحجيّة كاشفاً عنه على سبيل الإجماع كما يلتزم به فيما قام ممّا نهى عنه بالخصوص من جهة الإجماع وغيره على تشخيص الطّريق أيضاً، فعلى ما ذكر يحكم بجواز عمل العامي مثلاً بالظّن في الحكم الفرعي إذا حصل من الأمارات المضبوطة كالأمارات الّتي يعمل بها في تشخيص المرجع كما يحكم بجواز عمله بالظّن في تشخيص المجتهد بالنّظر إلى الوجه الأوّل وإن منع منه بالنّظر إلى الوجه الثّاني، فكما أنّ العامي الّذي يقدر على إعمال الظّنون الخاصّة في زمان الحضور يتخيّر بينه وبين التّقليد، كذلك يتخيّر بين إعمال الظّن في تشخيص الحكم والمرجع في زمان الانسداد إذا فرض حصوله من نوع واحد ممّا كان منضبطاً من غير فرق بينهما، وإلى الفرق بين مقتضى الوجهين أشار بأمره بالتّأمل بعد إبداء الفرق في ظنّ القاضي بين ما يعمل به لتشخيص ميزان القضاء وفصل الخصومة الرّاجع إلى الظّن بالحكم الظّاهري الشّرعي، وما يعمل به لتشخيص الحقّ بين قولي المتخاصمين في الموضوعات الخارجيّة والوقائع الشّخصيّة دون ما يعمل به لتشخيص الحقّ في الوقائع الكلّيّة إذا كان التّرافع في الشّبهات الحكميّة، فإنّ الظّن به يرجع إلى الظّن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظّاهري، الّذي لا مناص من القول بحجيّته في كلا القسمين على ما عرفت تحقيقه.

هذا كما أنّه يحكم بتعيّن إعماله الظّن في تشخيص الحكم الفرعي إذا حصل من أمارات مضبوطة مع قدرته على الفحص عمّا يعارضها مع عجزه عن إعمال مثلها في تعيين المرجع، ألا ترى أنّهم حكموا بوجوب عمل العامي بالشّهرة في الأحكام الشّرعيّة

والقاضي في المثالين بالنسبة إلى نفس الواقع أمور غير مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين الطريق، فإنّها حاصلة من أمارات منضبطة غالبة المطابقة لم يدلّ دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع، لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الإجمالي بكثرة مخالفة إحداهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن إحداهما بالخصوص كما أنا لو فرضنا أن الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق.

إذا عجز عن تحصيل رأي المجتهد فيها، وليس هذا إلاّ من جهة ما ذكرنا من عدم إلغاء الظّن بالحكم الفرعي في حقّه رأساً واعتباره في حقّه في وإن كان المختار عندنا في هذه المسألة وجوب رجوعه إلى قول الأموات من المجتهدين في المسألة الّتي لا يجد فيها رأي الأحياء أو الأخذ بالاحتياط إذا لم يكن عسراً حسبما فصّلنا القول فيه في باب التّقليد خلافاً لما اختاره شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر لك المراد من قول شيخنا قدس سره لم يجب عليه العمل بالظّن في تعيين المجتهد، بل وجب عليه العمل بظنّه في تعيين الحكم الواقعي، فإنّ الوجوب المنفي في كلامه هو الوجوب التّعييني كما أنّ المثبت هو الوجوب التّخييري، لأنّ إرادة غير ما ذكرنا لا يجامع المفروض في كلامه.

نعم لو كان المفروض قبل هذا القول قدرة العامي على إعمال الأمارات المضبوطة في الأحكام وعجزه عن إعمالها في تعيين المرجع تعيّن حمل الوجوب المثبت على التّعيين والمنفي على أصل الوجوب مع عدم الجواز كما هو ظاهر فافهم.

فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق بالطريق أم بنفس الواقع، فإنّما هو مع مساواتهما من جميع الجهات، فإنّا لو فرضنا أن المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد، بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي، وكذا القاضي إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة يأخذ به، فإنّما هو لأجل قدرته على الاجتهاد في مسألة الطريق بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها بخلاف الظن بحقية أحد المتخاصمين، فإنّه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الأمارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الإحاطة بها حتى يأخذ بالأخرى.

وكما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية، كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية فتأمل.

هذا مع إمكان أن يقال إن مسألة عمل القاضي بالظن[1] في الطريق مغايرة

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدس سره مجرّد إبداء احتمال، ولذا عبّر بالإمكان وقد حكي عن بعض القدماء المصير إليه في باب القضاء، ولأجله منع من قضاء القاضي بعلمه وإن جوّز عمله به، وإلاّ فالّذي يقتضيه الأدلّة واختاره شيخنا قدس سره في باب القضاء وأكثر الفقهاء، بل ادّعى عليه الاجماع لزوم قضائه بعلمه، بل لا يعقل منعه بعد كونه مأمورا بالقضاء بالحقّ والقسط وتنزيل الأدلّة على خصوص القضاء في الشّبهات الحكميّة كما ترى، ولا ينافي ذلك ما دلّ على حصر القضاء من النّبي صلى الله عليه وآله بالبيّنة والأيمان وكذا غيره ممّا دلّ على

الحصر بقول مطلق، فإنّ المراد من الأوّل قضاء النّبي صلّى اللّه عليه وآله بالحقّ الواقعي على طبق البيّنة واليمين كيف وجعل الحكم الظّاهري في حقّه غير معقول، ومن الثّاني الحصر بالإضافة إلى غيرهما من الأمارات.

هذا وإن أردت شرح القول في ذلك فراجع إلى ما علّقناه في الكتاب في مسألة البحث عن العلم، فإنّا قد استوفينا الكلام فيما يتعلّق بالمقام نقضاً وإبراماً وإلى ما كتبناه في باب القضاء من الفقه، وقد ذكرنا هناك ما يدلّك على أنّ شرع القضاء بالموازين المقرّرة ليس على السّببيّة المحضة بحيث لم يلاحظ الطّريقيّة فيها أصلاً ورأساً، بل على الطّريقيّة والكشف النّوعي حتّى في مسألة القرعة كما يظهر من أخبارها مع أنّ عدم ملاحظة الكشف، لا يلازم إعراض الشّارع عن الواقع رأساً بحيث لو علم بخطاء البيّنة بالنّسبة إلى الواقع حكم بكونها حجّة غاية ما هناك كون اعتبارها من باب التعبّد الصّرف كاعتبار الأصول في مجاريها مثل الاستصحاب، ولا يلزم من اعتبارها على هذا الوجه إعراض الشّارع عن الواقع في مواردها بحيث يقيّد الواقع بها، حتّى يشبه التّصويب الّذي اتّفقت كلمة العامّة على بطلانه في الموضوعات، اللّهم إلاّ أن يكون مراده قدس سره من الإعراض عدم ملاحظة الطّريقيّة في جعلها، لا رفع اليد عن الواقع رأساً في مواردها فيرجع إلى ما ذكرنا من احتمال التعبّد في جعلها ويترتّب عليه ما أفاده من عدم التّسوية بين إعمال الأمارة في تشخيص الطّريق وإعمالها في تشخيص الواقع على هذا التّقدير أيضاً، كما يترتّب على ما يقتضيه ظاهر العبارة في النّظر الأوّل وإن كان بينهما فرق في الوضوح والخفاء من حيث التّرتب المذكور واللاّزم المنظور، ومنه يظهر أنّه يمكن الفرق بين المقام وعمل العامي بالتّقليد أيضاً من حيث احتمال التّعبّد في حقّه، وهذا الوجه وإن كان فاسدا في التّقليد بل في باب القضاء، إلاّ أنّ احتماله يكفي مانعا عن قياس المقام به ولا بدّ من تنزيل عبارة الكتاب على هذا الوجه وإن

لمسألتنا من جهة أن الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية مثل الإقرار والبينة واليمين والنكول والقرعة وشبهها، بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام[1] الواقعية، فإنّ الظاهر أن مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع ووجه تخصيصها

استلزم خلاف الظّاهر في بعض ألفاظها، وببالي أنّه قدس سره يفسّر العبارة في مجلس البحث بذلك، فإنّ الوجه الأوّل ممّا لا يمكن الالتزام بلوازمه الفاسدة، نعم ترتيب ما أفاده قدس سره على الوجه الثّاني من عدم التّسوية بين الظّنين يحتاج إلى مزيد تأمّل، فإنّه يمكن أن يقال إنّ عدم ملاحظة الشّارع الطّريقيّة في جعل الأمارات إذا لم يوجب الإعراض عن الواقع كما هو المفروض، فأيّ مانع من الحكم بحجيّة الظّن في تشخيص الواقع كالظّنّ في تشخيص الطّريق الّذي فرض انسداد باب العلم به كالواقع وأيّ مزيّة للثّاني على الأوّل، غاية ما هناك ملاحظة الشّارع وجود مصلحة في أمره بسلوك الطّريق يتدارك به المصلحة الفائتة عند مخالفتها للواقع، وهذا المقدار لا يوجب رفع اليد عن الواقع رأساً، وإلاّ لزم الإعراض بالمعنى الأوّل الباطل كما هو المفروض فالإعراض بهذا المعنى، لا يلازم نفي التّسوية بين الظّنين فافهم.

(١) جعل الوجه في تخصيص الطّرق المنصوبة بالخصوص من بين الأمارات ما أفاده قدس سره فيما لو قيل باختصاص اعتبارها بزمان العجز عن تحصيل العلم في مواردها، فيصير من الظّنون الخاصّة المقيّدة بزمان الانسداد ممّا لا غبار فيه ولا شبهة تعتريه، وأمّا على القول بعموم اعتبارها لزمان الانفتاح والتّمكن من تحصيل العلم في موردها بالرّجوع إلى المعصوم عليه السلام، فيكون من الظّنون الخاصّة المطلقة كما هو الشّأن فيما بأيدينا من الظّنون الخاصّة، فقد يناقش فيه بأنّ مجرّد أغلبيّة الظّنون الخاصّة بالنّسبة إلى سائر الأمارات الملقاة عند الشّارع، لا يوجب

من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقة للواقع وكون غيرها غير غالب المطابقة، بل غالب المخالفة كما ينبئ عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله: «**وأنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه وأن الدين يمحق بالقياس**»*، ونحو ذلك.

ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع

جعلها مع التّمكن من تحصيل العلم بالواقع، فإنّه يلزم منه فوت الواقع أحيانا مع التّمكن من تحصيله وهو قبيح على ما اعترف به شيخنا قدس سره أيضاً فيما تقدّم من كلامه في ردّ ابن قبة قدس سره، فلا بدّ من أن يلتزم مضافاً إلى الأغلبيّة بوجود مصلحة في أمر الشّارع بسلوكها يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع من العمل بها.

هذا ويمكن دفع المناقشة المذكورة بأنّ المصحّح لجعلها مع التّمكن من تحصيل العلم وإن كان ما ذكر من وجود ما يتدارك به مصلحة الواقع الفائتة من سلوكها، إلاّ أنّ شيخنا قدس سره لمّا اكتفى من المصلحة اللاّزمة بمجرّد تسهيل الأمر على المكلّفين حسبما عرفت منه فيما ساقه في ردّ ابن قبة وكان موجوداً بالنّسبة إلى جميع الأمارات المعتبرة وغيرها من غير فرق بينهما، فلا محالة يكون المرجّح غير المصلحة المذكورة، ومن هنا جعل الوجه في ترجيحها من بين سائر الأمارات الأغلبيّة المذكورة وإن كانت المصلحة المذكورة ملحوظة في جعلها، بل غير منفكّة عنها كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: إن كلامه قدس سره في مقام إثبات ملاحظة الطّريقيّة في جعل الأمارات، لا في مقام حصر عنوان الجعل فيها، فلا ينافي ملاحظة الموضوعيّة والمصلحة فافهم.

---

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص١٤٩.

لخصوصية فيها من بين سائر الأمارات، ثمّ انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب والتجأ إلى إعمال سائر الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجوب الأوفق منها بالواقع، فلا فرق بين إعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق وبين إعمالها في نفس الحكم الواقعي، بل الظاهر أن إعمالها في نفس الواقع أولى لإحراز المصلحة الأولية التي هي أحق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق، فإنّ غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا إدراك المصلحة الواقعية، ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقاً، بل الحق ذلك فيها أيضا كما مرت الإشارة إليه في إبطال وجوب.

فإن قلت: العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي، لأنّ الفرض إفادة الطريق للظن بالواقع بخلاف غير ما ظن طريقيته، فإنّه ظن بالواقع وليس ظناً بتحقق الامتثال في الظاهر، بل الامتثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن.

قلت: أولاً: إن هذا خروج عن الفرض، لأنّ مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظن به أصلاً، نعم قد اتفق في الخارج أن الأمور التي[1] يعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً

---

(١) عدم تعلّق السّؤال المذكور بكلام المستدل القائل بتخصيص اعتبار الظّن بالطّريق بمكان، لا يرتاب فيه أحد، فإنّه بعد مصيره إلى انقلاب التّكليف إلى مؤدّيات الطّرق الشّرعيّة وكونها المكلّف بها فعلاً، فأيّ مدخليّة للظّن بالواقع عنده

مفيدة للظن شخصاً أو نوعاً، لا أنّ مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع.

وثانياً: أن هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات[1] الظنية على بعض باعتبار

حتّى يعتبره مرجّحاً للأمارات الّتي ظنّ اعتبارها على ما لا يظن اعتباره من الأمارات القائمة على نفس الواقع وأمّا الاستدراك المذكور في كلام شيخنا قدس سره، فلو لا إلحاق كلمة شخصاً أو نوعاً لتوجّه عليه المنع ممّا ذكره بجملة ممّا ظنّ اعتباره بناء على ظهور الظنّ في الظّن الشّخصيّ، مع أنّه بناء على التّعميم أيضاً يمكن منعه بأنّ اعتبار الاستصحاب ونحوه من الأصول عنده من جهة الظّن باعتباره، مع أنّه غير مفيد للظّن شخصاً ونوعاً، اللّهم إلاّ أن يكون مراده من الأمور خصوص الأمارات فتأمّل، مضافاً إلى أنّ التّعميم المذكور لا يلائم ما ذكره في الجواب الثّاني عن السّؤال، فإنّ نتيجة مقدّمات الانسداد سواء على الإطلاق أو الإهمال كما ستقف على شرح القول فيها هي حجيّة الظّن الشّخصي، لا الأعمّ منه ومن النّوعي.

(١) رجوع ما ذكر في السّؤال من لزوم الأخذ بالجامع بين الامتثالين الظّنيين في حكم العقل دون أحدهما فقط، وما يظنّ اعتباره جامع بينهما من بين الأمارات دون ما لم يظنّ إلى القول بحجيّة الظّن في المسألة الفرعيّة على الإهمال والرّجوع في تعيينها إلى الظّن بالاعتبار من حيث كونه موجباً للظّن بتدارك الواقع على تقدير خطإ الأمارة أو لأقربيّة إدراك الواقع وبدله كما ستقف على شرح القول فيه فيما تعلّق على الأمر الثّاني ممّا لا يكاد أن يخفى، فلا تعلّق لهذا السّؤال بكلام المستدلّ أصلاً، إذ مبناه كما عرفت على كون مدار تكليف العباد مؤدّى الأمارة الشّرعيّة والطّرق المعتبرة وإن خالف الواقع لا الواقع من حيث هو، فإنّه غير مكلّف به فعلا فلا معنى لملاحظة الظّن المتعلّق به ولا الواقع ومؤدى الطّريق معا بحيث يكون

الظن باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر بعد الاعتراف بأن مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق.

وسيجيء الكلام في أن نتيجة دليل الانسداد على تقدير إفادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجع بعض الظنون على بعض أو مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون، ثمّ التعميم مع فقد المرجح.

والاستدلال المذكور مبني على إنكار ذلك كله وأن دليل الانسداد جار في مسألة تعيين الطريق وهي المسألة الأصولية، لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية بناء منه على أن الأحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعلياً، إلاّ بشرط قيام تلك الطرق عليها، فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق، لا الأحكام الواقعية من حيث هي.

وقد عرفت مما ذكرنا أن نصب هذه الطرق ليس، إلاّ لأجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له، فإذا دار الأمر بين إعمال الظن في تعيينها أو في تعيين الواقع لم يكن رجحان للأول.

ثمّ إذا فرضنا[1] أن نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحة يتدارك

مدار التّكليف على مؤدّى الطّريق المطابق للواقع، حتّى يعتبر الظّن بهما معاً، ضرورة استحالة اعتبار هذا العنوان التّقييد كما هو واضح، وبالجملة لا ريب في كون السّؤال المذكور أجنبيّاً عن كلام القائل باختصاص نتيجة المقدّمات بالظّن في المسألة الأصوليّة نظراً إلى ما عرفت من كلامه وجه فساده وما ستعرفه.

(١) قد عرفت شرح القول في ذلك وأنّ مجرّد ملاحظة الشّارع المصلحة في أمره بسلوكه الأمارة الكاشفة عن الواقع مضافاً إلى كشفها، لا يقتضي رفع اليد عن الواقع، بل غاية ما يلازمه تدارك ما فاتت من مصلحة الواقع من جهة سلوكها وأين هذا من إعراض الشّارع عن الواقع رأساً، بل قد أسمعناك في طيّ الكلام في أقسام

. . . .

جعل الطّريق أنّ هذا المقدار لا يلازم الإجزاء والقناعة عن امتثال الواقع بامتثال الطّريق فيما لو انكشف خطأ الطّريق في أثناء الوقت، بل بعد خروج الوقت أيضاً في وجه عرفته هناك، بل أسمعناك عن قريب أنّه على تقدير القول بكون جعل الأمارات كالأصول من باب التّعبّد بحيث لم يلاحظ في جعلها كشفها عن الواقع وإن كانت كاشفة، لا يلازم إلقاء الواقع أو رفع اليد عنه حتّى يترتّب عليه عند انسداد باب العلم بالطّريق والواقع تعيين إعمال الظّن بالطّريق كيف ورفع اليد عن الواقع واقعاً مع وجود العلم الإجمالي به لا معنى له، وإن كان معقولا بإرادة رفع فعليّة الخطاب عند قيام الطّريق المجعول عليه ما لم ينكشف الخطاء بالبناء على كون مؤدّاه هو الواقع ما دامت الأمارة قائمة بمعنى القناعة عن امتثال الواقع ظاهراً بامتثال الطّريق من حيث البناء على كون مؤدّاها هو الواقع ما دامت قائمة، فيجوز مع قيامه امتثال نفس الواقع بتحصيل العلم به أو الاحتياط في تحصيله، كيف لا يكون كذلك مع أنّ الاكتفاء بسلوك الطّريق إنما هو من حيث البناء على كون مؤدّاه الواقع، لا رفعه واقعاً وفي نفس الأمر ولو بتقييده بحسب وجوده الواقعي بقيام الأمارة على ما يقتضيه ظاهر عبارة بعضهم الّذي هو نوع من التّصويب حقيقة، بل يمكن الالتزام بفساده مع القول بالتّصويب أيضاً فإن القائل به إنما يجعل الواقع نفس ما اقتضته الأمارة، لا أن يجعل الأمارة قيدا للواقع واقعاً كيف والأمارة ليست في مرتبة الواقع حتّى يصحّ جعلها قيداً له، ومنه يظهر فساد ما حكاه شيخنا قدس سره عن المحقّق المحشّي رحمه الله بقوله: (وبذلك ظهر ما في قول بعضهم إنّ التّسوية بين الظّنّ بالواقع والظّن بالطّريق) إلخ، إذ كما لا يمكن أن يكون التّكليف بالطّريق في عرض التّكليف بالواقع كالتّكليفين الواقعيّين كالتكليف بالصّلاة والصّوم مثلاً وإن كان مغايراً له كذلك لا يمكن أن يكون قيداً له، حيث أنّه ليس في مرتبة، بل هو عين التّكليف بالواقع بالجعل والبناء وإن كان غيره واقعاً بمعنى

آخر ومن هنا يترتّب جميع آثار الواقع على مؤدّى الأمارات ما دامت قائمة.

هذا والأولى نقل كلام الشّيخ المحقّق المحشّي قدس سره فيما يتعلّق بالمقام بتمامه أوّلاً، ثمّ التّعرض لشرح ما يخطر بخاطري من المناقشة فيه بعد بيان مراده حسبما يظهر بنظري القاصر، لأنّ المقام حقيق بذلك قال قدس سره في ذيل التّقرير الثّاني لدليل الانسداد الّذي قرّره لإثبات حجيّة الظّن بالطّريق ما هذا لفظه: ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما انسدّ سبيل العلم بالطّريق المقرّر، كذلك سبيل العلم بالأحكام المقرّرة في الشّريعة، وكما ينتقل من العلم بالطّريق المقرّر بعد انسداد سبيله إلى الظّن به، فكذا ينتقل من العلم بالأحكام الشّرعيّة إلى ظنّها تنزلاً من العلم إلى الظّن في المقامين لكون العلم طريقاً قطعيّاً إلى الأمرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظّن بهما، فغاية ما يستفاد إذاً من الوجه المذكور كون الظّن بالطّريق حجّة أيضاً كالظّن بالواقع، ولا يأبى عنه القائل بحجيّة مطلق الظن فيثبت ذلك مقصوده من حجيّة مطلق الظّن وإن أضيف إليه شيء آخر ويدفعه أنّ المطلوب لمّا كان أداء الواقع لكن من الطّريق الّذي قرّره الشّارع، فإنّ حصل العلم بذلك الطّريق وأدّاه كذلك فلا كلام، وكذا إن أدّاه على وجه يقطع معه بأداء الواقع فإنّ العلم طريق إليه قطعاً، وأمّا إذا انسدّ سبيل العلم بالأمرين تعين الأخذ بالظّن بالطّريق دون الظّن بالواقع لأداء التّكليف المتعلّق بالطّريق بذلك وأداء الواقع به على حسب الطريق، وأما الأخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه أداء التكليف المتعلق بالطريق لا علماً ولا ظنّاً وكون أداء الواقع على سبيل القطع أداء لما هو الواقع عن طريقه قطعاً لا يستلزم أن يكون الظّن طريقاً ظنيّاً، إذ قد لا يكون أصلاً، فليس في أدائه كذلك علم بأداء ما هو الواقع ولا بأدائه على الوجه المقرّر وإنما هو ظنّ بأداء الواقع لا غير، فلا يؤدّى به التّكليف المتعلّق بالطّريق مطلقا ويبقى الخروج عن عهدة التّكليف المتعلّق بالطّريق في محلّ الشّك، إذ لا يعلم ولا يظنّ بأداء التّكليف

المتعلّق بالطّريق، فلا علم ولا ظنّ بأداء الفعل على الوجه الّذي قرّره الشّارع، ولا يمكن معه الحكم بالبراءة.

فإن قلت: إنّه كما قام الظّن بالطّريق مقام العلم به من جهة الانسداد، فأيّ مانع من قيام الظّن بالواقع مقام العلم بالواقع حينئذٍ، فإذا قام مقامه كان بمنزلة العلم بأداء الواقع، كما أنّ الظّن بالطّريق بمنزلة العلم به، فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل بالظّن أيضاً مع انسداد سبيله.

قلت: لو كان أداء التّكليف المعلّق بكلّ من الفعل والطّريق المقرّر مستقلاً صحّ ذلك لقيام الظّن بكلّ من التّكليفين مقام العلم به مع قطع النّظر عن الآخر، وأمّا إذا كان أحد التّكليفين منوطاً بالآخر مقيّداً له، فمجرّد حصول الظّن بأحدهما من دون حصول الظّن بالآخر الّذي قيّد به لا يقتضي الحكم بالبراءة إلى آخر ما نقله عنه شيخنا قدس سره في الكتاب وظاهر أنّ مراده تقييد الحكم الواقعي والتّكليف النّفس الأمري بالطّرق المقرّرة المعتبرة شرعاً من غير فرق بين العلم وغيره حسبما زعمه من كون العلم أيضاً مجعولاً شرعاً وعقلاً مع بقاء الإطلاق للتّكليف بالطّريق، فالمكلف به من الواقع الّذي قام به الطّريق ومن الطّريق ما قضى بحكم سواء طابق التّكليف الواقعي أو خالف، فلا يكون كلّ منهما مستقلاً حتّى يحكم بحجيّة الظّن المتعلّق به وإن انفكّ عن الظّن بالآخر بل التّكليف بالطّريق مستقلّ، فيقوم الظّن به مع انسداد باب العلم به مقام العلم به والتّكليف بالواقع غير مستقلّ، فلا يقوم الظّن به مقام العلم به، ثمّ إنّه لمّا كان غير العلم من الطّرق الشّرعيّة لها واقعيّة ووجود نفس أمريّ فيمكن تعلّق كلّ من العلم والظّن به، وأمّا العلم بالواقع فلمّا لم يكن له وجود واقعيّ، بل تابع للوجدان وإن كان العالم قد يغفل عن علمه، فلا يمكن تعلّق الظّن به، فلا يقال إنّه إذا أسلم طريقيّة العلم بالواقع، فيمكن تعلّق الظّن به.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ مرجع ما أفاده قدس سره كما ترى إلى حصر تكليف المكلّفين قاطبة في الطرق ليس إلاّ، فإنّه بعد اعتبار الإطلاق من جانب التّكليف بالطّريق والتّقييد من جانب التّكليف بالواقع لا محصّل له، إلاّ ذلك إذ التّقييد من جانب الطّريق أيضاً يوجب ارتفاع الجعل بالنّسبة إلى الطّريق كما هو ظاهر مضافاً إلى صراحة كلامه بخلافه، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك حتّى المصوّبة.

وثانياً: أنّ تقييد الواقع بالطّريق ووجود المحكي عنه في نفس الأمر لقيام الحاكي عليه سواء كان علماً أو ظنّاً مستلزم للدور لا محالة كما هو واضح، فلو كان العلم معتبرا شرعاً كالطّرق الظّنيّة والأمارات، فلا بدّ أن يلتزم في مورده كمواردها بقضيّتين شرعيّتين إحداهما واقعيّة ثابتة في نفس الأمر من غير أخذ أحد من الإدراكات فيها، والثّانية ظاهريّة قد أخذ العلم بالواقع الأوّلي أو الظّن به في موضوعها، حتّى لا يلزم هناك دور كما أسمعناك في البحث عن مسألة العلم، وبالجملة لا بدّ من أن يعتبر هناك متعلّق للعلم والظّن غير القضيّة التي أخذ أحدهما في موضوعها، ومن هنا ذكرنا في أوّل التّعليقة أنّه يمكن أخذ العلم في القضيّة الشّرعيّة بالنّسبة إلى الموضوعات دون الأحكام، إلاّ أن يكون هناك قضيّة اعتبر تعلّق العلم بها بالنّسبة إلى قضيّة أخرى.

فإن قلت: إنّ مراده من المقيّد بالطّريق هو التّكليف الفعلي الّذي هو مدار الإطاعة والمعصية ولوازمها من استحقاق الثّواب والعقاب وغيرهما على ما يفصح عنه كلماته قدس سره، كما عرفت عن أخيه قدس سره في الوجه الأوّل، فيعتبر تعلّق العلم أو الظّن بالحكم النّفس الأمري المطلق المعرى عن جميع القيود والاعتبارات الإدراكيّة موضوعاً للحكم الفعلي، فيكون هنا قضيّتان، فلا يلزم دور، فيندفع الإيراد الثّاني بل الأوّل عند التّأمل، لأنّ الالتزام بانحصار التّكليف الفعلي بما قام به الطّريق المعتبر بقول مطلق من غير فرق بين العلم وغيره ممّا لا ضير فيه

أصلاً، بل لا بدّ من الالتزام به ولا تعلّق لهذا بمسألة التّصويب ولا يقول المصوّبة به كيف وهم ينكرون الأحكام الواقعيّة وثبوت القضيّتين بالمعنى الّذي عرفت.

قلت: ما ذكر في دفع الإيراد توهّم فاسد وتمحّل بارد وإن تكرّر في كلمات القائلين بحجيّة الظّن بالطّريق، بل في كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره فإنّ المجعول الشرعي إنّما هو الأحكام الواقعيّة والظّاهريّة وفعليّة الأحكام الواقعيّة وتنجّزها يتعلّق العلم بها أو الظّن المعتبر أو الشّك، بل مجرّد الاحتمال ولو كان موهوما في مقام ليست من المجعولات الشّرعيّة، بل إنّما هي من شئونها ومراتبها بحكم العقل الحاكم في مسألة استحقاق العقاب، فليس هنا قضيّتان شرعيّتان اعتبر العلم بإحداهما في موضوع الأخرى، هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في أوائل التّعليقة، مع أنّ كلام المحقّق المحشّي قدس سره يأبى عن الحمل على ذلك في المقام.

فإن قلت: إنّ المراد من التّكليف الآخر المقيّد هو التّكليف بوجوب الامتثال والإطاعة الّذي لا يمكن إنكار ثبوته في الشّرعيّات، كيف وقد قضت به الأدلّة الثّلاثة وإن حكم به العقل أيضاً.

قلت: ما دلّ من الأدلة الشّرعيّة على وجوب الامتثال بالوجوب الإرشادي إنّما هو إمضاء وتأكيد لما حكم به العقل المستقلّ، وإلاّ فليس الامتثال وإطاعة المولى أمرا يقبل تعلّق التّكليف الشّرعي به فلو قيّد بشيء، فلا بدّ أن يقيده العقل، وقد عرفت أنّ العقل قد يحكم بوجوب الامتثال مع الشّك، بل الاحتمال أيضاً فليس هنا تكليف شرعيّ قيّد بالطّريق، فإن شئت قلت إنّ وجوب الامتثال غير مقيّد بشيء من الأشياء، نعم نفس الامتثال لا يتحقّق إلاّ بجعل الدّاعي على الفعل الأمر الشّرعي الواقعي سواء علم أو ظنّ أو احتمل من غير فرق بين هذه الحالات ومن غير فرق بين التّعبديّات والتوصّليات، غاية ما هناك سقوط الأمر في التّوصليات بإتيان

الواجب من دون أن يأتي بالدّاعي المذكور ولو مع الغفلة أو في ضمن الحرام، ولكن الامتثال لا يتحقّق إلاّ بما ذكر فالأمر بالطّريق بما هو أمر به لا يقتضي امتثالاً ولا إطاعة، لأنّه غيري دائماً، وإنّما الاقتضاء للأمر الواقعي كما هو ظاهر هذا وسيأتي مزيد بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إذا لم يكن التّكليف بالعمل بالطّريق مقيّدا لشيء من التّكاليف والأحكام، والمفروض أنّه ليس تكليفاً مستقلاً في قبال التّكليف بالواقع على ما ذكرت فما معناه وحقيقته.

قلت: التّكليف بالعمل بالطّريق مرجعه إلى جعل حكم ظاهري في نفس الأمر في موضوعة الّذي اعتبر فيه الجهل بحكمه المجعول له أوّلاً وبالذّات، وإن كان إرشاديّا فهو من سنخ الحكم الواقعي وإن لم يكن في مرتبة ولا يترتّب عليه جميع ما يترتّب عليه من اللوازم والآثار، نعم يلزم اكتفاء الشّارع به عن الواقع في حكم العقل بمعنى البناء عليه في حكمه ما دامت الأمارة قائمة ومعذوريّة المكلّف في مخالفة الواقع في حكمه ما لم ينكشف مخالفته للواقع، فهو حكم واقعي بمعنى وظاهري بمعنى ومرجعه إلى ترخيص الشّارع بسلوكه في امتثال الواقع وإن جاز مع وجوده امتثال نفس الواقع من غير التفات إليه، هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك وسيأتي تمامه فانتظر.

وثالثاً: أنّه لم يعلم المراد من كون العلم كالظّن المعتبر طريقا في الشّرع والعقل على ما هو المكرّر في كلامه وكلام أخيه قدّس سرهما في الفصول، فإنّه إن أراد كشفه الذّاتي عن المعلوم فهو أمر ثابت له بحسب ذاته، كما أنّ الكشف الظّني للظّن أيضاً ثابت له بحسب ذاته وإن لم يكن معتبراً من دون جعل من غير دخل للشّرع والعقل فيه أصلاً، نعم لمّا كان هذا الأمر ثابتاً، فلا محالة يدركه الشّرع والعقل وإن أراد اعتباره كما هو الظّاهر من كلامه ففيه ما عرفت مراراً أنّ اعتبار

بها مصلحة الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع، لا قيداً له، والحاصل أنّه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع، لا أزيد من الواقع، إلاّ ما ساعد عليه ذلك الطريق، فينحصر التكليف الفعلي حينئذٍ في مؤديات الطرق ولازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق أم انسد، وبين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقياً على حاله، إلاّ أن الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع، فمؤدى هذه الطرق واقع جعلي، فإذا انسد طريق العلم إليه ودار الأمر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعاً، فلا ترجيح، إذ الترجيح مبني على إغماض الشارع عن الواقع.

وبذلك ظهر ما في قول بعضهم: «من أن التسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق إنّما تحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلاً لقيام الظن بكل من التكليفين حينئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر، وأمّا لو كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له، فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالآخر المقيد له، لا يقتضي الحكم بالبراءة، وحصول البراءة في صورة العلم بأداء الواقع إنّما هو لحصول

العلم فيما كان الحكم ثابتاً لذات المعلوم ككشفه ذاتي لا يمكن تعلّق الجعل به وإنّما يدركه الشّرع والعقل ككشفه الذّاتي، وهذا بخلاف الظّنّ ولو سلّم إمكانه فيصير كالظّن، فيكون الحكم بوجوب العمل به غير الحكم المعلوم المجعول في نفس الأمر، فيكون ثابتاً وإن تخلّف عن الواقع، كما أنّه ثابت وإن لم يتعلّق به العلم على ما عرفت سابقاً.

الأمرين به نظراً إلى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع، فلو كان الظن بالواقع ظناً بالطريق جرى ذلك فيه أيضاً، لكنه ليس كذلك، فلذا لا يحكم بالبراءة معه»* انتهى.

الوجه الثاني: «ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الأول وبعض الوجوه الآخر، قال: لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بأنّ يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عمّا كلّفنا به وسقوط التكليف عنّا سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أو لا، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وحينئذ فنقول إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع، فلا إشكالَ في وجوبه وحصول البراءة به وإن انسدّ علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به، فتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم به والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن.

وبينهما بون بعيد، إذ المعتبر في الوجه الأول هو الأخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع أو لا، وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع، إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن، فإذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما عرفت يلزم اعتبار أمر آخر يظن معه رضا المكلف بالعمل به، وليس

---

* هداية المسترشدين: ص٣٩٣.

ذلك إلاّ الدليل الظني الدال على حجيته، فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك»* انتهى بألفاظه[١] وأشار بقوله حسب ما مرّ تفصيل القول فيه إلى ما ذكره سابقاً في

(١) الأولى نقل باقي كلامه قدس سره ممّا يتعلّق بهذا الوجه لما يترتّب عليه من الفوائد المقصودة قال قدس سره عقيب ما في الكتاب بلا فصل: «فإن قلت: إن قام أوّلاً طريق من الشّرع في الوصول إلى الحكم والحكم معه بتفريغ الذّمة عن التّكليف، فلا كلام وإن لم يقم، فالواجب أوّلاً تحصيل العلم بالواقع فمع تعذّره ينوب منابه الظّن بالواقع أو يقال إن لم يقم طريق مقرّر من الشّرع للوصول إلى الواقع كان العلم هو الطّريق إلى الواقع وإن قام اكتفي بما جعله طريقاً، فإن لم يثبت عندنا ذلك أو ثبت وانسدّ سبيل العلم به كان المرجع هو العلم بالواقع إذ القدر المسلّم من التّكليف بالرّجوع إلى الطّريق إنّما هو مع العلم به وبعد انسداد سبيل العلم به يرجع إلى الظّن بالواقع حسب ما قرروه.

قلت: لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع والعلم بالطّريق المقرّر من الشّرع، وليس تعيّن الرّجوع إلى العلم مع عدم الطّريق المقرّر أو عدم العلم به قاضياً بترتّب العلم بالواقع عليه بل الجميع في مرتبة واحدة، وإنّما تعيّن الرّجوع إلى العلم مع انتفاء الطّريق المقرّر أو عدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التّكليف في ذلك، ولذا يجوز الرّجوع إلى العلم مع وجود الطّريق المقرّر أيضاً ويتخيّر المكلّف في الرّجوع إلى أيّهما شاء.

والحاصل أنّ القدر اللاّزم أداء الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشّرع وهو حاصل بكلّ من الوجهين، وتعيّن تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطّريق المقرّر، إذ انتفاؤه واقعاً ليس لكونه متعيّنا في نفسه، بل لحصول

* هداية المسترشدين: ص ٣٩١.

البراءة به على النّحو الّذي ذكرناه وفرق بين كون الشّيء مطلوباً بذاته وكون المطلوب حاصلا به فهو إذا أحد الوجهين في تفريغ الذّمة، فإذا انسدّ باب العلم بتفريغ الذّمة على الوجه المفروض بكلّ من الوجهين المذكورين بأن لم يحصل هناك طريق قطعيّ من الشّرع يحكم معه بتفريغ الذّمة وانسدّ سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفريغ الذّمة رجع الأمر بعد القطع ببقاء التّكليف إلى الظّن بتفريغ الذّمة في حكم الشّارع حسبما عرفت، وهو يحصل بقيام الأدلّة الظّنيّة على حجيّة الطّرق المخصوصة حسبما قام الدّليل عليها في محالّها من غير أن يكتفى في حجيّتها بمجرّد كونها مفيدة للظّن بالواقع، كما هو قضيّة الوجه الآخر.

فإن قلت: إنّ الظّن بأداء الواقع يستلزم الظّن بتفريغ الذّمة على الوجه المذكور لو لا قيام الدّليل على خلافه، كما في القياس ونحوه إذ أداء المكلّف به واقعاً يستلزم تفريغ الذّمة بحسب الواقع قطعاً القضاء الأمر بالإجزاء على الوجه المذكور والظّن بالملزوم قاض بالظّن باللاّزم، فكلّما يفيد الظّن بالواقع يفيد الظّن بتفريغ الذّمة في حكم الشّرع لو لا قيام الدّليل على خلافه، إذ ليس مقصود الشّارع حقيقة إلاّ الواقع وإذا قام الدّليل على خلافه، فإن كان قطعيّاً، فلا إشكال في عدم جواز الرّجوع إليه لعدم مقاومة الظّن المفروض للقطع وإن كان ظنّياً وقعت المعارضة بين الظّنين المفروضين، حيث إنّ الظّن بالواقع يستلزم الظّن بتفريغ الذّمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدّليل القاضي بعدم حجيّة ذلك الظّن قاض بالظّن بعدم تفريغ الذّمة كذلك، فيراعى حينئذ أقوى الظّنين كما هو الشّأن في سائر المتعارضين، بل القوي حينئذ هو الظّن والآخر وهو في مقابله ولا يتحاشى عند القائل بأصالة حجيّة الظّن، بل ذلك مصرّح به في كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التّقرير المذكور أن يقال بحجيّة ما لا يفيد ظنّاً بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد إذا قام دليل ظنّي على كونه

طريقاً شرعيّاً إلى الواقع لحصول الظّن منه حينئذ بتفريغ الذّمة في حكم الشّرع وإن لم يحصل منه الظن بأداء الواقع، والظّاهر أنّه لا يأبى منه القائل بحجيّة مطلق الظّن، فغاية الأمر أن يقول حينئذ بحجيّة كل ظنّ بالواقع ويضيف إليه حجية ما يظن كونه طريقاً إلى الواقع شرعاً وإن لم يفد ظنا بالواقع، والحاصل أنّ القول بحجيّة ذلك لا ينافي مقصود القائل بحجيّة مطلق الظّن سواء التزم به في المقام أو لم يلتزم لبعض الشّبهات.

قلت: قد عرفت ممّا مرّ أنّ الظّن بما هو ظنّ ليس طريقاً إلى الحكم بتفريغ الذّمّة، فمجرّد الظّن بالواقع ليس قاضيا بالظنّ بتفريغ الذّمة في حكم الشرع مع قطع النّظر عن قيام دليل على حجيّة ذلك الظّن لوضوح عدم حصول التّفريغ به كذلك، وإنّما يحتمل حصوله به من جهة احتمال قيام الدّليل على حجيّته ومن البيّن تساوي احتمال قيام الدّليل المذكور وعدمه في نظر العقل، فتتساوى نسبة الحجيّة وعدمها إليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدّاً، كيف ومن الواضح عدم استلزام الظّن بالواقع الظّن بحجيّة ذلك الظّن ولا اقتضائه له، فكيف يعقل حصول الظّن به من جهته، نعم إنّما يستلزم الظّن بالواقع الظّن بتفريغ الذّمة بالنّظر إلى الواقع لا في حكم المكلّف، الّذي هو مناط الحجيّة، والمقصود في المقام حصول الظّن به في حكمه، إذ قضيّة الدّليل المذكور حجيّة ما يظنّ من جهته بتفريغ الذّمة في حكم الشرع بعد انسداد سبيل العلم به، وهو إنّما يتبع الدّليل الظّني القائم على حجيّة الطّرق الخاصّة، ولا يحصل من مجرّد تحصيل موضوع الظّن بالواقع، لما عرفت من وضوح كون الظّن بالواقع شيئاً والظّن بحجيّة ذلك الظّن شيئا آخر ولا ربط له بذلك الظّن، وقد عرفت أن ما يتراءى من استلزام الظّنّ بالواقع الظّن بتفريغ الذّمّة نظرا إلى أن المكلّف به هو الواقع إنّما يصح بالنّسبة إلى الواقع، حيث أنّه يساوق الظّن بالواقع الظّن بتفريغ الذّمة بالنّسبة إليه

عند أدائه كذلك وذلك غير الظّن بتفريغ الذّمة في حكم المكلّف، كيف والظّن المذكور حاصل في القياس أيضاً بعد قيام الدّليل على عدم حجيّته فإنّه إذا حصل منه الظّن بالواقع، فقد حصل منه الظّن بفراغ الذّمة بالنّظر إلى الواقع عند أداء الفعل كذلك، إلاّ أنّ الظّن المفروض كالظّن المتعلّق بنفس الحكم ممّا لا اعتبار له بنفسه، وقد قام الدّليل الشّرعي هناك أيضاً على عدم اعتباره، فظهر ممّا قررناه أنّ الإيراد المذكور إنّما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التّميز بين الاعتبارين، وممّا يوضح ما قلناه أنّ الظّن بالملزوم لا يمكن أن يفارق الظّن باللاّزم، فبعد دعوى الملازمة بين الأمرين، كيف يعقل استثناء ما قام الدّليل على خلافه والقول بأنّه بعد قيام الدّليل القطعي يعلم الانفكاك، ومع قيام الدّليل الظّني يظنّ ذلك فيه، هل ذلك إلاّ الانفكاك بين اللاّزم والملزوم، فظهر مما قررناه أنّ اللاّزم أوّلا في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتّفريغ في حكم الشرع وبعد انسداد سبيله ينزل إلى الظّن بالتّفريغ في حكمه، لا مجرّد الظّن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الأمرين وحصول الانفكاك من الجانبين، نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التّفريغ في حكم أمور مفيدة للظّن بالواقع من غير أن يكون هنا دليل قطعي أو ظنّي على حجيّة شيء منها، وتساوت تلك الظّنون في ذلك كان الجميع حينئذ حجّة في حكم العقل وإن لم يحصل من شيء منها ظنّ بالتّفريغ، وذلك لعدم إمكان تحصيل الظّن بالتّفريغ من شيء منها على ما هو المفروض، فينتقل الحال إلى مجرّد تحصيل الظّن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظّنون في نظره بالنّسبة إلى الحجيّة وعدمها حيث لم يقم دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجيّة الجميع والأخذ بأقواها عند التّعارض من غير فرق بينها، فصار المحصّل أن اللاّزم أوّلاً تحصيل العلم بالتّفريغ في حكم الشّرع كما مرّ القول فيه وبعد انسداد سبيله

يتعيّن تحصيل الظّن بالتّفريغ في حكمه تنزّلاً من العلم به إلى الظّن فينزل الظّن به بمنزلة العلم وإذا انسدّ سبيله أيضاً تعيّن الأخذ بمطلق ما يظنّ معه بأداء الواقع حسبما ذكر في المقام، فهناك مراتب متدرّجة ودرجات مترتّبة ولا يتدرّج إلى الوجه الثّالث، إلاّ بعد انسداد سبيل الأوّلين والمختار عندنا حصول الدّرجة الأولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتّفريغ من أوّل الأمر كما سيأتي الإشارة في الوجه الأخير لكنّا نقول: إنّه بعد انسداد سبيله إنّما يتزّل إلى الوجه الثّاني دون الثّالث، وإنّما يتزّل إليه بعد انسداد سبيل الثّاني أيضاً وتساوي الظّنون من كلّ وجه وأنّى لهم بإثبات ذلك، بل من البيّن خلافه، إذ لا أقلّ من قيام الأدلّة الظّنيّة على حجيّة ظنون مخصوصة كافية في استنباط الأحكام الشّرعيّة وهي كافية في وجوب الأخذ بها وعدم جواز الاتّكال على غيرها نظراً إلى قيام الدّليل القطعي المذكور فليس ذلك من الاتّكال على الظّن في إثبات الظّن ليدور كما ظنّ» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وهو كما ترى مع أنّه مشتبه المراد كما ستقف عليه في طيّ الإيرادات لا يخلو عن أبحاث وأنظار:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما أفاده قدس سره من الواجب أوّلاً بقوله: (وأنّ الواجب علينا أوّلاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذّمة في حكم المكلّف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلّفنا به) إلخ، لم يعلم المراد منه، فإنّه إن كان المراد هو الواجب السّمعي كما ربما يوهمه قوله: (بأن يقطع معه بحكمه)، ففيه أنّه ليس في الشّرع ما يدلّ على ذلك أصلاً، لأنّ لزوم تحصيل العلم بتفريغ الذّمة في مقام وكفاية الظّن به في مقام والاحتمال في مقام ممّا لا تعلّق له بالشّرع ولم يبيّن في الشّرعيّات وإن كان المراد هو الواجب العقلي كما لا بدّ من حمل كلامه عليه وإن لم يكن ظاهراً منه في النّظر الأوّل، حيث إنّه بعد العلم بالتّكليف من جانب الشّارع إنّما يلزم

المكلّفين بما يوجب فعله رفع المؤاخذة والعقاب عنهم، وبعبارة أخرى إنّما يوجب العقل الإتيان بالواجبات من حيث إنّ فعلها رافع للمؤاخذة وتركها موجب لاستحقاق العقاب، لا أنّ فعلها يوجب إدراك المصالح النّفس الأمريّة وتكميل النّفس والفوز إلى الثّواب والدّرجات الأخرويّة أو التّقريب إلى المولى أو كونه مستحقّاً للإطاعة من غير ملاحظة شيء من الغايات، فإنّه وإن كان بكلّ واحد من العناوين والاعتبارات المذكورة مطلوبا عقليّاً، إلاّ أنّه ليس واجبا في حكم العقل، ولذا يجوز العقل في التّوصّليات الإتيان بنفس الفعل من غير أن يلاحظ المكلّف رفع العقاب المترتب عليه قهراً، ولمّا كانت نسبة هذا الواجب العقلي بإتيان نفس ما أوجبه الشّارع مع إمكان تحصيل العلم به وسلوك ما جعله الشارع طريقاً إليه عند التّمكن من تحصيل العلم به في مرتبة واحدة وإن تخلّف سلوكه عن الواقع، حيث إنّ إذن الشّارع في سلوك الطّريق في حكم العقل لا يجامع المؤاخذة عند مخالفته، فلا محالة يحكم العقل بتجويز كلّ منهما في باب الإطاعة، ولا يلزم خصوص الأوّل، حيث إنّ المطلوب العقلي يحصل بكلّ منهما من غير فرق.

ومن هنا قال قدس سره فيما عرفت وفرق بين كون الشّيء مطلوبا بذاته وكون المطلوب حاصلاً به، حيث إنّ الواجب العقلي حاصل في إتيان الواجب الواقعي مع العلم به، لا أن يكون هو الواجب العقلي من حيث هو فقيه أنّ هذا وإن كان مسلّما عندنا، إلاّ أنّه لا تعلّق له بحكم الشرع وليس من جهة سلوك الطّريق من حيث ذاته، بل من حيث البناء على كون مؤدّاه هو الواجب الواقعي بجعل الشّارع فسلوكه بالجعل هو عين الواقع، لا أن يكون مغايراً له بهذه الملاحظة وإن كان غيره بملاحظة أخرى، وبالجملة لا إشكال في أنّ سلوك الأمارة، بل الأصل التّعبّدي ما لم ينكشف خلافهما موجب لسقوط العقاب في حكم العقل لكنّه لا ينتج في كون الطّريق مطلوباً من حيث هو في قبال الواقع أو قيداً للواقع كما صرح به في آخر كلامه، الذي

عرفت في الجواب عن السّؤال.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما أفاده بعد انسداد سبيل العلم بالواقع والطّريق وتعيّن تحصيل الظّن بالبراءة في حكم العقل وعدم حصوله، إلاّ من الظّن بالطّريق نظراً إلى أنّ مجرّد الظّن بالواقع، لا يوجب الظّن برضا المكلّف به سيّما بعد نهيه عن العمل بالظّن بخلاف الظّن بالطّريق، فإنّه في معنى الظّن برضا المكلّف في امتثال التّكليف الواقعي بسلوكه، لا محصّل له أصلاً، فإنّ الواجب العقلي بعد مقدّمات الانسداد وعدم وجوب الاحتياط رأساً بعد العلم الإجمالي بالتّكاليف الإلزاميّة الواقعيّة الموجبة لدوران الأمر في موافقتها بين الموافقة الظنية والشكّيّة والوهميّة وجوب الموافقة الظّنية للتّكاليف الإلزاميّة الواقعيّة ولو بسلوك ما ظنّ كون مؤدّاه هو الواقع الأوّلي بجعل الشّارع من حيث إيجابه لسقوط التّكليف الواقعي ظنّاً في حكم العقل وإن خالف الواقع ما لم ينكشف الخلاف، وتعيّن ذلك في حكم العقل وعدم جواز العدول عنها إلى الموافقة الشّكيّة والوهميّة ما دامت ممكنة كما هو المفروض، وهذا معنى حكم العقل بحجيّة الظّن عند انسداد باب العلم الّذي يلزمه حكمه على وجه القطع واليقين بقبح المؤاخذة على مخالفة الواقع على تقدير خطاء الظّنّ وعدم إصابته من غير فرق بين الظّن بالواقع والظّن بالطّريق، فالمظنون أوّلاً وبالذّات أمر يترتّب على فعله القطع بالبراءة من الواقع الأوّلي ما دامت الأمارة قائمة بالنّظر إلى حكم العقل في سلوك الطّريق المظنون أيضاً، لا مع قطع النّظر عن حكمه، فإنّ العمل على طبق الطّريق المظنون من غير استناد إليه ولو كان في الواقع حجّة وطريقاً ليس عملاً به وسلوكا له والعمل به والاستناد إليه مع قطع النّظر عن حكم العقل بحجيّته وإن كان سلوكا له لكنّه محرّم بالأدلّة الأربعة وإن كان طريقاً في نفس الأمر، ولا يمكن أن يترتّب عليه سقوط الخطاب الواقعي حينئذ، كما لا يمكن أن يترتّب على مجرّد الموافقة الاتفاقيّة للطّريق، كما في القسم الأوّل والظّن

بالواقع وإن جرى فيه أيضاً القسمان المذكوران، مع قطع النّظر عن حكم العقل، إلاّ أنّ في كلّ منهما يسقط الخطاب الواقعي عن المكلّف على تقدير المصادفة في نفس الأمر لو كان توصلياً وإن لم يحكم بذلك، إلاّ على سبيل الظّن قبل انكشاف الخلاف ومن هنا توهّم أن الظّن بالواقع أولى بالحجيّة بل جزم به فريق، وأمّا الاستشهاد بعدم الملازمة بين الظّن بالواقع والظّن برضا الشّارع بما دلّ على النّهي عن العمل بالظّن ففي غاية الغرابة، كيف ونسبة النّواهي الواردة عن العمل بغير العلم إلى الظّن بالواقع والظّن بالطّريق على حدّ سواء، ومن هنا ذكرنا الحكم بحرمة كلّ من القسمين واقعاً مع قطع النّظر عن حكم العقل بحجيّة الظّن هذا.

فإن شئت توضيح ما ذكرنا فاستمع لما يتلى عليك تمام السّماع فنقول: إنّ التّكليف الإلزامي سواء كان إيجاباً أو تحريماً لا يخلو عن قسمين:

أحدهما: تعبّدي يعتبر في سقوطه قصد الامتثال والإطاعة.

ثانيهما: توصّلي يسقط عن المكلّف بإيجاد متعلّقه كيفما اتّفق ولو في ضمن الحرام، بل ربما يسقط بوجود متعلّقه كذلك، والأمارة القائمة على الأحكام سواء كانت مفيدة للظّن وإن لم يظنّ حجيّته أو ظنّ حجيّته وإن لم يكن مفيدة للظّن قد تقوم على الحكم الإلزامي في الشّبهات الحكميّة التّكليفيّة، وقد تقوم على الحكم الغير الإلزامي في تلك الشّبهات، وقد تقوم على تعيين المكلّف به في موارد الشّك في المكلّف به.

فإنّ قام على الحكم الإلزامي في الشّبهات التّكليفيّة فالاستناد إليه وجعله حجّة مع قطع النّظر عن حكم العقل حرام مطلقاً، وإن كان موجبا لسقوط الخطاب الواقعي على تقدير مصادفته له في نفس الأمر لو كان توصّليا كما أنّ الأخذ به بعنوان الاحتياط في تحصيل الواقع حسن مطلقاً، بل واجب بهذا العنوان مع قطع النّظر عن حكم العقل بحجيّة الظّن بالنّظر إلى العلم الإجمالي بالتّكاليف الإلزاميّة

وموجب لسقوط الخطاب الواقعي على تقدير المصادفة في نفس الأمر ولو كان التّكليف تعبّديّاً وإن لم يترتّب عليه آثار الواقع ظاهراً من حيث إنّ الإتيان به كان بعنوان الاحتياط لا بعنوان الواقع كما يؤتى به بهذا العنوان على تقدير حجيّة الظّن ويترتب عليه جميع آثار الواقع ظاهراً وإن قام على الحكم الغير الإلزامي فيما يحتمل الحكم الإلزامي، فالتّدين به وترتيب الآثار عليه حرام أيضاً مع قطع النّظر عن حكم العقل بحجيّة الظّن، بل العمل عليه حرام مطلقاً بالحرمة الإرشاديّة وإن لم يكن بعنوان التّديّن نظراً إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط في مورده من جهة العلم الإجمالي الكلّي وإن كان جائزاً لولاه، وممّا ذكرنا كلّه يعلم حكم ما لو قام على تعيين المكلّف به، فإنّه مع قطع النّظر عن حكم العقل بحجيّة الظّن لا يجوز الأخذ بمفاده والبناء على التعيين والاستناد إليه مطلقاً، وإن كان موجباً لسقوط الخطاب الواقعي على تقدير كونه توصّلياً فيما لو صادف الواقع، كما أنّ الاحتياط في مورده بالبناء على الجمع بين ما قام عليه والطّرف الآخر حسن، بل واجب بالملاحظة الّتي عرفتها وموجب لسقوط الخطاب الواقعي ولو في التعبّديّات، إلاّ أنّه في المعنى إلقاء للظّن حقيقة كما لا يخفى.

هذا كلّه مع قطع النّظر عن حكم العقل بحجيّة الظّن، وأمّا إذا لوحظ حكمه فالاستناد إليه جائز في جميع الصّور، كما أن العمل به موجب لسقوط الخطاب الواقعي على تقدير المصادفة ولو كان تعبديّاً وغير موجب لسقوطه مطلقاً على تقدير عدم المصادفة في نفس الأمر وإن كان الحكم البناء على السقوط مطلقاً في مرحلة الظّن من حيث البناء على كونه حجّة وموافقاً للواقع في مرحلة الظّاهر، كما أنّ العقاب على مخالفته قبيح عند عدم المصادفة بعد حكم العقل بحجيّته أو كشفه عن كونه حجّة بحكم الشارع، فإنّه بناء على الحكومة يستكشف عن حكم الشارع بحجيّته ولو من باب الإمضاء على ما قرّر في محلّه من ثبوت الملازمة حسبما

ستقف عليه فيما سيتلى عليك في التّنبيه الثّاني، وكيفما كان يحكم العقل بمعذوريّة المكلّف في مخالفة الواقع المرتّبة على سلوكه، كما أنّه يحكم قطعا بعدم معذوريّته على تقدير المخالفة على تقدير عدم حجيّته كما هو واضح، فالظّن بالحكم الإلزامي يلازم الظّن بسقوط الخطاب الإلزامي في التّوصّليّات مطلقاً، وفي التّعبديّات إذا أتي بالفعل بعض العنوانات الّذي عرفته لا مطلقاً، وأمّا الظّن بالطّريق الّذي لا يفيد الظّن بالواقع، فلا يظنّ منه سقوط الخطاب الواقعي مطلقاً ولو في التّوصّليات، حيث إنّ المفروض عدم إيجابه للظّن بالواقع، وأمّا الخطاب المتعلّق بالطّريق المفروض كونه مظنوناً وإن كان المظنون سقوطه مطلقا بسلوك الطّريق نظرا إلى تعلّق الظّن به، إلاّ أنّه خطاب تبعيّ غيريّ توصّلي ليس مطلوباً بالذّات حتّى يترتّب عليه أثر وفائدة.

هذا مع أنّك قد عرفت أنّ الخطاب المتعلّق بالطريق إنّما يقتضي الاستناد إليه وهو محرم قطعاً فيما لو يعلم به، فسلوك الطّريق الّذي كانت حجيّته في نفس الأمر محرّمة بالأدلّة الأربعة عند عدم العلم به ولو كان مصادقاً للواقع فكيف يمكن أن يجعل الظّن به ظنّاً بالبراءة عن الواقع مطلقاً، نعم الظّن به ظنّ بسقوط الخطاب المتعلّق بالطّريق، حيث إنّه توصّلي مطلقا فهو إنّما يفيد فيما لو كان التّكليف بالطّريق في عرض التّكليف بالواقع، وليس الأمر كذلك، حيث إنّه عينه بناء وغيره حقيقة مع كونه غيريّاً توصّلياً فتدبّر، فما أفاده من أنّ الظّن بالطّريق ظنّ بالبراءة دون الظّن بالواقع لم يعلم له معنى محصّل.

وأمّا الاستشهاد لذلك بأنّه قد يحصل الظّن بالواقع ممّا يقطع بحرمة سلوكه فكيف يكون موجبا للظّن بالبراءة ففيه:

أوّلاً: أنّه قد يحصل الظّن بالطّريق أيضاً ممّا يقطع بحرمة سلوكه كالقياس وأشباهه.

وثانياً: أنّ ذلك إنّما يمنع من الظّن بالبراءة لو كان المراد منها رضا الشّارع بالعمل به لا سقوط الخطاب الواقعي، فإنّه يظنّ منه ذلك فيما لو كان توصّلياً وإن كان العمل بالظّن المفروض حراماً.

هذا فإن شئت قلت: الظّن بالحكم الشّرعي الفرعي وبما يكون طريقاً إليه بعد تماميّة مقدّمات دليل الانسداد في حكم العقل بمنزلة العلم بهما سواء كان الحكم المذكور تعبّديّاً أو توصّلياً من غير فرق بينهما، إلاّ في كون اعتبار العلم ذاتياً نفسيّاً واعتبار الظّن بحكم العقل الكاشف عن حكم الشّرع، فإنّ الموافقة الظنيّة في حكمه بمنزلة الموافقة العلميّة بعد الملاحظة المذكورة والبراءة بمعنى سقوط العقاب يحصل يقيناً بملاحظة حكم العقل المذكور ولو خالف الظّن الواقع من غير فرق بين الظّن بالواقع والظن بما جعل طريقاً إليه ما دامت الأمارة قائمة من غير فرق بين التّوصّلي والتّعبدي، ولا يلزم حصوله بمعنى آخر.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما أفاده من تسليم كون الظّن بالواقع ملازماً للظّن بالبراءة عن الواقع من حيث أنّه واقع، لا للظّن بالبراءة عنه في حكم المكلّف لا محصّل له أيضاً إلاّ بدعوى تقييد الواقع بالطّريق كما هو صريح كلامه في الوجه الثّاني من الوجوه الّتي ذكرها لإثبات مرامه، وسيجيء نقله وليس مبنى هذا الوجه عليه، مع أنّك قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه، مع أنّك قد عرفت أنّ جعل الطّريق ليس معناه حصول البراءة بسلوكه كيفما اتّفق، بل معناه حسبما عرفت مراراً تنزيل مؤدّى الطّريق منزلة الواقع فهو عين الواقع بالجعل الظّاهري وغيره حقيقة وإن كان الملحوظ في الأمر المتعلّق به كونه غالب الإيصال إلى الواقع وكاشفاً عنه ومرآة له، فليس إلاّ أمراً تبعيّاً غيريّاً مقدّميّاً، فلا يكون سلوك الطّريق مطلوباً بالذّات فضلاً من أن يكون أولى من الواقع أو قيداً له، مع أنّ هذا الوجه ليس مبناه على العلم الاجمالي بجعل الطّريق كما هو مبنى الوجه السّابق في الكتاب المذكور وفي

الفصول أيضاً، فكيف يمكن تقييد الخطابات الواقعيّة بمساعدة الطّريق عليها.

وأمّا رابعاً: فلأنّ ما أفاده من تسليم حجيّة الظّن بالواقع مع فرض انسداد باب الظّن بالطّريق، فجعل هناك ثلاث مراتب متدرّجة مترتّبة لم يعلم له محصّل أيضاً مع فرض البناء على تقييد الواقع بمؤدّى الطّريق، إذ غاية ما يمكن أن يوجّه به على ما فرضوه أن يقال إنّ العقل مستقلّ بلزوم تحصيل العلم بالبراءة أوّلاً في حكم الشّارع بتحصيل العلم بالطّريق أو العلم بالواقع، الّذي هو طريق إليه بحكم الشارع، ومع انسداد بابه يحكم بلزوم تحصيل الظّن بالبراءة الّذي لا يحصل إلاّ من الظّن بالطّريق ومع انسداده يحكم بلزوم تحصيل احتمال البراءة، الّذي هو آخر مراتب الإطاعة في حكم العقل وهو حاصل في الظّن بالواقع، الّذي لم يعلم عدم حجيّته، كما هو المفروض عند كلا الفريقين، فهو إنّما يحكم بحجيّة الظّن بالواقع في الموضوع الّذي عرفته من حيث حصول احتمال البراءة به من حيث احتمال كونه طريقاً وحجّة في حكم الشارع، لا من حيث إنّه ظنّ بالواقع حتّى يتوجّه عليه أنّه بعد تقييد الواقع بالطّريق لا معنى للحكم بحجيّة الظّن المتعلّق بالواقع أصلاً، حتّى مع فرض انسداد باب الظّن بالطّريق، لكن يتوجّه عليه بعد تسليم المقدّمات المذكورة أنّ اللاّزم عليه على ما ذكر الفرق في الظّنون القائمة على المسائل الفرعيّة بين مشكوك الاعتبار منها والموهوم، بل اللاّزم عليه بعد فرض عدم كفاية مشكوك الاعتبار الفرق بين مراتب الوهم، كما أنّ اللاّزم عليه التّعميم حينئذٍ بالنّسبة إلى الظّن بالواقع والطّريق المشكوك الاعتبار أو موهومه مع عدم إفادته للظّن بالواقع كما هو ظاهر، وما يقال في التفصّي عمّا ذكر من أنّ المفروض في كلام المستدلّ تسوية الظّنون القائمة على الحكم الفرعي الواقعي، فلا يتوجه عليه الإيراد المذكور فاسد جدّاً، لأنّ المفروض في كلامه الّذي عرفته كما هو صريحة التسوية من جهة عدم قيام الظن باعتبار بعضها، لا التسوية من جميع الجهات فلا

مقدمات هذا المطلب حيث قال في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات: «أن المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية، إلاّ أنّ يقوم دليل على الاكتفاء بغيره، أو أن الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادة الشارع منا في الظاهر وحكم معه قطعاً بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها، ممّا جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم مطابقته للواقع، أو ظن ذلك، أو لم يحصل به شيء منهما وجهان: الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني، فإنّه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الأدلة المتقدمة على اعتباره، ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم

مناص عن الإيراد المذكور، اللّهم إلاّ أنّ يتشبث للتّعميم بين الظّنون القائمة على الأحكام الواقعيّة من غير فرق بين المشكوك اعتباره وموهومه بذيل الإجماع بسيطاً أو مركباً وهو كما ترى بمكان من الضّعف والسّقوط.

ثمّ إنّ مراده قدس سره من لزوم الأخذ بأقوى الظّنون القائمة على الأحكام الواقعيّة في حكم العقل عند انسداد باب الظّن بالطّريق إذا تعارضت ليس التّعارض الحقيقي، كيف ولا يمكن اجتماع الظّنين الشّخصيّين في مسألة على طرفي النّقيض، بل المراد التّعارض الصّوري بين الأمارتين المقتضيتين للظّن، فيكون مفاد الأقوى ظنّاً والضّعيف وهما فيئول إلى اجتماع الظّن والوهم حقيقة على ما عرفت الإشارة إليه من كلامه فيما قام ظنّ على عدم حجيّة الظنّ الّذي يدخل في مسألة المانع والممنوع، الّتي يأتي البحث عنها في الكتاب.

ثمّ إنّ هنا مناقشات أخر قد طوينا عن التّعرض لها خوفاً من إطالة الكلام، مضافاً إلى أنّه بعد التّأمّل فيما تعرّضنا له يمكن الاحاطة بها والالتفات إليها، فلا فائدة في ذكرها.

العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك، بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك، إذ لم يبن الشريعة من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي صلى اللّٰه عليه وآله والأئمة عليهم السلام كفاية في ذلك إذ لم يوجب النبي صلى اللّٰه عليه وآله على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب، أو الغلط في الفهم، أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به» انتهى.

ثمّ شرع في إبطال دعوى حصول العلم[1] بقول الثقة مطلقاً إلى أن قال:

---

(١) الأولى نقل كلامه قدس سره في هذا المقام لترتّب بعض الفوائد عليه قال قدس سره: **«والقول بإفادة قول الثّقة القطع بالنّسبة إلى السّامع منه بطريق المشافهة نظراً إلى أنّ العلم بعدالته والوقوف على أحواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنّسبة إلى كثير من الأخبار العاديّة سيّما مع انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بيّنة، إذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشّرع المبين، كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح أبواب السّهو والنّسيان وسوء الفهم سيّما بالنّسبة إلى الأحكام البعيدة عن الأذهان، كما نشاهد ذلك في أفهام العلماء فضلاً عن العوام، مضافًا إلى قيام احتمال النّسخ في زمن النّبي صلى اللّٰه عليه وآله في كلّ آن، ومع ذلك لم يوجب على جميع أهل بلده التجسّس بما يفيد العلم بعدمه في كلّ زمان، بل**

كانوا يبنون على الحكم الوارد إلى أن يصل إليهم نسخة، هذا كلّه بالنّسبة إلى البلدة الّتي فيها الرّسول صلى اللّه عليه وآله والإمام عليه السلام، فكيف بالنّسبة إلى سائر الأماكن والبلدان سيّما الأقطار البعيدة والبلاد النائية، ومن الواضح أنّه صلى اللّه عليه وآله كان يكتفي منهم بالأخذ بالأخبار الواردة عليهم بتوسّط الثّقات كما يدلّ عليه آية النّفر والطّريقة الجارية المستمرّة المقطوعة ولم يوجب صلى اللّه عليه وآله يوماً على كلّ من لم يتمكّن من العلم المهاجرة ونحوها أو أخذ الأحكام على سبيل التّواتر ونحوه، وكذا الحال في الأئمّة عليهم السلام وذلك أمر معلوم من ملاحظة أحوال السّلف والرّجوع إلى كتب الرّجال وإنكاره يشبه إنكار الضّروريات، وليس ذلك إلاّ للاكتفاء بالأخذ بطرق ظنّيّة ودعوى حصول العلم بالواقع من الأمور البعيدة خصوصاً بالنّسبة إلى البلاد النّائية سيّما بعد ما كثرت الكذّابة على النّبي صلى اللّه عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، حتّى قام خطيباً في ذلك ونادى به الأئمّة عليهم السلام كما يظهر من ملاحظة الأخبار، وما يتراءى من دعوى السّيّد وغيره إمكان حصول القطع بالأحكام في تلك الأعصار ممّا يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشّيخ رحمه الله وغيره بامتناعه، والظّاهر أنّ تلك الكلمات مؤوّلة بما لا يخالف ما قلناه لبعد تلك الدّعوى من أضرابه، وممّا ينادي بعدم بناء الأمر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع المجتهدين، فإنّ من البيّن عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنة، بل يجوز لهم الأخذ عن الواسطة العادلة مع التّمكن من العلم بلا ريبة، وعليه جرت طريقة الشّيعة في سائر الأزمنة، بل الظّاهر أنّه ممّا أطبقت عليه سائر الفرق أيضاً وهل كان الحال في الرّجوع إلى النّبي صلى اللّه عليه وآله والأئمّة عليهم السلام في ذلك العصر، إلاّ كحال العوام في هذه الأعصار في الرّجوع إلى المجتهدين فبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع

«فتحصل مما قررناه أن العلم الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو أداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل العلم

بتجويز الشّارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم سيّما مع ملاحظة ما في التّكليف بالعلم في خصوصيات الأحكام من الجرح التّام بالنّسبة إلى الخواص والعوام، وهو ممّا لا يناسب هذه الشّريعة السّمحة السّهلة، الّتي رفع عنها الحرج والمشقّة ووضعت على كمال التّيسر والسّهولة، ويشهد بذلك أيضاً ملاحظة الحال في موضوعات الأحكام، فإنّه اكتفى الشّارع في إثباتها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقّة في كثير من الصّور، فإذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور، مع أنّ تحصيل العلم بها أسهل فذلك بالنّسبة إلى الأحكام أولى، وأيضاً من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به إنّما هو من جهة العلم بصحّة العمل وأدائه مطابقاً للواقع، ومن البيّن أنّ صحّة العمل كما يتوقّف على العلم بالحكم كذلك يتوقّف على العلم بالموضوع، فالاقتصار على خصوص العلم بالنّسبة إلى الحكم لا يثمر العلم بصحّة العمل بالنّظر إلى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع، وليس المحصّل للمكلّف حينئذ بالنّسبة إلى العمل، إلاّ العلم بمطابقة العمل لظاهر الشّريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع، فينبغي أن يكون ذلك هو المناط بالنّسبة إلى العلمين» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد عرفت ممّا قدّمنا في مسألة حجيّة الأخبار من حيث الخصوص أنّا لا نضايق من القول بحجيّة خبر الثّقة في الأحكام الشّرعيّة من حيث الخصوص، لكن بالعنوان الّذي عرفت شرحه عن قريب، لا أن يكون هو المناط والمدار في التّكليف.

العلم بأدائه على طبق الواقع، أو على طبق الطريق المقرر من الشارع وإن لم يعلم أو لم يظن بمطابقتها للواقع.

وبعبارة أخرى لا بدّ من المعرفة بالتكليف وأداء المكلّف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما، نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعيّن الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة»* انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه، وبين العلم بأدائه من الطريق المقرر ممّا لا إشكال فيه، نعم ما جزم به من أن المناط في تحصيل العلم أولاً هو العلم بتفريغ الذمة دون أداء الواقع على ما هو عليه فيه أن تفريغ الذمة عمّا اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإمّا بفعل ما حكم حكما جعليا بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا من حيث إنّه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين.

والحاصل أن مضمون الأوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين مراد واقعي حقيقي، ومضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة.

وقد اعترف المحقق المذكور حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق

---

* هداية المسترشدين: ص٣٨٤.

المجعول، فأداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي، لا يكون بنفسه امتثالا وإطاعة للأمر المتعلق به ما لم يحصل العلم به، نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأداءين ممّا لا يعتبر في سقوطه قصد الإطاعة والامتثال كان مجرد كل منهما مسقطاً للأمرين من دون امتثال، وأما الامتثال للأمر بهما فلا يحصل إلاّ مع العلم.

ثمّ إن هذين الأمرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيراً في امتثال أيهما بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع، فيتعين عليه وينتفي موضوع الأمر الآخر، إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الأمر الظاهري هذا مع التمكن من امتثالهما.

وأمّا لو تعذر عليه امتثال أحدهما تعين عليه امتثال الآخر كما لو عجز عن تحصيل العلم

بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوماً له، أو انعكس الأمر بأن تمكن من العلم وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به ولو عجز عنهما معاً قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظن بالواقع أولى في مقام الامتثال لما أشرنا إليه سابقاً من حكم العقل والنقل بأولوية إحراز الواقع هذا في الطريق المجعول في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع التمكن من العلم.

وأمّا إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو أيضاً كذلك، ضرورة أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للإطاعة الواقعية عند تعذره هي الإطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول، لا على مجرد

سلوكه.

والحاصل أن سلوك الطريق المجعول مطلقاً، أو عند تعذر العلم[1] في

(١) قد عرفت شرح القول في ذلك وأنّ الأمر بسلوك الطّريق من حيث هو أمر تبعيّ غيريّ لا يؤثر موافقة الاتّفاقيّة في سقوط الخطابات الواقعيّة أصلاً عند المخالفة، بل امتثاله مع العلم به لا يجدي شيئاً في سقوط الخطاب الواقعي نعم يحكم العقل بكون المكلّف معذوراً في مخالفة الواقع المسبّبة عن سلوك الطّريق فيما لو أسند إليه مع ثبوته بالعلم أو الظّنّ المعتبر، فمجرّد موافقته من دون استناد إليه لا يؤثر أصلاً حتّى في سقوط الخطاب المتعلّق به، فضلاً عن الخطاب المتعلّق بالواقع، فليس العمل بالطّريق من استناد إليه مثل العمل بالواقع حتّى بالنّسبة إلى الخطاب المتعلّق بالطّريق على ما عرفت تفصيل القول فيه فما أفاده شيخنا قدس سره في شرح المقام لا يخلو عن بعض المناقشات الواضح لمن أحاط خبراً بما قدّمنا في توضيح ذلك عن قريب عند الاعتراض على المحقّق المحشّي قدس سره فراجع.

ثمّ إنّ فيما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الكتاب في ردّ الوجهين، وذكرنا في توضيحه وإن كان غنى وكفاية في تبيّن حال سائر الوجوه الّتي استند إليها المحقّق المحشّي في إثبات حجيّة الظّنّ في خصوص الطّريق في قبال القول بحجيّة الظّنّ على الإطلاق، أو في خصوص الواقع، إلاّ أنّ الأولى التعرض لها وبيان حالها إجمالاً حسبما يساعدنا التّوفيق، ولكن لا بدّ من التّعرّض للوجه الأوّل المذكور في الكتاب الّذي ذكره المحقّق المحشّي ثاني الوجوه أوّلاً مع التّعرض لما يرد عليه، ثمّ نتعرّض لباقي الوجوه، فإنّ بينه وبين ما حكاه شيخنا قدس سره عن أخيه في الفصول فرقاً، فإنّه قال في عداد الوجوه ما هذا لفظه: «الثاني أنّه كما قرّر الشّارع أحكاما واقعيّة، كذا قرر طريقاً للوصول إليها، أمّا العلم بالواقع أو

مطلق الظّن أو غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده وحينئذ، فإن كان سبيل العلم بذلك مفتوحاً فالواجب الأخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الأخذ بغيره ممّا لا يقطع بالوصول إلى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين وإن انسدّ سبيل العلم به تعيّن الرّجوع إلى الظّن به، فيكون ما ظنّ أنّه طريق مقرّر من الشارع طريقاً قطعيّاً حينئذ إلى الواقع نظراً إلى أنّ القطع ببقاء التّكليف بالرّجوع إلى الطّريق، وقطع العقل بقيام الظّن في مقام العلم حسبما عرفت، ويأتي فالحجّة، إذن ما يظنّ كونه حجّة وطريقاً إلى الوصول إلى الأحكام، وذلك إنّما يكون لقيام الأدلّة الظنيّة على كونه كذلك، وليس ذلك إثباتا للظّن بالظّن حسبما قد يتوهّم، بل تنزّلاً من العلم بما جعله الشّارع طريقاً إلى ما يظنّ كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسبما مرّت الإشارة إلى نظيره في الوجه المتقدّم، ثمّ ساق الكلام فيما يورد على هذا الوجه والجواب عنه إلى أن قال: ثالثها أنّ الانتقال إلى الظّن بما جعله طريقا إنّما يكون مع العلم ببقاء التّكليف بالأخذ بالطّريق المقرّر بعد انسداد باب العلم به وهو ممنوع، إذ لا ضرورة قاضية ببقاء التّكليف في تلك الخصوصيّة لو سلّم انسداد باب العلم بها بخلاف الأحكام الواقعيّة، فإنّ بعد انسداد باب العلم بها قد قامت الضّرورة ببقاء التّكليف، وإلاّ لزم الخروج عن الدّين وهو أيضاً في الوهن نظير سابقته، إذ من الواضح أنّ للشّارع حكماً في شأن من انسدّ عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمقتضى الظّن أو الظّن الخاصّ، فلا نعني نحن بالطّريق المقرّر، إلاّ ذلك وحينئذ كيف يمكن منعه، مع أنّ الضّرورة القاضية به بعد القطع ببقاء التّكليف أوضح من الضّرورة القاضية ببقاء التّكليف، إذ مع البناء عليه لا مجال، لأنّ يستريب ذو مسكة فيه مع قطع النّظر عن ضرورة الدّين القاضية ببقاء الأحكام، فإذا علم ثبوت طريق للشّارع في شأنه حينئذ من الأخذ بمطلق الظّن أو غيره تعيّن تحصيل العلم به أو لا، فإنّ قام عليه

دليل قطعيّ من قبله كما يدّعيه القائل بالظّنون الخاصّة فلا كلام، وإلاّ تعيّن الأخذ بما يظنّ كونه طريقاً ولا يصحّ القول بالرّجوع إلى مطلق الظّن بالواقع من جهة الجهل المفروض، بل قضيّة علمه بتعيين طريق عند الشّارع في شأنه وجهله من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرّجوع إلى الظّن به أعني الأخذ بمقتضى الدّليل الظّنّي الدّال عليه حتّى يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجّة عليه بضميمة الدّليل المذكور، وذلك حاصل في جهة الظّنون الخاصّة دون مطلق الظّن، نعم لو لم يكن هناك طريق خاصّ يظنّ حجيّته ممّا يكتفى به في استنباط القدر اللاّزم من الأحكام وتساوت الظّنون بالنّسبة إلى ذلك مع القطع بوجوب الرّجوع إلى الظّن في الجملة كان الجميع حجّة حسبما مرّ ونحن نسلّمه، إلاّ أنّه ليس الحال، كذلك في المقام رابعها أنّه إن أريد بذلك حصول العلم الإجماليّ بأنّ الشّارع قد قرّر طريقاً لإدراك الأحكام الواقعيّة والوصول إليها، فكلّفنا في واقعة بالبناء على شيء كما هو مقتضى الإجماع والضّرورة فمسلّم، ولكن نقول هو ظنّ المجتهد مطلقاً من أيّ سبب كان من الأسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها، وإن كان المراد القطع بأنّ الشّارع قد وضع طريقا تعبّديّا كالبيّنة للوصول إلى الأحكام فممنوع، فأين القطع به بل خلافه من المسلّمات لقيام الإجماع والضّرورة على توقّف التّكليف على الإدراك والفهم وأقلّه الظّن بالواقع، وهذا أوضح فساداً من الوجوه المتقدّمة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما سلّمه من تعيين طريق من الشّارع للوصول إلى الأحكام مدّعيا قضاء الضّرورة به هو عين ما أنكره أوّلاً، وحينئذ فقوله: (إنّا نقول إنّ ذلك الطّريق هو مطلق الظّن بيّن الفساد)، فإنّه إن كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التّكليف له فهو خلاف الواقع، فإنّ مقتضاه بعد التّأمّل فيما قرّرناه هو ما ذكرناه دون ما توهّموه وإن كان لقيام دليل آخر عليه فلا كلام، لكن

أنّى له بذلك.

وأمّا ثانياً: فإنّه لا مانع من تقرير الشّارع طرقاً تعبّديّة للوصول إلى الأحكام كما قرّر طرقا بالنّسبة إلى الموضوعات، بل نقول إنّ الأدلّة الفقهائية كلّها من هذا القبيل، بل وكذا كثير من أدلّة الاجتهاديّة حسبما فصّلنا القول فيها في محلّ آخر.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ ما ذكره من التّرديد ممّا لا وجه له أصلاً، فإنّ المقصود من المقدّمة المذكورة تعيّن طريق إلى ذلك عند الشّارع في الجملة من غير حاجة إلى بيان الخصوصيّة فما ذكره من التّرديد خارج عن قانون المناظرة، ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما انسدّ سبيل العلم بالطّريق المقرّر كذا انسدّ سبيل العلم بالأحكام المقرّرة في الشّريعة وكما ينتقل من العلم بالطريق المقرّر بعد انسداد سبيله إلى الظّن به فكذا ينتقل من العلم بالأحكام الشّرعيّة إلى ظنّها تنزّلاً من العلم إلى الظّن في المقامين، لكون العلم طريقاً قطعياً إلى الأمرين، فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظّن بهما، فغاية ما يستفاد إذا من الوجه المذكور كون الظّن بالطّريق أيضاً حجّة كالظّنّ بالواقع ولا يستفاد منه حجيّة الظّنون الخاصّة دون مطلق الظّن، بل قضيّة ما ذكر حجيّة الأمرين، ولا يأبى منه القائل بحجيّة مطلق الظّن وإن أضيف إليه شيء آخر أيضاً، ويدفعه أنّه لمّا كان المطلوب أداء ما هو الواقع لكن من الطّريق الّذي قرّره الشّارع، فإن حصل العلم بذلك الطّريق وأدّاه كذلك، فلا كلام، وكذا إن أدّاه على وجه يقطع معه بأداء الواقع فإنّ العلم طريق إليه قطعا سواء اعتبره الشّارع بخصوصه في المقام أولاً وسواء حصل له العلم بالطّريق الّذي قرّره الشّارع أولا للاكتفاء بأداء الواقع أيضاً، بل يتعيّن الأخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطّريق المقرّر وانفتاح سبيل العلم بالواقع، وأمّا إذا انسدّ سبيل العلم بالأمرين تعيّن الأخذ بالظّن بالطريق دون الظّن بالواقع لأداء التّكليف المتعلّق بالطّريق بذلك وأداء الواقع على حسب الطّريق، وأمّا الأخذ

بمطلق الظّن بالواقع فليس فيه أداء التّكليف المتعلّق بالطّريق، لا علماً ولا ظنّاً، وكون أداء الواقع على سبيل القطع أداء لما هو الواقع من طريقه قطعاً لا يستلزم أن يكون الظّن بأداء الواقع أداء للواقع على سبيل الظّن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح أنّ كون العلم طريقاً قطعيّاً لا يستلزم أن يكون الظّن طريقاً ظنيّاً، إذ قد لا يكون طريقاً أصلاً، فليس في أدائه كذلك علم بأداء ما هو الواقع ولا بأدائه على الوجه المقرّر ولا ظنّ بأدائه على الوجه المقرّر، وإنّما هو ظنّ بأداء الواقع لا غير، إلى أن قال:

فإن قلت: إنّه كما قام الظّن بالطّريق مقام العلم به من جهة الانسداد فأيّ مانع من قيام الظّن بالواقع مقام العلم به حينئذ، وإذا قام مقامه كان بمنزلة العلم بأداء الواقع كما أن الظّن بالطّريق بمنزلة العلم به، فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيل يحصل أيضاً بالظّن مع انسداد سبيله.

قلت: لو كان أداء التّكليف المتعلّق بكلّ من الفعل والطّريق المقرّر مستقلاً صحّ ذلك لقيام الظّن في كلّ من التّكليفين مقام العلم به مع قطع النّظر عن الآخر، وأمّا إذا كان أحد التّكليفين منوطا بالآخر مقيّداً له، فمجرّد حصول الظّن بأحدهما من دون حصول الظّن بالآخر الّذي قيّد به لا يقتضي الحكم بالبراءة، وحصول البراءة في صورة العلم بأداء الواقع إنّما هو لحصول الأمرين به نظراً إلى أداء الواقع، وكونه من الوجه المقرّر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في حكم العقل والشّرع، فلو كان الظّن بالواقع ظنّاً بالطّريق أيضاً جرى الكلام المذكور في صورة الظّن أيضاً لكنّه ليس كذلك، ولذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا» انتهى كلامه رفع مقامه.

وممّا ذكره أخيراً يظهر أنّ مراده من حكمه باكتفاء أداء الواقع أيضاً في طيّ كلماته ليس من جهة كفاية نفس أداء الواقع من حيث هو، بل من جهة كونه

حاصلاً من الطّريق وهو العلم.

ويرد عليه: مضافاً إلى ما عرفت في مطاوي ما أفاده شيخنا قدس سره في الإيراد على الوجه الأوّل:

أوّلاً: بأنّ التّرديد الّذي ذكره في عنوان هذا الوجه بين العلم ومطلق الظّن وغيرهما قبل الانسداد وبعده ممّا لا معنى له، فإنّه وإن كان محمولاً على ما زعمه قدس سره من كون العلم مجعولا شرعا لكنّه جزم بكونه معتبراً دائماً في حكم العقل والشّرع، بل عرفت حكمه بكونه معتبرا في نفسه وإن لم يرد الشّرع به المراد به جمعا بين كلماته اعتباره عقلاً، فإذا كان كذلك، فلا يجعل من أطراف المعلوم بالإجمال حتّى يحصل العلم به من الخارج كما هو واضح، بل هو معتبر مطلقا سواء اعتبر غيره معه أم لا، هذا مضافاً إلى أنّ احتمال اعتبار الظّن المطلق مع التّمكن من تحصيل العلم ممّا يقطع بفساده عنده، فكيف يجعل أحد طرفي التّرديد، اللّهم إلاّ أن يحمل ما أفاده على المهملة بمعنى العلم إجمالاً بجعل طريق من الشارع، أمّا خصوص العلم أو هو مع غيره من الظنون الخاصّة في زمان الانفتاح، أو خصوص الظّنون الخاصّة أو الظّن المطلق في زمان الانسداد كلّ على مذهب، فلا بدّ من الفحص حتّى يعلم بالمجعول في كلّ من الزّمانين والوقتين فتأمّل.

وثانياً: أنّ ما أفاده بقوله جوابا عن الاعتراض الثّالث وهو أيضاً في الوهن نظير سابقته، إذ من الواضح أنّ للشّارع حكما إلى آخره غير محصّل المراد، لأنّ دوران الأمر بين الظّن الخاصّ الّذي هو مجعول شرعيّ والظّن المطلق الّذي هو مجعول عقليّ لا معنى له، لأنّ هذا الأمر المردّد بين المجعول وغيره لا يمكن دعوى تعلّق الجعل الشّرعي به وكونه معلوماً إجماليّاً، لأنّ المجعول العقلي مضافاً إلى عدم كونه أمراً واقعيّاً يتعلّق الجهل به، بل هو أمر وجداني كما هو واضح ليس في مرتبة

المجعول الشّرعيّ حتّى يتردّد الأمر بينهما، بل هو بالنّسبة إليه من قبيل الأصل بالنّسبة إلى الدّليل فإن علم باعتبار ظنون خاصّة من جانب الشارع، فلا يحكم العقل بحجيّة الظّن قطعاً وإن لم يعلم به سواء ظنّ بالظّن الغير المعتبر أو شكّ فيه حكم قطعاً بحجيّة الظّن المطلق فالتّرديد والدّوران لا معنى له على كلّ تقدير، وهذا بناء على تقرير الحكومة ظاهر، وأمّا بناء على تقرير الكشف فالأمر كذلك، فإنّ المانع من استكشاف العقل حجيّة مطلق الظّن عند الشّارع علمه بحجيّة الظّنون الخاصّة، لا مجرّد احتماله ولو كان ظنّاً إذا لم يكن معتبرا فتأمّل.

نعم الفرق بينهما كما ستقف على تفصيل القول فيه في الأمر الثّاني أنّه بناء على الحكومة يحكم بعدم الفرق بين الظّن في المسألة الفقهيّة والظن في المسألة الأصوليّة، وبناء على الكشف لا يحكم بالتّعميم، إلاّ بعد إجراء مقدّمات الانسداد في تعيين المهملة، وهي المسألة الأصوليّة المستكشفة عن المقدّمات الجارية في الفروع على ما ستعرفه هذا كلّه، مضافاً إلى أنّه إذا كان حجيّة مطلق الظّن في المسائل الفقهيّة أحد شقي الترديد ولم يقم بالفرض دليل معتبر على حجيّة بعض الظّنون بخصوصه وإن ظنّ بظنّ لم يعلم اعتباره فلم لا يحكم بتعيّنه ويعدل عنه إلى خصوص المظنون الاعتبار الغير المفيد للظّن بالواقع فتدبّر.

ثمّ إنّك إذا عرفت بعض الكلام في هذا الوجه، فاستمع لما يتلى عليك ممّا وعدناك من نقل كلامه المتعلّق بذكر سائر الوجوه فقال قدس سره: «الثّالث أنّ قضيّة بقاء التّكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضيّة العقل أوّلاً هو تحصيل العلم به هو الرّجوع إلى الظّن قطعاً على سبيل القضيّة المهملة، وحينئذ فإن قام دليل قاطع على حجيّة بعض الظّنون ممّا فيه الكفاية في استعلام الأحكام انصرف إليه تلك القضيّة المهملة من غير إشكال، فلا يفيد حجيّة ما زاد عليه ولو تساوت الظّنون من كلّ وجه قضى ذلك بحجيّة الجميع نظراً إلى انتفاء التّرجيح في نظر

العقل وعدم إمكان رفع اليد عن الجميع وإلى العمل بالبعض دون بعض لبطلان التّرجيح بلا مرجّح، فيجب الأخذ بالكلّ حسبما يدّعيه القائل بحجيّة مطلق الظّن وأمّا إذا قام الدّليل الظّني على حجيّة بعض الظّنون ممّا فيه الكفاية دون البعض فاللاّزم البناء على ترجيح ذلك البعض، إذ لا يصحّ القول بانتفاء المرجّح بين الظّنون وتوضيح المقام أنّ الدّليل الظّني القائم على بعض الظّنون، إمّا أن يكون مثبتا لحجيّة عدّة كافية في استنباط الأحكام من غير أن يقوم هناك دليل ظنّي على نفي الحجيّة من غيرها ولا إثباتها، وإمّا أن يكون نافياً لحجيّة عدّة منها من غير أن يكون مثبتا لحجيّة ما عداها ولا نافيا لحجيّتها وإمّا أن يكون مثبتا لحجيّة عدّة منها كذلك نافياً لحجيّة الباقي، وإمّا أن يكون مثبتاً لحجيّة البعض على الوجه المذكور نافياً لحجيّة عدّة أخرى مع خلوّ الباقي عن الأمرين، ويجب في حكم العقل الأخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام الترجيح وإن اختلف الحال فيها بالقوّة والضّعف غير أنّه في القسم الثّاني لا بدّ من الحكم بحجيّة ما قضى الظّن بعدم حجيّته نظراً إلى انتفاء المرجّح بينها.

فإن قلت: إن أقيم الدّليل على حجيّة الظّن مطلقاً فقد ثبت ما يدّعيه الخصم وإن لم يقم عليه دليل، فلا وجه للحكم بمقتضى الدّليل الظّني من البناء على الحجيّة أو نفيها، فإنّها رجوع إلى الظّن واتكال عليه وإن كان في مقام التّرجيح والاتكال عليه ممّا لا وجه له قبل قيام القاطع عليه، بل نقول إن لم يكن الدّليل الظّني القائم في المقام من الظّنون الخاصّة لم يعقل الاتّكال عليه من المستدل، إذ المختار عنده عدم حجيّته وأنّ وجوده كعدمه وإن كان من الظّنون المخصوصة كان الاتّكال عليه في المقام دوريّاً.

قلت: ليس المقصود في المقام إثبات حجيّة تلك الظّنون بالأدلّة الظّنية القائمة عليها ليكون الاتّكال في الحكم بحجيّتها على مجرّد الظن، بل المثبت

. . . .

لحجيّتها هو الدّليل العقلي المذكور والحاصل من تلك الأدلّة الظّنية هو ترجيح بعض تلك الظّنون على البعض، فيمنع ذلك من إرجاع القضيّة المهملة إلى الكليّة، بل يقتصر في مقام المهملة على تلك الجملة، فالظّن المفروض إنّما ينبعث على صرف مفاد الدّليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظّنون نظراً إلى حصول القوّة بالنّسبة إليها لانضمام الظّن بحجيّتها إلى الظّن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها، حيث لا ظنّ بحجيّتها في نفسها، فإذا قطع العقل بحجيّة الظن بالقضيّة المهملة، ثمّ وجد الحجيّة متساوية النّسبة بالنّظر إلى الجميع، فلا محالة يحكم بحجيّة الكلّ حسبما مرّ، وأمّا إن وجدها مختلفة وكان جملة منها أقرب إلى الحجيّة من الباقي نظرا إلى الظّن بحجيّتها مثلاً دون الباقي، فلا محالة يقدّم المظنون على المشكوك والموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة، فليس الدّليل الظّني المفروض مثبتاً لحجيّة تلك الظّنون حتّى يكون ذلك اتّكالاً على الظّن في ثبوت مظنونه، وإنّما هو قاض بقوّة جانب الحجيّة في تلك الظّنون، فيصرف به ما قضى به الدّليل المذكور من حجيّة الظن في الجملة.

فإن قلت إنّ صرف مفاد الدّليل المذكور إلى ذلك إن كان على سبيل اليقين، ثمّ ما ذكر وإن كان ذلك أيضاً على سبيل الظّن كان ذلك أيضاً اتّكالاً على الظّن، فإنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات والظّاهر أنّه من قبيل الثّاني لتقوّم الظّنّ باحتمال الخلاف، فإذا فرض تحقّق ذلك الاحتمال كان الظّن المذكور كعدمه فيتساوى الظّنون المفروضة بحسب الواقع، فلا يتحقّق ترجيح بينها حتّى ينصرف الدّليل المذكور إلى الرّاجح منها، والحاصل أنّه لا قطع حينئذ بصرف الدّليل إلى خصوص تلك الظّنون من جهة ترجيحها على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظّنون بحسب الواقع، بل احتمال عدم

حجيّتها بخصوصها، فلا قطع لحجيّتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتّى يكون الاتّكال هنا على التّعيين، وغاية الأمر حصول الظّن بذلك، فالمحذور على حاله.

قلت: الاتكال على حجيّة تلك الظّنون ليس على الظّن الدّالّ على حجيّتها بحسب الواقع، ولا على الظن بترجيح تلك الظّنون على غيرها بعد إثبات حجيّة الظّنّ في الجملة، بل التّعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند دوران الحجيّة بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك أنّ قضيّة الدّليل القاطع المذكور هو حجيّة الظّن على سبيل الإهمال، فيدور الأمر بين القول بحجيّة الجميع والبعض، ثمّ الأمر في البعض يدور بين المظنون وغيره والتّفصيل وقضيّة حكم العقل في الدّوران بين حجيّة الكلّ والبعض هو الاقتصار على البعض أخذاً بالمتيقّن، ولذا قال علماء الميزان: (إنّ القضيّة المهملة في قوّة الجزئيّة)، واعترف الجماعة بأنّه لو قام الدّليل القاطع على حجيّة ظنون خاصّة كافية لم يصحّ التّعدي عنها إلى غيرها من الظّنون ولو لم يتعيّن البعض الخاصّ في المقام ودارت الحجيّة بين الأبعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجيّة الكلّ لبطلان ترجيح البعض من غير مرجّح إلى آخر ما مرّ.

وأمّا لو كان حجيّة البعض ممّا فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك أقرب إلى الحجيّة من غيره ممّا لم يقم على حجيّة ذلك دليل، فيتعيّن عند العقل الأخذ به دون غيره، فإنّ الرّجحان حينئذ قطعيّ وجدانيّ والتّرجيح من جهة ليس ترجيحا بمرجّح ظنّي، بل قطعيّ وإن كانَ ظنّاً بحجيّة تلك الظنون، فإنّ كون المرجّح ظنّاً لا يقتضي كون التّرجيح ظنّياً وهو ظاهر، والحاصل أنّ العقل بعد حكمه بحجيّة الظّنّ في الجملة ودوران الأمر عنده بين حجيّة خصوص ما قام الدّليل الظّني على حجيّته من الظّنون أو البناء على حجيّة ذلك وغيره ممّا لم يقم دليل على حجيّته من سائر الظّنون لا يحكم إلاّ بحجيّة الأوّل لترجيحه على

غيره في نظر العقل قطعاً، فلا يحكم بحجيّة الجميع من غير قيام دليل على العموم» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وهذا الوجه كما ترى مبنيّ على كون نتيجة المقدّمات قضيّة مهملة وستعرف في الأمر الثّاني أنّ الحقّ في التقرير لما كان تقرير الحكومة ومقتضاها الإطلاق والعموم بالنّسبة إلى الأسباب، كما ستقف على تفصيل القول فيه فما أفاده غير مستقيم، هذا مضافاً إلى ما ستقف عليه أنّه بناء على تقرير الكشف المقتضي لإهمال النّتيجة بالمعنى الّذي ستقف عليه، لا معنى للقول بكون مطلق الظّن بالحجيّة والاعتبار معيّنا للمهملة، بل إنّما يصحّ التّعيين به في الجملة، وأنّ ما ذكر في وجهه غير تامّ مضافاً إلى أنّ ما أفاده بعد فرض الإهمال من أنّه قد يقوم هناك دليل قاطع على حجيّة بعض الظّنون ممّا فيه الكفاية فيجب الاقتصار عليه خارج عن مفروض المقام، لأنّ تماميّة دليل الانسداد المنتج لحجيّة الظن على سبيل الإطلاق أو الإهمال موقوف على انسداد باب الظّن الخاصّ الكافي في الأحكام، وأنّه من إحدى مقدّمات هذا الدّليل فكيف يفرض وجوده بعد جريان المقدّمات وإنتاجها لحجيّة الظن، اللّهم إلاّ أن يكون مراده من الدّليل القاطع كونه متيقّن الاعتبار من بين الظنون أو قيام المتيقّن الاعتبار على اعتباره حسبما ستقف على تفصيل القول فيه وإن كانت إرادة هذا المعنى بعيداً من كلامه كما لا يخفى.

ثمّ قال قدس سره: «الرّابع: أنّه بعد قضاء المقدّمات الثّلاث بحجيّة الظّن على سبيل الإهمال إن اكتفينا بالمرجع الظّني كما مرّ في الوجه السّابق كان ما دلّ على حجيّة الدّليل الظّني هو المتبع دون غيره حسبما قرّر في الوجه المتقدّم، وإن سلّمنا عدم العبرة به وتساوى الظّنون حينئذ بالملاحظة المذكورة بالنّسبة إلى الحجيّة وعدمها، فاللاّزم حينئذ حجيّة الجميع، إلاّ ما قام الدّليل المعتبر على عدمه ومن الدّليل المعتبر حينئذٍ هو الدّليل الظّني لقيامه مقام العلم، فإذا قضى

الدّليل الظّنّي بكون الحجة هي الظّنون الخاصّة دون غيرها تعيّن الأخذ بها دون ما سواها فإنّه بمنزلة الدّليل القاطع الدال عليه كذلك.

فإن قلت: إذا قام الدّليل القاطع على حجيّة بعض الظنون ممّا فيه الكفاية كانت القضيّة المهملة الثّابتة بالدّليل المذكور منطبقة عليه، فلا يتسرّى الحكم منها إلى غيرها حسب ما مرّ، وأمّا إذا قام الدّليل الظّني على حجيّته، كذلك لم يكن الحال فيها كما ذكر وإن قلنا بقيام الظّن مقام العلم وتنزيله منزلته، فلا وجه إذا للاقتصار عليه، إذ الدّليل الدال على حجيّته هو الدال على حجيّة الباقي، غاية الأمر أن يكون الدال على حجيّته أمران الدّليل القاطع العام والدال على حجيّة غيره هو الأول خاصّة.

قلت: الحال حينئذ على ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدّليل الظّني القائم على خصوص بعض الظّنون منزلة الدّليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضيّة المهملة المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الأمرين، بل المقصود أنّ قيام الدّليل الظّني على عدم حجيّة غير الظّنون الخاصّة قاض بسقوطها عن الحجيّة، فإنّ تنزيل ذلك الدّليل الظّني منزلة القطع قاض بعدم حجيّة غيرها من الظّنون.

فإن قلت: إنّه يقع المعارضة حينئذ بين الظّن المتعلّق بالحكم والظّن المتعلّق بعدم حجيّة ذلك الظّن لقضاء الأول بالظّن بأداء المكلّف به القاضي بحصول الفراغ، وقضاء الثّاني بالظّن ببقاء الاشتغال ويتدافعان، ولا بدّ حينئذ من الرّجوع إلى أقوى الظّنين المذكورين لا القول بسقوط الأول رأساً.

قلت: لا مصادمة بين الظنين المفروضين أصلاً نظراً إلى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما أيضاً لوضوح إمكان . حصول الظّن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشّريعة أو العلم به كما هو الحال في القياس

ونظائره وساق الكلام إلى أن قال:

فإن قلت: على هذا يقع المعارضة بين الدّليل الظّني المفروض والدّليل القاطع المذكور الدّال على حجيّة مطلق الظّنون لقضاء ذلك بعدم حجيّة الظّن المفروض فهو دليل ظنّي معارض لما يقتضيه القاعدة القطعيّة إلى أن قال:

قلت: لا معارضة في المقام بين الدّليلين حتّى يكون ظنّية أحدهما قاضية بسقوطه في المقام، بل نقول إنّ ما يقتضيه الدّليل القاطع مقيّد بعدم قيام الدّليل على خلافه على حسبما مر بيانه، فإذا قام الدّليل عليه لم يعارض ذلك ما يقتضيه الدّليل المذكور إلى أن قال:

فإن قلت: إن قام هناك دليل على عدم حجيّة بعض الظّنون كان الحال فيه على ما ذكرت، وأمّا مع قيام الدّليل الظّني عليه، فإنّما يصح كونه مخرجاً عن موضوع القاعدة المقرّرة إذا كانت حجيّته معلومة وهي إنّما تبتنى على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها إلى أن قال:

قلت: الحجّة عندنا هي كلّ واحد من الظّنون الحاصلة وإن كان المستند في حجيّتها شيئاً واحد وحينئذ، فالحكم بحجيّة كلّ واحد منها مقيّد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البيّن حينئذ كون الظّن المتعلّق بعدم حجيّة الظّن المفروض دليلاً قائماً على عدم حجيّة ذلك الظّنّ فلا بدّ من ترك العمل به إلى أن قال:

فإن قلت: إنّ العقل كما يحكم بحجيّة الأوّل إلى أن يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجيّة الأخير كذلك وكما يجعل الثّاني باعتبار كونه حجة دليلاً على عدم حجيّة الأوّل، فليجعل الأوّل باعتبار حجيّته دليلاً على عدم حجيّة الثّاني، إذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجيّة، فأيّ مرجّح للحكم بتقديم الثّاني على الأوّل.

قلت: نسبة الدّليل المذكور إلى الظّنين على حدّ سواء لكنّ الظّن الأوّل متعلّق بحكم المسألة بالنّظر إلى الواقع، والثّاني متعلّق بعدم حجيّة الأوّل، فإن

. . . .

كان مؤدّى الدّليل حجيّة الظّن مطلقا لزم ترك أحد الظّنين ولا ريب إذن في لزوم ترك الثّاني، فإنّه في الحقيقة معارض للدّليل القاطع القائم على حجيّة الظّن ملطقاً، لا الظّن المفروض وحينئذ فلا ظنّ بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدّليل القطعيّ المفروض، وأمّا إن كان مُؤدّاه حجيّة الظّن، إلاّ ما دلّ الدّليل على عدم حجيّته، فلا مناص من الحكم بترك الظّن الأوّل، إذ قضيّة الدّليل المفروض حجيّة الظّن الثّاني، فيكون دليلاً على عدم حجيّة الأوّل ولا معارضة فيه للدّليل القاضي بحجيّة الظّن وساق الكلام في بيان عدم المعارضة إلى أن قال:

قلت: إنّ مقتضى الدّليل المذكور حجيّة الظّن المتعلّق بالفروع، والظّن المذكور إنّما يتعلق بالأصول، حيث إنّ عدم حجيّة الظّنون المفروضة من مسائل أصول الفقه، فلا دلالة فيه إذن على عدم حجيّتها، فيندرج تلك الظّنون حينئذ تحت القاعدة المذكورة ويكون الدّليل المذكور حجّة قاطعة على حجيّتها.

قلت: أوّلاً إنّ مفاد الدّليل المذكور حجيّة الظن فيما انسدّ فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التّكليف فيه، ولا اختصاص له بالفروع وإن كان عقد البحث لها والمفروض انسداد سبيل العلم في هذه المسألة، وعدم المناص عنه في العمل.

وثانياً: إنّ مرجع الظّن المذكور إلى الظّن في الفروع، إذ مفاده عدم جواز العمل بمقتضى الظّنون المفروضة والإفتاء الّذي هو من جملة أعمال المكلّف فتأمّل» انتهى كلامه المتعلّق بهذا الوجه.

ويتوجّه عليه أوّلاً: أنّ الظّن بحجيّة جملة من الأمارات الكافية في الفقه لا يلازم الظن بعدم حجيّة غيرها من الأمارات ضرورة أنّ ما في أيدينا من الأمارات القائمة في المسألة الأصوليّة ليست ناطقة بذلك، والمهملة المردّدة بين الكلّ والبعض تجامع كلاً منهما، فكيف يكون الظن بحجيّة بعض الأمارات نافية لحجيّة غيرها حتّى يكون محلاً للوجه المذكور.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم ذلك أو فرض هناك أمارة دالّة على قضيّتين موجبة وسالبة يدخل المسألة لا محالة في مسألة المانع والممنوع، كما هو صريح كلامه في المقام، وسيجيء أنّه على تقرير الحكومة وحجيّة الظن في الأصول، كما في الفروع يلزم الأخذ بأقوى الأمارتين والتّقييد الّذي ذكره في مقتضى الدّليل سيجيء ما فيه.

وثالثاً: أنّه لا مناص عن توجّه السّؤال الأخير فإنّك ستسمع أنّ نتيجة المقدّمات على الكشف والإهمال هي حجيّة الظن في خصوص الفروع على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، نعم قد ذكرنا أنّه يمكن إثبات حجيّة الظّن في الأصول بتقرير مقدّمات في تعيين هذه المهملة لو لم يكن هناك معيّن لها بالنّسبة إلى الفروع لكن على سبيل الإهمال لا الإطلاق كما ذكره، لكن كلامه ليس مبنيّاً على ذلك كما لا يخفى.

هذا وأمّا ما أفاده من الجواب الثّاني عن السؤال الأخير فلو لا أمره بالتّأمل الكاشف عن عدم تماميّته عنده لذكرنا بعض ما فيه من أنّ الرّجوع الّذي ذكره إنّما هو بالنّسبة إلى الحكم الفرعيّ الظّاهري لا الواقعي، الّذي هو محلّ الكلام والبحث، فأين هذا منه، ثمّ ساق الكلام بعد ذكر الوجه الخامس الّذي أقامه في قبال القول بحجيّة مطلق الظّن في الفروع المبنيّ على إهمال النّتيجة ووجوب الاقتصار على القدر المتيقّن من الظّنون والكلام في إثبات صغراه كما سيجيء تفصيل القول فيه في الأمر الثّاني إلى أن قال: «السّادس: أنّه قد دلّت الأخبار القطعيّة والإجماع المعلوم على وجوب الرّجوع إلى الكتاب والسّنة، بل ذلك ممّا اتفقت عليه الأمّة وإن وقع الخلاف بين الخاصّة والعامّة في موضوع السّنة، وذلك ممّا لا ربط له بالمقام، وحينئذ فنقول: إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرّجوع إليهما في الغالب تعيّن الرّجوع إليهما على الوجه المذكور

حملاً لما دلّ على الرّجوع إليهما على ذلك وإن لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفيّة الرّجوع إليهما تعيّن الأخذ به، وكان بمنزلة الوجه الأوّل وإن انسدّ سبيل العلم به أيضاً وكان هناك طريق ظنّي في كيفيّة الرّجوع إليهما لزوم الانتقال إليه والأخذ بمقتضاه وإن لم يفد الظن بالواقع تنزّلاً من العلم إلى الظّن مع عدم المناص عن العمل، وإلاّ لزم الأخذ بهما والرّجوع إليهما على وجه يظنّ منهما بالحكم على أيّ وجه كان لما عرفت من وجوب الرّجوع إليهما حينئذ، فيتنزّل إلى الظّن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلّقة بذلك على بعض يكون مطلق الظّن المتعلّق بهما حجّة، فيكون المتّبع حينئذ هو الرّجوع إليهما على وجه يحصل الظّن منهما، وقد أطال الكلام في النّقض والإبرام على ما ذكره وحاصله إجراء المقدّمات في خصوص العمل بالكتاب والسّنة دون الواقع بما هو واقع، وقد سلك هذا المسلك الشيخ المحقّق التّستري قدس سره فيما تقدّم من كلامه في مسألة حجيّة نقل الإجماع واقتصر عليه في إثبات حجيّة الظّن في خصوص الطّريق، ولما كان غرض المحقّق المحشي قدس سره والمهم في نظره منع حجيّة مطلق الظّن بالواقع كما يقوله جماعة، ويتأتّى ذلك بعدم التّعدّي عن الظّن الحاصل من الكتاب والسّنة بالنّظر إلى الواقع ولم يتعرّض لوجه تقديم الظّن الأوّل على الثّاني، فلا بّد أن يكون الوجه فيه أحد الوجوه السّابقة في كلامه فلا يعدّ هذا وجها مستقلاً في إثبات المقام وإن كان وجها مستقلاً في إثبات مرامه الّذي عرفته، فيظهر الجواب عن التّرتيب الّذي زعمه بين الظّنين بملاحظة الجواب عن سائر الوجوه، كما أنّه يظهر الجواب عن هذا الوجه بملاحظة ما تقدّم في مسألة حجيّة الأخبار من حيث الخصوص فراجع هذا، مع أنّ ما أفاده قدس سره مضافاً إلى ما فيه من وجوه غير مخفيّة قد تقدّمت غير محصّل المراد، فإنّ غرضه من ذلك إثبات حجيّة الأخبار الحاكية عن السّنة قولاً

أو فعلاً أو تقريراً عند التّأمّل والأدلّة القطعيّة القاضية بالرّجوع إلى الكتاب والسّنة لا تعرض لها بالنّسبة إلى ما يحكى عنهما قطعا بل لا تعرّض لها بالنّسبة إلى حجيّة ظواهرهما عند التّحقيق وإن كانت حجّة من حيث الخصوص عندنا كما تقدّم تفصيل القول فيه في مسألة حجيّة ظواهر الكتاب فراجع.

وقال قدس سره: «السّابع: أنّه لا شكّ في كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلّفا بالإفتاء وأنّه لا يسقط عنه التّكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم، ومن البيّن أنّ الإفتاء فعل كسائر الأفعال يجب بحكم الشّرع على بعض الوجوه ويحرم على آخر فحينئذ إن قام عندنا دليل علميّ على تميز الواجب منه عن الحرام، فلا كلام في تعيّن الأخذ به ووجوب الإفتاء بذلك الطّريق المعلوم وحرمة الإفتاء على الوجه الآخر وإن انسدّ سبيل العلم بذلك أيضاً تعيّن الرّجوع في التّميز إلى الظّنّ ضرورة بقاء التّكليف المذكور وكون الظّنّ هو الأقرب إلى الواقع، فإذا دار أمره بين الإفتاء بمطلق الظّنّ أو بمقتضى الظّنّيات الخاصّة دون مطلق الظّنّ لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الأوّل والإقدام عليه بمجرّد قيام الثّاني، إذ هو ترك للظّنّ وتنزّل إلى الوهم من دون باعث عليه.

فإن قلت: إن الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظّنّ بثبوت الحكم في حقّنا وهو مفاد الظّنّ بتعليق التّكليف بنا في الظّاهر، فكيف يقال بالانفكاك بين الظّنّ بالحكم والظّنّ بتعلّق التّكليف في الظّاهر المرجّح للحكم والإفتاء.

قلت: إن أقصى ما يفيده الظّنّ بالحكم هو الظّنّ بثبوت الحكم في نفس الأمر وهو لا يستلزم الظن بجواز الإفتاء أو وجوبه بمجرّد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الأمرين حسبما مرّ بيانه في الوجوه السّابقة ألا ترى أنّه يجوز قيام الدّليل القاطع أو المفيد للظّنّ على عدم جواز الإفتاء حينئذ من دون أن يعارض ذلك الظن المتعلّق بنفس الحكم، ولذا يبقى الظّنّ بالواقع مع حصول القطع أو الظّنّ

بعدم جواز الإفتاء بمقتضاه ودعوى أنّ قضيّة الظّن بثبوت الحكم في الواقع هو حصول الظن بتعلّق التّكليف ينافي الظّاهر والظّن بجواز الإفتاء بمقتضاه، إلاّ أن يقوم دليل قاطع أو مفيد للظّن بخلافه عريّة عن البيان، كيف وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الأمرين ولو مع انتفاء الدّليل المفروض نظراً إلى احتمال أن يكون الشّارع قد منع من الأخذ به، نعم لو لم يقم هذا الاحتمال كان الظّن بالحكم مستلزما للظّن بتعلّق التّكليف في الظّاهر.

فإن قلت: إنّ مجرّد قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظّن سيّما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل حينئذ بالرّجوع إلى الظّن.

قلت: الكلام حينئذ في مقتضى حكم العقل، فإنّ ما يقتضيه العقل توقّف الإفتاء على قيام الدّليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل إلى الظّن به ومجرّد الظّن بالواقع لا يقتضيه مع قيام الدّليل الظّني على جواز الإفتاء بظنّيات مخصوصة، نعم إن لم يقم دليل ظنّي على الرّجوع إلى بعض الطّرق ممّا يكتفى به في استنباط القدر اللاّزم من الأحكام، وكانت الظّنون متساوية من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدّليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع وجواز الإفتاء بكلّ منها لوجوب الإفتاء حينئذ وانتفاء المرجّح بينها، وأمّا مع قيام الدّليل الظّني، فلا ريب في عدم جواز الرّجوع إلى مطلق الظّن بالواقع، والحاصل أنّ الواجب أوّلاً بعد انسداد سبيل العلم بالطّريق المجوّز للإفتاء هو الأخذ بمقتضى الدّليل القاضي بالظّن بجواز الإفتاء سواء أفاد الظّن بالواقع أو لا، ومع انسداد سبيل الظّن به يؤخذ بمقتضى الظّنّ بالواقع ويتساوى الظّنون حينئذ في الحجيّة ويكون ما قرّرنا دليلاً قاطعاً على جواز الإفتاء بمقتضاها» انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سره.

وأنت خبير بأنّ المدّعى الواحد لا يختلف باختلاف التعبيرات، ضرورة أنّ

مقابل العمل بالواقع، فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالاً وإنما يوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعاً لو لم يأخذ فيه تحققه على وجه الامتثال فكذلك سلوك الطريق المجعول مطلقاً، فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعاً وإن لم يعلم بحصوله، بل ولو اعتقد عدم حصوله.

وأمّا العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة، فلا يتحقق في شيء منهما إلاّ بعد العلم أو الظنّ القائم مقامه.

الواجب على المفتي في كلّ زمان الإفتاء بالأحكام الواقعيّة، أو الظّاهريّة من الطّرق المقرّرة لها، وهذا ممّا لم يختلف فيه أحد وإنّما الاختلاف في الطّرق والقائل بحجيّة مطلق الظنّ يقول إنّ الطّريق للأحكام مطلق الظّن المتعلّق بها بحسب الواقع فقط، أو هو مع الظّن المتعلّق بها بحسب الظّاهر على الاختلاف وإنّ نتيجة مقدّمات الانسداد بحكم العقل ذلك لا خصوص الثّاني على ما تقدّم تفصيل القول فيه، ودعوى كون الطّريق خصوصه محتاجة إلى الإثبات، فلا بدّ من أن يتمسّك له ببعض الوجوه السّابقة فلا يكون هذا الوجه دليل مستقلاً على المدّعى، هذا مع أنّ ما أفاده في بيان تسليم الملازمة بين الظّن بالحكم والظّن بجواز الإفتاء بقوله نعم لو لم يقم هذا الاحتمال إلخ غير محصّل المراد، إذ مع انتفاء احتمال المنع يقطع بحجيّة الظّن بالخصوص، فيحصل القطع بجواز الإفتاء فيخرج عن مفروض البحث، لا أنّه يظنّ بجواز الإفتاء مع انتفاء هذا الاحتمال، فلعلّه سهو من قلمه الشّريف أو غلط من النّاسخ فلا تغفل.

ثمّ إنّه لو بني في المسألة على الاستدلال بهذا الوجه أمكن الاستدلال بنظيره بالنّسبة إلى ما دلّ على وجوب على الحاكم في الأحكام الكليّة الإلهيّة، لا في الشّبهات الموضوعيّة، فإنّ وجوب القضاء على المجتهد في الشّبهات الحكميّة نظير وجوب الإفتاء عليه ثابت بالأدلّة القطعيّة حرفاً بحرف.

فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنّه لا يوجب الظن بفراغ الذمة إلاّ إذا ثبت حجية ذلك الظن، وإلاّ فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف.

ومنشأ ما ذكره قدس سره تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع، الذي هو سبب تام لبراءة الذمة، فيكون هو أيضاً كذلك، فيكون الظن بالسلوك ظناً بالبراءة بخلاف الظن بالواقع، لأنّ نفس أداء الواقع ليس سبباً تاماً للبراءة حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة، فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي.

وأنت خبير بأنّ الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقية فعلاً، إلاّ بعد العلم به تفصيلاً، وإلاّ فسلوكه أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه، مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف، ولذلك أطلنا الكلام في أن سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع، لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع.

ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بأحدهما في مقابل المتعلق بالآخر، فدعوى أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن بإتيان الواقع فاسدة.

هذا كلّه مع ما علمت سابقاً في رد الوجه الأول من إمكان منع جعل الشارع طريقاً إلى الأحكام وإنما اقتصر على الطرق المنجعلة عند العقلاء وهو العلم، ثمّ على الظن الاطمئناني.

ثمّ إنك حيث عرفت أن مآل هذا القول إلى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة إلى المسائل الأصولية وهي حجية الأمارات المحتملة للحجية، لا

بالنسبة إلى نفس الفروع، فاعلم أن في مقابله قولاً آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدست أسرارهم وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية أعني حجية الأمارات المحتملة، وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه أنّه ذهب إليه فريق، وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الأصولية إن شاء الله تعالى.

ثمّ اعلم أن بعض من لا خبرة له لما لم يفهم من دليل الانسداد، إلاّ ما تلقن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين ردّ القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين من حجية الظن في الطريق لا في نفس الأحكام بمخالفته لإجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية كصاحب القوانين وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية، فالقول بعكس هذا خرق للإجماع المركب.

ويدفعه أن المسألة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الإجماع المركب، مع أن دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة[1] بشيعة جداً، بل المسألة عقلية، فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعيين الطرق، فلا

---

(١) مراده ممّا أفاده أنّه لو كان الكلام في المسألة في أنّ المجعول الشّرعي في حقّ المكلّفين في زمان الانسداد ما إذا أمكن دعوى الإجماع فيها مركّباً أو بسيطاً في وجه مع قطع النّظر عن الجواب الثّاني الرّاجع إلى عدم إمكان الاطّلاع على أقوال العلماء مع عدم عنوان المسألة في كلماتهم، إلاّ على وجه الاجتهاد والحدس الّذي لا يفيد في شيء، وأمّا لو كان البحث في المسألة فيما يحكم به العقل في طريق إطاعة الأحكام الشّرعيّة المنسدّ فيها باب العلم، وأنّه هل يحكم بحجيّة الظّن في خصوص الواقع أو الطّريق أو هما معاً، فلا معنى لدعوى الإجماع فيها بسيطاً أو مركّبا فتدبّر.

معنى لرده بالإجماع المركب، فلا سبيل إلى رده إلاّ بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها كما عرفته منا أو فيها في ضمن مطلق الأحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا

الأمر الثاني نتيجة دليل الانسداد قضية مهملة أو كلية

وهو أهم الأمور في هذا الباب أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهملة[١] من حيث أسباب الظن، فلا يعمّ الحكم لجميع الأمارات الموجبة

(١) عنوان المسألة في الإهمال والكليّة من حيث خصوص الأسباب، مع أنه يتكلّم قدس سره بعد ذلك فيهما من حيث الموارد والمراتب أيضاً لعلّه من جهة كون البحث في المسألة من حيث الأسباب هو المقصود الأهمّ المذكور في كلمات أكثر المتعرّضين للمسألة، وإلاّ فلا خصوصيّة للأسباب قطعاً، نعم هنا كلام آخر في عموم النّتيجة لغير الأحكام الإلزاميّة لم أرَ التّعرض له في كلماتهم، لكنّك قد عرفت سابقاً أنّ تقرير الدّليل على ما في كتب القوم المتداول في ألسنتهم بوجوه وعبارات مختلفة لا يقتضي حجيّة الظّن بالنّسبة إلى غير الأحكام الإلزاميّة قطعاً من غير فرق بين تقرير الحكومة والكشف، لأنّ العلم بالواجبات والمحرّمات وبناء التّكليف بالنّسبة إليهما وعدم جواز الرّجوع إلى الأصول النّافية وعدم وجوب الاحتياط أو ما يوافقه من الأصول من جهة لزوم الحرج لا يقتضي حجيّة الظّن بالنّسبة إلى الاستحباب والكراهة فضلاً عن الإباحة، بل لو دار الأمر في جزئية شيء للعبادة مع العلم برجحانه وقامت الأمارة على استحبابه، لا يمكن الحكم بمقتضاها وترتيب آثار المستحب على الفعل المفروض، اللّهم إلاّ أن يتشبّث بذيل الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل كما قيل، أو الأولويّة كما زعم، وهما كما ترى، أو يقرّر الدّليل بوجه آخر قد عرفته في طيّ كلماتنا السّابقة وهو إجراؤه في جميع الأحكام من حيث

تعلّق غرض الشّارع بحفظها وإبقائها ببقاء الشّريعة، وهذا لا فرق فيه بين الأحكام الإلزاميّة وغيرها من الأحكام، فإن تمّ فهو وإلاّ أشكل الأمر على القائلين بحجيّة الظّن من جهة دليل الانسداد المعروف أو لزوم دفع الضّرر ونحوهما ممّا أقاموه لحجيّة الظّن المطلق، فليكن هذا في ذكر منك لعلّه ينفعك فيما بعد.

ثمّ إنّ المراد من الإهمال في المقام من أيّ جهة يبحث عنها من حيث الإهمال ليس ما يتوهّم من عدم العلم بالعنوان الّذي يحكم به العقل، بل المراد منه العنوان المعيّن الّذي يجامع العموم والخصوص في قبال العنوان الّذي ينطبق على العموم يقيناً أو الخصوص كذلك كيف وحكم العقل ولو كان بمعنى الإدراك، لا يجامع المهملة بالمعنى المعروف، ألا ترى أنّه على الكشف يحكم بإهمال النّتيجة كما ستقف عليه، والمراد به أنّه يحكم العقل بأنّه يجب على الشّارع جعل ما به الكفاية في الاستنباط من الأمارات الظّنية، فإن كان ما به الكفاية متعدّداً لا يحكم بوجوب جعل الجميع وإن كان محتملاً كما لا يحكم بوجوب جعل بعض الخصوصيات ليس إلاّ، وإن كان البعض متيقّناً فالمقابل للمهملة أعمّ من القضيّة العامّة الحقيقيّة الّتي هي معيّنة في ضمن الجميع والخاصّة المنطبقة على بعض معيّن، نعم لو كان عقد المسألة من حيث عموم النّتيجة وعدمها دخل القسم الثّاني في الثّاني، ومن هنا قد عبّر قدس سره عن مقابل المهملة بالمطلقة تارة وبالكليّة أخرى وبالمعيّنة ثالثة، كما ستقف عليه وليكن هذا في ذكر منك، فإنّ كلام شيخنا قدس سره في هذا الأمر لا يخلو عن تشويش واضطراب على ما في الكتاب مع كثير اهتمامه بشأنه وإن كان المراد واضحاً سيّما بعد ما نسمعك من البيانات الّتي سمعناها منه قدس سره مرارا في مجلس البحث وغيره، وقد كان بانياً على تغيير عبارة الكتاب في الأمر الثّاني في كثير من مواضعه، وقد دعي فأجاب قبله جزاه اللّه عن الدّين وأهله وعنّا خير الجزاء وأسكنه بحبوحات جنانه وحشره اللّه مع محمّد وآله الطيّبين الطّاهرين صلوات اللّه وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

للظن، إلاّ بعد ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركب، أو غير ذلك أو قضية كلية لا تحتاج في التعميم إلى شيء، وعلى التقدير الأول فهل يثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت، وعلى التقدير الثاني أعني كون القضية كلية فكيف توجه خروج القياس، مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فهنا مقامات.

المقام الأول: في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة أو معينة

والتحقيق أنّه لا إشكال[1] في أن المقدمات السابقة التي حاصلها بقاء

---

(١) قد يجري دليل الانسداد في كلّ مسألة يحتمل فيها الحكم الإلزامي في نفسها من دون ملاحظة انضمامها بسائر المسائل التي فرض فيها العلم الإجمالي بأحكام إلزاميّة كثيرة تبلغ حدّ الشّبهة المحصورة سواء كان الشّك فيها في التّكليف أو المكلّف به، مع إمكان الاحتياط في كلّ واحد منهما أو لا معه، مع وجود الحالة السّابقة في كلّ واحد بحيث يلاحظ في حكمه أو لا معه، وقد يجري في مجموع المسائل، الّتي علم بوجود الأحكام الإلزاميّة فيها وإن لم يكن كلّ مسألة من دون ملاحظة الانضمام مورداً للعلم الإجمالي بالتّكليف الإلزامي، فإن جرى على الوجه الأوّل، فلا إشكال في عدم الفرق وعموم النّتيجة بحسب كلّ خصوصيّة تفرض، أمّا بحسب المورد وخصوصيّة المسائل فواضح لا يحتاج إلى البيان، لأنّ المفروض جريان الدّليل في كلّ مورد ومسألة، وأمّا بحسب الأسباب فلأنّه وإن أمكن اجتماع أسباب متعدّدة للظّن في مسألة، إلاّ أنّه لمّا كانت نتيجة المقدّمات على ما أسمعناك مرارا وستسمعه حجيّة الظّن الشّخصي، ولا يعدل عنه إلى الظّن النّوعي، إلاّ بعد فرض انسداد بابه ولا يمكن تأثير كلّ واحد في حدوث ظنّ بالنّسبة إلى مسألة شخصيّة، ضرورة استحالة اجتماع الأمثال كالأضداد وإن حدثت من اجتماعها المرتبة القويّة من

الظن التي هي شخص واحد حقيقة وإن كانت واجدة للمرتبة الضّعيفة بمعنى وجدانها لذاتها، لا وجدانها لها بحدّها، وإلاّ لرجع إلى اجتماع المثلين، وهذا معنى وجدان القويّ للضّعيف، لا ما يتوهّم من كون الضّعيف موجوداً في ضمن القويّ ومعه بوصفه كما هو واضح فلا محالة لا يتحقّق اجتماعهما بوصف السّبب الفعلي للظّن فلم يتعدّد السّبب حقيقة وإنّما تعدّد المقتضيات والعلل النّاقصة.

فإن شئت قلت: الحجّة الظّن الشخصي والفعلي الموجود في المسائل ولا يمكن تعدّده في المسألة الشخصيّة، فإذا لم يتعدّد كان الدّليل على تقرير الكشف أيضاً قاضياً بحجيّته كتقرير الحكومة على ما يقتضيه قضيّة الانحصار، فالمستكشف على تقرير الكشف وإن كان جعل ما به الكفاية، إلاّ أنه إذا فرض الانحصار، فلا محالة ينطبق على ما هو الموجود فكلّ سبب وجد في المسألة وأثر في وجود الظّن فهو حجّة لا محالة، ومن هنا يعلم أنّه على هذا التّقدير لا مناص من لزوم إشكال خروج القياس إذا فرض استناد حصول الظّن به مستقلاً، بل فرض دخله في السّبب بمعنى كونه جزءاً له ولا يأبى كلام شيخنا قدس سره فيما أفاده بقوله وعلى التّقدير الثّاني أعني كون القضيّة كليّة فكيف توجيه خروج القياس إلى آخره لهذا الفرض، فإن النّتيجة كليّة عامّة فيه أيضاً، فإنّ المفروض الحكم بحجيّة كلّ ظنّ من أيّ سبب حصل في المسألة، فإذا حصل من القياس فكيف يمكن الحكم بعدم حجيّته، مع أنّ الفرض حصول الظّن منه والقول بانفتاح باب العلم في المسألة بملاحظة الدّليل القطعيّ القائم على عدم حجيّته يرجع إلى ما ذكروه في التّفصيّ عن الإشكال من جهة خروجه فافهم.

وأمّا بحسب المرتبة وعدم الفرق بين القويّ والضّعيف، فلما عرفت من استحالة اجتماعهما، نعم يمكن أن يقال بناء على الفرق بينهما، فيما سيجيء من القسم الثّاني أنّه لا بدّ أوّلاً فيما أمكن تحصيل القويّ وإن لم يمكن تحصيله

فالضّعيف حجّة، وهذا كما ترى لا يرجع إلى الفرق بينهما بقول مطلق بمعنى عدم حجيّة الضّعيف رأساً وإن رجع إلى الفرق بينهما في الجملة، وعدم حجيّة الضّعيف عند التّمكن من تحصيل القويّ في المسألة فافهم واغتنم.

ثمّ إنّه قدس سره استظهر هذا الوجه ممّا أفاده المحقّق القميّ قدس سره في القوانين في بعض كلماته، فإنّها وإن كانت مختلفة مضطربة في بيان هذا المرام لكن بعضها ظاهر فيما أسنده إليه كما ستقف عليه، ولا يأبى من القول بذلك، فإنّه ممّن شيّد أساس حجيّة الظّن المطلق في الأزمنة المتأخّرة وأحكمه وإن سبقه إلى ذلك شيخه وأستاذه الفريد المحقّق الأستاذ البهبهاني المؤسّس لهذا القانون حقيقة وفاقاً لشريكه في التّلمذ السيّد السّند المير سيّد علي صاحب الرّياض، فإنّه قد أفرد رسالة في هذه المسألة وأشرح القول فيه، وتبعهم جماعة ممّن تأخّر من تلامذتهم وغيرهم، إلا أنّي لم أرَ مثل المحقّق القميّ قدس سره وقدّس الله أسرارهم في الإصرار وتكثير القول فيها، بل قد لا يأبى بعض كلماته من القول بحجّية مطلق الظّن في زمان انفتاح باب العلم، حيث إنّه ذكر في مطاوي كلماته أنّه لمّا كان دفع الضّرر المظنون واجباً ودفع المحتمل منه غير واجب بحكم العقل قلنا بحجيّة مطلق الظّن من أوّل الأمر أيضاً إلى في زمان انفتاح باب العلم، فإنّه زعم أنّ مبنى وجوب تحصيل العلم في المسألة عند التّمكن هو خصوص حكم العقل من جهة حكمه بوجوب دفع الضّرر المحتمل الّذي منعه، وإن ذكرنا في مطاوي كلماتنا السّابقة أنّ لزوم دفع الضّرر المحتمل الأخروي ممّا يحكم به ضرورة العق،ل وهو مبنى وجوب النّظر في المعجزة، بل مبنى وجوب شكر المنعم المبتنى عليه وجوب معرفته في وجه، مضافاً إلى عدم انحصار دليل وجوب تحصيل العلم في القاعدة المذكورة، بل هو ممّا قضت به الأدلّة الثّلاثة على وجه الارتياب في دلالتها بل الكتاب والسّنة مشحونان منه، كما هو ظاهر لمن راجع إليهما، إلاّ أنّي لا أظنّ أنّ

هذا الكلام ممّا يعتقد به قدس سره، بل ذكره وجها في المسألة، فإنّ القول بذلك خلاف الإجماع يقيناً وهو أجلّ شأناً من أن يخفى عليه الإجماع، بل قد عرفت كون الكتاب والسّنة مشحونين به وهما بمنظر ومسمع منه قدس سره وتنزيل تمام ما ورد في ذلك على الأصول، مع أنّ جملة منها صريحة في الفروع كما ترى، بل سيجيء أنّ ما استظهره شيخنا قدس سره في المقام وإن ساعده بعض كلماته، إلاّ أنّ اعتقاده بذلك ومصيره إليه محلّ تأمّل، فإنّه وإن أبطل الرّجوع إلى البراءة لعدم الدّليل عليه بعد قيام الظّن بخلافه فالرجوع إليها مشروط بعدم قيام الظن فهو مانع عنها، كما أبطل وجوب الاحتياط أيضاً بعدم المقتضي، فإنّ العلم الإجمالي وإن بلغ حدّ الشّبهة المحصورة لا يؤثر في وجوب الاحتياط عنده فهما كما ترى ظاهران فيما استظهره منه قدس سره، إلاّ أنّ لازم هذا القول أنّه لو فرض انفتاح باب العلم في جميع المسائل، إلاّ في مسألة شخصيّة لحكم بحجيّة الظن المطلق فيها وإن لم تكن ثمرة غيره بين هذا الوجه والوجه الثّاني بناء على الحكومة، إلاّ بالملاحظة عند التّحقيق في زمان الانسداد، إلاّ فيما عرفت من التّعميم من حيث المرتبة على الوجه، الّذي عرفته على هذا الوجه وعدم التّعميم على الوجه المذكور على الوجه الثّاني، وأمّا التّعميم من جهتي الأسباب والموارد فثابت على تقرير الحكومة أيضاً كما ستقف عليه، ولا أظن التزامه بهذا اللاّزم وإن لم يكن بعيدا كلّ البعد من طريقته.

ثمّ إنّ ظهور الوجه من صاحبي الزّبدة والمعالم من جهة استنادهما في إبطال البراءة بعدم حصول الظّن منها في مقابل خبر العادل، وهذا كما ترى لا فرق فيه بين ملاحظة الانضمام والانفراد، فيلزمهما القول بحجيّة الخبر لو فرض انفتاح باب العلم في غالب المسائل أيضاً وإن لم يظنّ التزامهما به إذا كان استنداً في الحجيّة إلى دليل الانسداد وإن كانا قائلين به من جهة سائر ما أقاموه على حجيّة الخبر، بل

. . . .

يلزمهما القول بحجيّة مطلق الظن كذلك نظراً إلى اقتضاء دليل الانسداد، الّذي أقاموه لإثبات حجيّة الخبر بخصوصه لحجيّة مطلق الظّن من غير خصوصيّة للخبر وإن لم يعتقدا هذا الاقتضاء فذهبا إلى حجيّة الخبر بخصوصه مستندين إلى هذا الدّليل المقتضي لحجيّة غيره، هذا لكنك قد عرفت أنّ استظهار هذا الوجه منهما ليس مبنيّاً على اقتضاء دليلهما لحجيّة مطلق الظّن، بل على تقدير قصر الاقتضاء في الخبر صحّ الاستظهار المذكور أيضاً.

هذا ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره للتّعميم من جميع الجهات والخصوصيّات على هذا الوجه بقوله: (وهذا ثابت بالإجماع والعقل) قد يناقش فيه من حيث التمسّك بالإجماع في المسألة، مع أنّه شنّع على المتمسّك به في ردّ القول بتخصيص نتيجة الدّليل بالظّن في الطّريق بكون المسألة عقليّة مستحدثة، فكيف يدّعي الإجماع فيها وقد يدفع المناقشة بأنّ الغرض من الإجماع في كلامه ليس الإجماع الاصطلاحي، بل معناه اللّغوي وهو الاتفاق فيكون المراد اتّفاق العقلاء لا خصوص المتشرّعة، بل يمكن أن يقال إنّه ليس في مقام الاستدلال، بل غرضه كون التّعميم أمرا مسلّما فتأمل.

ثمّ المراد ليس الاطلاع الحسّي على حصول الاتّفاق، حتّى يتوجّه عليه بأنّ المسألة من المستحدثات، كيف وأكثرهم ذهبوا إلى حجيّة الظّنون الخاصّة في الأحكام، بل المراد الحدس بأنّ المسألة كذلك عندهم قطعا على تقدير ذهابهم إلى حجيّة الظّن المطلق وإجرائهم له في كلّ مسألة فتأمل.

ثمّ إنّ لازم إجراء الدّليل في كلّ مسألة وإن كان ما ذكر، إلاّ أنّه لا ريب في بطلانه فإنّ اعتبار الأصول حسبما عرفت وتعرفه ليس مشروطاً بحصول الظّن منها أو قيام الظن الغير المعتبر على خلافها من غير فرق بين الخبر وغيره، كما أنّه لا إشكال في وجوب الاحتياط في مفروض البحث بالنّظر إلى قاعدة وجوب دفع

الضّرر المحتمل الّتي هي مبني وجوب الاحتياط في جميع موارد وجوبه، فيجب البناء عليه لو لا ما عرفت ممّا أقاموه على عدم وجوبه في خصوص المقام والقول بأنّ المفروض ملاحظة كلّ مسألة مستقلّة من دون أن يلاحظ انضمامها بغيرها من المسائل، فلا مقتضي لوجوب الاحتياط على هذه الملاحظة، فإنّ العلم الإجمالي بالتّكاليف الإلزاميّة إنّما هو في مجموع الوقائع لا في كلّ واقعة فاسد جدّاً، ضرورة أنّ عدم الملاحظة لا يوجب تغيير الواقع، ضرورة وجود العلم الإجمالي فيما بأيدينا من الوقائع وملاحظة كلّ واقعة مستقلاً، لا يوجب الحكم بالبراءة، وإلاّ أمكن سلوكه في جميع موارد وجوب الاحتياط فالثّمرة إنّما تظهر فيما لو فرض انفتاح باب العلم في الغالب، لا في مفروض المقام.

هذا كلّه فيما لو أجري الدّليل على الوجه الأوّل وإن أجري على الوجه الثّاني فالحكم باقتضائه للتّعميم من جميع الجهات والخصوصيات أو التّعيين كذلك، وإثبات الحجيّة معيّناً في ضمن بعض الأشخاص والنّفي عن غيره بالنّسبة إلى كلّ خصوصيّة أو التّعميم من بعض الجهات والتّعيين من آخر أو الإهمال كذلك، لا يستقيم بمجرّده، بل لا بدّ من أن يلاحظ أنّه يقرّر على وجه الكشف أو الحكومة، وإلاّ فالنّتيجة من دون أن يلاحظ أحد الأمرين هي حجيّة الظّن في الجملة فتأمّل.

وعليه يحمل قوله وهذا المقدار لا يثبت، إلاّ وجوب العمل بالظّن في الجملة من دون تعميم بحسب الأسباب، ولا بحسب الموارد، ولا بحسب مرتبة الظّن فالمراد بقوله في الجملة أعمّ من المهملة، حتّى لا ينافي حكمه بالتّعميم من بعض الجهات المذكورة على التّقريرين كالموارد، فإنّه وإن استند في ذلك إلى الإجماع على تقرير الكشف فلا يكون النّتيجة عامّة مع قطع النّظر عنه، إلاّ أنّه لا بدّ من أن يحمل العبارة على ما ذكرنا ومع ذلك كلّه لا يخلو عن مناقشة ظاهرة، وعلى كلّ تقدير إذا أجري الدّليل في مجموع الوقائع والمسائل، فلا يخلو الأمر إمّا أن يقرّر

على وجه الكشف أو الحكومة، والمراد بالأوّل أن يستكشف العقل بملاحظة بقاء التّكليف بالمشتبهات وانسداد باب العلم والظّن الخاصّ وعدم جواز الرّجوع إلى الأصول وعدم وجوب الاحتياط فيها بانضمام الحكم بأنّ التكليف بلا طريق لا معنى له وإن جعل غير الظن في الفرض نقض للغرض من حيث كونه أقرب إلى الواقع من غيره وغالب الإيصال بالنّسبة إليه، بل لا قرب في غيره من الشّك والوهم عن كون الظن حجّة عند الشّارع وأنّه أمر بسلوكه وبالثّاني أن يحكم العقل حكماً إنشائيًا بوجوب سلوك الظن الشخصي بالحيثيّة المذكورة بعد فرض دوران الأمر بينه وبين غيره بملاحظة المقدّمات الّتي عرفتها عند تقرير دليل الانسداد من غير أن يوجب شيئا على الشّارع أوّلاً فالعنوان والموضوع الأوّلي في حكم العقل وإن كان واحدا إدراكا وإنشاء وهو كون الظن أقرب إلى الواقع، إلاّ أنّ الفرق بالإدراك والإنشاء ولا يتوهّم أنّه بناء على قاعدة التّلازم يستكشف عن حكم الشارع بحجيّة الظّن على تقدير الحكومة أيضاً فيتحد التقريران، ضرورة ثبوت الفرق بين كون المدرك أولاً حكم الشارع بحجيّة الظن وكونه مستكشفاً عن الحكم الإنشائي للعقل، وإلاّ ارتفع الفرق بينهما في جميع الموارد، إذ بناء على الملازمة يكون حكم العقل في جميع موارد حكمه كاشفاً عن حكم الشارع على طبقه، ومن هنا وقع الخلاف في كون الحكم الإنشائي للعقل كاشفاً عن حكم الشارع كما ذكر في محلّه، ولم يخالف أحد حتّى الأشاعرة في إدراك العقل لحكم الشارع في كثير من الموارد، كما في المفاهيم والاستلزامات العقلية كوجوب المقدّمة وحرمة الضّد ونحوهما.

وبالجملة لا إشكال في التّوهّم المذكور كما لا إشكال في فساد توهّم كون حكم الشارع بحجيّة الظّن على الكشف ملازم لحكم العقل بها من جهة عكس قاعدة التّلازم، فيتّحد التّقريران أيضاً، ضرورة أنّ محلّه في غير الإدراكات العقليّة، فإنّ حكم العقل بمعنى تصديقه للشّارع لا يعقل استكشافه عن حكم الشارع بعد

فرض كون المدرك له ابتداء العقل كما هو ظاهر فافهم.

ثمّ إنّ قبح عقاب الشارع عند مخالفة الظّن للواقع في حكم العقل كحسن عقابه على مخالفة الواقع عند مصادفته له في حكم العقل مشترك بين التّقريرين، فإنّهما من اللّوازم العقليّة لحجيّة الظن من غير فرق بين الإدراك والإنشاء وبمثل ما ذكرنا ينبغي تحرير المراد من التّقريرين وبيان الفرق بينهما لا بما أفاده قدس سره في الكتاب، فإنّه من جهة خفاء دلالته على المراد ربما يرد عليه بعض المناقشات، فإنّ المراد من قوله في بيان تقرير الكشف، وأنّه لا يعاقب على ترك واجب إذا ظنّ بعدم وجوبه بيان له بذكر اللاّزم العقلي الأعمّ حقيقة على ما عرفته فربما يناقش فيه من هذه الجهة، كما أنّ المراد من قوله في بيان هذا التّقرير، فحجيّة الظن على هذا التّقرير تعبّد شرعيّ كشف عنه العقل ليس التعبّد بمعنى عدم ملاحظة الطّريقيّة فيه، كيف وقد عرفت كونها عنوانا للحكم في المقام على التّقريرين، بل بالمعنى المراد منه في تعبّد الشارع بغير العلم المذكور في محلّه فالمراد منه أمر الشّارع بالعمل بالظّن ابتداء بحيث كان الاستناد إلى أمره وإن كان مستكشفاً من حكم العقل بمعنى الإدراك في قبال أمر العقل بالعمل به ابتداء وإن كان مورداً لإمضاء الشارع كما أنّ المراد من قوله في بيان تقرير الحكومة بمعنى حسن المعاقبة على تركه حسن العقاب على مخالفته الواقع المترتّبة على ترك العمل بالظن عند مصادفته للواقع، فيرجع إلى بيانه بذكر اللازم الأعمّ حقيقة كيف وإرادة ظاهره ممّا لا معنى له، وخلاف صريح ما أفاده بعد ذلك عن قريب من كون الحكم العقلي المذكور إرشاديّاً، لا يترتّب على موافقته ومخالفته من حيث موافقته ومخالفته شيء، كما أنّ المراد من قوله بعد القضيّة المذكورة وقبح المطالبة بأزيد منه بيان اللاّزم حقيقة من جهة عدم وجود الأزيد بعد فرض بطلان وجوب الاحتياط كما هو ظاهر.

ثمّ إنّك قد عرفت من مطاوي ما ذكرنا أنّ حكم العقل على تقرير الحكومة

وإن كان كاشفاً عن حكم الشّارع، إلاّ أنّه لا تعلّق له بتقرير الكشف حتّى يتّجه التّقريران وترتفع الثّمرة المقصودة المترتبة عليهما في المقام، فإنّ حكم الشّارع المنكشف من إنشاء العقل بقاعدة التّلازم تابع لحكم العقل من حيث العموم والخصوص بخلاف حكمه الابتدائي وإن أدركه العقل، فإنّه تابع لما هو المناط والموضوع له في نظر الشّارع، كما أنّه تابع له من حيث المناط والكيفيّة، فإذا كان حكم العقل بوجوب العمل بالظّن من حيث كونه كاشفاً عن الواقع ومرادة له، فلا محالة يكون حكم الشارع المنكشف عن حكم العقل بوجوب العمل بالظّن بعنوان الطّريقيّة والمرآتيّة، فيكون إيجاب الشارع له كإيجاب العقل حكما غيريّا إرشاديّا إذا العنوان الّذي أوجب حكم العقل به تابع للواقع، فلا يصحّ إلاّ للطّلب الغيري وهذا بخلاف حكمه الناشئ من المفسدة في الفعل أو المصلحة فيه، فإنّه وإن كان إرشاديّا دائماً لعدم تصوّر الطّلب المولويّ من العقل، إلاّ أنّه مستتبع لطلب مولويّ من الشارع وكاشف عنه لقاعدة التّلازم بين الحكمين في المورد القابل للطّلب المولويّ، فليس في المقام انفكاك لحكم الشارع عن العقل بل حكم الشّارع موجود على نحو حكم العقل إلاّ أن المورد لمّا لم يكن قابلاً للطّلب المولوي من الشارع، فلا محالة يكون حكم الشارع أيضاً إرشاديّا غيريّا بل الحكم الشّرعي المستكشف على تقرير الكشف أيضاً، لا يكون إلاّ غيريّاً.

ومن هنا حكمنا سابقاً باتّحاد عنوان وجوب العمل بالظّن على التّقريرين وهذا بخلاف حكمه المستكشف عن التّحسين والتقبيح العقليّين، ثمّ لو أريد من القاعدة كون حكم العقل الإنشائي كاشفا عن حكم شرعيّ مولويّ لصحّ الحكم بالانفكاك في المقام، فالمقام نظير حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية الكاشف عن حكم الشارع بهما، فإنّ عنوان الإطاعة وإن كان حسنا ذاتاً في حكم العقل وليس حسنه من جهة وجود مصلحة في فعل الواجب الّذي ينطبق عليه الإطاعة إذا أتي به

. . . .

بداعي امتثال أمر الشّارع، بل ربما يكون وجود المصلحة في الفعل متقوّمة بالعنوان المذكور كما في التّعبديّات، إلاّ أنّه ليس قابلاً لتعلّق الإرادة المولويّة به من الشّارع في قبال الإرادة المولويّة المتعلّقة بالفعل من الشّارع بحيث يكون للشّارع مثلاً في الواجبات إرادتان حتميّتان مولويّتان إحداهما تعلّقت بذات الواجب، والثّانية تعلّقت بفعل المأمور به من حيث كونه مأموراً به إذا أتي به بداعي امتثال أمر الشّارع الذي هو معنى الإطاعة المتأخّرة عن الأمر، ومن هنا لا يمكن إرادتها من الأوامر المتعلّقة بالأفعال، ضرورة لزوم التّسلسل على تقدير كون الأمر المتعلّق بإطاعة الأوامر المولويّة الشّرعيّة الصّادرة من الشّارع أمرا مولويّاً فالإطاعة وإن كانت حسنا ذاتاً، إلاّ أنّها غير قابلة لتعلّق الأمر المولويّ بها للزوم التسلسل ومن هنا قيدنا التلازم بين حسن الفعل ووجوبه شرعا بالوجوب المولوي بما إذا كان المورد قابلاً فانفكاك الطلب المولوي قد يكون من جهة كون الشّيء مطلوباً للغير في حكم العقل، وقد يكون من جهة عدم قابليّة المحكوم به في الحكم العقليّ الإرشاديّ لتعلّق الخطاب المولوي به وإن كان حسنا ذاتاً كما في الإطاعة، فالإطاعة وإن كانت واجبة بإرادة مستقلّة غير الإرادة المتعلّقة بفعل الواجبات، إلاّ أنّها ليست مرادة بإرادة مولويّة في قبال الإرادة المتعلّقة بفعل الواجب، فالإرادة المنفيّة بالنّسبة إلى الإطاعة في كلام شيخنا قدس سره هي الإرادة المولويّة التّشريعيّة، لا مطلق الإرادة ضرورة عدم كون الأمر الإرشادي منسلخا عن معنى الطّلب والوجوب، فيكون إخباراً كما توهّمه جمع من أفاضل معاصرينا أو قارب عصرنا.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ إيجاب الشّارع للعمل بالظّن في زمان الانسداد المستكشف من حكم العقل إنشاء أو إدراكاً وإن كان غيريّاً تبعيّاً بنحو من الغيريّة لا يترتّب على موافقته من حيث إنها موافقة أثر من الثّواب زائداً على ما يترتّب

على إطاعة الأوامر الواقعيّة عند مصادفة الظّن للواقع، ولا على مخالفته من حيث إنّها مخالفة عقاب غير العقاب المترتّب على مخالفة الحكم الإلزامي على تقدير المصادفة نظير إيجاب الشّارع للإطاعة في الشّرعيّات، حيث إنّه لا يترتّب على موافقته من حيث إنّها موافقته ولا على مخالفته بالحيثيّة المذكورة شيء من الثّواب والعقاب، حيث إنّه ممحّض في الإرشاد من غير فرق بينه من حيث استكشافه من حكم العقل بوجوبها وبينه من حيث وروده في الشّرع كتاباً وسنّة ونظير حكم العقل والشّرع بوجوب التّوبة على العاصي، إلاّ أنّه ليس من مراتب الإطاعة وأنحائها وشئونها وكيفيّاتها كما هو المصرّح به في كلام شيخنا قدس سره في هذا المقام بقوله: (فكذلك كيفيّة الإطاعة وأنّه يكفي فيها تحصيل الظّن بمراد الشّارع في مقام) إلى آخر، ما أفاده ضرورة أنّه لو كان الأمر كما أفاده قدس سره لزم الحكم بترتّب الثّواب والعقاب على نفس العمل بالظّن وتركه وإن لم يترتّب على موافقة الأمر المتعلّق به، ولا على مخالفته شيء من الثّواب والعقاب، كما يلتزم به بالنّسبة إلى الإطاعة والمعصية.

اللّهم إلاّ أن يكون مراده قدس سره أنّ سلوك الظن والعمل به عند مصادفته للواقع يترتّب عليه آثار إطاعة الأوامر الواقعيّة من غير أن يترتّب على موافقة نفس الأمر المتعلّق به بعنوان الطّريقيّة شيء، فالعنوان الّذي يترتّب عليه الآثار إطاعة الأوامر الواقعيّة المستكشفة بالظّن فالعمل بالظّن بهذا العنوان له آثار، وأمّا الأمر المتعلّق به، فلا أثر له من حيث هو فسلوك الظن إطاعة للأوامر الواقعيّة في الجملة، فإذن يصحّ أن يقال إنّ إطاعة الأوامر الواقعيّة قد تكون مع العلم بها، وقد تكون مع الظّن بها فهي مع الظن بها نحو من الإطاعة فليس الغرض جعل سلوك الظّن بقول مطلق من مراتب الإطاعة حتّى يتوجّه عليه المناقشة المذكورة، نعم لا بدّ أن يلاحظ الشّارع في أمره بسلوك الطّريق الظّني مع التمكن من تحصيل العلم بالواقع ما يتدارك به ما يفوت من

الواقع من العمل به لا أن يحدث في الفعل الّذي قام على وجوبه مثلاً مصلحة، حتّى يرجع إلى التّصويب أو أن يكون في العمل به وسلوكه مصلحة، حتّى يشكل الفرق بينه وبين التّصويب عند التّأمّل على ما عرفت شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا السّابقة، ومن هنا أبطلنا القول باختصاص حجيّة الظّنّ بالطّريق بعد تسليم العلم الإجمالي بجعله فيما علّقناه على الأمر المتقدّم كما أبطلنا القول باقتضاء الأمر الظّاهري للإجزاء في مسألة الإجزاء، هذا غاية ما يقال في شرح كلماته قدس سره في هذا المقام وعليك بالتّأمّل فيه لعلّك تجده حقيقا بالقبول والإذعان.

قوله قدس سره: (ثمّ إنّ هذين التّقريرين مشتركان في الدّلالة) إلخ.

أقول: لمّا كان من الخصوصيات الّتي يتكلّم فيها من حيث عموم النّتيجة لها الموارد والمسائل الفقهيّة الّتي يحتمل فيها الحكم الإلزامي من أوّل الفقه إلى آخره أراد بما أفاده قدس سره بيان كون النّتيجة عامّة بالنّسبة إليها على التّقريرين، فينحصر التّكلم فيها من حيث العموم وعدمه على الأسباب والمراتب من حيث كون العموم من جهة الموارد أمراً مفروغاً عنه على كلّ تقرير وإن كان الدّال عليه على تقرير الكشف الإجماع وعلى تقرير الحكومة العقل من حيث وجود مناط حكمه بالنّسبة إلى كلّ مورد وكلّ مسألة من غير فرق بينهما وإن كان لازم هذا البيان كما ترى كون النّتيجة على الكشف غير عامّة بالنّسبة إلى الموارد بالنّظر إلى نفس التّقرير من غير ضمّ الإجماع إليه، وظاهر العبارة عند إثبات الدّلالة على العموم أوّلاً، كون الدّلالة على العموم مستندة إلى نفس المقدّمات من غير ضمّ شيء آخر إليها فربما يحكم بالتّدافع بين العبارتين بهذه الملاحظة، إلا أنّه لا ينظر إلى هذه المناقشات بعد وضوح المراد وقيام القرينة الظّاهرة عليه، نعم هنا شيء ينبغي التّنبيه عليه والإشارة إليه وهو أنّ الّذي يقتضيه التّحقيق والتّأمّل التّام في المقام استناد عموم النّتيجة على الكشف إلى نفس المقدّمات أيضاً، وحكم العقل

التكليف، وعدم التمكن من العلم، وعدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى القاعدة التي يقتضيها المقام إذا جرت في مسألة تعين وجوب العمل بأي ظن حصل في تلك المسألة من أي سبب، وهذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الأسباب والموارد والأشخاص، وهذا ثابت بالإجماع وبالعقل.

وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين، حيث إنه أبطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين وأبطل لزوم الاحتياط كذلك، مع قطع النظر عن لزوم الحرج، ويظهر أيضاً من صاحبي المعالم والزبدة بناء على اقتضاء ما ذكراه لإثبات حجية خبر الواحد للعمل بمطلق الظن فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنّه لا دليل على بطلان جريان أصالة البراءة وأصالة الاحتياط والاستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد مورد من مواردها بالخصوص إنّما الممنوع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج عن الاحتياط، وهذا المقدار لا يثبت إلاّ وجوب العمل بالظن في الجملة من دون تعميم بحسب الأسباب، ولا بحسب الموارد، ولا بحسب مرتبة الظن.

به من غير ملاحظة الإجماع أصلاً، حيث أنّ مناط إدراك العقل لجعل الشّارع الظن طريقا للتكاليف الواقعيّة والأحكام الإلزاميّة بملاحظة ما مرّت الإشارة إليه من المقدّمات عند بيان تقرير الكشف موجود بالنّسبة إلى جميع أطراف الشّبهة من أوّل الفقه إلى آخره من غير خصوصيّة لبعض المشتبهات في حكم العقل على سبيل القطع واليقين، فلا حاجة إلى التمسّك بالإجماع في المقام جزماً مضافاً إلى ما في التّمسك به من الإشكال الّذي عرفته، فلو أبدل التّمسك بالإجماع بالتّمسك بنفس حكم العقل لم يرد إشكال التّدافع بين العبارتين أيضاً كما هو ظاهر.

وحينئذ فنقول إنه إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بأن يقال: إن بقاء التكاليف مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها وإهمالها مع عدم إيجاب الاحتياط علينا، وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن أن الظن جائز العمل، وأن العمل به ماض عند الشارع وأنّه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه ولا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه.

فحجيّة الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أمور كلها باطلة سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصلة أو أطرافها بنفي الباقي، فيقال: إن الشارع إمّا أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، أو أراد الامتثال بها على العلم أو أراد الامتثال المعلوم إجمالا أو أراد امتثالها من طريق خاص تعبدي أو أراد امتثالها الظني، وما عدا الأخير باطل فتعين هو.

وإمّا أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه، وقبح المطالبة بأزيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم، وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم، فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع إذ كما أن نفس وجوب الإطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيء يستقل به العقل، لا على وجه الكشف، فكذلك كيفية الإطاعة، وأنّه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر إما تفصيلاً أو إجمالاً.

وتوهم أنّه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بما قررنا في محله من أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابلية المورد لهما أمّا

لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع، فلا كما في الإطاعة والمعصية، فإنّهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بأن يريد فعل الأولى وترك الثانية بإرادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالأمر والنهي، حتى أنّه لو صرح بوجوب الإطاعة وتحريم المعصية كان الأمر والنهي للإرشاد لا للتكليف، إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي، إلاّ ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه أعني نفس الإطاعة والمعصية، وهذا نفس دليل الإرشاد كما في أوامر الطبيب، ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب.

ثمّ إنّ هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل، إذ على الأول يدعى الإجماع القطعي على أن العمل بالظن، لا يفرق فيه بين أبواب الفقه وعلى الثاني يقال: إن العقل مستقل بعدم الفرق في باب الإطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره، ولا بين محرماتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتي الأسباب ومرتبة الظن، فنقول: أمّا التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الأسباب[1]، إذ العقل لا يفرق في باب الإطاعة الظنية بين أسباب الظن، بل هو

---

(١) بعد الحكم بعموم النّتيجة بالنّسبة إلى الموارد على التّقريرين أراد التكلّم في عمومها بالنّسبة إلى الأسباب والمراتب على كلّ من التّقريرين على سبيل الفهرست والإجمال، ثمّ بيان الحقّ من التّقريرين حتّى يشرح القول فيه بعد ذلك ولمّا كان عنوان حكم العقل على تقرير الحكومة على ما عرفت الكلام فيه مراداً في الحكم بوجوب العمل بالظن أمراً راجعاً إلى نفس صفة الظن وقائماً به من غير دخل للسّبب فيه أصلاً وهو القرب إلى الواقع والكشف الظّني عنه الّذي هو ذاتيّ

. . . .

للظّن في قبال الشّك والوهم، اللّذين لا قرب فيهما ولا كشف لهما أصلاً، فلا محالة يحكم بعدم الفرق بين الأسباب وهو معنى عموم النّتيجة بالنّسبة إليها، ومن هنا ذكرنا المناقشة فيما سيجيء فيما أفاده المحقّق القمّي قدس سره عند التّخلص عن إشكال خروج القياس من أنّ العقل يحكم بحجيّة الأدلّة الظّنية دون مطلق الظّن النّفس الأمري وإن أمكن توجيهه بتنزيله على الكشف كما ستعرف الإشارة إليه، ولما كان القرب إلى الواقع الّذي عرفت كونه مناطا في حكم العقل على هذا التّقرير مقولاً بالتّشكيك ومختلفا غاية الاختلاف، وله مراتب كثيرة ودرجات عديدة حتّى أنّ بعض مراتبه يشتبه بالشّك من جهة خفائه وبعض مراتبه يشتبه بالعلم من جهة وضوحه وظهوره وهو الظّن القويّ الاطمئناني المتأخم بالعلم، حتّى قيل: إنّه علم مسامحة كما عرفته من كلام شيخنا قدس سره في الكتاب، بل حقيقة كما عرفته من كلام شيخنا طيّب اللّه رمسه في الجواهر، فلا محالة يحكم العقل بحجيّة القويّ منه على تقدير كفايته وعدم جواز الأخذ بغيره من المراتب، كما أنّه يحكم بحجيّة مطلق الظن على تقدير عدم كفايته وعدم جواز الأخذ بالظّنون النّوعيّة، إلاّ على تقدير انسداد بابه وعدم وجود مقدار كاف منه في الفقه ولمّا لم يكن له مراتب مضبوطة بعد انتفاء القوي حكمنا بحجيّة مطلق الظّن على هذا التّقدير، وهذا معنى عموم النّتيجة وكلّيتها بالنّسبة إلى الأسباب على تقرير الحكومة واختصاصها بالظّن القوي الاطمئناني على هذا التّقرير وعدم شمولها لدونه من الظّن الضّعيف، فلا إهمال في النّتيجة على هذا التّقرير بالنّسبة إلى جميع الخصوصيّات غاية الأمر أنّها عامّة كليّة بالنّسبة إلى الموارد والأسباب وخاصّة جزئيّة مقيّدة بالنّسبة إلى المراتب.

ومن هنا ذكر في المعالم في مقام تخصيص النّتيجة بخبر العادل أنّه إذا كان للظّن جهات متفاوتة في القوّة والضّعف، فالعقل يحكم بأنّ العدول من القويّ إلى الضّعيف قبيح والظن الحاصل من خبر العادل أقوى الظنون فيجب الاقتصارعليه،

فإنّ هذا الكلام كما ترى ينطبق على ما ذكرنا وإن زعم بعض محشّيه أنّه متزّل على الكشف، وبمثل ما عرفت ينبغي تحرير بيان عدم العموم بالنّسبة إلى المراتب على هذا التّقرير لا بمثل ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله: (إذ لا يلزم من بطلان كليّة العمل بالأصول التي هي طرق شرعيّة الخروج عنها بالكليّة) إلى آخر، ما أفاده إذ يرد عليه بعد حمل الأصول في كلامه على خصوص أصالة الاحتياط من حيث تعدّدها بحسب أفرادها ومواردها لبطلان الرّجوع إلى غيرها رأساً حسبما صرّح به فيما تقدّم عند الكلام في ذكر مقدّمات الانسداد، وإنّما استشكل سابقا هناك في بطلان خصوص الاحتياط رأساً من جهة عدم اقتضاء دليل نفي الحرج الذي تمسكوا به لبطلان وجوب الاحتياط، إلاّ بطلانه في الجملة لا أصلاً ورأساً أنّ ما أفاده قدس سره كما ترى أرجع إلى المناقشة في تماميّة المقدّمات المنتجة لحجيّة الظّن، ولا تعلّق له أصلا بالكلام في عموم النّتيجة وعدمه بعد الفراغ عن تماميّتها، وكيف يجامع هذا الإشكال مع تقرير الحكومة بما عرفته من كلامه، وكيف يستقلّ العقل في الحكم بقبح إرادة الشّارع ما زاد على الإطاعة الظّنيّة مع عدم بطلان الاحتياط رأساً، مع أنّ الإطاعة الإجماليّة مقدّمة في نظر العقل على الإطاعة الظّنيّة فما أفاده قدس سره لا مساس له بالمقام أصلاً حسبما اعترف به في مجلس البحث وغيره هذا كلّه على تقرير الحكومة.

وأمّا على تقرير الكشف، فلا إشكال في إهمال النّتيجة وإجمالها بالمعنى الّذي عرفته بالنّسبة إلى كلّ من الجهتين بذاتها وبالنّظر إلى نفس المقدّمات من غير ضمّ شيء آخر إليها من الخارج ولو بحسب اللّحاظ، فإنّ العنوان المدرك في حكم العقل على الكشف وإن كان قرب الظّن أيضاً بالنّسبة إلى الشّك والوهم، إلاّ أنّه يجوز العقل وجود خصوصيّة لبعض أسباب الظن عند الشّارع يخصّص به اعتبار القرب الحاصل منه في نظر الشّارع، ومن هنا حكم الشّارع باعتبار بعض الظّنون من حيث الخصوص

من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه، إلاّ الانكشاف، وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفاً، فلا تعميم في النتيجة، إذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالأصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق في مواردها بين الظن القوي البالغ حدّ سكون النفس في مقابلها، فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها.

وأمّا التقرير الأول فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني وأن التقرير على وجه الكشف فاسد.

أمّا أولاً: فلأنّ المقدمات المذكورة[1] لا تستلزم جعل الشارع الظن مطلقاً

في زمان الانفتاح وليس ذلك، إلاّ من جهة خصوصيّة له في نظر الشّارع أوجب ترجيحه وليس الملحوظ مجرّد طريقيّته، وإلاّ لما أمكن ترجيحه، مع أنّه موجب لتفويت الواقع من دون تدارك وهو قبيح على ما عرفت شرح القول فيه عند التكلّم على قول ابن قبة، كما أنّه يجوز اعتباره للظّن الضّعيف وطرح القوي من جهة الملاحظة المذكورة.

ومن ثمّ حكم في ذلك الزّمان باعتبار ما لا يكون أقوى من غيره نوعاً، بل أضعف فإذا جوّز الأمران، فلا محالة لا يحكم بعموم النّتيجة من الجهتين، بل يكون مهملة مردّدة بين الكلّ والبعض، كما أنّها مردّدة بين القويّ والضّعيف، وممّا ذكرنا يظهر فساد لما توهّمه بعض المعاصرين من عموم النّتيجة على الكشف بالنّظر إلى الأسباب كما هو الحال على تقرير الحكومة نظراً إلى اتحاد مناط الحجيّة على التّقريرين مناقشاً فيما أفاده شيخنا قدس سره من الفرق في النّتيجة بين التّقريرين من الجهتين وإهمالها على الكشف منهما.

(١) قد عرفت أنّ الحكم الإدراكي للعقل بحجيّة الظّن عند الشارع الّذي يرجع

. . . .

إليه تقرير الكشف مبنيّ على ضمّ مقدّمة أخرى إلى مقدّمات دليل الانسداد المعروفة المذكورة في كلماتهم، وهي قبح التّكليف من جانب الشّارع من دون نصب طريق له مع فرض انسداد باب العلم بالأحكام الإلزاميّة الإلهيّة في الوقائع المشتبهة، وإلاّ فنفس المقدّمات المذكورة لا تنتج في حكم نصب الشّارع للظّن فإذن يتوجّه عليه:

أوّلاً: أنّ لزوم النّصب على الشّارع في حكم العقل بعد فرض بقاء التكليف، إنّما هو فيما لم يكن هناك طريق يسلكه العقلاء في باب مطلق الأحكام الصّادرة من الموالي بالنّسبة إلى العبيد شارعاً كان أو غيره ويحكم به العقل المستقلّ بعد القطع بعدم نصب طريق من جانب المولى والمفروض استقلال العقل في الحكم بحجيّة الظّن في الموضوع الّذي دار الأمر بينه وبين غيره من الشّك والوهم كما فرض وجوده بالنّظر إلى مقدّمات دليل الانسداد المتقدّمة.

وثانياً: أنّ غاية ما يحكم به العقل بالنّظر إلى المقدّمة المفروضة بعد الإغماض عمّا ذكر أوّلاً هو وجوب نصب الطّريق على الشّارع من غير فرق بين الظّن وغيره، وإيجابه نصب خصوص الظّن على الشّارع إنّما هو موقوف ومتفرّع على علمه بانتفاء ما يصلح للطّريقيّة في نظر الشّارع ممّا لا يدخل في عنوان الظن، وجزمه بذلك حتّى يحكم بوجوب نصب خصوص الظّن على الشّارع من جهة الانحصار، وأنّى له بذلك بعد تجويز نصب الشارع لما لا يفيد الظن أصلاً من باب التّعبّد لما يرى فيه من المصلحة، كما هو المشاهد بالنّسبة إلى الأصول العمليّة الظّاهريّة، أو نصبه لما يفيد الظّن شأنا لخصوصيّة فيه وإلقائه الظّن الشّخصي رأساً، وليس ذلك ممّا يستحيله العقل بعد المشاهدة والوقوع في الشّرعيّات مع التّمكن من تحصيل العلم بالواقع الّذي يكون أولى بالمراعات من زمان عجز تحصيل العلم بالواقع، والقول بأنّ نصب غير الظّن الشّخصي في زمان الانسداد، بل في زمان الانفتاح وإن

. . . .

كان مجوّزاً عند العقل، إلاّ أنّ المانع من حكمه بوجوب نصب الظّن على الشارع علمه بنصب غير الظن في الشّرعيات، لا مجرّد احتماله حتّى يكون حكمه بالوجوب مشروطاً بعلمه بعدم النّصب، الّذي لا سبب له في الشّرعيّات بعد إمكانه عقلاً، إذ كما أنّ المانع من حكمه الإنشائي على تقرير الحكومة علمه بنصب غير الظّن، لا مجرّد احتماله، وإلاّ توجّه المنع الّذي أورده بعض المحقّقين على دليل الانسداد بأنّ انسداد باب العلم وبطلان الرّجوع إلى الأصول جوازا في بعض ووجوبا في آخر، لا ينتج جعل الظّن وحجيّته لاحتمال نصب الشّارع غيره، كذلك المانع من حكمه الإدراكي على تقرير الكشف علمه بالنّصب، لا مجرّد احتماله، إذ الدّليل واحد والمقدّمات متّحدة، لا يختلف الحال فيها بحسب الاختلاف التّقرير فاسد جدّاً، لوضوح الفرق وفساد قياس الإدراك بالإنشاء ضرورة عدم إمكان دخل الأمر الواقعي النّفس الأمري في إنشاء العقل الّذي يرجع إلى وجدانه المترتّب على الموضوع الوجداني والعنوان التّحقيقي، وهذا بخلاف الإدراك فإنّ المدرك وإن كان العقل، إلاّ أنّ الحاكم المنشي الشّارع فيعتبر وجود المانع في علمه ولا يعتبر وجوده في وجدان العقل وعلمه كما هو الحال على تقرير الحكومة، فكلّما احتمل نصب غير الظّن، فيحتمل وجود المانع في وجدان الشّارع فلا يستقلّ بإدراك نصب الظّن، لا يقال: إنّ المانع احتمال النّصب على التّقريرين على زعم من يجعله مانعاً وهو أمر وجدانيّ لا النّصب الواقعي حتّى يحكم بالفرق بين التّقريرين بما ذكر، فالأمر بالأخرة يرجع إلى الوجدان على كلا التّقريرين، لأنّا نقول صلاحيّة الاحتمال للمنع إنّما هو من جهة كون المحتمل صالحا له، فإذا حكم بعدم صلاحيّته على تقرير الحكومة، فلا يعقل جعل نفس الاحتمال مانعاً فتدبّر.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر فساد ما أورده بعض على ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة

أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذر العلم أصلاً، بل عرفت في الوجه الأول من الإيراد على القول باعتبار الظن في الطريق أن ذلك غير بعيد وهو أيضا طريق العقلاء في

قدس سره في الإيراد الثّاني على الكشف بأنّ حكم العقل بحجيّة الظن، لا يختلف الحال فيه بحسب التّقريرين، فإنّ كان حاكماً به في زمان الانسداد، فيحكم به على التّقريرين وإن لم يكن حاكماً به من جهة تجويز نصب غير الظّن الشّخصي في حكم العقل للشّارع وكون مجرّده مانعاً عن حكمه، فلا يحكم به على التّقريرين والّذي يظهر منه أنّه لم يفرق بين التّقريرين ولم يفهم حقيقتهما، فتخيل رجوعهما إلى الإنشاء أو لم يفرق في صلاحيّة منع الاحتمال بين الإنشاء والإدراك في وجه، وبالجملة هذا الإيراد لا واقع له أصلاً، إلاّ أن يتشبّث بذيل الإجماع وادّعى قيامه على عدم نصب غير الظنّ في الشرعيّات في زمان الانسداد، فيتوجّه عليه مضافاً إلى منعه على وجه ينفع أنّ مرجع الإجماع المذكور عند التّأمّل بعد تسليمه إلى قيامه على حجيّة الظن عند الانسداد كما هو أحد الأدلّة عند جمع ممّن ذهب إلى حجيّة الظن المطلق منهم المحقّق القمي قدس سره على ما صرّح به في بعض كلماته، ولا تعلّق له بدليل الانسداد ولا بالكشف والحكومة، والكلام كلّه إنّما هو في نتيجة دليل الانسداد، الّذي أقاموه لإثبات حجيّة الظن المطلق، فلا مناسبة لذكر الإجماع في المقام، ومن هنا أمر شيخنا قدس سره بالتّأمّل عقيب الاستدراك بقوله: (إلاّ أن يدّعي الإجماع على عدم نصب شيء آخر) إلى آخره.

وثالثاً: بأنّه لا يفيد في إثبات المدّعى للمستدلّ به وهو حجيّة مطلق الظّن، إلاّ بعد عدم تماميّة المعيّنات الّتي ذكروها للمهملة، وسيجيء تماميّة بعضها فتدبّر.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ الكلام في صحّة تقرير الكشف وعدمها، لا في إنتاجه لحجيّة مطلق الظّن، فهذا الاعتراض لا توجّه له أصلاً فتأمّل.

التكاليف العرفية حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي، ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم، نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدي إليه الامتثال الظني، إلاّ أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به، لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها فتأمل.

وأما ثانياً: فلأنّه إذا بنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع الذي أورده بعض المتعرضين لردّ هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقاً، وحاصله أنّه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المردد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن، لأنّه أمر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الشارع الظن في الجملة دون شيء آخر ولم يكن لهذا المنع دفع أصلاً، إلاّ أن يدعى الإجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظن في الجملة فتأمل.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه لو صح كون النتيجة مهملة[1] مجملة لم ينفع أصلاً إن بقيت

---

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنّ المصرّح به في كلامه فيما سيجيء استقامة تعيين المهملة بأمور كتيقّن الاعتبار ونحوه، لا دخل للإجماع في تعيينها، بل صحّة التّعميم بما لا دخل للإجماع فيه بحيث يرجع الأمر إلى التّمسّك بالإجماع على حجيّة الظّن في المقام حتّى يتوجّه عليه مضافاً إلى منعه بأنّه لا تعلّق له بالدّليل العقلي أصلاً ولو أبدل الوجه الثّالث بما ذكرنا ثالثاً لكان أبعد من المناقشة وإن توجّه عليه أيضاً ما عرفت الإشارة إليه من عدم رجوعه إلى إبطال تقرير الكشف كالأوّلين الرّاجعين إليه حقيقة.

على إجمالها وإن عينت، فإمّا أن تعين في ضمن كل الأسباب، وإمّا أن تعين في ضمن بعضها المعين، وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين، إلاّ بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالأخرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد، فتسميته دليلاً عقلياً، لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الأدلة السمعية كما لا يخفى.

المقام الثاني:

في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الأسباب أو المرتبة أم لا.

فنقول: أمّا على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة، فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب، وبحسب المرتبة، ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه.

الأول: من طرق التعميم عدم المرجح لبعضها على بعض[1]:

---

(١) هذه عمدة المعمّمات الّتي ذكروها في المقام بل الصّحيح منها لما ستقف عليه من بطلان غيرها لكنّه موقوف على ثبوت أمرين:

أحدهما: عدم المرجّح لبعض الظّنون على بعض فيتوقّف على استقصاء ما ذكروه مرجّحا ومعيّنا وإثبات عدم صلاحيّتها للتّعيين، وأمّا مجرّد وجود احتمال المرجّح لبعضها بحسب الواقع في نظر الشّارع وإن لم نعلمه فيكفي ذلك مانعاً عن التّعميم بما ذكر من الوجه وإن أبطلنا ما ذكروه معيّناً، فلا إشكال في عدم صلاحيّته للمنع، فإنّ هذا الاحتمال لو كان في بعض معيّن دون غيره، فيدخل في بعض المعيّنات المذكورة لا محالة، فإنّه يصير بهذه الملاحظة أولى بالاعتبار من غيره ولو كان في كلّ بعض أو

في بعض معيّن واقعاً غير معيّن عندنا بمعنى احتمال الخصوصيّة في بعض الأبعاض في الواقع مع كونه غير معيّن عندنا، فلا يصلح مانعاً للتّعميم بالمعمّم المذكور، ضرورة مساواة هذا الاحتمال بالنّسبة إلى كلّ بعض فيئول إلى عدم المرجّح والمعيّن حقيقة.

ثانيهما: بطلان التّخيير بمعنى كون الحجّة بجعل الشّارع كلّ واحد من الظّنون والأمارات الكافية على سبيل التّخيير، فيكون كلّ واحد حجّة على سبيل التّخيير والبدليّة إمّا تخييراً استمراريّاً أو ابتدائيّاً والثّمرة بينهما ظاهرة إذا العقل الحاكم بوجوب نصب ما به الكفاية على الشّارع في الشّرعيّات، لا يعيّن النّصب على الشّارع على سبيل التّعيين بعد حصول المقصود بالنّصب على سبيل التّخيير فيئول الأمر بالأخرة إلى الإهمال حقيقة من هذه الجهة وليس مرجع التّخيير إلى التّرجيح حتّى يطالب المرجّح، بل هو في مقابل التّرجيح كما هو ظاهر وإن كان اختيار المكلّف يستند إلى مرجّح لا محالة، ضرورة استحالة تعلّق الإرادة بأحد المتساويين، إلاّ أنّه لا يتوقّف على مرجّح شرعيّ، بل يكفي له المرجّح النّفساني كما هو الشّأن في جميع موارد التّخيير في الأصول والفروع ومرجع التّخيير كما عرفت وإن كان إلى حجيّة جميع الظّنون أيضاً، إلاّ أن المدّعى حجيّة كلّ واحد تعيينا فما لم يبطل لم يثبت المدّعى ولم يتمّ المعمّم المذكور لكن يمكن إن يقال: إنّ احتمال التّخيير إنّما هو فيما فرض كفاية كلّ واحد من الظّنون على ما عرفت، وإلاّ لم يحتمل، لأنّ العقل إنّما حكم بوجوب نصب ما به الكفاية وفرض الكفاية بالنّسبة إلى كلّ واحد إنّما هو لوجود الجميع في غالب المسائل الفقهيّة بحيث يكون كلّ واحد سبباً تامّاً لحصول الظن منه على تقدير الاستناد إليه، إذ لولاه يكون المحذور من الرّجوع إلى الأصول في مجاريها وهو لزوم مخالفة العلم الإجمالي الّذي أوجب حجيّة الظن فرارا عنه باقيا وهو، مع أنّه مجرّد فرض غير واقع في الشّرعيّات كما هو ظاهر لمن كان له اطلاع بالمسائل وموارد الأمارات

مضافاً إلى أنّ الحجّة الظّن الشّخصي، ولا يمكن تعدّده حتّى يحكم بالتّخيير فتأمّل، متّحد بحسب الفائدة والثّمرة مع الحكم بحجيّة كل واحد جمعاً، إذ التّعارض لا يتصوّر على القول باختصاص النّتيجة بالظّن في المسألة الفرعيّة حتّى يقال بأنّه يظهر الثّمرة بينهما في باب التّعارض، فإنّ الأمارتين المتعاضدتين راجحتان على الأمارة الواحدة وليس مفروض البحث في مسألة تعارض الأمارات على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا حتّى يظهر الفرق بين التّخيير والتّعيين، إذ المفروض موافقة الأمارات وجعل التّخيير بين كلّ مقدار من الأمارات الكافية، فلا يلزم وجود كلّ واحد من الأمارات في الفقه كما ترى فتأمّل، مع أنّ التّخيير في المقام على القول به نظير التّخيير الواقعي في المسألة الفرعيّة كما في الخصال والقصر والتّمام في مواطن الأربع وليس كالتّخيير بين المتزاحمين أو التّخيير العذري الظّاهري بين الدّليلين المتعارضين أو الاحتمالين المتعارضين كدوران الأمر بين الوجوب والتحريم، فلا بدّ أن يكون كلّ واحد مشتملاً على مصلحة تحصل به ما هو الغرض من التّكليف بغيره بحيث يكون غيره بعد إيجاده خالياً عن المصلحة وأين يعلم به في الظّنون القائمة في المسائل الفقهيّة فتأمّل.

ثمّ إنّ مرجع ادّعاء الإجماع على بطلان التّخيير أنّ التّخيير على الوجه المرقوم بين الأمارات ممّا لا يقول به أحد من علمائنا القائلين بحجيّة الظّنون الخاصّة أو المطلقة، بل لم يقل به أحد من علماء العامّة ولم يعهد من الشّارع في مورد من الموارد، فيعلم من ذلك أنّ حكم الشّارع في المقام والمجعول عنده ليس كلّ واحد من الظّنون تخييراً، وبعد بطلانه وعدم المرجّح بالفرض يعلم أنّ المهملة عندنا منطبقة على القضيّة الكليّة العامّة عند الشّارع، فيعلم بذلك أنّ المجعول عند الشّارع جميع الأمارات، وهذا معنى تعميم النّتيجة.

فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح والإجماع على بطلان التخيير والتعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله.

وليعلم أنّه لا بدّ أنّ يكون المعين والمرجح معينا لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الأصول محذور، وإلاّ فوجوده لا يجدي.

إذا تمهد هذا فنقول ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاث:

الأول: من هذه الأمور كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي[1]

---

(١) الكلام في هذا المعيّن قد يقع في مفهومه وقد يقع في مصداقه، وقد يقع في وجه كونه معيناً للمهملة وصارفاً لها في ضمن ما تحقّق كونه من مصاديقه أمّا الكلام فيه من الجهة الأولى، فملخصّه أنّ المراد به هو الأولى بالاعتبار بالنّسبة إلى غيره من الأمارات سواء اعتبر أولويّته بالنّسبة إلى جميع الأمارات وهو المسمّى عندهم بالمتيقّن الحقيقي والمتيقّن بقول مطلق، أو بعض الأمارات ممّا هو دونه وهو المسمّى عندهم بالمتيقّن الإضافي، فالمتيقّن بقول مطلق وإن كان أمرا إضافيّاً يعتبر في تصوّر مفهومه ملاحظة الغير ولو في القسم الأوّل، إلاّ أنّه من جهة الامتياز بين القسمين منه سمّي الأوّل بالحقيقي والثّاني بالإضافي، فالمتيقّن بحسب المفهوم كما ترى يرجع إلى قضيّة شرطيّة وثبوت الملازمة بين اعتبار غير ما فرض متيقّناً واعتبار ما فرض متيقّناً من دون عكس، فكما يجامع ويتحقّق مع العلم باعتبار شيء من الأمارات في الشّرع ويصدق معه كذلك يصدق مع العلم بعدم اعتبار شيء من الأمارات في الشّرع على نهج واحد، فإنّ نسبة الشّرطيّة إلى وجود الشّرط وعدمه على حدّ سواء فكما تصدق مع صدق الشّرط ،كذلك تصدق مع كذب الشّرط من غير فرق بين الأمرين، فمعنى كون الشّيء أولى بالاعتبار من غيره أنّه لو كان غيره معتبرا لزم اعتباره، وأمّا لو كان هو معتبرا لم يلزم اعتبار غيره من غير فرق بين ثبوت اعتبار غيره وعدمه، فليس المراد من متيقّن الاعتبار معلوم الاعتبار بأن يقوم

هناك دليل قطعيّ على اعتباره إذ قد عرفت صدقه مع العلم بعدم اعتباره وعدم اعتبار غيره، وبالجملة وجود خصوصيّة في بعض الأمارات بحيث توجب الأولويّة بالاعتبار من غيره لا يلازم العلم بحجيّة غيره ولا بحجيّته في الشّرعيّات، فما يخيّله بعض في المقام مناقشا فيما أفاده شيخنا قدس سره من رجوع المتيقّن الاعتبار إلى معلوم الاعتبار، إذ لا يصير الظّن متيقن الاعتبار إلاّ بعد قيام الدّليل القطعي على اعتباره فيدخل في الظّن الخاص، ولا تعلّق له بالظّن المطلق ودليل الانسداد وقضيّة الإطلاق والإهمال حتّى يجعل معينا للمهملة، إذ الظّن الخاصّ على تقدير وجوده وكفايته كما هو المفروض في المقام مانع عن دليل الانسداد، فكيف يجعل من مقتضياته ومعيّنا للمهملة الثّابتة به فاسد جدّاً، وهو كما ترى ناش عن الجهل بحقيقة كلماتهم ومرادهم من هذا اللّفظ، مع أنّه ظاهر في ابتداء النّظر فيما ذكرنا مضافا إلى صراحة كلمات شيخنا قدس سره في غير موضع فيه، وما أدري ما أجهله بما ذكره شيخه المحقّق المحشّي قدس سره في هذا المقام، فكأنّه لم يرجع إليه أصلا وقد أطال قدس سره الكلام في بيان هذا المرام وأوضحه غاية الأيضاح حيث قال قدس سره في عداد الوجوه الّتي ذكرها في قبال القائلين بحجيّة مطلق الظّن في الأحكام نظراً إلى أن نتيجة دليل الانسداد بنفسها أو بضميمة بطلان التّرجيح من غير مرجّح إطلاق حجيّة الظّن ما هذا لفظه: «**الخامس أنّه بعد البناء على حجيّة الظّن في الجملة على سبيل القضيّة المهملة، كما قضت به المقدّمات الثّلاث المذكورة إذا دار الأمر فيه بين حجيّة جميع الظّنون أو الظّنون الخاصّة من دون مرجّح لأحد الوجهين لزم البناء على حجيّة الجميع لتساوي الظّنون إذا في نظر العقل وبطلان التّرجيح من غير مرجّح قاض بالتّعميم، وأمّا إذا كان البعض من تلك الظّنون مقطوعا بحجيّته على فرض حجيّة الظّن في الجملة دون البعض الآخر تعيّن ذلك البعض للحكم بالحجيّة دون الباقي، فإنّه القدر اللاّزم**

من المقدّمات المذكورة دون ما عداه إذ حكم العقل بحجيّة الكلّ على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجّح بينها بحسب الواقع حتّى يجب الحكم بحجيّة الجميع، بل إنّما هو من جهة عدم علمه بالمرجّح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجيّة دون البعض من دون ظهور مرجّح عنده، فيتعيّن عليه الحكم بحجيّة الكلّ بعد القطع بعدم المناص عن الرّجوع إليه في الجملة فعموم الحكم إنّما يجيء حينئذ من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند دوران الأمر بين الأخصّ والأعمّ على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجيّة الأخصّ حينئذ على التّقديرين فبعد ثبوت حجيّة الظن في الجملة لا كلام إذن في حجيّة الأخصّ، وإنّما التّأمّل في حجيّة الباقي حينئذ فكيف يسوغ للعقل أن يحكم بجواز الرّجوع إلى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظّنون في استعلام الأحكام، إذ المفروض كون حجيّة الأخصّ حينئذ مقطوعا بها عند العقل وحجيّة الباقي مشكوكة، بل الضّرورة العقليّة قاضية بترجيح الأخصّ والاقتصار عليه في مقام الجهل حتّى يتبيّن له حجيّة غيره من الظّنون.

فإن قلت: إنّ الظّنون الخاصّة لا معيار لها حتّى تؤخذ بها على مقتضى التّعيين المفروض لحصول الخلاف في خصوصيّاتها ودوران الأمر بين الأخذ بالكلّ والبعض المبهم لا ينفع في المقام لوضوح عدم إمكان الرّجوع إلى المبهم، والمفروض أنّه لا دليل على شيء من خصوص الظّنون ليكون مرجعاً بالخصوص فيلزم الحكم بحجيّة الجميع لانتفاء المرجّح عندنا قلت لا بدّ في حكم العقل حينئذ من الأخذ بأخصّ الوجوه ممّا اتّفق عليه أهل الظنون الخاصّة بأن لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور إن اكتفي به في دفع الضّرورة ويترك الباقي ممّا وقع الخلاف فيه، فلا يثبت بالقضيّة المهملة حينئذ ما يزيد على ذلك وإن لم يكتف بالقدر المعلوم لاستنباط الأحكام أخذ

بالأخصّ بعده أخذاً بمقتضى المقدّمات المذكورة، وجرياً على مفاد الدّليل المذكور بعينه بالنّسبة إلى ما بعده فإن لم يكشف أيضاً أخذ بالأخصّ بعده لعين ما ذكر إلى أن يدفع به الضّرورة ويترك الباقي بعد ذلك، هذا إذا كانت الظّنون متداخلة، وأمّا إذا كانت متباينة بأن يكون أرباب الخاصّة مختلفين من غير أن يكون هناك ظنّ متّفق عليه بينهم أو كان ولم يكن وافياً بالأحكام كان اللاّزم الحكم بحجيّة جميع تلك الظّنون لدوران البعض المحكوم بحجيّته قطعاً بين تلك الظّنون ولا ترجيح بينها فيجب الأخذ بجميعها من غير أن يسري إلى غيرها إلى أن قال:

فإن قلت: إنّ المرجّح للأخذ بالبعض إنّما هو الأخذ بالمتيقّن بعد إثبات حجيّة الظّن في الجملة، وإذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة انتفى المرجّح المذكور، فلا قاض إذن بترجيح البعض، بل يساوي تلك الأبعاض وغيرها من الظّنون لوقوع الخلاف في الجميع.

قلت: إنّ هناك درجتين لتسرية الحجيّة إلى الظّنون إحداهما أن يحكم بحجيّة تلك الأبعاض الخاصّة بعد العلم بحجيّة الظّن في الجملة ودوران الحجّة بين جميع تلك الأبعاض وبعضها نظراً إلى انتفاء التّرجيح بين تلك الأبعاض وعدم المناص عن العمل الثّانية أن يتسرّى إلى جميع الظّنون منها ومن غيرها، ومن البيّن أنّ العقل حين جهالته ودوران الأمر عنده بين الوجهين إنّما يأخذ بالأخصّ، فإنّ المهملة إنّما يكون كليّة على قدر ما قام الدّليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه وساق الكلام إلى أن قال:

فإن قلت: إن تمّ ما ذكر من البيان فإنّما يتمّ لو لم يعارض الظّن الخاصّ غيره من الظّنون، وأمّا مع المعارضة ورجحان الظّن الآخر، فلا يتمّ ذلك لدوران الأمر حينئذ بين الأخذ بأحد الظّنين، فيتوقّف الرجحان على ثبوت المرجّح بالدّليل ولا

يجري فيه الأخذ بالأخصّ ولا اتّفاق على الأخذ بالظّن الخاصّ حينئذ ليتمّ الوجه المذكور، فيتساوى الجميع حينئذ في الحجيّة وقضيّة بطلان التّرجيح بلا مرجّح هو حجيّة الكلّ حسبما قرّروه، ولا بدّ حينئذ من الأخذ بالأقوى على ما يقتضيه قاعدة التّعارض قلت لم يكن تلك الظّنون حجّة مع الخلوّ عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده، لا يكون حجّة بالأولى فلا يعقل إذا معارضة لما هو حجّة عندنا إلى أن قال: إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّه على ما قرّرنا يكون بين القول بحجيّة الظّنون الخاصّة ومطلق الظّن عموم مطلق كما هو أحد الوجهين المتقدّمتين في أوّل المسألة فكلّ ظنّ يقول بحجيّته من يقول بحجيّة الظّنون الخاصّة يقول بحجيّة القائل بحجيّة مطلق الظّن، إلاّ أن يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس، وبذلك يتم المطلوب، إذ بعد تسليم حجيّة الخبر في الصّورة المفروضة لا دليل على حجيّة الشّهرة حتّى يعارض بها تلك الحجّة المسلّمة فضلا عن ترجيحها عليها، فإنّ الحكم بالتّرجيح فرع الحجيّة، فإذا كانت منتفية لعدم قيام الدّليل عليها لم يعقل التّرجيح ويتمّ ما قرّرناه، فإنّ الفريقين متّفقان حينئذ على حجيّة الخبر وجواز العمل به في نفسه لو لا المعارض الأقوى، إلاّ أنّ القائل بحجيّة مطلق الظّن يقول حينئذ بوجود المعارض، فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة، وإنّما يتمّ له تلك الدّعوى على فرض إثباته، وقد عرفت أنّه لا دليل عليه حينئذ فتعيّن العمل بالخبر، هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخلو عن تأمّل» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

و ما أفاده في بيان الصّغرى وتشخيص مصداق المتيقن اعتباره من الظّنون سيّما ما أفاده في جعل مطلق أفراد الظّنون الخاصّة مع اختلاف أهله فيها من أفراده وكون النّسبة بين القولين عموم مطلق مع أنّ القائلين بالظّنون الخاصّة لا يعتبرون في اعتبارها حصول الظّن الفعلي منها في خصوصيّات مسائل الفقه، وكذا ما أفاده

في مسألة التّعارض وإن كان محلّ المناقشة والنّظر، ولذا حكم بعدم خلوّه عن التأمّل إلاّ أنّ ما أفاده من انصراف المهملة الثّابت حجيّتها بدليل الانسداد إلى خصوص ما كان أولى بالاعتبار من الظّنون على تقدير الكفاية في استعلام الأحكام المعلومة بالإجمال، والرّجوع إلى أصالة الحرمة بالنّسبة إلى غيره من الظّنون في كمال الاستقامة والجودة كما ستقف عليه، بل هو من القضايا الّتي قياساتها معها عند التّحقيق وقد عرفت الفرق بين كون الشّيء أولى بالاعتبار والقدر المتيقّن من بين الظّنون، وكونه معلوم الحجيّة في نفسه مع قطع النّظر عن ملاحظة غيره فيكون من الظّنون الخاصّة المعتبر انسداد باب العلم بها في الحكم بحجيّة الظّن على الإهمال، أو الإطلاق من جهة دليل الانسداد المقصود بالبحث في المقام، وأظنّ أنّه لا يختلط عليك الأمر بعد هذا البيان أصلا ولا تقع في شبهة من اشتبه عليه أمر هذا المعيّن بالظّن الخاصّ.

هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالجهة الأولى، وأمّا الجهة الثّانية وهو بيان مصداق هذا المفهوم وتشخيصه وتميزه من بين الظّنون التي علم بوجود المهملة فيها فهو في غاية الإشكال، وقد عرفت التّأمّل فيما أفاده الشّيخ المحقّق المحشّي قدس سره من جعل مطلق ما قيل باعتباره من باب الظّن الخاصّ من مصاديقه والميزان في مصداق المتيقّن بقول مطلق وبالنّسبة إلى جميع الأمارات الظّنية الّذي توصف بالحقيق في لسان شيخنا قدس سره أن يكون هناك ظنّ لم يحتمل أحد عدم اعتباره على تقدير حجيّة ظنّ عند الشّارع بخلاف غيره من الظّنون، ولا يبعد أن يكون الخبر الصّحيح الجامع للشّروط الّتي ذكرها شيخنا قدس سره من مصاديقه، إذ لم يقل أحد ممّن قال بحجيّة الظّن في الشّرعيّات في قبال من قال بحرمة العمل بالظّن مطلقاً وانفتاح باب العلم بالأحكام الشّرعيّة، بل قبح جعله على الشّارع كما عرفته عن ابن قبة بعدم حجيّته وحجيّة غيره وإن كان القائل بالتعدّي عنه وتعميم الحجيّة بالنّسبة إليه وغيره كثيراً ولو

سئل عن حاله عن كلّ فريق منهم لقال بحجيّته ويعتبر في جعله مصداقاً أن لا يكون هناك إجماع بسيط على حجيّته ولا دليلاً قطعيّاً آخر أو منهياً إلى لقطع يقتضي بحجيّته، وإلاّ دخل في الظّن الخاصّ وخرج عن مفروض البحث كما هو ظاهر وأشكل منه تحصيل المتيقّن بالإضافة بحيث يرجع إليه على تقدير عدم وجود المتيقّن الحقيقي وهو الخبر الجامع للشّروط الخمسة فيما بأيدينا من الأخبار، أو عدم كفايته في استعلام الأحكام بالمعنى المتقدّم على تقدير وجوده، لأنّه كلّما انتفى أحد الشّرائط احتمل كون غيره حجة دون الفاقد، ومن هنا يظهر النّظر فيما قد يقال من أنّ المتيقّن بالإضافة بالنّسبة إلى غير الخبر الجامع للشّروط الخمسة الخبر الجامع للشّروط الأربعة والمتيقّن بعده بالنّسبة إلى تمام غيره الخبر الجامع للشّروط الثّلاثة، وهكذا وبالجملة تطبيق هذين المفهومين على الجزئيّات الخارجيّة والأمارات الظّنية لا يخلو عن إشكال وليكن هذا في ذكر منك، وأمّا الجهة الثّالثة وهو كون المتيقّن بقسميه كلّ في محلّه ومعيّناً للمهملة على تقدير وجوده وكفايته بمعنى لزوم الاقتصار عليه وعدم جواز الأخذ بغيره لأصالة الحرمة، فقد عرفت أنّه لا إشكال فيه أصلا بل لا ينبغي التّكلم فيه، لأنّه من القضايا الّتي قياساتها معها، ضرورة انصراف المهملة إليه بالمعنى الّذي عرفته على تقدير وجوده، فلا يحتاج إذا إلى النّقض والإبرام والأسئلة والأجوبة المذكورة في كلام المحقّق المحشّي المتقدّم ذكره وإن كان كثير منها متعلّقاً بالتّكلم في الصّغرى حقيقة دون الكبرى.

هذا كلّه بالنّسبة إلى الأسباب، وأمّا بالنّسبة إلى المراتب، فالظّاهر عدم وجود هذا المعيّن بالنّسبة إليها، لأنّ جعل الضّعيف لخصوصيّة يراها الشّارع فيه أمر ممكن واقع عند أهل الظّنون الخاصّة، فإنّ الأمارات الّتي ذهبوا إلى حجيّتها ليست أقوى ظنّاً ممّا حكموا بعدم حجيّته، ألا ترى أن الشّهرة العظيمة أقوى ظنّاً من غالب الأمارات الّتي حكموا بحجيّتها من باب الظّن الخاصّ، مع أنّها غير معتبرة عند المشهور.

بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير فيؤخذ به ويطرح الباقي للشك في حجيته، وبعبارة أخرى يقتصر في القضية المهملة المخالفة للأصل على المتيقن وإهمال النتيجة حينئذٍ من حيث الكم فقط، لتردده بين الأقل المعين والأكثر.

ولا يتوهم أن هذا المقدار المتيقن حينئذٍ من الظنون الخاصة[1] للقطع

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هنا توهّمين:

أحدهما: ما عرفت الإشارة إليه مع فساده من كون المراد من هذا المعيّن ما علم حجيّته بالخصوص، وبالنّظر إلى نفسه من غير دخل لدليل الانسداد فيه وهو يرجع على ما عرفت إلى اشتباه هذا المتيقّن بما علم اعتباره بنفسه.

ثانيهما: ما أشار إليه قدس سره من كون المراد من الظّن الخاصّ أعمّ ممّا علم اعتباره بنفسه لقيام دليل ناظر إليه ابتداء بعنوانه الخاص، وممّا يرجع أمر الاعتبار بالأخرة إليه ولو كان من جهة كونه أولى بالاعتبار من محتملات مدلول الدّليل وقدراً متيقّناً منها وهذا ليس في الوهن كالأوّل، إذ معنى تردّد المهملة بين المطلقة الكليّة والجزئيّة المعيّنة المقيّدة إلى دوران الأمر بين كون الحجّة في حكم الشارع مطلق الظّن أو الظّن الخاصّ ولو كان مقيّداً بزمان الانسداد، لأنّه لو لا احتمال مدخليّة السّبب الخاصّ في مدلول دليل الانسداد لم يكن معنى للإهمال، فالإهمال إنّما هو من جهة احتمال اعتبار الشّارع الظّن الحاصل من السّبب الخاصّ وليس الغرض من المعيّن، إلاّ إثبات هذا المعنى فإذا عيّن فيصير الحاصل من دليل الانسداد بغميمة المعيّن حجيّة الظّنّ الحاصل من السّبب الخاص في زمان الانسداد، ومنه يعلم أنّ هذا التّوهم جار بالنّسبة إلى جميع المعيّنات، ولا اختصاص له بتيقّن الاعتبار كما هو واضح، ومن هنا تمسّك في المعالم لحجيّة الخبر بدليل الانسداد، مع أنّه من أهل الظّنون الخاصّة نظرا إلى صرف نتيجة دليل الانسداد إلى

الظّن القوي المنحصر في زعمه في خبر العادل الّذي ذكره، ولكن يرد عليه أنّ المراد من الظّن الخاصّ في كلماتهم وألسنتهم ما كان نظر الدّليل المثبت له أوّلاً إلى السّبب من غير فرق بين اعتبار الظّن الشّخصي منه في الموارد الجزئيّة وعدمه كما هو المشاهد الواقع في الظّنون الخاصّة، فإنّ اعتبارها عند التّحقيق وأكثر المحقّقين على هذا الوجه، لا ما انصرف الدّليل إليه ولو بضميمة مقدّمة خارجيّة والدّليل الانسداد كما عرفت تحقيقه واعترف به المتوهّم، إذ لا يثبت أوّلاً اعتبار المتيقّن اعتباره على تقرير الكشف إلاّ بملاحظة كونه متيقّناً من المهملة فاعتباره إنّما هو بالنّظر الثّانوي، وعدّ صاحب المعالم وأضرابه من أهل الظّنون الخاصّة خبر العادل منها ليس من جهة تمسّكهم بدليل الانسداد، بل لتمسّكهم في مسألة حجيّة الخبر بوجوه أخر اقتضت حجيّة الخبر بعنوانه الخاصّ ابتداء، فإذا كان نظر الدّليل المثبت لحجيّة الظّن إلى وصف الظّن وإن انصرف إلى نوع منه بالملاحظة الثّانويّة هو الظّن المطلق من غير فرق بين أن يكون الدّال عليه الكتاب أو السّنة أو الإجماع أو العقل سواء كان على الأخير دليل الانسداد أو غيره كوجوب دفع الضّرر المظنون ونحوه.

ومن هنا تمسّك المحقّق القمّي قدس سره لحجيّة الظّن المطلق بآية النّبإ وأمثالها وإن كان نظره إلى السّبب الخاصّ من غير أن يستفاد منه اعتبار إطلاق اعتبار الظّن فهو ظنّ خاص فعلى ما ذكرنا القائل باختصاص نتيجة دليل الانسداد بالظّن القوي الاطمئناني، أو ما ظنّ اعتباره من الأمارات من أهل الظّنون المطلقة، لا الظّنون الخاصّة وإن كانوا من أهل الظّنون الخاصّة بالمعنى اللّغوي والعرفي بالنّسبة إلى القائل بحجيّة الظّن بالمعنى الأعمّ ممّا قالوا به، فإنّ الإطلاق والخصوصيّة أمران إضافيّان، ومن هنا عدّ بعض من قال باختصاص النّتيجة بخصوص الظّن في المسألة الأصوليّة في عداد أهل الظّنون الخاصّة في قبال القول بحجيّة الظّن مطلقاً من غير فرق بين تعلّقه بالمسألة الأصوليّة أو الفرعيّة فقد تقرّر

التفصيلي بحجيته لاندفاعه بأنّ المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد فتأمل.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فتعين العمل عليه للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد[1] من محتملات التكاليف

ممّا ذكرنا أنّ هنا وجهين:

أحدهما: إناطة الاختصاص والإطلاق بالسّبب الخاص وعدمه مطلقا من غير فرق بين أن يكون الاختصاص ذاتياً أوّلياً أو عرضياً ثانوياً، وهذا هو الّذي بنى عليه المتوهّم ويساعده العرف العامّ واللّغة.

ثانيهما: إناطة الاختصاص والإطلاق بالاختصاص الذّاتي وعدمه وهو الّذي بنى عليه شيخنا قدس سره في الكتاب وهذا هو المراد من كلامه المتقدّم لا ما يتوهّمه المتوهّم وإن كانت العبارة قاصرة في إفادة المراد في ابتداء النّظر فالمراد أنّ الظّن الخاصّ ما ثبت اعتباره بغير دليل الانسداد ممّا كان نظره إلى السّبب الخاصّ ابتداء، لا الأعمّ منه، وممّا انصرف إليه الدّليل بملاحظة خارجيّة كما هو المفروض في المقام، فليس المراد أنّ كلّما ثبت اعتباره بغير دليل الانسداد فهو ظنّ خاصّ وإن كان مقتضاه حجيّة الظّن على الإطلاق، وممّا ذكرنا يظهر الوجه في أمره قدس سره بالتّأمّل عقيب ما عرفت من الكلام، فإنّ الوجه فيه عدم الجزم بإناطة الاختصاص والإطلاق في كلماتهم بالوجه الثّاني واحتمال كون المراد الوجه الأوّل، وليكن ما ذكرنا في حفظ منك حتى لا تسلك من غير الطّريق في فهم عبارة الكتاب وهو الحافظ عن الخطاء، ونسأله أن يحفظنا عن الخطاء في القول والعمل.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدس سره من التّعليل لكون القوّة معيّنة مبنيّ على ما تقدّم المناقشة فيه من عدم بطلان الاحتياط بعدم العلم الإجمالي

بالتكاليف، إلاّ في الجملة بقدر ما يندفع به الحرج والعسر الشّديد، فيتعيّن بحكم العقل مخالفته فيما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه يعني احتمال الوجوب والتّحريم في كمال البعد من جهة قيام الظّن القوي الاطمئناني على عدم الوجوب والتّحريم، فيقتص عليه في مخالفة الاحتياط، ويراعى مقتضى العلم الإجمالي في باقي المحتملات ممّا ظنّ فيه بالتّكليف مطلقاً أو شكّ فيه أو ظنّ عدمه إذا لم يبلغ مرتبة الاطمئنان.

وقد عرفت أنّ الكلام في إطلاق النّتيجة وإهمالها بعد الفراغ عن ثبوت أصلها، والكلام المذكور مبنيّ على ما عرفت مراراً على عدم ثبوتها.

فالأولى بل المتعيّن أن يعلّل ذلك بأنّ حكم العقل الإدراكي على تقدير تسليمه كما هو مبنى البحث عن المعيّنات بالنّسبة إلى الظّن، وكونه حجّة عند الشّارع إنّما هو من جهة كونه أقرب إلى الواقع من الشّك والوهم فإذا كان المدرك مردّداً بين المطلقة والجزئيّة بحسب المرتبة وكان هذا المناط العقلي موجودا في الأقوى على الوجه الأتمّ والأكمل، والمفروض كفايته في الفقه فلا محالة يستكشف حجيّته ويحكم بوجوب الاقتصار عليه بضميمة أصالة حرمة العمل بغير العلم، وإلى هذا الوجه يشير كلامه قدس سره فيما سيجيء عند الاعتراض على هذا المعيّن.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ هذا المعيّن ناظر إلى التّعيين بحسب المرتبة، ولا دخل له بالأسباب أصلاً، ضرورة أن الظّن الأقوى لا يستند دائماً إلى أمارة معيّنة، لأنّ ما يحصل الظّن الأقوى منه بالنّسبة إلى مورد لا يلزم حصول هذه المرتبة منه بالنّسبة إلى مورد آخر والمفروض عدم إناطة الحجيّة بالظّن النّوعي، حتّى يقال إنّ في الأمارات ما يكون أقوى نوعاً من غيرها كالخبر الصّحيح الأعلائي، والشّهرة المحقّقة العظيمة مثلاً.

الواقعية من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقن، وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غاية البعد، فإنّه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان ارتكابه أهون.

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجية فإنه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره إمّا لكونه أقرب إلى الحجية من غيره، ومعلوم أن القضية المهملة المجملة تحمل بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع، وإمّا لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأنّ المفروض رجحان مطابقته للواقع، لأن المفروض كونه من الأمارات المفيدة للظن بالواقع ورجحان كونه بدلاً عن الواقع[1] ، لأن

(١) لا يخفى عليك أنّ رجحان البدليّة عن الواقع بمعنى تدارك ما فات عن الواقع من المصلحة بسلوك الأمارة أعني ظنّ اعتبارها إنّما هو فيما تعلّق الظّن باعتبارها على وجه يلزم تدارك الواقع في حكم العقل من سلوك المؤدّي إلى خلاف الواقع، كما إذا ظنّ بحجيّتها حتّى في زمان انفتاح باب العلم بالواقع وقلنا بأنّ جعلها في هذا الزّمان يكشف عن وجود المصلحة المتداركة بقول مطلق، حتّى بالنّسبة إلى زمان الانسداد، وأمّا إذا لم يتعلّق الظّن باعتبارها على الوجه المزبور بأن تعلّق باعتبارها في خصوص زمان الانسداد، أو تعلّق باعتبارها على وجه الإطلاق، وقلنا بأنّه لا يلزم في حكم العقل وجود المصلحة المتداركة، إلاّ بالنّسبة إلى زمان الانفتاح لعدم استناد فوت الواقع إلى الأمارة المفروضة بالنّسبة إلى زمان الانسداد، فإنّه يكفي في التّرجيح بالنّسبة إلى زمان الانسداد كونه أغلب مطابقة في نظر الشّارع من سائر الأمارات، فلا يلزم من الظّن بالاعتبار رجحان البدليّة ولو من جهة احتمال ما ذكرنا، فإنّه يكفي في نفي الملازمة ولو جعل الوجه في الترجيح أقربيّة احتمال التدارك فيما ظنّ اعتباره بالنّسبة إلى ما شكّ اعتباره أو

المفروض الظن بكونه طريقاً قائماً مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له، فاحتمال مخالفة هذه الأمارة للواقع ولبدله موهوم في موهوم بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع، لأنّها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلاً عن الواقع.

ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء[1] تعذر الاطلاع العلمي عليه فدار الأمر بين دواءين: أحدهما يظنّ كونه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظنّ كونه بدلاً عنه في جميع الخواص، والآخر يظنّ أنّه ذلك الدواء، لكن لا يظنّ أنّه على تقدير المخالفة بدل عنه، ومعلوم بالضرورة أن العمل بالأول أولى.

ظنّ عدمه نظراً إلى أنّ ما ظنّ اعتباره بالخصوص إنّما هو من القسم الأوّل، لأنّ اعتبار الأمارة من حيث الخصوص في خصوص زمان الانسداد مجرّد فرض غير واقع.

كما أنّ التّفكيك في المرجّح لجعل الأمارة الواحدة بالنّسبة إلى الزّمانين في كمال البعد أو جعل الوجه أنّ مظنون الاعتبار من حيث كونه مشتملاً على المصلحة المتداركة ظنّاً أو أغلب مطابقة من سائر الأمارات كذلك، حيث إنّ المرجّح لتخصيصها لا يخلو من أحد الأمرين لكان أوفق فتأمّل.

(١) لا يخفى عليك أنّه لا بدّ أن يكون الدّواء المتعلّق بالغرض، ذا أصناف وأقسام كالمسهل، ضرورة أنّه إذا لم يكن كذلك لم يمكن تعلّق الظّنين بالنّسبة إلى موضوعين، فإذا فرض تعلّق الغرض بالأيارج مثلاً، فظنّ كونه المعجون الفلاني، فلا محالة يظنّ بعدم كون غيره الأيارج وإن أمكن الظّن بكونه بدلاً في الخواصّ والآثار، وهذا أمر واضح لا سترة فيه تعلّق الغرض بالتّنبيه عليه، وإلاّ فليس ممّا يعتنى بشأنه.

ثمّ إنّ البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل[1] ، كما إذا ظن حجية

---

(١) ما أفاده قدس سره من كون متعلّق الظّن قد يكون أمرا مفصّلا ممتازاً في الخارج، وقد يكون مجملاً مردّداً بين أمرين أو أمور، فيتّصف الظّن بالتّفصيل والإجمال بالاعتبارين كالعلم أمر واضح لا سترة فيه أصلاً كوضوح ما أفاده في بيان مصداق الظّن الإجمالي، حيث إنّه بعد العلم الإجمالي بجعل الظّن نظراً إلى دليل الانسداد، حيث إنّه فرض إهمال نتيجته والظّن التّفصيلي بعدم اعتبار جملة من الأمارات حتّى في زمان الانسداد وكونها ملحقة بالقياس حكماً أو موضوعا يظن بأنّ الحجّة في غيرها كلاً أو بعضا فيكون البعض اللاّبشرط مظنون الاعتبار، لا محالة.

هذا وقد عرفت من كلام المحقّق المحشّي قدس سره فرض القسمين أي الإجمال والتّفصيل بالنّسبة إلى المعيّن الأوّل أيضاً كما فرضهما بالنّسبة إلى هذا المعيّن، حيث إنّه يمكن أن يقال بعد فرض عدم العلم التّفصيلي بما تيقّن اعتباره من الأمارات إنّا نعلم إجمالاً بأنّ فيما قيل باعتباره من حيث الخصوص على اختلاف أنواعه وأقسامه واختلاف الأصحاب فيه ما يكون أولى بالاعتبار بالنّسبة إلى غيره، فيكون الأخذ بتمام أطراف هذا المتيقّن المعلوم بالإجمال وهو جميع ما قيل باعتباره من حيث الخصوص متعيّنا في نظر العقل بالنّسبة إلى ما يكون خارجاً من أطرافه.

هذا ولكنّك خبير بأنّ تصوير ما أفاده في غاية الإشكال، حيث إن اختلافهم إن كان راجعا إلى الظّنون المتداخلة بأن كان ممّا اتّفق عليه الكلّ كالخبر الجامع للشّروط الخمسة الّذي تعرّض له شيخنا قدس سره في الكتاب فهو معلوم تفصيلاً فيما لم يبلغ اتّفاقهم مبلغ الإجماع، وإلاّ كان من الظّنون الخاصّة على ما أسمعناك سابقا وإن رجع إلى الظّنون المتباينة بأن ذهب كلّ فريق إلى حجيّة ما ينكره الفريق الآخر، فليس متيقّن معلوم بالإجمال، ضرورة أنّ اختلافهم ليس راجعاً إلى

الخبر المزكى رواته بعدل واحد أو حجية الإجماع المنقول، وقد يعلم إجمالاً وجوده بين أمارات، فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غيرها الخارج من محتملات ذلك المظنون الاعتبار، وهذا كما لو ظن عدم حجية بعض الأمارات كالأولوية والشهرة والاستقراء، وفتوى الجماعة الموجبة للظن فإنّا إذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجملة مرددة بين هذه الأمور وغيرها وفرضنا الظن بعدم حجية هذه لزم من ذلك الظن بأن الحجة في غيرها وإن كان مردداً بين أبعاض ذلك الغير، فكان الأخذ بالغير أولى من الأخذ بها لعين ما تقدم وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح فافهم.

هذه غاية ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول إن المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع، والذي ينفع غير مسلم[1] كونه مرجحاً.

توضيح ذلك هو أن المرجح الأول وهو تيقن البعض بالنسبة إلى الباقي

الاختلاف في تشخيص المتيقّن، حتّى يقال بأنّه راجع إلى الاختلاف في الخصوصيّة بعد الاتّفاق على القدر المشترك، فيستكشف وجوده بين الخصوصيّات المختلفة، بل راجع إلى ما اجتهدوا في حجيّته من حيث الخصوص، فإن كان راجعاً إلى الاختلاف في تعين القدر المشترك بعد كونه مسلّماً بينهم، فيستكشف من حجيّته بالخصوص، فيخرج عن محلّ الفرض إن بلغ مبلغ الاجماع وإلاّ فلا فائدة فيه أصلاً، إلاّ أن يحمل كلامه على مجرّد الفرض وإن كان متعلّقا بأمر محال، حيث إنّ فرض المحال ليس محالاً.

(١) المراد نفي التّسليم بالنّظر إليه على سبيل الإطلاق كالظّن بالاعتبار لا نفيه بالنّظر إليه في الجملة، فإنّه يسلّم كونه مرجّحاً كذلك كما ستقف على تفصيل القول فيه.

وإن كان من المرجحات بل لا يقال له المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلاً[1] وغيره مشكوك الحجية، فيبقى تحت الأصل، لكنّه لا ينفع لقلته وعدم كفايته، لأنّ القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعاً من سائر الأمارات الأخر ولم يوهن لمعارضته شيء منها وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جلاً ومفيدا للظن الاطمئناني بالصدور، إذ لا ريب أنه كلما انتفى أحد هذه الأمور الخمسة في خبر احتمل كون غيره حجة دونه، فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير.

وأمّا عدم كفاية هذا الخبر لندرته فهو واضح، مع أنّه لو كان بنفسه كثيراً[2]

---

(١) المراد كونه كذلك بعد انضمام العلم بحجيّة الظّن في الجملة الّذي حصل من دليل الانسداد على تقرير الكشف لا كونه كذلك بالذّات، وإلاّ خرج عن محلّ الفرض وهو ظاهر، ومن هنا قد يقال إنّ إطلاق المرجّح بمعنى المعيّن عليه لا ضير فيه فتدبّر.

(٢) قد يناقش فيما أفاده قدس سره تارة بأنّه إذا فرض كفاية المتيقّن اعتباره من جهة كثرته، فلا يسلّم العلم بطرو خلاف الظّواهر فيها إجمالاً حتّى تكون من قبيل ظواهر الكتاب المعلوم عدم إرادة الظاهر منها فضلا عن تسليم العلم بأنّ صارفه في غيره لم لا يكون فيه، نعم لو كان فرض كفايته من جهة اشتماله على عمومات وإطلاقات شاملة لغالب المسائل الفقهيّة وكان هناك مخصّصات ومقيّدات كثيرة في غيره ممّا لم يبلغ تلك المرتبة أمكن دعوى العلم الإجمالي بطروّ خلاف الظّاهر فيه، وكون الصّارف من غير جنسه، والمفروض في كلامه قدس سره غير المفروض، وأخرى بأنّ فرض العلم الإجمالي المذكور، لا يجامع كثيرة ما فرضه متيقّناً من بين الأمارات، لأنّه كما صرّح به الخبر الجامع للشّروط

. . . .

الخمسة مع فرض حصول الظّن الفعلي منه بالحكم، لأنّ النتيجة سواء فرضت مهملة أو كلية حجيّة الظّن الشّخصي لا النّوعي، فالمتيقّن اعتباره من الظّنون الشّخصيّة الخبر الجامع للشّروط الخمسة ومن المعلوم عدم إمكان حصول الظّن الفعلي منها مع فرض وجود العلم الإجمالي بوجود الصّارف له.

ومنه يعلم أنّ اعتبار عدم الوهن بمعارضة شيء من الأمارات مستغني عنه، إذ الكلام في الظّن الفعلي ومع الوهن من جهة المعارضة، لا يحصل الظّن من الخبر فتأمل.

نعم لو كان المستكشف من دليل الانسداد حجيّة الظّنون النّوعية أمكن دعوى بقاء الخبر الجامع للشّروط الخمسة على إفادة الظّن النّوعي مع العلم الإجمالي المذكور، ضرورة أنّه يجامع القطع بالصّدور فضلا عن الاطمئنان به كما في ظواهر الكتاب، فلا يتوجّه إذا المناقشة الثّانية وإن كانت هذه الدّعوى فاسدة عندنا وعند شيخنا قدس سره نظراً إلى إيجاب العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظّاهر من العمومات والإطلاقات إجمالها إذا بلغ حدّ الشّبهة المحصورة كما هو المفروض فلا يبقى ظهور أصلاً، فكيف يدّعي حصول الظّن منها ولو نوعاً.

اللّهم إلاّ أن يكون مراده قدس سره ممّا أفاده أنّ مجرّد كثرة الخبر الجامع للشّروط الخمسة، لا يوجب الحكم بوجود المتيقّن الكافي نظراً إلى عدم بقائه على شرائط الحجيّة من جهة العلم الإجمالي الموجب للإجمال، فالمنع يرجع حقيقة إلى وجود المتيقّن وصفا وإن كان ذاته موجودة كما هو ظاهر فتدبّر، فلا بدّ إذا أن يتسرّى إلى المتيقّن بالإضافة على تقدير وجوده وكفايته.

اللّهم إلاّ أن يمنع وجوده نظرا إلى عدم ميزان يميّز به المتيقّن بالإضافة إلى غير المتيقّن الحقيقي من الأمارات الأخر ولأجله أمر قدس سره بالتّأمّل بعد الحكم بالتّسرية أو لما ستعرفه بعد ذلك من كلامه قدس سره.

كافياً، لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات له في الأمارات الأخر، فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها، إلاّ أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متيقن بالإضافة إلى ما بقي فتأمل.

وأمّا المرجح الثاني وهو كون بعضها أقوى ظنا من الباقي ففيه أن ضبط مرتبة خاصة له متعسر[1] أو متعذر، لأن القوة والضعف إضافيان وليس تعارض

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدس سره مبنيّ على كون المراد من هذا المرجّح إناطة التّرجيح بمطلق القوّة والضّعف الإضافيّين، إذ كما أنّ أصل تشخيص مراتب الظّن في نفسها من جهة كثرتها وغموضها بالشّدّة والضّعف في غاية الإشكال، كذلك تشخيص مرتبة الظّنين الموجودين في المسألتين، بل الإشكال في الثّاني ناش عن الإشكال في الأوّل عند التّحقيق، وأمّا لو كان المراد إناطته بالقوّة البالغة حدّ الاطمئنان، فلا يتوجّه عليه المناقشة المذكورة الرّاجعة إلى المنع الصّغروي كما اعترف به قدس سره فأورد عليه:

أوّلاً: بندرته بعد الحكم بكونه ملحقا بالعلم حكماً، بل موضوعا الّذي لم يعلم المراد منه، فإنّ الإلحاق بالعلم الطّريقي حكماً لم يعلم له وجه وبالموضوعي، كذلك والإلحاق الموضوعي لا وجه له أصلا وإن قال به بعض مشايخنا قدس سره في جواهر الكلام، اللّهم إلاّ أن يراد الإلحاق الموضوعي بالمسامحة كما ذكره سابقا عند الكلام في حجيّة أخبار الآحاد بالخصوص وكيفما كان لا إشكال في انضباط هذه المرتبة، وأمّا الإيراد عليه بالنّدرة فقد يناقش فيه أيضاً بمنع النّدرة لكثرة الظّنون الاطمئنانيّة في الفقه، فينحصر الإيراد الوارد فيما أفاده.

ثانياً: بقوله: (مع أنّ كون القوّة معيّنة للقضيّة المهملة محلّ منع) إلخ، لأنّك قد عرفت سابقاً أنّ العقل لا يستكشف بالنّظر إلى مقدّمات الانسداد جعل خصوص

القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمارة الأخرى، نعم يوجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمئناني الملحق بالعلم حكماً، بل موضوعاً لكنّه نادر التحقق، مع أن كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظناً يكون أضعف من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهة، وما تقدم في تقريب مرجحية القوة إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشئات العقل وأحكامه.

وأمّا على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردد أمره في أنظارنا بين الكل والأبعاض، فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجعول حجة، لأنّا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة.

وأمّا المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض، فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين ففيه مع أن الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم[1] ، بل أولويته أن

الظّن الاطمئناني كما يحكم به على تقدير الحكومة كيف ولو كان كذلك لم يكن معنى للإهمال بالنّسبة إلى المرتبة بل النّتيجة كشفاً أو حكومة مختصّة بالظّن الاطمئناني، وبالجملة لا مناص عن الإيراد الثّاني أصلاً على ما عرفت الكلام فيه.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده قدس سره مبنيّ على جعل الوجه الثّاني في قبال الوجه الأوّل بمعنى أنّه على تقدير الإغماض عن كفاية مطلق الظّن في التّرجيح من حيث كونه أقرب إلى الحجيّة يحكم بلزوم التّرجيح به من حيث كونه أقرب إلى إدراك مصلحة الواقع، وبالجملة هذه الحيثيّة غير حيثية مجرّد الأقربيّة إلى الحجيّة وإن كانتا متلازمتين في زعم المستدلّ.

الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، وحينئذ فإذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته أقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية

ثمّ إنّ الوجه في عدم إفادته لزوم التّقديم، بل أولويّته هو ما عرفت الكلام فيه مراراً من أنّ العقل لا يحكم بلزوم إدراك المصالح الواقعيّة في باب الإطاعة، وأنّ العنوان الملزم عنده لإطاعة مطلق أوامر الموالي على العبيد دفع الضّرر والعقوبة والمؤاخذة وإن حكم بإدراكها على وجه الرّجحان والأولويّة نظراً إلى إيجابه تكميل النّفس الموجب للوصول إلى الدّرجات العالية والتّهيؤ للإفاضات القدسيّة، وأمّا الوجه في مشابهته للتّرجيح بالقوّة والضّعف بعد الإغماض عمّا ذكره أوّلاً، فهو ظاهر، حيث إنّ مناطه على الأقربيّة بملاحظة الاعتبارين، فلا بدّ أن يلاحظ مرتبة ما ظنّ اعتباره مع مرتبة ما شكّ في اعتباره مثلا فربما يكون الظّن الحاصل من مشكوك الاعتبار في المسائل الّتي قام عليها أقوى وأقرب من الظّن الحاصل من مظنون الاعتبار في المسائل الّتي قام عليها بعد الملاحظتين، فيتوجّه عليه مضافاً إلى ما ذكر ما توجّه على التّرجيح بالوجه الثّاني.

ثمّ إنّ المراد من استبعاد فرض التّسوية بالنّسبة إلى جميع الظّنون الموجودة في المسائل الفقهيّة واستحالته بحسب العادة بعد الاختلاف التّام بين الأسباب والموارد بالنّسبة إلى المفروض، وإلاّ فلم يتوهّم أحد أنّ فرض المحال محال، فلا تغفل هذا مضافا إلى ما أفاده قدس سره في الاعتراض بقوله: (مع أنّ اللاّزم على هذا) إلى آخر ما أفاده، ضرورة لزومه بعد البناء على ملاحظة الأقربيّة من جهة التّدارك على تقدير الخطاء بعد اختلاف الظّنون القائمة من الجهة الّتي ذكرها قدس، بل اختلافها من جهة أخرى غير مذكور في كلامه وهي القوّة والضّعف فافهم.

بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار، نعم لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائماً من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا ولكن الفرض مستبعد، بل مستحيل مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية، بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لأنه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم.

وأمّا الوجه الأول المذكور في تقريب ترجيح(١) مظنون الاعتبار على غيره ففيه:

---

(١) العمدة في الاعتراض على هذا الوجه ما أفاده ثانياً، لأنّ ما أفاده أوّلاً مضافاً إلى رجوعه إلى منع الاطّراد كما هو واضح غير نقيّ عن الإشكال لإمكان أن يقول الخصم بأنّا لا نقول بأنّ كلّما ظنّ اعتباره لا بدّ أن يكون مظنون الاعتبار مطلقاً، فكلّما تحقّق هذا العنوان في ضمن مطلق أو مقيّد نقول بكونه متعيّنا من المهملة مضافا إلى إمكان دعوى كون الخبر الجامع للشّروط الخمسة ممّا يظنّ اعتباره مطلقاً، اللّهم إلاّ أن يكون مراده قدس سره ممّا أفاده عدم كفاية ما ظنّ اعتباره من الأمارات فتدبّر، فإذا لا بدّ من صرف العنان إلى بيان ما أفاده من الاعتراض الثّاني، فنقول: في توضيح عدم الدّليل على كون مطلق الظّن معيّناً للمهملة ومرجّحاً لما قام عليه على غيره من الظّنون إنّ الدّليل على اعتبار الظّن على سبيل الإطلاق، أو الإهمال منحصر في المقام على ما هو مقتضى الفرض بدليل الانسداد ولا يخلو الأمر فيه إمّا أن يجري في خصوص الفروع ويحكم بعد إهمال النّتيجة فيها بحجيّة مطلق الظّن في تعيينها كما هو المفروض في محلّ البحث أو يجري في خصوص الأصول، وإمّا أن يجري في مطلق الأحكام الشّرعيّة بالمعنى الأعمّ من الفرعيّة والأصوليّة والواقعيّة والظّاهريّة، وإمّا أن يجري في كلّ منهما مستقلاً فيجري تارة في الفروع وأخرى في الأصول، ثمّ على تقدير

إجرائه في الأصول مستقلاً على هذا الفرض قد يجري في الأحكام الأصوليّة بقول مطلق، وقد يجري في الحكم الأصوليّ الثّابت بإجراء دليل الانسداد في الفروع.

أمّا الوجه الأوّل وهو إجراؤه في خصوص الفروع والحكم بعد إهمال النّتيجة فيها بكون مطلق الظّن مرجّحاً ومعيّناً للمهملة ففيه أنّ قضيّة المقدّمات الجارية في الفروع على تقدير الكشف حجيّة الظّن في خصوص الأحكام الفرعيّة، ضرورة أنّ بقاء التّكليف بها مع فرض عدم الطّريق لها لا يقتضي في حكم العقل بوجوب نصب الشّارع طريقا إلى غيرهما ممّا لم يفرض تعلّق التّكليف بها كما هو المفروض، نعم مقتضى حكم العقل على تقرير الحكومة حسبما عرفت مرارا عدم الفرق بين الظّن في المسألة الفرعيّة والأصوليّة لعموم مناط الحكم في نظره بين المسألتين.

هذا مع أنّه على فرض التّعميم لا يعقل الحكم بإهمال النّتيجة في الفروع وإطلاقها في الأصول كما هو واضح، وقد اعترف غير واحد ممّن زعم كون مطلق الظّن معيّنا بما ذكرنا من كون نتيجة المقدّمات الجارية في الفروع حجيّة الظّن على سبيل الإهمال في خصوص الفروع من دون اقتضاء لها لحجيّة الظّن في الأصول أصلاً، لا على سبيل الإهمال، ولا الإطلاق على ما عرفت بيانه، إلاّ أنّهم ذكروا أنّا لا نحتاج إلى إثبات اعتبار الظّن وحجيّته في المقام حتّى نطالب بدليله منهم المحقّق المحشّي قدس سره فيما تقدّم من كلامه بشرحه في الأمر الأوّل، وقد نقله شيخنا قدس سره في المقام ملخّصاً بإسقاط بعض ما لا يخلّ بمرامه وتوضيحه على وجه الاختصاص أنّه إذا فرض إهمال النّتيجة في الفروع وأريد تعميمها بقضيّة بطلان التّرجيح بلا مرجّح كما هو المفروض الّذي يحكم به العقل كليّة، فلا محالة لا يحكم العقل بالتّعميم إلاّ بعد عدم وجدان المرجّح، فكما أنّه يحكم بالتّعميم بعد عدم وجدان الرّجحان كذلك يحكم بلزوم التّرجيح بعد

وجدانه، لا أنّه لا يحكم بالتّعميم بعد وجدانه ويسكت عن لزوم الأخذ بالرّاجح وتبقى النّتيجة على حالها من الإهمال، وإلاّ لم يحكم بحجيّة الظّن أصلاً لما عرفت من ابتنائه على لزوم الأخذ بالرّاجح.

فإن قلت: إنّ مظنون الاعتبار من الأمارات القائمة في المسائل الفقهيّة ليس براجح فقد كابرت الوجدان، وإن قلت: إنّه راجح، إلاّ أنّ العقل لا يرجّح المشكوك والموهوم عليه حتّى يلزم ترجيح المرجوح على الرّاجح، بل إنّما يحكم بالتّسوية بينهما فهو مخالف لحكم العقل الضّروري بقبح التّسوية بين الرّاجح والمرجوح، وإلاّ لم يكن ثمّة حاجة في التشبّث بذيل القاعدة المذكورة في التّعميم، وإن قلت: إنّه راجح ولا يحكم العقل بترجيح غيره عليه ولا بالتّسوية بينه وبين غيره، ولكنّه لا يحكم بترجيحه على غيره، بل هو واقف عن الحكم رأساً وإنّما يستكشف بملاحظة المقدّمات عن حجيّة الظّن في الجملة على سبيل الإهمال ولا يحكم بشيء آخر أصلاً فهو مناف لقضيّة صريح العقل بلزوم ترجيح الرّاجح على المرجوح الّذي كان عليه المدار في حكمه بحجيّة الظّن بعد ملاحظة مقدّمات دليل الانسداد فلم يبق إلاّ حكمه بلزوم تقديم المظنون على المشكوك في مقام الحيرة والجهالة، كما أنّه يحكم بلزوم تقديم المشكوك على الموهوم على تقدير وجوب التّعدي عن المظنون من جهة عدم كفايته ،وهذا معنى ما أفاده الشّيخ المحقّق المتقدّم ذكره بعد الاعتراف بلزوم إقامة الدّليل على التّرجيح بمطلق الظّن من أنّ الدّليل عليه هو الدّليل العقلي المذكور، حيث إنّه بعد استكشافه عن حجيّة الظّن على سبيل الإهمال إن وجد الحجيّة متساوية بالنّظر إلى الظّنون فيحكم بحجيّة الكلّ من جهة بطلان التّرجيح بلا مرجّح، وأمّا إذا وجدها مختلفة، فلا محالة يقدّم المظنون على المشكوك والموهوم، كما أنّه يقدّم المشكوك على الموهوم.

فإن قلت: إنّك ارتكبت التّرجيح بلا مرجّح في تقديم المظنون، فقد غلطت غلطا ظاهراً، فالنّتيجة وإن كانت مهملة مردّدة بالنظر الأولي، إلاّ أنّها متعيّنة في المظنون بالنّظرة الثّانية.

هذا ملخّص ما يقال في توضيح المقام ولكنّك خبير بأنّه قياس مغالطيّ خال عن التّحقيق، فإنّه راجع عند التّأمّل إلى الالتزام بلزوم إقامة البرهان على التّرجيح بمطلق الظّن على ما عرفت من الشّيخ المتقدّم من الاستدلال عليه بحكم العقل القاضي بحجيّة الظّن فهو راجع عند التّأمّل إلى إجراء دليل الانسداد في تعيين المهملة الّتي هي مسألة أصوليّة، ضرورة أنّه لو لم يرجع إليه فلنا أن نختار الشّق الأخير، فإنّك قد عرفت عند الاستدلال على حجيّة مطلق الظّن بقاعدتي قبح ترجيح المرجوح على الرّاجح ولزوم ترجيح الرّاجح على المرجوح أنّ العقل إنّما يحكم باللّزوم فيما دار الأمر بعد ثبوت لزوم التّرجيح بمقدّمات الانسداد بين ترجيح الراجح أو المرجوح وإلاّ فلا يحكم بشيء منهما، بل يقف عن الحكم ومن هنا حكمنا بأنّه لا بدّ من إرجاع هذا الدّليل إلى دليل الانسداد، لا أن يكون دليلاً مستقلاً بحجيّة الظّن في قباله كما هو مبنى استدلالهم به فيرد عليه ما ستعرفه من عدم تماميّة المقدّمات في المسألة الأصوليّة أوّلاً، وكون النّتيجة مهملة على تقدير تسليم التّماميّة ثانياً، ضرورة عدم اختلاف نتيجة المقدّمات بحسب اختلاف المسائل.

فإن شئت قلت: إنّ النّتيجة إن كانت مهملة، فلا معنى لجعل مطلق الظّن معيّناً ومرجّحا وإن كانت مطلقة فكذلك ضرورة حصول العلم القطعي بحجيّة مطلق الظّن في الفروع، فلا ترديد حتّى يكون موردا للتّرجيح، فالتّرجيح بمطلق الظّن ساقط على كلّ من تقديري الإهمال والإطلاق، ومنه يظهر فساد توهّم أنّه على الإطلاق لا معنى لمنع التّرجيح بمطلق الظّن، وممّا ذكرنا كلّه يظهر فساد ما توهّمه

غير واحد بعد تسليم ما من أنّ المقام مقام التّرجيح لا الحجيّة، فإنّا لا نعني من كون الشّيء حجّة، إلاّ الاعتماد عليه والاتّكال إليه في تشخيص الحكم الإلهي المشتبه عندنا من غير فرق بين الحكم الفرعي والأصولي المشتبه، فكما إذا علم إجمالاً بحكم فرعيّ في بعض الوقائع فظن أنّه الحكم الإلزامي مثلاً، لا يمكن البناء على الحكم الإلزامي من جهة الظّن به، إلاّ بعد قيام الدّليل على حجيّته كذلك إذا علم إجمالاً بحكم أصولي، فتردّد عندنا أمره أنّه خصوص المظنون أو المشكوك أو الموهوم أو الأعمّ، لا يمكن البناء على أنّه خصوص المظنون، إلاّ بعد إقامة البرهان على حجيّة الظّن، فلا معنى لجعل المقام من موارد التّرجيح وبالجملة تعيين الحكم الإلهي المشتبه بالظّن عين جعله حجّة من غير فرق بين الحكم الفرعي والأصولي، وأمّا التّرجيح فالمراد به في كلماتهم تقديم أحد الدّليلين على الآخر لرجحان له عليه، وأين هذا من المقام وإن أطلق التّرجيح وأريد به المعنى الأعمّ من تعيين أحد الاحتمالين بالظّن، أو تقديم أحد الدّليلين المتعارضين على الآخر لمزيّة له عليه وإن لم يكن خصوص الظّن بالنّظر إلى المعنى اللّغوي، أو العرفي أو المسامحيّ، فلا يمنع منه لكنّه لا يوجب شيئاً أصلاً، هذا مع أنّ التّرجيح بمعناه المعروف من دون قيام دليل عليه محرّم بالأدلّة الأربعة، لأنّه موجب لاستناد الحكم التّعييني إلى الشارع من دون دليل.

هذا وإن شئت قلت: إنّ رجحان الظّن على الشّكّ والوهم وإن كان وجدانيّاً، إلاّ أنّ رجحان المظنون على المشكوك في نظر الشارع مطلقاً حتّى يوجب عليه جعله دون مشكوك الاعتبار فليس معلوماً، وإلاّ لم يكن اعتباره مشكوكاً والمدار إنّما هو في الرّجحان بالمعنى المذكور عند الشارع لا في وجداننا، فإنّ المفروض تقرير المقدّمات على وجه الكشف لا الحكومة ولو حكم العقل ولو بالملاحظة الثّانويّة بكون الظّن بما هو ظنّ موجب للرجحان والتّقديم في نظر الشارع، فلا

محالة يحكم بإطلاق الحجيّة على تقرير الكشف أيضاً وهو مع كونه خلاف الفرض موجب لسقوط التّرجيح بالظّن رأساً، كما أنّه على تقرير الحكومة المقتضي للحكم بحجيّة مطلق الظّن على ما عرفت لا مورد للتّرجيح، إذ هو فرع الإهمال الغير المجامع مع الإطلاق، فلا تغتر إذا بما ذكروه من أنّ المورد مورد التّرجيح والغرض إنّما هو متعلّق به والدليل عليه هو الدّليل العقلي المذكور.

ثمّ إنّ مفروض البحث على ما عرفت إنّما هو على تقرير الكشف، وأمّا على الحكومة فقد عرفت أنّه لا فرق بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه بالنّظر إلى هذه العنوانات ولا أثر لها في حكمه أصلاً، نعم يمكن فرض حكمه بلزوم تقديم المظنون على تقرير الحكومة لو فرض تساوي الظّنون القائمة في المسائل الفقهيّة دائما بالقوّة والضّعف وفرض إيجاب الظّن بالاعتبار لصيرورة الإطاعة من جهة سلوكه أقوى وأتمّ في نظر العقل، فإنّك قد عرفت أنّ الحجّة في حكم العقل هو الظّن الأقوى البالغ حدّ الاطمئنان ليس إلاّ على تقدير كفايته، لكنّه مجرّد فرض قد عرفت الكلام عليه وكيف كان الكلام إنّما هو على تقرير الكشف وإهمال النّتيجة، وأما على تقرير الحكومة فقد عرفت أنّ العقل قاض بحجيّة الظّن الأقوى من أي سبب حصل، فإذا فرض كون مشكوك الاعتبار أقوى ظنّاً من مظنون الاعتبار فيحكم العقل بتقديمه، فتقديم مظنون الاعتبار على إطلاقه كما يزعمه القائل به لا معنى له على كلّ تقرير من غير فرق بين تقرير الكشف كما يظهر ممّا ذكره المحقّق المحشّي بقوله: (كان ذلك أقرب إلى الحجيّة) حيث أنّه ظاهر في وجود حجيّة شرعيّة واقعيّة، إذ على تقرير الحكومة لا معنى لما ذكره إلاّ على تأويل أو تقرير الحكومة كما يظهر من قوله: (نظرا إلى حصول القوّة لتلك الجملة) حيث إنّ مرجحيّة القوة إنّما هي على تقرير الحكومة على ما عرفت، وأمّا ما أفاده شيخنا قدس سره من الاعتراض الثّالث بقوله: (مع أن الظّن المفروض إنّما قام على

. . . .

حجيّة بعض الظّنون في الواقع) إلى آخره، فهو يشبه الاعتراض الأوّل في توجّه المناقشة إليه، حيث إنّ قيام الظّن على حجيّة بعض الظّنون بقول مطلق من غير فرق بين زماني الانفتاح والانسداد في معنى قيام الظّن على تعيين المهملة، لأنّه يظنّ منه أنّ الشارع اعتبر الظّن المظنون في زمان الانسداد فهو مثل قيام ظنّ على اعتبار بعض الظّنون في خصوص زمان الانسداد، فيظنّ أنّ المظنون مراد من المهملة فإن أريد من قيام الظّن على تعيين المهملة هذا المعنى فهو حاصل وإن أريد الزّائد عليه فلا دليل عليه أصلاً، فإنّ مقتضى ما ذكروه على تقدير تسليمه كون الظّن بالاعتبار معيّناً لا يكون الظّن القائم على عنوان تعيين المهملة معيّناً كما هو واضح، ومن هنا أمر بالتّأمّل فيما أفاده قدس سره.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا كلّه فساد ما أورده جمع ممّن قال بحجيّة الظّنون الخاصّة على القائل بحجيّة الظّن المطلق مثل المحقّق القمّي قدس سره من باب الإلزام من أنّه على تقدير تسليم تماميّة المقدّمات واقتضائها لحجيّة الظّن على الإطلاق يتعيّن العمل بخصوص المظنون من الأمارات القائمة على المسائل الفقهيّة دون المشكوك والموهوم، حيث إنّه إذا كان مقتضاها حجيّة الظّن على الإطلاق كان مقتضاها العمل بالظّن في تعيين الحجّة على الإطلاق أيضاً، إذ لا يعقل الانفكاك في اقتضاء الدّليل إطلاقا وتقييداً بحسب المسائل قال الفاضل النّراقي في المناهج في عداد الإيرادات على التمسّك بدليل الانسداد لإثبات حجيّة مطلق الظّن في الفروع من غير فرق بين مظنون الاعتبار وغيره: «ثانيها: أنّه لو تم لما دلّ إلاّ على حجيّة المظنون حجيّته، لأنّه جعل سدّ باب العلم مع بقاء التّكليف موجباً للعمل بالظّن وتعيين المناط في الأحكام أيضاً مسألة فيجب العمل فيها بالظّن فيكون الحجّة الظّن الّذي دلّ دليل ظنّي على حجيّته لا كلّ ظنّ، وجعل انسداد باب العلم في سائر المسائل موجباً للميل بالظّن فيها دون هذه المسألة تهافت» انتهى

كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى وإن كان ظاهرا في إجراء دليل الانسداد في تعيين الظّن الثّابت حجيّته مستقلاً أو في ضمن إجرائه في الفروع، إلاّ أنّه في كمال الغرابة فإنّه بعد تسليم اقتضاء المقدّمات لحجيّة مطلق الظّن في الفروع كما هو مبنى الاعتراض يحصل العلم بمناط الأحكام فأين انسداد باب العلم به وعلى تقدير اقتضائها لحجيّة الظّن في الجملة لا بدّ أن يقول بأنّ مقتضاها في تعيين المناط العمل بالظّن في الجملة نظراً إلى ما ذكره من عدم اختلاف اقتضاء الدّليل بحسب المسائل نعم على تقرير الحكومة نقول باقتضائها لحجيّة مطلق الظّن المتعلّق بالمسائل الأصوليّة والفقهيّة على ما عرفت تحقيقه مراراً، ولكنّه لا تعلّق له بالمقام أصلاً، ضرورة اقتضائه لحجيّة الظّن في المسألة الأصوليّة ولو لم يحصل بما ظنّ حجيّة ظنّ في الفروع أصلاً، وأين هذا من تعيين المهملة بالظّن، وكيف كان لا ينبغي الإشكال في أنّ التّرجيح بمطلق الظّن لا معنى له من غير فرق بين القول بالإطلاق والإهمال وإن خالف فيه جمع منهم الفاضل النّراقي فيما عرفت من كلامه وفي غيره، فإنّه قال أيضاً في موضع آخر ما هذا لفظه: «ورابعا: أنّه لم يعلم ما قصده بقوله فيجب العمل بالظّن إن أراد أنّه يجب العمل بكلّ ظنّ فهو ممنوع وإن أراد أنّه يجب العمل بالظّن في الجملة فهو مسلّم ولا يفيد له، فإن قيل: يثبت حجيّة الجميع بضمّ بطلان التّرجيح بلا مرجّح، قلنا: لا شكّ أنّ للظّن عرضاً عريضاً فيتّصل أحد طرفيه بالعلم والآخر بالشّك وفي البين ظنون متفاوتة بعضها أقوى من بعض، فكيف يكون ترجيح الأقوى ترجيحا بلا مرجّح، ألا ترى أنّ بعض أفراد الخبر المفيد للظّن أرجح من بعض كالصّحيح من غيره والحسن من الضّعيف وأيضاً الظّنون مختلفة، حيث إنّ بعضها ممّا اشتهر القول بحجيّته وبعضها ممّا لم يقل بحجيّته، إلاّ نادر ولا شكّ أنّ الأوّل أرجح وأيضاً المرجّح موجود في طائفة من الأدلّة لوجود الأدلّة على لزوم العمل بها المذكورة في

مظانّها والقول بأنّ أدلّتها لا تفيد، إلاّ الظّن فهي مرجّحات ظنيّة صارت مرجّحة لهذه الظّنون مسلّم ولكن لا يلزم منه كون ترجيحها ظنيّاً، فإنّه لا تنافي بين كون الشّيء مفيداً للظّن بشيء ولم يكن منه وكان مرجّحا قطعيّاً لآخر، فإنّ كون الشّيء مرجّحاً غير كونه واجب العمل مع أنّ الثّابت من بطلان التّرجيح بلا مرجّح إنّما هو إذا لم يكن مرجّح أصلاً لا قطعيّ ولا ظنّي وإن أريد أنّ ترجيحها ظنّ فهو فاسد، فإنّ الطّرف الّذي فيه الأدلّة الظّنيّة أرجح قطعا على الطّرف الفاقد لها، هذا كلّه مع أنّ اللاّزم من عدم المرجّح هو التّخيير دون الحكم بحجيّة الجميع» انتهى ما أردنا نقله وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعرف وجوه النّظر فيه، فإنّك قد عرفت أنّ رجحان المظنون على غيره في وجداننا، وكذا اختلاف الظّنون من الحيثيّات التي ذكرها في وجداننا لا يوجب الرجحان في نظر الشارع وفي حكمه بحجيّة الظّن المستكشف من دليل الانسداد بحيث يحكم العقل به، فإنّ مناط التّرجيح والتّعميم على تقرير الكشف إنّما هو في حكم الشارع، كما أنّ ما ذكره من أنّ اللاّزم من عدم المرجّح هو التّخيير لم يعلم له معنى محصّل، فإنّ لازم عدم التّرجيح بين الدّليلين المتعارضين هو التّخيير عند المجتهدين، لا أنّ لازم كلّ الاحتمالين ولو لم يكونا متنافيين التّخيير.

نعم قد عرفت احتمال التّخيير وإمكانه وأين هذا من كونه لازما لعدم التّرجيح هذا مع منافاة ما أفاده في المقام لما ذكره في معنى القاعدة عند الاستدلال بها على حجيّة الظّن مطلقاً من جانب القائل بها، فإنّه بعد نقل كلام بعض المحقّقين الموردين على التمسّك بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الرّاجح وإثبات حجيّة الظّن وأنّ غاية ما يستفاد منه لزوم العمل بالرّاجح عند الدّوران في الجملة قال: «ويرد على الدّليل أيضاً:

أمّا أوّلاً: فبأنّه إن أريد أنّه يقبح ترجيح المرجوح ويجب ترجيح الرّاجح

مطلقاً فهو ممنوع وإن أريد أنّ ترجيح بعض المرجوحات قبيح فهو مسلّم ومن أين علم أنّ محلّ النّزاع منه.

وأمّا ثانياً: فبأنّ غاية ما دلّ عليه الدّليل أنّ ما ظنّ وجوب فعله مثلاً لكون فعله ذا صفة راجحة هي كونه مظنون الوجوب يجب ترجيح فعله، فنقول: إنّه يجب لو لم يشتمل تركه على صفة راجحة أخرى وإلاّ فلا يثبت إلاّ ترجيح الفعل إذا لم يكن في التّرك رجحان من جهة أخرى، وأمّا إذا كان له مرجّح كأن يكون موافقاً لمدلول خبر وإن لم يفد الظّن فلا شكّ أنّه حينئذ ذو صفة زائدة ليست في طرف الفعل فلا يقبح ترجيح التّرك إلى أن قال:

وأمّا ثالثاً: فبأنّ ما اتّفق عليه العقلاء ويعاضده الدّليل هو قبح ترجيح ما علم مرجوحيّته في الواقع والكلام فيما نحن فيه فيما كان راجحاً أو مرجوحاً في نظر الظّان ولا يحكم العقل بقبح ترجيح ما كان مرجوحا في نظر شخص لجواز رجحانه في الواقع، والتّوضيح أنّ الكلام في أنّ الشارع هل أوجب علينا الأخذ بالطّرف الرّاجح عندنا أم لا فإنّه معنى حجيّة الظّن فنقول إذا كان شيء عندنا راجحاً ولم يحتمل أن يكون مرجوحاً في الواقع قبح من الشارع الأمر بأخذ المرجوح وإن احتملنا أن يكون مرجوحاً بحسب الواقع، فلا يقبح من العالم بالواقع الأمر بأخذ المرجوح عندنا، فترجيح الشارع ما هو مرجوح عندنا ليس بقبيح على الإطلاق، ولذا ترى أنّه أمر بالأخذ بخلاف الرّاجح عندنا في كثير من الموارد فمن أين يعلم أنّ ما نحن فيه من الأوّل» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بأنّ ما أفاده قدس سره لا يجامع مع ما ذكره في المقام، وممّا ذكرنا كلّه يظهر جودة ما أفاده شيخنا قدس سره في ردّ الفاضل المتقدّم ذكره المورد على القائل بحجيّة مطلق الظّن إلزاماً المعترض على نفسه بقوله: (وفيه أنّه إذا التزم باقتضاء مقدّمات الانسداد مع فرض عدم المرجّح العمل بمطلق الظّنّ في الفروع) إلى

آخره، وكذا ما أفاده قدّس سرّه في فساد القلب بقوله: (وليس للمعترض القلب) إلى آخره.

وأمّا ما أفاده في رد هذا المعترض بقوله: (أقول: لا يخفى أنّه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلاّ وجوب العمل بالظّن) إلى آخر ما أفاده قدس سره فهو من أوضح الواضحات، ضرورة أنّ الكلام في المقام في تعيين الحكم الشّرعي الأصولي المستكشف من مقدّمات الانسداد المتعلّق بالظّن على سبيل الإهمال والإجمال بالظّن وأنّ واجب العمل في حكم الشّارع خصوص مظنون الاعتبار أو الأعمّ منه ومن غيره، وأمّا الكلام في أنّ الظّن بالاعتبار على فرض التّسوية بين الظّنون في حكم الشارع هل يصلح أن يكون داعياً مرجّحاً لاختيار المكلّف وميله وتعلّق إرادته بالمظنون الاعتبار أم لا، فهو ليس كلاماً في مسألة شرعيّة صالحة، لأنّ يعنون في كلمات العلماء ويذكر في الكتب بل ليست صالحة لتكلّم العالم فيه، بل هو كلام في أمر عاديّ خارج عن فنّ العلم والّذي أوقعه في هذا الخطاء ودعاه إلى حمل كلمات من ذهب إلى كون الظّنّ بالاعتبار مرجّحاً للمهملة على ما ذكره ما رآه في كلام غير واحد منهم حسبما عرفت من أنّ البحث في المقام في ترجيح مظنون الاعتبار من جهة قيام الظّنّ على اعتباره وأنّ الرّجحان به أمر وجدانيّ، لا في جعله دليلاً وحجّة على اعتبار مظنون الاعتبار حقّ يطالب بدليله، فزعم أنّهم يريدون أن يجعلوا الظّن بالاعتبار داعيا ومرجّحا لاختيار المكلّف، لا سبباً ومرجّحاً لإيجاب الشّارع العمل بخصوص مظنون الاعتبار سيّما بملاحظة قولهم في مقام ثبت هذا المطلب أنّ كون المرجّح ظنّاً لا يلزم كون التّرجيح ظنّاً، فوقع في هذا الوهم وإن كان منشأ اشتباه الأمر عليهم في المقام على ما عرفت تفصيل القول فيه أمر آخر وهو اشتباه المرجّح الوجداني بالمرجّح الشّرعي، وأنّ العقل إذا رأى اختلاف مراتب الظّنون القائمة على المسائل الفرعيّة من حيث الظّن بالاعتبار وعدمه، فلا يحكم بالتّعميم من جهة قاعدة بطلان التّرجيح بلا

مرجّح فافهم.

والأولى نقل عين عبارته بتمامها قال قدس سره في العوائد: «ولا يخفى أنّ هذا القائل خلط بين ترجيح الشّيء وتغليبه ولم يفهم الفرق بينهما ونحن لبيان المطلب نقدّم أوّلاً مقدّمة، ثمّ نجيب عن كلامه وهي أنّه لا ريب في بطلان التّرجيح بلا مرجّح، فإنّه ممّا يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه الذّاتي كالتّرجح بلا مرجّح والمراد بالتّرجيح بلا مرجّح هو الكون مع أحد الطّرفين والميل إليه والأخذ به من غير مرجّح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً، وأمّا الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك ولنوضح ذلك بأمثلة، فنقول إذا أرسل سلطان مثلاً عبداً إلى بلد وقرّر له أحكاماً وطلبها منه ولم يعلم ذلك العبد تلك الأحكام ولكن أخبره عادل بأنه طلب منه إكرام زيد وعمرو وبكر وخالد من غير نفي أحكام أخر، وآخر بأنه طلب منه بناء دار ومسجد وقنطرة ورباط من دون نفي الغير، وثالث بأنّه طلب منه استكتاب مصحف وكتاب وديوان كذلك ولم يكن له بدّ من العمل بأقوال هؤلاء كلاً أو بعضاً، ولكن لم يعلم أنّ أحكامه هل هي ما أخبر به الجميع أو واحداً أو اثنان، فإن كان الجميع متساويين من جميع الوجوه فلو عمل بقول واحد معيّن منهم من حيث هو قوله كان ترجيحاً بلا مرجّح ومورداً للقبح، ولكن لو كان الظّن الحاصل من قول أحدهم أقوى أو ضمّ معه مكتوب متضمّن للأخذ بقوله من السّلطان أو الوزير من غير أن يفيد العلم، ولا أن يكون دليل على حجيّة ذلك المكتوب فلو أخذ بقوله وعمل به لم يلزم ترجيح بلا مرجّح ولا قبح فيه عقلاً ولا عرفاً، نعم لا يجوز له الحكم بأنّ الواجب أخذه، إلاّ مع حجّة عليه ومن هذا القبيل لو حضر طعامان عند أحد أحدهما ألذّ من الآخر، فلو أكل هذا الشخص الألذ لم يرتكب ترجيحا بلا مرجّح وإن لم يلزم أكل الألذّ، ولكن لو حكم بلزوم أكله لا بدّ من تحقّق دليل عليه ولا يكفي

مجرّد الألذّية، نعم لو كان أحدهما مضرًا يصحّ الحكم له باللّزوم ومن ذلك القبيل أيضاً من أراد المسافرة إلى بلد كان له طريقان متساويان من جميع الوجوه، ولكن سافر بعض أحبّائه من أحدهما فلو اختار هو أيضاً المسافرة من ذلك الطّريق لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجّح ولكن لو حكم بتعيين هذا الطّريق للسّلوك احتاج إلى دليل، وبالجملة جميع الموارد كذلك والحكم بلا دليل غير التّرجيح بلا مرجّح وشتان ما بينهما، فالمرجّح غير الدّليل والأوّل يكون في مقام الميل والعمل والثّاني في مقام التّصديق والحكم، وإذ عرفت تلك المقدّمة، فنقول: ليس مراد المورد أنّه يجب العمل بالظّن المظنون حجيّته وأنّه الظّن الّذي يجب العمل به بعد سدّ باب العلم، بل غرضه أنّ بعد ما يلزم على المكلّف ببقاء التّكليف وانسداد باب العلم بالظّن في الجملة ولا يعلم أنّه أي ظنّ لو عمل بالظّن المظنون حجيّته، كما أنّ المسافر يسلك السّبيل الّذي سلكه رفقاؤه ما الضّرر فيه وأي نقص يلزم عليه، فإن قلت: هو ترجيح بلا مرجّح فغلطت غلطاً ظاهراً وإن كان غيره فبيّنه حتّى ننظر، وثالثاً نقول: إنّه يجب العمل بالظّن المظنون الحجيّة، لأنّه كما أنّك تقول يجب علينا في كلّ واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوماً يجب في تعيينه العمل بالظّن ولا يلزم ترجيح بلا مرجّح، مع أنّ تعيينك ليس إلاّ بالظّن، فكذا نقول: إنّه بعد ما وجب علينا العمل بظنّ ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظّن العمل بالظّن كيف لا يلزم في الأوّل ترجيح بلا مرجّح، ويقبح التّرجيح بالظّن ويلزم في الثّاني ولا يصحّ، ولعمري إنّ هذا لشيء عجاب، وبتقرير آخر أن تقول: إنّ سدّ باب العلم وبقاء الأحكام وبطلان سائر الاحتمالات المذكورة بنفسها موجبة للعمل بكلّ ظنّ وأصالة حجيّته فبيّن لنا الملازمة حتّى نستفيد منك، وأن تقول: إنّها موجبة للعمل بالظّن في الجملة، ولكنّه غير متعيّن لنا بالطّريق العلمي، فإن لم يكن سدّ باب العلم

مستلزماً للعمل بالظّن فلم أخذته في أصول دليلك وإن كان ففي هذا المقام أيضاً كلّفنا بالعمل بظنٍ من الظّنون، وباب العلم به منسدّ فاعمل فيه أيضاً بالظّن واحكم بحجيّة كلّ ظنّ كان دليل ظنّي على حجيّته وهو الأخبار الواردة في الكتب المعتبرة من أصحابنا الّتي دلّت الشّهرة والإجماع المنقول، ومفهوم الكتاب ومنطوق الأحاديث الغير المحصورة والقرائن المتكثّرة على حجيّتها كما بيّناه مفصّلاً في شرح تجريد الأصول والمناهج وأساس الأحكام ومفتاح الأحكام فإن قلت الدّليل الظّني على حجيّة الأخبار لا ينفي حجيّة ظنّ آخر قلنا، نعم ولكن لا يكون حينئذٍ دليل على حجيّة ظن آخر، إذ بعد ثبوت وجوب العمل بظنّ مظنون الحجيّة ينفتح باب الأحكام، ولا يجري دليلك في ظنّ آخر، ويبقى في تحت أصالة عدم الحجيّة» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأمّا التّفريع الّذي أفاده بقوله وممّا ذكرنا يظهر في آخر كلام البعض المتقدّم ذكره إلى آخره فهو وإن كان مستقيماً بالمعنى الّذي عرفته، فيقال: إنّ كون المرجّح أمراً وجدانيّاً قطعيّاً لا يقتضي كون التّرجيح من جهته عند الشارع قطعيّاً، بل قطعيّة التّرجيح من جهته عند الشارع تابع لقيام الدّليل القطعي عليه، وإلاّ فوجوده كعدمه عند العقل وإن أوجب الظّن باعتباره الظّن برجحانه عند الشّارع إذا لم يحصل ممّا قطع بعدم اعتباره، فإنّه إذا لم ينته إلى القطع كما هو المفروض لا يترتّب عليه أثر وبالي إنّ غلط النّسخة الّتي كانت عند شيخنا قدس سره ألجأه إلى هذا المعنى، فإنّ الموجود في النّسخة الصحيحة أنّ كون المرجّح ظنّاً لا ظنيّاً، فقال قدس سره: «فإنّا نقول إنّ كون المرجّح قطعيّاً لا يقتضي ذلك أي كون المرجّح أمرا قطعيّاً وجدانيّاً» وهو عين مطلب البعض المتقدّم ذكره، نعم ما أفاده بقوله: (وإلاّ فليس ظنيّاً) أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بملاحظة ما ذكرناه، اللّهم إلاّ أن يحمل على نفي الاقتضاء والملازمة إذ ربما يحصل ممّا يقطع بعدم اعتباره عند

. . . .

الشارع كالقياس وأشباهه فتأمل.

وأمّا ما أفاده قدس سره من استظهار الخلط من المعترض بين التّرجيح بلا مرجّح في مقام الإيجاد والتّكوين وبينه في مقام الإلزام والتّشريع بقوله: (ثمّ إنّ ما ذكره الأخير في مقدّمته من أنّ التّرجيح بلا مرجّح قبيح، بل محال يظهر منه خلط) إلى آخر ما أفاده فهو في كمال الجودة والاستقامة، ضرورة أنّ المتّصف بالحسن والقبح بمعناهما الّذي وقع النّزاع فيه بين العدليّة والأشاعرة في مسألة التّحسين والتّقبيح العقليّين هو الأفعال الاختيارية للمكلّفين، كما أن مفروض الأحكام الشّرعيّة أيضاً الأفعال الاختياريّة ليس إلاّ فما يوجد من الممكنات من الفاعل المختار إن لم يكن له مرجّح لوجوده ولو كان مرجّحاً نفسانيّاً جزافيّاً لا عقلائيّاً ولو كان هو الإرادة بزعم الأشعري لم يمكن إيجاده ووجوده وإلاّ خرج عن كونه ممكناً، لأنّ نسبته إلى طرفي الوجود والعدم على السواء لا اقتضاء له بحسب ذاته لأحد الأمرين أصلاً، ومن هنا ذكر المتكلّمون أنّ التّرجيح بلا مرجّح يئول إلى التّرجح بلا مرجّح، ضرورة أنّه إذا فرض عدم استناد وجوده إلى المرجّح، فلا محالة يوجد بلا موجد وهو ممّا اتّفقت كلمتهم على استحالته من جهة ضرورة حكم العقل بها بعد فرض الإمكان والإلزام والحكم سواء كان من الشارع أو غيره من جهة كونه فعلاً وإيجاداً اختياريّاً من الحاكم لا بدّ له من مرجّح وإلاّ استحال وجوده من غير فرق بين الشارع وغيره، إلاّ أنّ الشارع لا يختار بالنّظر إلى الحكمة والعصمة، إلاّ المرجّحات العقلائية، لا أنّه يمتنع اختيار غيره ذاتاً، لأنّ الحكمة والعصمة لا يوجب سلب الاختيار كما هو بديهيّ وغيره قد يختار ما لا يكون مرجّحاً عقلائياً وبعد وجود المرجّح بهذا المعنى للفعل من أيّ فاعل كان سواء في الأفعال أو الأحكام لو رجّح الفاعل المختار الفعل على التّرك، أو العكس من غير مرجّح عقلائي فعل فعلاً قبيحاً عند العقلاء يوجب ذمّ فاعله عندهم، فالمورد القبح

. . . .

غير المورد للاستحالة، فإذا لم يكن للفعل الممكن مرجّح أصلاً فهو محال لا قبيح وإذا كان له مرجّح لا يجوّز العقلاء اختيار الفعل لأجله فهو قبيح لا محال فمراده قدس سره من أنّ الأوّل محال لا قبيح والثّاني قبيح لا محال إنّما هو فيما إذا فرض عدم المرجّح للأوّل أصلاً ورأساً وفرض عدم المرجّح العقلائي مع فرض وجود المرجّح في الجملة للثّاني وهو أمر واضح لمن له أدنى تأمّل في كلامه قدس سره، فالاعتراض عليه كما عن بعض أهل العصر ناش عن القصور.

ثمّ إنّ شرح القول فيما يتعلّق بالمقام وإن كان موكولاً إلى الفنّ الأعلى وهو فنّ التكلّم، مع أنّه لا يحسن ممّن هو مثلي في عدم الإحاطة بالفنّ المذكور، إلاّ أنّه لا بأس بصرف الكلام إليه وذكر بعض ما يوجب البصيرة لمن كان عارياً عن الفنّ فنقول اختلف المتكلّمون بعد اتّفاقهم على استحالة التّرجيح بلا مرجّح بالمعنى الّذي عرفته من ترجيح أحد المتساويين من طرفي الممكن على الآخر بلا سبب من الخارج، فيلزم أن يوجد بلا سبب أو يعدم كذلك الّذي قضت ضرورة العقول على استحالته في الممكنات، وإلاّ خرجت عن الإمكان إلى الوجوب أو الامتناع وهو خلف في استحالة التّرجيح بلا مرجّح بمعنى اختيار الفاعل المؤثّر المختار أحد طرفي ما يقدر عليه من الفعل والتّرك من دون داع ومرجّح له وعدمها، فذهب الأشاعرة إلى الثّاني زعماً منهم أنّ الفاعل إذا كان مختاراً، فيرجّح بإرادته وميله أيّ مقدور شاء واستدلّوا عليه بالوجدان، حيث إنّ العطشان والجائع والهارب من السّبع يختار أحد القدحين والرّغيفين والطّريقين مع فرض المساواة من جميع الجهات الّتي لها دخل في التّرجيح، فيعلم من ذلك أنّ اختيار أحد طرفي الممكن لا يتوقّف على مرجّح خارجيّ والعدليّة من الإماميّة والمعتزلة إلى الثّاني لما عرفت من قضاء ضرورة العقل بعدم تعلّق الاختيار بأحد طرفي الممكن من دون داع وسبب فلو وجد لوجد بلا سبب، وهذا معنى رجوع التّرجيح بلا مرجّح إلى

التّرجّح بلا مرجح.

وأمّا ما زعمه الأشاعرة ففاسد جداً.

أمّا أوّلاً: فلمنع تحقّق التّساوي من جميع الجهات فيما مثّلوا به وأمثاله ومجرّد الفرض لا يوجب تحقّق المفروض في الخارج والمدار عليه لا على فرضه كما هو ظاهر.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نختار بعد التّسليم عدم اختيار أحدهما ومجرّد دعواه لا يفيد في شيء.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه يرجع إلى الإذعان بلزوم المرجّح وإن كان هو الإرادة فليتوجّه عليه أنّ نسبة الإرادة إلى المقدورين إذا كانت على نهج واحد ومتساوية بالنّظر إلى ذات المؤثّر والفاعل فاتّصافه بإحداهما دون الأخرى إن استند إلى إرادة أخرى بأن يريد أن يريد الفعل أو التّرك فهو مع كونه ظاهر البطلان بالوجدان، حيث إنّا نرى بالوجدان أنّا نرتكب الفعل بإرادته من دون إرادة هذه الإرادة بالبداهة مستلزم للتّسلسل، لأنّا ننقل الكلام إلى الإرادة الأخرى التي صارت علّة للإرادة المقارنة للفعل، وهكذا فإن التزموا بالتّوقف على إرادة أخرى، وهكذا فيلزم ما ذكرنا من التّسلسل في الأمور المجتمعة المترتّبة وإن لم يلتزموا به، فأيّ فرق بين الإرادتين وإن لم يستند إلى إرادة أخرى ومرجّح خارجيّ كما هو المفروض، فيلزم ترجيح أحد المتساويين بالنّسبة إلى الإرادة على الآخر بلا سبب وداع، وهذا ما يقوله العدلية: (من رجوع التّرجيح بلا مرجح إلى التّرجّح بلا مرجّح)، وقد عرفت أنّه لا فرق في ذلك بين كون الممكن المقدور إيجاد جسم أو فعل أو حكم من غير فرق بين الإلزام وغيره، فالموجب إذا لم يكن هناك سبب ومرجّح لإيجابه يستحيل صدوره منه كما في سائر الأفعال، فالتّشريعيّات من الحيثيّة الّتي ذكرنا كالتكوينيّات، بل منها بهذا اللحاظ والاعتبار كما هو ظاهر

وهكذا الكلام بالنّسبة إلى ترجيح المرجوح على الرّاجح أو التّسوية بينهما، فإنّه إذا كان بلا داع وسبب أصلاً استحال قطعاً، وإذا فرض وجود الدّاعي والسّبب ولم يكن ممّا يجعله العقلاء داعياً وسبباً، فيحكم بالقبح في كلّ من الثّلاثة، وقد خرجنا عمّا يقتضيه وضع التّعليقة، بل الفنّ هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالوجه الأوّل وهو إجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ليس إلاّ.

وأمّا الكلام فيما يتعلّق بالوجه الثّاني وهو إجراء دليل الانسداد في خصوص المسائل الأصوليّة فقد عرفت شرحه في الأمر الأوّل وأنّه فاسد من وجوه عرفتها وعلى تقديره لا تعلّق له بالمقام أصلاً، لأنّ النّتيجة على تقدير الإجراء في خصوص الأصول اعتبار الظّن المتعلّق بحجيّة شيء وإن لم يكن مفيدا للظّن أصلاً مضافاً إلى أنّه يتوجّه عليه أنّه على تقدير الكشف وإهمال النّتيجة كما هو المفروض، لا معنى للحكم بحجيّة مظنون الاعتبار مطلقا أيضاً، بل اللاّزم الحكم بحجيّة ما ظنّ اعتباره في الجملة نظراً إلى ما عرفت من عدم إمكان الفرق في النّتيجة من حيث الإهمال والإطلاق بحسب الأصول والفروع، فالمستكشف من المقدّمات إيجاب الشارع للعمل بالظّن في المسألة الأصوليّة في الجملة لا مطلقاً، لكنّك قد عرفت أنّ هذا لا تعلّق له بالمقام وهو ترجيح المهملة في الفروع بمطلق الظّن بالاعتبار.

وأمّا الكلام في الوجه الثّالث وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشّرعيّة من الأصوليّة والفرعيّة فهو وإن كان فاسداً أيضاً بالنّظر إلى ما أسمعناك في الأمر الأوّل، حيث أنّ العلم الإجمالي المتعلّق بالأصول على تقدير تسليمه سواء كان في ضمن العلم الإجمالي بالفروع أم لا، لا يقتضي حجيّة الظّن المتعلّق بها أصلا نظرا إلى عدم قيام الدّليل على بطلان الاحتياط فيها أصلاً، إلاّ أنّ النّتيجة على تقدير الكشف أيضاً حجيّة الظّن على سبيل الإجمال والإهمال في المسألتين،

فلا معنى إذا للحكم باعتبار مطلق الظن المتعلّق بالمسألة الأصوليّة، مضافاً إلى أنّ مقتضى دليل الانسداد الجاري في الأصول في ضمن مطلق الأحكام الشّرعيّة هو اعتبار خصوص ما لا يفيد الظّن بالواقع، لأنّ اعتبار ما يفيد الظّن بالواقع قد علم من حيث تعلّق الدّليل بالفروع كما هو ظاهر، وأين هذا من تعيين المهملة بالظّن ،هذا بعض الكلام في الوجه الثّالث.

وأمّا الكلام في الوجه الرّابع وهو إجراء دليل الانسداد في كلّ من الأصول والفروع مستقلاً، فقد عرفت أنّه يقع في موضعين:

أحدهما: فيما جرى في الحكم الأصولي بقول مطلق.

ثانيهما: فيما جرى في الحكم الأصولي الثّابت بإجراء دليل الانسداد في الحكم الفرعي.

أمّا الموضع الأوّل: فقد علم حكمه ممّا ذكرنا من الكلام على الوجوه المتقدّمة وأنّه لا يثبت به على تقدير الإغماض عمّا يرد عليه، إلاّ خصوص الظن المتعلّق باعتبار ما لا يفيد الظّن بالواقع، وأين هذا من حجيّة الظّن المتعلّق بالمسألة الأصوليّة على الإطلاق ومن تعيين المهملة في الفروع بالظّن، حيث إنّك قد عرفت مرارا أنّ نتيجة المقدّمات حجيّة الظّن الشخصي ليس إلاّ.

وأمّا الموضع الثّاني: فيتوجّه عليه مضافاً إلى عدم تماميّة المقدّمات بالنّسبة إلى الحكم الأصلي ولو في مفروض المقام حيث إنّه لا دليل على بطلان الاحتياط بالجمع بين جميع محتملات الشبهة من لزوم الحرج وغيره، ودعوى قيام الإجماع عليه، كما ترى كدعوى دوران الأمر في كلّ ظنّ بين الوجوب والتّحريم نظراً إلى حرمة العمل به على تقدير عدم حجيّته في حكم الشارع لما أسمعناك مراراً من أنّ الحرمة التّشريعيّة، لا يمنع من الاحتياط لارتفاع موضوعها بالاحتياط، كما هو ظاهر فلا يجتمعان موضوعا حتّى يمنع من جريان الاحتياط إنّ النّتيجة هو اعتبار

. . . .

الظّن بتعيين المهملة في الفروع على سبيل الإجمال والإهمال، لا اعتبارها على الوجه الكلّي والإطلاق كما اعتقده الجماعة، نظراً إلى ما عرفت من عدم الفرق في نتيجة المقدّمات من حيث الإطلاق بين ما يجري فيه من الحكم الفرعي والأصلي.

نعم سيأتي في كلام شيخنا قدس سره بعد البناء على ما ذكرنا من عدم استقامة تعيين المهملة بمطلق الظّن صحّة تعيينها بالظّن في مواضع، وستسمع منّا ما يتعلّق به إن شاء اللّه تعالى فقد تلخّص ممّا ذكرنا كلّه بطلان تعيين المهملة بمطلق الظّن الّذي هو أحد المعيّنات عندهم.

هذا وقد رأينا في كلام بعض التمسّك في المسألة إلى تعيين المهملة بمطلق الظّن بكون مظنون الاعتبار متيقّن الاعتبار بالنّسبة إلى غيره وهو كما ترى، مضافاً إلى منافاته لما ذكروه من عدّه في قبال متيقّن الاعتبار لا محصّل له أصلاً، فإنّه إن أريد أنّ جميع أفراده متيقّن الاعتبار حقيقة مع اختلافها اختلافا فاحشا فهو كما ترى وإن أريد أنّ فيما ظنّ اعتباره من الأمارات يوجد ما هو المتيقّن حقيقة، فإن كان معلوما بالتّفصيل، فلا تعلّق له باعتبار مطلق الظّن في تعيين المهملة وإن كان معلوماً بالإجمال بحيث كان جميع ما ظنّ اعتباره من أطرافه، لا أن يكون مردّدا بين خصوص الأخبار أو طوائف منها، مع أنّه في حيّز المنع فيتوجّه عليه ما أسمعناك في ردّ ما يتعلّق بالفرض من كلام الشّيخ المحقّق المحشّي قدس سره، فراجع وإن أريد أنّه متيقّن الاعتبار بالنّسبة إلى غيره، وبالإضافة إليه فهو مبنيّ على تساوي جميع أفراد المظنون الاعتبار من حيث المرتبة أو عدم كفاية ما تيقن اعتباره حقيقة أو بالإضافة منها كبعض الأخبار أو طائفة منها ودون إثباتهما خرط القتاد، ثمّ إنّه لا إشكال على القول بجواز تعيين المهملة بمطلق الظّن سواء تعلّق بالحجيّة إثباتاً أو نفياً في لزوم إلقاء ما ظنّ عدم اعتباره من الظّنون القائمة في المسائل الفقهيّة وإنّ الكلام فيه ليس مبنيّا على مسألة المانع والممنوع، نعم لا بدّ

أولاً: أنه لا أمارة تفيد الظن بحجية أمارة على الإطلاق فإن أكثر ما أقيم على حجية الأدلة من الأمارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم عند المنصف أن شيئاً مما ذكروه لحجيته، لا يوجب الظن بها على الإطلاق.

وثانياً: أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين هذا الظن المجمل.

ثم إنه قد توهم غير واحد أنه ليس المراد اعتبار مطلق الظن وحجيته في مسألة تعيين القضية المهملة، وإنما المقصود ترجيح بعضها على بعض.

فقال بعضهم في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجية الظنون المظنونة الاعتبار بالأمارات الظنية القائمة عليها ليكون الاتكال في حجيتها على مجرد الظن: «**إن الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور، والحاصل من تلك الأمارات الظنية هو ترجيح بعض الظنون على البعض، فيمنع ذلك من إرجاع القضية المهملة إلى الكلية، بل يقتصر في مفاد القضية المهملة على تلك الجملة،**

على هذا من التمسّك فيما شكّ في اعتباره من الظّنون بالأصل على ما عرفت من عدم نفي الظّن بحجيّة أمارة حجيّة غيرها، نعم لو بني على عدم اعتبار الظّن في المسألة الأصوليّة رأساً لم يكن فرق بين الموهوم وغيره، فلو كان معيّن آخر، فيرجع فيه وفي المشكوك بل في بعض المظنون إلى الأصل، كما أنه على القول بجواز تعيين المهملة بالظّن في الجملة يرجع في غير ما عيّن بالظّن إلى الأصل أيضاً من غير فرق، فالكلام في مسألة المانع والممنوع مبنيّ على تقرير الحكومة وتعميم النّتيجة بالنّسبة إلى الأصل والفرع على ما بنينا عليه كما نبّه عليه شيخنا قدس سره في أوّل هذا الأمر الثّاني وسننبّه عليه في مسألة المانع والممنوع فافهم ولا تغفل.

فالظن المفروض إنما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون نظراً إلى حصول القوة بالنسبة إليها لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع، فإذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متساوية بالنظر إلى الجميع حكم بحجية الكل، وأمّا إذا وجدها مختلفة وكان جملة منها أقرب إلى الحجية من الباقي نظراً إلى الظن بحجيتها دون الباقي، فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة، فليس الظن مثبتاً لحجية ذلك الظن وإنما هو قاض بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضي به الدليل المذكور.

ثم اعترض على نفسه بأنّ صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين تمّ ما ذكر وإلاّ كان اتكالاً على الظن، والحاصل أنّه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون».

ثم أجاب: «بأن الاتكال ليس على الظن بحجيتها ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح.

وتوضيحه أن قضية دليل الانسداد حجية الظن على سبيل الإهمال فيدور الأمر بين القول بحجية الجميع والبعض، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون وغيره وقضية العقل في الدوران بين الكل والبعض هو الاقتصار على البعض أخذا بالمتيقن، ولذا قال علماء الميزان إن المهملة في قوة الجزئية ولو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحجية بينه وبين سائر الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان الترجيح من غير مرجح، وأمّا لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك أقرب إلى الحجية من غيره مما

لم يقم على حجيته دليل، فيتعين عند العقل الأخذ به دون غيره، فإنّ الرجحان حينئذ قطعي وجداني والترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني وإن كان ظناً بحجية تلك الظنون، فإنّ كون المرجح ظنياً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً وهو ظاهر»* انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: قد عرفت سابقاً أن مقدمات دليل الانسداد، إمّا أن تجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله: (كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي)، وإما أن تجعل منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله: (نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة) لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

فعلى الأول إذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل والبعض اقتصر على البعض كما ذكره، لأنّه القدر المتيقن، وأمّا إذا تردد ذلك البعض بين الأبعاض فالمعين لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون، إلاّ بما يقطع بحجيته، كما أنه إذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به إلاّ بعد إثبات حجية ذلك الظن.

بل التحقيق أن المرجح لأحد الدليلين عند التعارض كالمعين لأحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً، وإلاّ فأصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجراها بين جعله دليلاً وجعله مرجحاً، هذا مع أن الظن المفروض إنما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد فتأمل.

وأمّا على الثاني فالعقل إنّما يحكم بوجوب الإطاعة على الوجوب

---

* هداية المسترشدين: ص٣٩٤.

الأقرب إلى الواقع، فإذا فرضنا أن مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الأول أولى بالحجية في نظر العقل.

ولذا قال صاحب المعالم: «**إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح**»* انتهى.

نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما يوجب قوتها في نظر العقل، لأنّها جامعة لإدراك الواقع أو بدله على سبيل الظن بخلافه رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً وذكرنا ما فيه.

وحاصل الكلام يرجع إلى أن الظن بالاعتبار إنما يكون صارفاً للقضية إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجيته في تعيين الاحتمالات أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاها أتم لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل والأول موقوف على حجية مطلق الظن والثاني لا اطراد له، لأنّه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار.

وربّما التزم بالأول بعض من أنكر حجية مطلق الظن وأورده إلزاما على القائلين بمطلق الظن فقال كما يقولون: «**يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب في تعيينه العمل بالظن، فكذا نقول بعد ما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن.**

ثمّ اعترض على نفسه بما حاصله أن وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي غيره فقال: قلنا: نعم ولكن لا يكون حينئذٍ دليل على حجية ظن آخر،

---

* معالم الدين: ص١٩٣.

إذ بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجية ينفتح باب الأحكام، ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت أصالة عدم الحجية»*.

وفيه أنّه إذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع دخل الظن المشكوك الاعتبار وموهومه، فلا مورد للترجيح والتعيين حتى يعين بمطلق الظن لأنّ الحاجة إلى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن وبعبارة أخرى إما أن يكون مطلق الظن حجة، وإمّا لا فعلى الأول لا مورد للتعيين والترجيح، وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق الظن، فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير وليس للمتعرض القلب بأنّه إن ثبت حجية مطلق الظن تعين ترجيح مظنون الاعتبار به، إذ على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن لا يتعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.

ثمّ إن لهذا المعترض كلاماً في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حيث حجية مطلق الظن حتى يقال: إنّ بعد ثبوتها لا مورد للترجيح لا بأس بالإشارة إليه وإلى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا، فقال معترضاً على القائل بما قدمنا من أن ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال: **«إن هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما ولبيان هذا المطلب نقدم مقدمة، ثمّ نجيب عن كلامه وهي أنّه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح، فإنه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة، بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجيح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مرجح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً، وأمّا الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.**

---

* عوائد الأيام: ص١٣٩.

ثمّ أوضح ذلك بأمثلة منها أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسلة إليه بين أمور، وكان بعضها مظنوناً بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان صح له ترجيح المظنون، ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك، ومنها أنه لو أقدم على أحد طعامان أحدهما ألذ من الآخر فاختاره عليه لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح وإن لم يلزم أكل الألذ، ولكن لو حكم بلزوم الأكل لا بدّ من تحقق دليل عليه، ولا يكفي مجرد الألذية، نعم لو كان أحدهما مضراً صح الحكم باللزوم.

ثمّ قال: وبالجملة فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير الدليل والأول يكون في مقام الميل والعمل والثاني يكون في مقام التصديق والحكم.

ثمّ قال: أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجيته، وأنه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم، بل مراده أنّه بعد ما وجب على المكلف

لانسداد باب العلم وبقاء التكليف العمل بالظن، ولا يعلم أي ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته أي نقض يلزم عليه، فإن قلت: ترجيح بلا مرجح، فقد غلطت غلطاً ظاهراً وإن كان غيره فبينه حتى ننظر»* انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد، إلاّ وجوب العمل بالظن فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون، فلا غرض إلا في تعيينه بحيث يحكم بأن هذا هو الذي يجب العمل به شرعاً حتى يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعي عزمي من الشارع، وأمّا

---

* عوائد الأيام: ص١٣٩.

دواعي ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة فقد يكون الداعي إلى الاختيار موجودا في موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض وقد يكون في مظنون الاعتبار، فليس الكلام إلا في أن الظن بحجية بعض الظنون هل يوجب الأخذ بتلك الظنون شرعا بحيث يكون الآخذ بغيره لداع من الدواعي معاقبا عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق، وبعبارة أخرى هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار أم لا يجوز.

إن قلت: لا يجوز شرعا قلنا فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على أن تلك المهملة غير هذه الجزئية، وإن قلت: يجوز لكن بدلاً عن مظنون الاعتبار لا جمعاً بينهما فهذا هو التخيير الذي التزم المعمم ببطلانه، وإن قلت: يجوز جمعاً بينهما فهذا هو مطلب المعمم.

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا إلى إرادة أحد الطرفين، بل المراد ما يكون دليلاً على حكم الشارع، ومن المعلوم أن هذا الحكم الوجوبي لا يكون، إلاّ عن حجة شرعية فلو كان هي مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض، فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي، فإذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز في سائر المقامات، فلم قلتم إن نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة.

وبعبارة أخرى لو اقتضى انسداد باب العلم في الأحكام تعيين الأحكام المجهولة بمطلق الظن فلم منعتم إفادة ذلك الدليل، إلاّ لإثبات حجية الظن في الجملة وإن اقتضى تعيين الأحكام بالظن في الجملة لم يوجب انسداد باب العلم في تعيين الظن في الجملة، الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل في تعيينه بمطلق الظن.

وحاصل الكلام أن المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من

جانب الشارع ليس إلاّ، فإنّ كان في المقام شيء غير الظن، فليذكر وإن كان مجرد الظن، فلم تثبت حجية مطلق الظن.

فثبت من جميع ذلك أن الكلام ليس في المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحكم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك.

ومما ذكرنا يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه من أن كون المرجح ظنياً، لا يقتضي كون الترجيح ظنياً، فإنا نقول إن كون المرجح قطعيا لا يقتضي ذلك، بل إن قام دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعا كان الترجيح به قطعياً، وإلا فليس ظنياً أيضاً.

ثمّ إنّ ما ذكره الأخير في مقدمته من أن الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد والتكوين وبينة في مقام الإلزام والتكليف، فإنّ الأول محال لا قبيح والثاني قبيح لا محال، فالإضراب في كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا مورد له فافهم، فثبت مما ذكرنا أن تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم وفي حكمه ما لو عين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه[1] كالأولوية

---

(١) ما أفاده قدس سره من الإلحاق الحكمي ممّا لا إشكال فيه، وقد عرفت بعض الكلام فيه إنّما البحث في المقام في بيان صغرى هذا القسم، فنقول: أمّا الأولويّة الاعتباريّة المذكورة في كلماتهم في عداد أقسام القياس المراد بها في كلماتهم كون المناط المستنبط في الأصل ظنّاً غير مستند إلى ظهور لفظ الشارع فيه أقوى وآكد في الفرع والاستقراء النّاقص المراد به في كلماتهم إلحاق بعض جزئيّات الكلّي بأكثرها وأغلبها ممّا علم حالها من الخارج من حيث اشتمالها على الحكم المقصود والصّفة المطلوبة في الجزئي المردّد حاله من جهة الظّن بكون الحكم والصّفة المذكورين من عوارض نفس الكلّي الجامع المشترك بين

الجزئيات، فقد قيل: بكونهما ممّا ظنّ بعدم اعتبارهما بالخصوص نظرا إلى وجود حرمة مناط القياس المنهيّ عنه في الشّريعة بالأدلّة القطعيّة فيهما لأنّ المناط في تحريمه استنباط مناط الحكم في الأصل ظنّا وإلحاق الفرع به من حيث وجود المناط الظّني فيه من غير فرق بين كونه في الفرع أقوى وآكد أو أضعف أو مساويا مع وجوده في الأصل كعدم الفرق بين استخراج المناط المذكور من ملاحظة جزئيّ أو جزئيّات ومن هنا استشكل المحقّق القميّ قدس سره مع قوله بحجيّة الظّن على الإطلاق فيهما من حيث الإشكال في خروجهما سيّما الأولويّة عن القياس المحرّم موضوعاً نظراً إلى ما عرفت ونفي شيخنا قدس سره البعد عن دخولهما تحت القياس المنهيّ عنه، وقال في مقام التّرقي، بل النّهي عن العمل بالأولى منهما وارد في قضيّة أبان المتضمّنة لحكم دية أصابع المرأة، وأمّا الشّهرة المراد بها في كلماتهم ذهاب المعظم إلى فتوى من غير أن يعلم الخلاف والوفاق من غيرهم أو علم الخلاف، فقد قيل: إنّها ممّا ظنّ عدم اعتبارها نظرا إلى قيام الشّهرة على عدم اعتبارها حيث إنّ المشهور عدم حجيّة الشّهرة، هذا وقد ذكر شيخنا قدس سره في مجلس البحث بعد تضعيف هذا الوجه بما في الكتاب أنّ الموجب للظّن بعدم اعتبارها الظّن بشمول الإجماع المحقّق والمنقول في مسألة حرمة عمل المجتهد بفتوى الغير وتقليده له للعمل بالشّهرة، حيث إنّه يظهر منه أنّه لا فرق في معقد هذا الإجماع بين أن يجعل المرجع فتوى واحد من العلماء أو اثنين أو ثلاث أو أكثر ما لم يبلغ مبلغ الإجماع المحقّق المفيد للقطع بالسّنة ،كما أنّا نلتزم بذلك فيما نحكم بجوازه من تقليد العامي للمجتهد في الفروع النّظريّة، فإنّه لا عليه تقليد مجتهد واحد بل يجوز له الاستناد إلى فتوى غير واحد في المسألة إذا توافقت آراؤهم كما يجوز للمجتهد الاستناد في الفتوى إلى أدلّة متوافقة من حيث المضمون، هذا وقد ضعف قدس سره أمر الشّهرة بما عرفت شرح القول فيه في مسألة حجيّة الشّهرة من حيث

. . . .

الخصوص وهو في كمال الجودة والاستقامة هذا بالنّسبة إلى ما أفاده في وجه التّوهم في الكتاب، وأمّا ما أفاده في وجهه في مجلس البحث فقد ضعفه بمنع حصول الظّن من الإجماع المذكور في باب التّقليد بذهاب غير واحد من المجمعين إلى حجيّتها من حيث الخصوص كالشّهيد قدس سره وأضرابه، بل لم ير من تمسّك في المنع عن العمل بها إلى الإجماع المذكور، فيحتمل قويّاً أن يكون حكمها غير حكم فتوى المجتهد ولا أقلّ من الشّك في ذلك، فيكون ممّا شكّ في اعتباره من حيث الخصوص فتدبّر.

وبالجملة لا استبعاد في أن يكون حكم الشّهرة من حيث كونها كاشفة عن الواقع وأمارة عليه، غير حكم فتوى المجتهد، فيكون الرّجوع إليها نحواً من الاجتهاد فافهم.

وأمّا الأولويّة والاستقراء فقد ضعف القول بكونهما ملحقين بالقياس المحرّم موضوعا أو حكماً وإن كانت الأولويّة داخلة في القياس موضوعاً من دون شبهة بعمل غير واحد من الأصحاب بهما، حيث إنّ عمدة الدّليل على حرمة العمل بالقياس كما ستقف عليه في وجه خروجه عن تحت دليل الانسداد الإجماع، بل الأولويّة قد عمل بها غير واحد من أهل الظّنون الخاصّة كثاني الشّهيدين في مسألة ثبوت ولاية القاضي المنصوب بالشّياع من حيث كون الظّن الحاصل منه أقوى من البيّنة وسبطه صاحب لم في مسألة استحالة المتنجّسات، فإنّه استدلّ على كونها مطهّرة بكونها أولى بحصول الطّهارة منها من استحالة النّجاسات وبعض المتأخّرين في مسألة حجيّة الشّهرة من حيث الخصوص من جهة كون الظّن الحاصل منها أقوى من الظّن الحاصل من خبر العادل غالباً، وقد تقدّم تفصيله في مسألة الشّهرة إلى غير ذلك وإن كان عنوان الأولويّة عند بعضهم فيما عرفت الفحوى، بل الاستقراء قد تمسّك به أيضاً غير واحد من أهل الظّنون الخاصّة، فإنّا رأينا من

جماعة منهم التمسّك في مسألة حجيّة البيّنة على الإطلاق في الموضوعات بالاستقراء وكذا تمسكوا في مسألة حجيّة الاستصحاب في الشّك في الرّافع بقسميه بالاستقراء كما ستعرفه من شيخنا قدس سره في باب الاستصحاب إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع في كلماتهم ومنه يظهر الوهن في دلالة رواية أبان على حرمة العمل بالأولويّة من حيث الخصوص، مضافاً إلى ما فيها من ضعف السّند، حيث أنّه بعد عمل أهل الظّنون الخاصّة بل المطلقة بها لا يبقى ظنّ من الرّواية على حرمة العمل بها، فلا تكون ممّا ظنّ بعدم اعتبارها هذا ولكن ما يستفاد منه المنع من العمل بالأولويّة من جهة كونها قياساً لا ينحصر في رواية أبان، فإنّه ممّا دلّ عليه غير واحد من الأخبار كالوارد في باب البول والمني في ردّ من زعم جواز العمل بالقياس بأنّ البول أقذر من المني فيكون أولى بإيجاب الغسل وغيره فتدبّر.

وأمّا ما أفاده قدس سره في الجواب بعد تسليم حصول الظّن من رواية أبان بقوله: (ولو فرض ذلك دخل الأولويّة فيما قام الدّليل على عدم اعتباره) إلى آخر ما أفاده، فيتوجّه عليه وجوه من الإشكالات منها منع كون مطلق الخبر ولو كان من الضّعاف متيقّن الاعتبار بالنّسبة إلى الأولويّة، ومنها منع حجيّة متيقّن الاعتبار مطلقاً في المسألة الأصوليّة على تقرير الكشف بإجراء المقدّمات في المسألة الفرعيّة، حيث إنّ النّتيجة على التّقدير المذكور على ما عرفت مراراً حجيّة الظّن في المسألة الفقهيّة، ومنها عدم كفاية تيقّن اعتبار الرّواية بالنّسبة إلى الأولويّة، حيث إنّ اعتبار المتيقّن بالإضافة مبنيّ على عدم وجود المتيقّن الحقيقي ولا الإضافي في المرتبة الأعلى أو عدم كفايتهما وأنّى له بإثبات ذلك، اللّهم إلاّ أن يكون المراد وجود المانع من شمول دليل الانسداد للأولويّة من حيث إنّ دخولها تحت الدّليل موجب لخروجها عنه، فلا بدّ أن يتشبّث بذيل أحد الوجهين الأوّلين، ومن هنا أمر قدس سره بالتّأمّل فيما أفاده، فإنّ الوجه فيه تمام ما ذكرناه أو بعضه فافهم.

والاستقراء، بل الشهرة، حيث إن المشهور على عدم اعتبارها، بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهي عنه بل النهي عن العمل بالأولى منهما وارد في قضية أبان المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة، فإنّه يظن بذلك أن الظن المعتبر بحكم الانسداد في ما عدا هذه، وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بالظن.

ونزيد هنا أن دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعة، لأنّ مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها فيبقى تحت الأصل، لا لكونها منهيا عنها بالخصوص كالقياس ومثل هذه الشهرة المستندة إلى الأصل لا يوجب الظن بالواقع.

وأمّا دعوى كون الأولين قياسا فتكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما، بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد.

ومنه يظهر الوهن في دلالة قضية أبان على حرمة العمل عليها بالخصوص، فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص.

ولو فرض ذلك دخل الأولوية في ما قام الدليل على عدم اعتباره، لأنّ الظن الحاصل من رواية أبان متيقن الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية، فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة فتأمل.

ثمّ بعد ما عرفت من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن، فاعلم أنه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع[1]:

---

(١) لا يخفي عليك أنّ ما أفاده قدس سره في صحّة تعيين المهملة بالظّن في الجملة لا يخلو عن تشويش واضطراب في أوّل النّظر فلا بدّ من شرح القول في

. . . .

المقام حسبما يساعدنا التّوفيق والزّمان أوّلا ثمّ نشير إلى ما يتطرّق المناقشة إليه من كلامه ودفعها بقدر الإمكان فنقول إذا فرض عدم وجود القدر المتيقّن بقسميه في الظّنون القائمة على المسائل الفرعيّة أو عدم كفايته على تقدير وجوده فلا بدّ في الحكم بحجيّة الظّن في تعيين المهملة الثّابتة بجريان دليل الانسداد في الأحكام الفرعيّة من إجراء دليل انسداد آخر في تعيين المهملة على تقرير الكشف نظرا إلى ما عرفت من فساد القول بعدم الحاجة إلى إثبات حجيّة الظّن في تعيين المهملة وحصر الدّليل بالفرض في دليل الانسداد وتماميّة مقدّماته لما كانت ممنوعة عندنا على ما عرفت في مطاوي كلماتنا السّابقة من عدم قيام دليل على بطلان الاحتياط في المسائل الأصوليّة حتّى الإجماع الأعلى بيان ستعرفه من شيخنا قدس سره في ردّ المعمّم الثّالث مع ما يتوجّه عليه فلا محالة لا بدّ أن يكون التكلم في هذه المسألة بإجراء دليل الانسداد مبنيّا على الإغماض عمّا ذكرنا وفرض تماميّة مقدّماته في المقام

فنقول إذا فرض إجراء الدّليل في تعيين المهملة في الفروع فلا محالة يكون النّتيجة الحاصلة منه حجية الظّن على سبيل الإجمال في تعيينها لأنّك قد عرفت مراراً عدم الفرق في نتيجة دليل الانسداد على تقرير الكشف بين المسائل الجارية فيها الدّليل المذكور من الفروع والأصول فإن كان الظّن القائم في هذه المسألة الأصوليّة واحدا وإن قام على الزّائد بقدر الكفاية فلا محالة يكون حجّة ومرجعا في تعيين المهملة لفرض الانحصار وإن كان متعدّدا فإن كان هناك قدس سره متيقّن حقيقيّ بين الأمارات القائمة في المسألة الأصوليّة مع قيامه على ما يكفي في استعلام الأحكام الفرعيّة المشتبهة بالمعنى الّذي عرفته مرارا فيجب الاقتصار على مورده ويرجع في مورد غيره إلى أصالة الحرمة على ما عرفت شرحه بالنّسبة إلى سلسلة الأمارات القائمة على المسائل الفرعيّة وإن لم يكن متيقن حقيقي بينهما

أو كان ولم يقم على تعيين ما يكفي في استعلام الأحكام فلا محالة يتعدّى إلى ما يكون متيقّنا بعده فإن وجد وكان ما قام عليه كافياً فيقتصر عليه، وإلاّ يتعدّى إلى ما دونه ممّا يكون متيقّنا بالنّسبة إلى غيره.

وهكذا فإن لم يكن هناك قدر متيقن أصلا أو كان ولم يكن ما قام عليه بقدر الكفاية والمفروض تعدّد الظّنون القائمة فإن لم يقم كلّ على طائفة كافية بل فرض الحاجة إلى جميع ما قامت عليه في استعلام الأحكام فلا إشكال في الحكم بحجيّة الكلّ لفرض الانحصار حقيقة لأنّ العقل إنّما يستكشف من المقدّمات في كلّ مسألة وجوب جعل ما به الكفاية على الشارع على ما عرفت سابقاً وإن قام كلّ على طائفة كافية وفرض تمامها متساوية من حيث الظّن بالاعتبار مع اتحاد الظّنون من جميع الجهات أو الشّك فيه أو الوهم به فلا إشكال أيضاً في الحكم بحجيّة الكلّ بضميمة بطلان التّرجيح بلا مرجّح فيستكشف من جعل الشارع جميع الظّنون القائمة في تعيين المهملة وإن لم تكن متساوية بأن كان بعضها مظنون الاعتبار وبعضها مشكوكه وبعضها موهومه فإن كان الظّن القائم على حجيّة بعض الظّنون القائمة واحدا فيؤخذ به مطلقاً ويحكم بحجيّة ما قام عليه في تعيين المتّبع وإن كان متعدّدا وقام كلّ على طائفة غير كافية فيحكم بحجيّة الكلّ وإن قام كلّ على طائفة كافية مع اختلاف الظّنون القائمة في هذه المرتبة من حيث تيقّن الاعتبار مطلقا أو بالإضافة مع فرض قيام مورده على حجيّة ما به الكفاية فيقتصر عليه وإن فرض عدم الاختلاف

من الجهة المذكورة فإن فرض التّسوية من حيث الظّن بالاعتبار على ما عرفت في هذه المرتبة أيضاً فيحكم بحجيّة الكلّ نظرا إلى ما عرفت وإلاّ فلا بدّ من أن يسلك هذا المسلك إلى أن ينتهي إلى أحد المعيّنات أو المعمّمات المذكورة في الدّرجة الرّابعة أو الخامسة أو فوقهما من الدّرجات فافهم واغتنم، وليكن هذا في

ذكر منك، فليته قدس سره حرّر المقام بما عرفت حتّى لا يتوجّه عليه شيء فإنّ ما حرّره كما ترى غير نقيّ عن المناقشات فلا بدّ أن يتكلّف لدفعها بعض التّكلّفات في توجيه العبارة ويلتزم بإرادة خلاف الظّواهر منها لينطبق على ما عرفت في تحرير المقام مع عدم وفاء التّوجيه بتطبيق تمام العبارات فإنّ ما أفاده قدس سره بقوله في ذيل الموضع الأوّل لكن هذا مبنيّ على عدم الفرق في حجيّة الظّن بين كونه في المسائل الفرعيّة وكونه في المسائل الأصوليّة إلى آخره مبنيّ على عدم إجراء دليل الانسداد في تعيين المهملة الثّابتة بجريانه في الأحكام الفرعيّة وإرادة إثبات حجيّة الظّن في هذه المسألة الأصوليّة بنفس إجرائه في الفروع ليس إلاّ فالمراد من قوله حينئذ في جواب الشّرط فالقدر المتيقّن إنّما هو متيقّن بالنّسبة إلى الفروع لا غير عدم وجود نفع وفائدة للمتيقّن من الأمارات القائمة على المسألة الأصوليّة بعد فرض قصر نتيجة دليل الانسداد الجاري في الفروع بإثبات حجيّة الظّن في خصوص المسائل الفرعيّة وعدم إجراء دليل انسداد آخر في تعيين المهملة لأنّ وجود القدر المتيقن بين الأمارات القائمة في مسألة على ما عرفت إنّما ينفع فيما لو علم بحجيّة الظّن في تلك المسألة، وإلاّ فوجوده كعدمه فالنّفي المتعلّق في كلامه بالمتيقّن في الأصول إنّما هو بالملاحظة المذكورة لا بالمتيقّن ذاتاً، ويشهد لما ذكرنا من ابتناء ما أفاده على ملاحظة دليل الانسداد الجاري في الفروع ليس إلاّ قوله بعد الفراغ عن حكم المواضع وهل يلحق به كل ما قام المتيقّن على اعتباره إلخ، فإنّه صريح فيما ذكرنا وما أفاده في الموضعين الآخرين من الجزم بحجيّة الظّن فيما على إجراء دليل الانسداد أخرى في هذه المسألة الأصوليّة إلى تعيين المهملة، وهذا وإن كان تفكيكاً في بيان حكم المواضع لكنّه لا مناص عنه بعد صراحة العبارة غاية ما هناك عدم تعرّضه لحكم متيقّن الاعتبار من الأمارات القائمة على المسألة الأصوليّة لكنّه لمكان وضوحه لم يكن محتاجاً

إلى الذّكر والتّعرض، لا يقال كما أنّ التعرّض لحكم المتيقّن مستغن عنه على التّقدير المذكور كذلك التّعرض لحكمه على التّقدير الّذي ذكره مستغن عنه فإنّه على تقرير الكشف الّذي يكون البحث فيه لا إشكال في اختصاص نتيجة الدّليل الجاري في الفروع بالمسائل الفرعيّة، لأنّا نقول الحقّ وإن كان ما ذكر من الاختصاص إلاّ أنّه ليس بمكان من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى التّعرض بل مع التّعرض مراراً والتّأكيد فيه لا نرجو وضوح الأمر على أهل العصر فضلاً عمّا إذ أهمل ذكره.

نعم ربما ينافي ما ذكرنا قوله قدس سره في مقام الاستدراك، إلاّ أن يدّعى أنّ القدر المتيقّن في الفروع متيقّن في المسائل الأصوليّة أيضاً فإنّه لا بدّ أن يحمل على إجراء دليل الانسداد في الأصول أيضاً، اللّهم إلا أن يقال إنّه لا حاجة إلى الحمل المذكور بل نحمل على المعنى المذكور للقضيّة المنفيّة فيستدرك وجود النّفع له بالنّظر إلى وجه آخر يكون في المسألة، وقد ذهب إليه جمع ممّن تعرّضنا لمقالتهم فيما سبق، بل أتوا بأمر أعجب من ذلك فإنّهم التزموا بحجيّة مطلق الظّن في تعيين المهملة من جهة دليل الانسداد الجاري في الفروع مع ذهابهم إلى إهمال النّتيجة في الفروع .

ويشهد لما ذكرنا من البيان ذكره قدس سره الوجهين في المسألة بقوله وهل يلحق به كلّ ما قام المتيقّن على اعتباره وجهان أقواهما العدم كما تقدّم إلخ ومنه يظهر أنّ ما أفاده بقوله وأمّا بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجيّة ذلك الظّن القائم إلخ لا بدّ أن يكون مبنيّا على ما ذكر من إجراء الدّليل في خصوص الفروع بالنّظر إلى الوجه الضّعيف في المسألة من كفايته في إثبات حجيّة الظّن في المسألة الأصوليّة أيضاً فإنّ المتيقّن بالإضافة ليس أولى من المتيقّن الحقيقي، نعم تخصيص تيقّنه بالنّسبة إلى ما قام على اعتباره مستدرك جداً كما هو واضح وحقّ

التّعبير أن يقال: وأمّا بالإضافة إلى جميع ما دون المتيقّن الحقيقي إذا فرض عدم قيامه أو عدم كفاية ما قام عليه في استعلام الأحكام وهو المراد بقوله إذا ثبت حجيّة ذلك الظّن القائم فإنّ فرض حجيّته على ما عرفت إنّما هو بتحقّق أحد الأمرين وهو المراد ببعض الوجوه في التّمثيل بالإجماع المنقول.

نعم ما أفاده بقوله ويلحق به ما هو متيقّن بالنّسبة إليه في كمال الوضوح والاستقامة فإنّه من القضايا الّتي قياساتها معها.

نعم ما أفاده بقوله قدس سره في بيان حكم الموضع الثّالث وتعسّر ضبط البعض الّذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه ملتبس المراد فإنّ الظّاهر منه في ابتداء النّظر كون عنوان الأخذ بالظّن بالتّكليف في كلّ مسألة الاحتياط وإن بدل قوله من الاحتياط فيه بقول من الاحتياط في موارد فقده بناء على ما تقدّم منه قدس سره ويتعرّض له بعد ذلك من عدم بطلان الاحتياط كليّة وفي الزّائد على ما يندفع به الحرج لكان أولى وإن كان هذا ملازما لكون عنوان الأخذ بالظّنون الموافقة للاحتياط في مواردها الاحتياط، لا الطّريقيّة والحجيّة على ما عرفت وستعرفه وإن كان التّبديل بما عرفت، لا يدفع ما سمعت مراراً وستسمعه من المناقشة في هذا المطلب، وإنّ الكلام في تقرير الكشف والحكومة بعد البناء على كون نتيجة المقدّمات حجيّة الظّن لا التّبعيض في الاحتياط، وأمّا ما أفاده قدس سره بقوله وإن تفاوتت فما قام متيقّن الاعتبار أو مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معيّنا إلخ، فيحمل بالنّسبة إلى ما جزم به من معينيّة المتيقّن على ما ضعّفه من الوجه، أو على ما ذكرنا من إجراء دليل الانسداد في تعيين المهملة في كلّ مرتبة من المراتب، وبالنّسبة إلى ما أطلقه من الرّجوع إلى الظّن على ما فرضه من إجراء دليل الانسداد في تعيين المهملة مع عدم قدر متيقّن كاف بين الأمارات القائمة وتساويهما مع فرض تعدّدها وهو المراد بالظّن المتّبع في قوله: (بظنّ متّبع) في قوله: بظنّ متّبع فافهم وتأمّل في المقام لعلّك تجزم بعد التّأمّل أنّه لا معنى لما أفاده

أحدها: أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد إمّا مطلقاً، كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن اعتباره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات على حجية بعض ما دونه، فإنّه يصير حينئذ متيقن الاعتبار لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره، وإمّا بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجية ذلك الظن القائم، كما لو قام الإجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلاً، فإنّه يصير بعد إثبات حجية الإجماع المنقول على بعض الوجوه ظناً معتبراً، ويلحق به ما هو متيقن بالنسبة إليه كالشهرة إذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها.

لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل الفروعية وكونه في المسائل الأصولية، وإلاّ فلو قلنا إن الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات دليل الانسداد إنّما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع لا غير.

وما ذكرنا سابقاً من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقاً إليه إنّما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع،

قدس سره في المواضع الثّلاثة لتعيين المهملة بالظّن تخصيصاً وتعميماً، إلاّ ما ذكرنا، فإذا لا بدّ من حمل قوله قدس سره: (فاعلم أنّه قد يصح تعيينها بالظّن في مواضع على الأعمّ) ممّا بني عليه الأمر أو غيره من اقتضاء المقدّمات الجارية في الفروع لحجيّة الظّن في الأصول أيضاً وإن كان ضعيفاً عنده على ما عرفت وإن كان هذا الحمل في غاية البعد ولو حرّر المقام بما عرفت لم يكن الحاجة إلى هذه التّكلّفات أصلاً، كما لا يخفى.

والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيجيء، إلاّ أن يدعى أن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً.

الثاني: أن يكون الظن القائم على حجية ظن متحدا لا تعدد فيه، كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصراً فيما قام أمارة واحدة على حجيته، فإنّه يعمل به في تعيين المتبع وإن كان أضعف الظنون، لأنّه إذا انسد باب العلم في مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يجز الرجوع فيها إلى الأصول حتى الاحتياط، كما سيجيء تعين الرجوع إلى الظن الموجود في المسألة فيؤخذ به لما عرفت من أن كل مسألة انسد فيها باب العلم، وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول تعين بحكم العقل العمل بأي ظن وجد في تلك المسألة.

الثالث: أن يتعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه، لكن يكون هذه الظنون القائمة كلها في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مظنوناً، فحينئذ إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعيين المتبع الرجوع فيها إلى الظن في الجملة، والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالإجماع، وتعسر ضبط البعض، الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

ثمّ على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف، فالذي ينبغي أن يقال إن اللازم على هذا أولاً هو الاقتصار على المتيقن من الظنون وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره وجهان أقواهما العدم كما تقدم، إذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد، إلاّ عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الأصول، والظن بحجية الأمارة الفلانية ظن بالمسألة الأصولية.

نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعي أو بحجية طريق.

ثمّ إنّ كان القدر المتيقن كافيا في الفقه بمعنى أنّه لا يلزم من العمل بالأصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات فهو، وإلاّ فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابتة بالنسبة إلى غيرها، فإنّ كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو، وإلاّ فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة وهكذا.

ثمّ لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات أو عدم كفاية ما هو القدر المتيقن مطلقاً أو بالنسبة فإن لم يكن على شيء منها أمارة، فاللازم الأخذ بالكل لبطلان التخيير بالإجماع وبطلان طرح الكل بالفرض، وفقد المرجح فتعين الجمع.

وإن قام على بعضها أمارة، فإن كانت أمارة واحدة، كما إذا قامت الشهرة على حجية جملة من الأمارات كان اللازم الأخذ بها لتعين الرجوع إلى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون، وإن كانت أمارات متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية بعضها عمل بها، ولا فرق حينئذٍ بين تساوي تلك الأمارات القائمة من حيث الظن بالاعتبار والعدم وبين تفاوتها في ذلك.

وأمّا لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الأمارات كاف في الفقه، فإنّ لم تتفاوت الأمارات القائمة في الظن بالاعتبار وجب الأخذ بالكل كالأمارة الواحدة لفقد المرجح، وإن تفاوتت فما قام متيقن أو مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معيناً لغيره كما إذا قام الإجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار على حجية أمارة غير مظنون الاعتبار وقامت تلك الأمارة فإنها تتعين بذلك.

هذا كلّه على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً، وأمّا على ما هو المختار من كونه حاكماً، فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعممات التي ذكروها لتعميم النتيجة إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فاللازم على المجتهد أن يتأمل في الأمارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقة أو بالإضافة إلى غيرها، ويحصل ما يمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجية تلك الأمارات، ويميز بين تلك الأمارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظن بحجية بعضها من أمارة أخرى ويعرف كفاية ما أحرز اعتباره من تلك الأمارات وعدم كفايته في الفقه.

وهذا يحتاج إلى سير مسائل الفقه إجمالاً حتى يعرف أن القدر المتيقن من الأخبار مثلاً، لا يكفي في الفقه بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر إلى الأصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد، فإنّه إذا انضم إليه قسم آخر من الخبر لكونه متيقناً إضافياً، أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع هل يكفي أم لا، فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما أحرزه من جهة اليقين أو الظن المتبع وفقنا الله للاجتهاد الذي هو أشدّ من طول الجهاد بحق محمد وآله الأمجاد

الثاني من طرق التعميم: ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية[1]

حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار ومشكوكه

---

(١) الوجه فيما أفاده من التّرتيب بين المظنون والمشكوك والموهوم إنّما هو من جهة التّرتيب الّذي يحكم به العقل في باب الإطاعة بين المراتب المذكورة، كما أنّها بأسرها مترتّبة في حكمه على الإطاعة العلميّة، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه

. . . .

لكن كان اللاّزم أن يضمّوا إلى ذلك الإجماع المركّب، حيث إنّ له مدخلاً في التّعميم المذكور بمقتضى تصريحاتهم.

ثمّ إنّ ما أفاده في المقام لبيان المعمّم المذكور غير محصّل المراد، إذ بعد فرض الكفاية والكثرة لمظنون الاعتبار من أين يعلم بطرو خلاف الظّاهر فيها، ثمّ من أين يعلم حصر الصّارف في مشكوك الاعتبار بحيث يكون مظنون الاعتبار وموهومه خارجين عنه حتّى يحتاج في التّعدي إلى موهوم الاعتبار إلى العلم بكونه صارفاً لظواهر مشكوك الاعتبار حتّى يحتاج إلى جعل مشكوك الاعتبار من الأخبار المشتملة على الظّواهر، اللّهم إلاّ أن يحمل قولهم ووجود ما يظنّ منه ذلك في الظّنون المشكوك الاعتبار على كون تلك الظّنون طرفاً للعلم الإجمالي لا حصره فيها، فإنّ المعنى الثّاني وإن كان متعيّناً بالنّظر إلى ما ذكره بعده من وجه التّسري إلى موهوم الاعتبار، إلاّ أنّ استفادته من القول المذكور في غاية الإشكال، فإنّه لا بدّ أن يحمل على كون الصّوارف الكاشفة ظنّاً عن إرادة خلاف الظّواهر موجودة قطعاً في مشكوك الاعتبار وهو كما ترى بل العبارة لا يخلو عن شيء على كلّ معنى، مع أنّ ما أفاده في المقام غير نقيّ عن الإشكال من جهة أخرى قد عرفت الإشارة إليها في مطاوي كلماتنا السّابقة نظراً إلى أنّ نتيجة دليل الانسداد على تقرير الكشف على ما عرفت مراراً هو حجيّة الظّن الشّخصي في المسألة الفقهيّة سواء على القول بتخصيص النّتيجة بمظنون الاعتبار من الأمارات القائمة في المسائل الفقهيّة أو تعميمها بالنّسبة إلى مشكوك الاعتبار وموهومه، ولازم هذا دوران اعتبار الظّواهر مدار حصول الظّن الشّخصي بالمرادات منها، فإذا فرض العلم الإجمالي بطروّ خلاف الظّاهر فيها، فلا محالة يرتفع الظّن الشّخصي بالمراد منها فيسقط عن الاعتبار، بل قد عرفت أنّه على القول بإناطة اعتبارها بالظّهور العرفي لظّن النّوعي يسقط عن الاعتبار من جهة العلم الإجمالي المذكور، ولأجل ما ذكر ذكرنا في باب التّعارض

أنّه لا يمكن التّعارض بين الأمارات القائمة في المسائل الفقهيّة على القول بإناطة اعتبارها بالظّن الشّخصي، نعم على تقرير الحكومة وتعميم النّتيجة بالنّسبة إلى المسائل الفرعيّة والأصوليّة يمكن وقوع التّعارض بين الأمارات إذا ظنّ اعتبارها، حيث إنّها ليست منوطة بحصول الظّن الشّخصي منها في المسائل الفقهية، لكن بشرط عدم كونها من الظّواهر الّتي علم إجمالا بطرد خلاف الظّاهر فيها، اللّهمّ إلاّ أن يتفصّى عن الإشكال المذكور بأنّ العلم الإجمالي وإن أوجب رفع الظّن الشّخصي من الظّواهر فيوجب إجمالها قبل ملاحظة المشكوك الاعتبار الصّارف لها، إلاّ أنّه بعد ملاحظة وتعيين المراد بمعونته وإخراج ما خرج منها لأجله يحصل الظّن الشّخصي بالمراد منها، فالمدار عليه وإن حصل بعد ملاحظة المشكوكات فتدبّر، ولا دخل لهذا كما ترى ولا تعلّق له بمسألة حجيّة الظّواهر، وإنّما هو من جزئيات الظّن الشّخصي بالحكم الفرعيّ الواقعي الثّابت حجيّته بدليل الانسداد فافهم.

ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره في الجواب الأوّل من كثرة ما ظنّ اعتباره لا يخفى استقامته بعد ملاحظة ما ذكره من الشّواهد والقرائن والأمارات القائمة على اعتبار الأقسام المذكورة من الأخبار سيّما إذا انضمّ إليها الحسن والضعيف المنجبرين بالشّهرة من حيث العمل سيّما عمل القدماء من أصحابنا مثل استقامة ما أفاده في الجواب الثّاني من ضعف دعوى الإجماع المركّب في المقام فضلاً عن الأولويّة القطعيّة من جهة العلم بانتفاء مناط الحكم الّذي قضى به العقل فيما لم يكن صارفاً لظواهر المظنون الاعتبار من المشكوك اعتباره، فلا يحتمل استناد الحكم إلى الجامع بين المسألتين، حتّى يدّعى الإجماع المركّب الراجع إلى الإجماع البسيط حقيقة، وإلاّ لم يكن حجّة لأنّ الخلاف لا يكون إجماعاً، فلا يكون حجّة، إلاّ إذا رجع إلى الإجماع البسيط، وليس هذا إلاّ من جهة كون الحاكم في المسألة العقل، الّذي لا يقبل التّرديد والالتباس في مناط حكمه، كما هو واضح لا يخفى.

وموهمة بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثمّ على المشكوك ثمّ يتسرى إلى الموهوم.

لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية إمّا بأنفسها بناء على انحصارها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين، وإمّا لأجل العلم الإجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار.

فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الإجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الأحكام.

فلا بدّ من التسري بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع إلى الأصول إلى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلّت على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لإطلاقاته وقرائن لمجازاته.

فإذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار بالإجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك

الاعتبار فإنّ أحداً لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحيح وبين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولوية القطعية، لأنّه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض أولى.

ثمّ نقول إن في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة نعلم إجمالاً بعدم إرادة المعاني الظاهرة والكاشف عن ذلك ظناً هي الأمارات الموهومة الاعتبار، فنعمل بتلك الأمارات، ثمّ نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار

بالإجماع المركب، حيث إنّ أحداً لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له، بل بالأولوية كما عرفت.

أقول الإنصاف أن التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار، لأنّ هذا المعمم قد جمع ضعف القولين حيث اعترف بأن مقتضى القاعدة لو لا عدم الكفاية الاقتصار على مظنون الاعتبار، وقد عرفت أنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار، إلاّ إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم.

وأمّا ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية ففيه أولا أنه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين وليس كذلك، بل الأمارات الظنية من الشهرة وما دلّ على اعتبار قول الثقة مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة توجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية، ومن المعلوم كفاية ذلك، وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول.

وثانياً: أن العلم الإجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار، ومن المعلوم أن العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدي إلى ما ليس فيه هذه العلة أعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار، فإنّ العلم الإجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لإطلاقات الأخبار أو مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي إلى الشهرات الغير المزاحمة للأخبار بتقييد أو تخصيص فضلاً عن التسري إلى الاستقراء والأولوية.

ودعوى الإجماع لا يخفى ما فيها، لأنّ الحكم بالحجية في القسم الأول

لعله غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي، فعلم بعدم تعرض الإمام عليه السلام له قولاً ولا فعلاً إلاّ من باب تقرير حكم العقل، والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود العلم الإجمالي.

ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الأولوية، فإنّ المناط في العمل بالقسم الأول إذا كان هو العلم الإجمالي، فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه أولى.

وكأن متوهم الإجماع رأى أن أحدا من العلماء لم يفرق بين أفراد الخبر الحسن أو أفراد الشهرة ولم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقاً أو نفيه كذلك، لأنّهم أهل الظنون الخاصة بل لو ادعي الإجماع على أن كل من عمل بجملة من الأخبار الحسان أو الشهرات، لأجل العلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الإجمالي كان في محله.

الثالث من طرق التعميم: ما ذكره بعض مشايخنا[1] طاب ثراه من قاعدة الاشتغال

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا المعمّم الّذي ذكره أستاذه الشّريف طاب ثراه وإن اقتضى وجوب العمل بالظّن احتياطاً بالنّسبة إلى جميع الظّنون القائمة على المسألة الفرعيّة من غير فرق بين المظنون الاعتبار وغيره ويكون سالماً عمّا يرد على المعمّم الثّاني، إلاّ أنّه يتوجّه عليه أمران لا محيص عنهما ولا مدفع لهما:

أحدهما: أنّ قاعدة الاشتغال بالنّسبة إلى المسألة الأصوليّة أعني المهملة الثّابتة بجريان دليل الانسداد في الفروع إنّما هي فيما إذا لم يكن هناك قدس سره متيقّن كاف بين الظّنون الموجودة في المسائل الفرعيّة من غير فرق بين المتيقّن الحقيقي والإضافي، ضرورة أنّ المستكشف بدليل الانسداد جعل مقدار الكفاية من الظّنون، فإذا كان مردّدا بين المتيقّن وغيره كان الشّك بالنّسبة إلى جعل غيره شكّا في أصل

الجعل حقيقة، لأنّ جعل المتيقّن بعد العلم بالجعل في الجملة يقينيّ فيئول الشّك بالنّسبة إلى غيره إلى الشّك في أصل الجعل والتّكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي بالنّسبة إليه، كما هو الشّأن فيما دار الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر سيّما فيما إذا كانا استقلاليّين، كما في المقام من غير فرق بين كون الدّوران المذكور في الأصول أو الفروع، فلا يكون العلم الإجمالي مؤثرا في المقام والمفروض كفاية ما تيقّن اعتباره فيقتصر عليه ويرجع في غيره إلى أصالة الحرمة، ولا يتوهّم أنّه بناء على ما ذكر يجب الاقتصار على المظنون الاعتبار من الأمارات نظرا إلى كون الدّوران بينه وبين غيره من الدّوران بين الأقلّ والأكثر لابتنائه على كون ما ظنّ اعتباره متيقّنا بالنّسبة إلى غيره مطلقا وقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه وإن هو، إلاّ نظير دوران المكلّف به في القضيّة الجزئيّة مثل موارد دوران الأمر بين القصر والتّمام من جهة بعض الأسباب بين ما ظنّ وجوبه بالظّن الّذي لم يثبت اعتباره، وما احتمل وجوبه موهوما، فإنّه لا مجال لتوهّم رجوع الشّك إلى الشّك بين الأقلّ والأكثر وهو أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

ثانيهما: أنّ مقتضى جريان قاعدة الاشتغال في الأصول على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا، أو فرض عدم وجود القدر المتيقّن مطلقاً، أو عدم كفايته هو وجوب العمل بكلّ ظنّ بعنوان الاحتياط وهذا لا تعلّق له

بتعميم النّتيجة وتسرية الحجيّة بالنّسبة إلى كلّ ظنّ حتّى يترتّب على ما قام عليه الآثار الواقعيّة في مرحلة الظّاهر على ما هو قضيّة حجيّة الظّن فهو نظير الاحتياط اللاّزم في الفروع كدوران الأمر في المكلّف به بين المتباينين، حيث إنّ مقتضى الاحتياط هو وجوب البناء على فعل كلّ واحد من المشتبهين لاحتمال أن يكون واجباً، وهذا لا يقتضي ترتيب آثار الواجب الواقعي عليه، وهذا كما ترى ليس من تعميم الحجيّة في شيء، هذا وأمّا ما أفاده شيخنا قدس سره من الإيراد

عليه بقوله ولكن فيه أنّ قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظّن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعيّة إلى آخره فقد يناقش فيه بما عرفت شرح القول فيه مراراً من أنّ مبنى جريان دليل الانسداد على تقريري الكشف والحكومة على بطلان الرّجوع إلى الأصول في مجاريها جوازاً في بعض ووجوبا في بعض آخر ولولاه لما تمّ الدّليل المذكور وإنّما يرجع إليها في موارد الشّك إذا خلت عن الأمارات القائمة على خلاف الأصول، فإذا لا معنى للزوم الأخذ بمقتضى الاشتغال في المسألة الفرعيّة إذا قامت الأمارة على تعيين المكلّف به.

نعم يجب الأخذ بمقتضاه إذا لم يقم هناك أمارة أصلاً، نعم هنا إشكال على القائلين بحجيّة مطلق الظّن من غير فرق بين التّقريرين قد عرفت الإشارة إليه في طيّ ما قدّمنا لك وهو أنّ قضيّة ما أقاموه لإثبات حجيّة الظّن المطلق ووجوب الامتثال الظّني للواجبات والمحرّمات المشتبهة هو العمل بالظّن المتعلّق بالتّكليف الإلزامي، وأمّا الظّن القائم على غيره من الأحكام فلا مقتضي لحجيّته فيبقى تحت الأصل الأولي، فيجب الرّجوع إلى الأصل المثبت للتّكليف مطلقاً من غير فرق بين أصالة الاشتغال وغيرها إذا قام الظّن على خلافه، لكن بناء القائلين بحجيّة مطلق الظّن ولو من جهة لزوم دفع الضّرر المظنون فضلاً عن غيره على الأخذ بالظّن مطلقا من غير فرق بين موارده كالقائلين بحجيّة الظّنون الخاصّة.

نعم لو قرّر الدّليل على وجه يقتضي الرّجوع إلى الظّن في استعلام الأحكام المشتبهة في زمان الانسداد من غير فرق بين الأحكام الإلزاميّة وغيرها على ما أسمعناك عند تقرير دليل الانسداد، فإنّه أحد وجوه تقريره لم يتوجّه الإشكال المذكور أصلاً، إلاّ أنّه لا يفيد في المقام قطعا ضرورة عدم اقتضائه جريان الاشتغال عند اشتباه الحجّة الشّرعيّة على تقرير الكشف، فإنّ البناء على كون حكم الواقعة ما أدى إليه الظّن ينافي الأخذ به باحتمال أن يكون طريقا وحجّة الّذي هو

. . . .

مفاد الاحتياط في المسألة الأصوليّة.

فإن شئت قلت: إنّ الأخذ بالظّن من باب الاحتياط واحتمال كونه حجّة لا يجامع جعله طريقا في استعلام الأحكام الشّرعيّة، حتّى إذا قام على الأحكام الإلزاميّة بل التّحقيق أنّ الاحتياط في المسألة الأصوليّة على سائر وجوه تقرير الدّليل، لا يقتضي الأخذ بالظّنون النّافية للتّكليف الإلزامي حتّى يعارض الأصل المثبت للتّكليف، أو لا يعارضه كيف وإن اقتضاه لم يكن بدّ من الالتزام بعدم وجوب الاحتياط في مورده وإن كان راجحاً حسناً، حتّى في موارد لم يكن هناك أصل يقتضي وجوب الاحتياط كموارد الشّك في التّكليف الإلزامي وجوباً، أو تحريماً، فإنّ حسن الاحتياط لا رافع له حتّى في مورد وجود الظّن الخاصّ فضلاً عن الظّن المطلق كما عرفته وستعرفه في محلّه، لا يقال إنّه بناء على ما ذكر يجب القول باختصاص دليل حجيّة الأمارات بقول مطلق حتّى على القول بحجيّتها من حيث الخصوص بما إذا اقتضت الإلزام على المكلّفين، فإنّ الحكم الأصولي وهو وجوب تصديق الأمارة والعمل عليها لا يجامع مع كون مفادها الإباحة مثلاً وهو ممّا لم يقل به أحد، لأنّا نقول مرجع جعل الأمارات بالنّظر إلى أدلّتها عند التّأمّل من جانب الشارع إلى جعل مفادها في مرحلة الظّاهر من غير فرق بين إفادتها الإلزام وغيره، وهذا أمر معقول نلتزم به مطلقا من غير فرق بين مفادها وإليه يرجع أخذ معالم الدّين من الثّقات المتوسّطة بين الأئمّة عليهم السلام والرّعيّة الّذي دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدّمة في مسألة حجيّة الأخبار من حيث الخصوص، وأمّا وجوب التّصديق بمعنى ترتيب الآثار ووجوب العمل بمقتضى الأمارة، الّذي استفيد من أدلّة حجيّة الطّرق، فإنّما يتصوّر فيما فرض هناك آثار شرعيّة مترتّبة على مدلول الأمارة بحسب الواقع ولو بوسائط عديدة قابلة لتعلّق التّكليف عليه ولو بالنّسبة إلى غير الإلزاميّات، لأنّه أمر معقول بل واقع في الشّرعيّات.

بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة، فإذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن، ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا، لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل، فقد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأول من أدلة اعتبار الظن بالطريق.

وأمّا إرجاعه إلى وجوب تطبيق العمل بالنّسبة إلى غير الإلزام الغير المنافي للإباحة مثلاً، لا وجوب إيجاد العمل حتّى ينافيه كما في الكتاب، فلا يخلو عن مناقشة، فإنّ المراد من وجوب التّطبيق أنّ الواجب في جميع الموارد عنوان ينطبق على الإباحة إذا أفادتها الأمارة كما ينطبق على الإلزام من غير فرق بين الأمرين وتحقّق العنوان المذكور بالنّسبة إلى غير الإلزاميّات بإيجادها بعنوان لا ينافي الإباحة مثلاً إذا تعلّقت إرادتها بالفعل، كما أنّ تحقّقها بالنّسبة إلى الإلزاميّات إنّما هو بإيجادها بعنوان يجامع الإلزام وإن لم يقصده عند الفعل، فإنّ دليل حجيّة الأمارات ساكت عن قصد مدلولها عند الإيجاد، كما أنّ الدّليل القطعي الدّال على الحكم الواقعي وجعله ساكت عن قصده وإرجاع هذا المعنى إلى أمر عملي يتعلّق به دليل وجوب العمل بالأمارة، لا يخلو عن إشكال وأمّا وجوب التّدين والالتزام بالأحكام الثّابتة من الشارع فهو حكم أصولي اعتقاديّ يتفرّع على تصديق الرّسول من غير فرق بين الأحكام الواقعيّة والظّاهريّة والإلزاميّة وغيرها، فلا تعلّق له بمدلول الأمارات وأدلّتها وليس غرضه قدس سره من التّعرض له إلاّ التّنبيه على ما ذكرنا، كما أنّ غرضه من قوله قدس سره: (كما أنّه لو فرضنا ظنّا معتبرا معلوما بالتّفصيل كظاهر الكتاب) إلى آخره، بيان عدم منافات الاحتياط لاحتمال الوجوب الواقعي للاستحباب في مرحلة الظّاهر، وليس مراده وجوب الاحتياط مع فرض ثبوت الاستحباب في مرحلة الظّاهر كيف وهو ممّا لا يقول به جاهل بل لا يتوهّمه.

ولكن فيه أن قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية، كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة، وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية، لأنّ الحكم الأصولي المعلوم بالإجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب، ويكفي فيه أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب ولا تنافي بين الاحتياط بفعل السورة لاحتمال الوجوب، وكونه لا على وجه الوجوب الواقعي.

وتوضيح ذلك أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه، فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شيء، فليس معنى وجوب العمل به، إلاّ أنّه لا يتعين عليه ذلك الفعل.

فإذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الأصل، لا أنّه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب، إذ لا يعتبر في الأفعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب، نعم يجب التشرع والتدين بعدم الوجوب سواء فعله أو تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع.

وحينئذ فإذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور، فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل المعلوم إجمالاً وجوبه أن لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الأمور مباحة بحكم الأصل، ولذا يستحب الاحتياط وإتيان الفعل لاحتمال أنّه واجب.

ثمّ إذا فرض العلم الإجمالي من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الأمور، فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال أن يكون هو الواجب، وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب أن يكون فعله، لا على وجه الوجوب باق بحاله، لأنّ الاحتياط في الجميع، لا يقتضي إتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعي بل بعنوان أنه محتمل الوجوب والظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه، كما أنه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوماً بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب شيء لم يناف مؤداه لاستحباب الإتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب هذا.

وأمّا ما قرع سمعك من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية، أو تعارضهما فليس في مثل المقام.

بل مثال الأول منهما ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية مزيلا للشك الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية، كما إذا تردد الواجب بين القصر والإتمام ودلّ على أحدهما أمارة من الأمارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها، فإنّه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات يصير حجة معينة لإحدى الصلاتين، إلاّ أن يقال إن الاحتياط في المسألة الأصولية إنّما يقتضي إتيانها لا نفي غيرها، فالصلاة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب، فلا تنافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب فيصير نظير ما نحن فيه.

وأما الثاني: وهو مورد المعارضة فهو، كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء، ودلت على وجوب كل منها أمارات نعلم إجمالاً بحجية إحداها، فإنّ مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع ومقتضى ذلك ترك الجميع

فافهم.

وأمّا دعوى أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الأصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للإجماع المركب، فقد عرفت شناعته.

فإن قلت: إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط لزم العسر والحرج، إذ يجمع حينئذ بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب مع كونه مطابقاً للاحتياط اللازم، فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين معاً في الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن، فإذا فرض هذا الظن مجملاً لزم العمل بكل ظن مما يقتضي الظن بالتكليف احتياطاً، وأما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم، فيعمل بها فراراً عن لزوم العسر.

قلت: دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها[1] فما المعمم، فيرجع الأمر إلى أن قاعدة الاشتغال، لا ينفع ولا يثمر في الظنون المخالفة للاحتياط، لأنك عرفت أنه لا يثبت وجوب التسري إليها فضلاً عن التعميم فيها، لأنّ التسري إليها كان للزوم العسر فافهم.

هذا كلّه على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة، وقد عرفت أن التحقيق

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده من إمكان دفع العسر بالعمل ببعض الظّنون المخالفة للاحتياط وإن كان في كمال الاستقامة، إلاّ أنّه مبنيّ على ما عرفت من كون النّتيجة هو التّبعيض في الاحتياط لا حجيّة الظّن، والكلام في المقام مبنيّ على تماميّة المقدّمات في إنتاج الحجيّة والإغماض عمّا أفاده قدس سره من الإشكال في ذلك على ما عرفت مفصّلاً.

خلاف هذا التقرير وعرفت أيضاً ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة أو بالإضافة، ثمّ ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصيل الّذي تقدم في آخر المعمم الأول من المعممات الثلاثة.

وأمّا على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل[1] بوجوب

---

(١) قد عرفت ما ينبغي تحرير المراد به من تقرير الحكومة، وأنّه لا يجامع بطلان وجوب الاحتياط في سلسلة المشتبهات في الجملة فضلاً، عمّا أفاده قدس سره في بيان المراد منه، بل القول بحجيّة الظّن على التّقريرين مبنيّ على بطلان وجوب الاحتياط رأساً، وأمّا الرّجوع إلى الأصول المنافية للاحتياط، فقد عرفت بطلانه من جهة العلم الإجمالي بالأحكام الإلزاميّة في الوقائع المشتبهة من غير فرق بين جعل نتيجة المقدّمات حجيّة الظّن أو التّبعيض في الاحتياط، فإن أريد من الأصل والأصول في كلامه خصوص التخيير كما ربما يظهر منه فلم يقتض العلم الإجمالي بطلانه أصلاً، والأولى إسقاطه من الكتاب كما عرفته في طيّ ما قدّمنا لك سابقا عند الكلام فيما يتعلّق بالمقام، فالّذي ينبغي أن يجعل الوجه في اختصاص حكم العقل على تقرير الحكومة بالظّن الاطمئناني ما عرفت الإشارة إليه فيما ذكرنا سابقاً من أنّ حكم العقل بحجيّة الظّن عند انسداد باب العلم، والظّن الخاصّ في أكثر الأحكام وبطلان الرّجوع إلى الأصول رأساً جوازاً في بعض ووجوباً في آخر إنّما هو من حيث غلبة مطابقته للواقع وقربه إليه، فإذا كان هذا العنوان الّذي هو مناط الحكم في نظر العقل آكد وأقوى في بعض مراتب الظّن، والمفروض وفاؤه بأكثر الأحكام الشّرعيّة المثبتة وإن ناقشه شيخنا قدس سره فيما عرفت من كلامه قدس سره سابقاً، فلا محالة يحكم بوجوب سلوك الطّريق الأقرب والأقوى فيرجع في غيره إلى أصالة الحرمة والأصول العمليّة الّتي يرجع إليها عند الشّك، ومن هنا حكم في المعالم فيما عرفته سابقاً بوجوب الأخذ بالظّن

القويّ في حكم العقل وعدم جواز الأخذ بالظّن الضّعيف، فيسلك في موارد الظّن الضّعيف ما يجب سلوكه في موارد الشّك من غير فرق بين تعلّقه بإثبات التّكليف الإلزامي ونفيه، كما أنّه يجب الأخذ بمقتضى الظّن القوي الاطمئناني من غير فرق بين تعلّقه بإثبات التّكليف ونفيه، وهذا معنى حجيّة الظّن الاطمئناني بدليل الانسداد لا ما أفاده قدس سره فإنّه ليس من حجيّة الظّن الاطمئناني في شيء، بل هو تبعيض في الاحتياط وطرح له في مورد الظّن الاطمئناني بغير الأحكام الإلزاميّة وأخذ به في موارد الظّن بالتّكليف الإلزامي مطلقاً والشّك فيه والظّن الغير الاطمئناني به، ومن هنا لا يثبت الحكم الاستحبابي بالظّن الاطمئناني القائم عليه وإن حكم بعدم وجوب الاحتياط في مورده كما اعترف به قدس سره في غير موضع من كلامه، ومن هنا قال في المقام: (ولكنّك خبير بأنّ هذا ليس من حجيّة مطلق الظّن ولا الظّن الاطمئناني في شيء، لأنّ معنى حجيّته أن يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد الخلوّ عنه إلى مقتضى الأصل، الّذي يقتضيه والظّن هنا ليس كذلك إذ العمل في موارد وجوده فقيما طابق منه الاحتياط) إلى آخر ما أفاده قدس سره، وهذا الّذي أفاده قدس سره وإن كان صحيحاً يحكم به العقل المستقل كما ذكره فيما ساغ مخالفة الاحتياط اللاّزم في سلسلة المشتبهات بقدر ما يندفع به العسر والحرج، فإنّ العقل يعين اختيار المخالفة فيما ظنّ بعدم الحكم الإلزامي بالظّن القوي إلاّ أنّه كما عرفت لا تعلّق له بمسألة حجيّة الظّنّ في شيء، والكلام في تقرير الحكومة كتقرير الكشف بعد البناء على كون النّتيجة حجيّة الظّن، فلا محيص إذا عن جعل الوجه في اختصاص النّتيجة بالظّن القوي في حكم العقل ما ذكرنا كما عرفته عن المعالم ويقتضيه قوله قدس سره في تقريب الاستدلال على ذلك.

ثمّ إنّ العقل حاكم بأن الظّن القوي الاطمئناني أقرب إلى العلم عند تعذّره

إلى آخر ما أفاده، فإنّه وإن ذكره لتقريب الاستدلال على التّبعيض في الاحتياط إلاّ أنّ نتيجته عند التّأمّل ما ذكرنا كما لا يخفى وعليه ينطبق ما أفاده قدس سره بقوله: (وإن شئت قلت إنّ العمل في الفقه في موارد الانسداد على الظّن الاطمئناني ومطلق الظّن والتّخيير كلّ في مورد خاص) إلى آخره، فإنّه وإن كان المراد به ما أفاده من التّبعيض في الاحتياط، إلاّ أنّ العبارة قاصرة عن إفادته، فالحقّ في التّعبير عنه أن يقول بدل ما ذكره إنّ العمل في الفقه على الاحتياط والظّن الاطمئناني بالمعنى الّذي ذكره من مخالفة الاحتياط في مورده إذا خالف التّكليف لا جعله طريقاً إلى إثبات مدلوله كما يعمل به كذلك في موارد التّخيير، ومطلق الظّن بمعنى جعله حجّة، والتّخيير كلّ في مورد، فقد ظهر ممّا أفاده قدس سره أنّ القائل بكون نتيجة المقدّمات التّبعيض في الاحتياط يلزمه القول بحجيّة مطلق الظّن في موارد التّخيير العقلي، ودوران الأمر بين المحظورين، وعدم إمكان الاحتياط من غير فرق بين الاطمئناني وغيره وإن نوقش فيه بأنّ الرّجوع إلى الظّن الضّعيف في قبال التّخيير وإن كان متيقّناً في حكم العقل، إلاّ أنّه فيما لم يتمكّن من تحصيل الاطمئنان، فالظّن الضّعيف حجّة في قبال التّخيير، وليس بحجّة في قبال الاطمئنان والظّن القوي وإن كان هذا قولاً بحجيّة مطلق الظّن في الجملة، إلاّ أن يحمل كلامه قدس سره على المهملة، فلا ينافي عدم حجيّة الظّن الضّعيف إذا تمكّن من تحصيل القوي فتدبّر.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ النّتيجة بحسب الموارد والأسباب وإن كانت كليّة على تقرير الحكومة، إلاّ أنّها بحسب المرتبة متعيّنة في الظّن القوي الاطمئناني وتوهّم أنّ التّخصيص بحسب المرتبة ينافي التّعميم من الجهتين بعد بناء مدار الحجيّة على الظّن الشخصي نظراً إلى عدم إمكان تعدّد الظّن في القضايا الشخصيّة بحسب الأسباب والمراتب، فإذا حكم بالعموم من حيث السّبب والموارد فلازمه الحكم

بالعموم من حيث المرتبة، كما أنّ لازم التّخصيص من حيث المرتبة التّخصيص من الجهتين أيضاً، فإنّه إذا فرض في مورد لم يحصل الاطمئنان من أمارة خاصّة لم يحكم بحجيّتها في هذا المورد، فيلزم التّخصيص بحسب المورد والسّبب فاسد جداً لا ينبغي صدوره ممّن له بضاعة في العلم، ضرورة عدم التّلازم المتوهّم بينهما، فإنّا نقول الحجّة في كلّ مسألة ومورد الظّن القويّ من أيّ سبب حصل دون الظّن الضّعيف، وهذا لا ينافي كون الحجّة الظّن الشّخصي، كما أنّه لا خصوصيّة للمورد والسّبب، وهذا وإن كان أمراً لا سترة فيه أصلاً، إلاّ أن الدّاعي للتّعرض له أنّا رأينا في كلام بعض أهل العصر الاعتراض على ما أفاده شيخنا قدس سره من المواضع للتّكلّم في الكليّة والتّخصيص والإهمال في النّتيجة من حيث القصور والغفلة عن مرامه، بل عن المطلب الواضح فتأمّل، حتّى لا تقع في الاشتباه فيما ذكرنا من عدم التّلازم في حكم المواضع.

ثمّ إنّه لما كان مبنى ما أفاده قدس سره من عدم التّعميم بحسب المرتبة ولزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط الكلّي على الظّن القوي بخلاف الحكم الإلزامي على اندفاع الجرح بمخالفة الاحتياط فيما لو اقتصر عليه، فيوجّه عليه سؤال بيّنه بقوله قدّس سرّه: (فإن ثبت أنّ العمل بالاحتياط) إلخ، فإنّه يتعيّن في حكم العقل فيما فرضه التّبعيض في الاحتياط بما ذكره، فإنّه أبعد عن مخالفة الواقع المعلوم بالإجمال بخلاف ما لو عكس الأمر وخالف الاحتياط في مظنونات التّكليف فيرجع الأمر بالأخرة إلى العمل بالظّن في موارد وجوده مطلقاً سواء قام على التّكليف أو على خلافه وإلى الأصول في المشكوكات، وهذا يساوق في المعنى وبحسب النّتيجة للعمل بالظّن وجعله حجّة وإن كان في الحقيقة تبعيضاً في الاحتياط الكلّي، لكنّه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل، هذا ولكن يتوجّه عليه مضافا إلى ما أفاده في الجواب عنه بمنع لزوم العسر من الاقتصار في مخالفة

. . . .

الاحتياط الكلّي على خصوص الظّن القوي بنفي الإلزام نظراً إلى كثرة الظّنون الاطمئنانيّة من الأخبار وغيرها بأنّ مساواة ما ذكره لحجيّة الظّن على ما صرّح به في حيّز المنع، فإنّه إذا كان عنوان العمل بالظّن كونه طريقاً مجعولا شرعيّاً أو عقليّاً قد أمضاه الشارع يترتّب عليه جميع ما له من الآثار ولو بوسائط عديدة، وهذا بخلاف ما لو جعل عنوانه الاحتياط ودفع الحرج، فإنّه لا يثبت مدلوله ولو في مرحلة الظّاهر ولا يترتّب عليه الآثار المترتّبة على مدلوله شرعا على ما صرّح به قدس سره من الفرق بين العنوانين بما عرفت، نعم لو جعل لزوم العسر على الوجه المذكور في السّؤال دليلاً على عدم مطلوبيّة الامتثال الإجمالي عند الشارع رأساً لزمه الحكم بحجيّة الظّن فهو العنوان للعمل به، لا الاحتياط واندفاع الحرج، لكنّه ينافي قوله: (وإن كان حقيقة تبعيضا في الاحتياط الكلّي) إلى آخر ما ذكره.

وأمّا ما أفاده في الجواب فهو وإن كان مستقيماً، إلاّ أنّ الشّرح الّذي ذكره لإثبات كثرة الظّنون الاطمئنانيّة النّافية للتّكليف في الفقه بالنّسبة إلى الأخبار بقوله: (وأمّا الأخبار فلأنّ الظّن المبحوث عنه في هذا المقام) إلى آخره قد يناقش فيه بأنّ الكلام في حجيّة الأخبار من حيث الخصوص وإن كان ناظراً إلى جعلها دليلاً على الصّدور من حيث إفادتها الاطمئناني بالصّدور أو الظّن به شخصاً أو نوعاً إلى غير ذلك من الوجوه والأقوال في المسألة، إلاّ أنّ الكلام في حجيّتها من حيث الظّن المطلق أو التّبعيض في الاحتياط مبنيّ على إفادتها للظّن الشّخصي بالحكم الفرعي الواقعي كسائر الأمارات بناء على ما عرفت من كون نتيجة المقدّمات اعتبار الظّن الشّخصي، نعم لو قيل بتعميم الحجيّة بالنّسبة إلى الظّن في المسألة الأصوليّة، أو إلحاق الظّن بها بالظّن في الفروع على القول بالتّبعيض في الاحتياط، كما يصرّح به بعد ذلك وكان الخبر الّذي ظنّ بصدوره بالظّن الاطمئناني ممّا يظنّ بحجيّته كان لما ذكره وجه لكنّه كلام يتكلّم فيه بعد ذلك، فلا يجوز ابتناء ما أفاده

الإطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية، وأنه يقبح من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك، فالتعميم وعدمه لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الأسباب المحصلة له ،كما لا فرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الجزمي بين أسبابه، وإنّما يتصور من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه التحير بيان ذلك أن الثابت من مقدمتي بقاء التكليف، وعدم التمكن من العلم التفصيلي هو وجوب الامتثال الإجمالي بالاحتياط في إتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة، لكن المقدمة الثالثة النافية للاحتياط إنّما أبطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بأن يحتاط في كل واقعة قابلة للاحتياط، أو يرجع إلى الأصل كذلك، ومن المعلوم أن إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية، وحينئذ فلا يثبت من ذلك إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والأصول في الجملة.

ثمّ إنّ العقل حاكم بأن الظن القوي الاطمئناني أقرب إلى العلم عند تعذره، وأنّه إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الأقرب إلى العلم.

في المقام عليه فتأمل.

ثمّ إنّ دلالة عدم أقليّة الظّنون الاطمئنانيّة من الأخبار المصحّحة بعدلين على المدّعي وشهادته على وفائها بأغلب الأحكام إنّما هي بالنّظر إلى مذهب جمع من أهل الظّنون الخاصّة في الأخبار من قصر الحجيّة على الأخبار المصحّحة بعدلين كثاني الشّهيدين وسبطيه صاحبي المعالم والمدارك، ومن يحذو حذوهم، مع زعمهم وفاءها بالفقه، وعدم الحاجة إلى غيرها في الاستنباط واستعلام الأحكام.

وحينئذ فكل واقعة تقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسألة، أو الاحتياط العام من جِهة كونها إحدى المسائل التي يقطع بتحقق التكليف فيها إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أمارة ظنية توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع تركنا الاحتياط وأخذنا بها.

وكل واقعة ليست فيها أمارة كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد أمارة أصلاً كالوقائع المشكوكة، أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان.

وكل واقعة لم يمكن فيها الاحتياط تعين التخيير في الأول والعمل بالظن في الثاني وإن كان في غاية الضعف، لأنّ الموافقة الظنية أولى من غيرها والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب لانتقاضهما بالعلم الإجمالي فلم يبق من الأصول، إلاّ التخيير، ومحله عدم رجحان أحد الاحتمالين، وإلاّ فيؤخذ بالراجح، ونتيجة هذا هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الاطمئناني إن أمكن، وإلاّ فبالأصول والعمل بالظن في الوقائع المظنونة بالظن الاطمئناني، فإذا عمل المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر إلاّ إلى الموافقة الاطمئنانية، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظن الاطمئناني بها.

وأمّا مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود في المسألة وإن كان ضعيفا فهو خارج عن الكلام، لأنّ العقل لا يحكم فيه بالاحتياط، حتى يكون التنزل منه إلى شيء آخر، بل التخيير أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة.

وإن شئت قلت: إن العمل في الفقه في مورد الانسداد على الظن الاطمئناني ومطلق الظن والتخيير كل في مورد خاص، وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل.

وقد سبق لذلك مثال في الخارج وهو ما إذا علمنا بوجود شياه محرمة في قطيع وكان أقسام القطيع بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرمات خمسة قسم منها يظن كونها محرمة بالظن القوي الاطمئناني، لا أن المحرم منحصر فيه، وقسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتحير، وثالث يشك في كونها محرمة وقسم منها في مقابل الظن الأول، وقسم منها موهوما في مقابل الظن الثاني ثم فرضنا في المشكوكات، وهذا القسم من الموهومات ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب، وحينئذ فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب، فإذا انتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر واحتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمة كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطمئناني أولى من الكل، فيبنى على العمل به ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه.

لكنك خبير بأن هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطمئناني في شيء، لأنّ معنى حجيته أن يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده إليه، لا إلى غيره وفي موارد عدمه إلى مقتضى الأصل الذي يقتضيه.

والظن هنا ليس كذلك، إذ العمل إمّا في موارد وجوده ففيما طابق منه الاحتياط، فالعمل على الاحتياط لا عليه إذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد وفيما خالف الاحتياط، لا يعول عليه، إلاّ بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر، وإلاّ فلو فرض فيه جهة أخرى لم يكن معتبرا من تلك الجهة كما لو دار الأمر بين شرطية شيء وإباحته واستحبابه فظن باستحبابه، فإنّه لا يدل مقدمات دليل الانسداد، إلاّ على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء والأخذ بالظن في عدم وجوبه، لا في إثبات استحبابه.

وإمّا في موارد عدمه وهو الشك فلا يجوز العمل، إلاّ بالاحتياط الكلي

الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلومة إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة، كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه تبعيض في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعاً للحرج، ثمّ يعين العقل للطرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً ضعيفاً في الغاية.

فإن قلت: إن العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة إلى المظنونات يوجب العسر فضلاً عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظن الغير القوي، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن ووجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل، وهذا مساو في المعنى لحجية الظن المطلق وإن كان حقيقة تبعيضاً في الاحتياط الكلي، لكنّه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل.

قلت: لا نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القوي في نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات.

وذلك لأن حصول الظن الاطمئناني في الأخبار وغيرها غير عزيز أمّا في غيرها، فلأنه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والإجماع المنقول والاستقراء والأولوية، وأما الأخبار فلأنّ الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدور المتن وهو يحصل غالبا من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وإن لم يكن إمامياً أو ثقة على الإطلاق، إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

وأمّا احتمال الإرسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي وهو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظن، فضلاً عن الاطمئناني منه، فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد لم يقدح في اعتبار ذلك

الخبر، لأنّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظن الاطمئناني هو جهة صدق الراوي في إخباره عمن يروي عنه، وإمّا أن إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظن، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً، لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

وبالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلى ما دونها، ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان قريبة جداً، إلاّ أنّه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواة وفتاوى العلماء.

وكيف كان فلا أرى الظن الاطمئناني الحاصل من الأخبار وغيرها من الأمارات أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعل هذا أكثر.

ثمّ إنّ الظن الاطمئناني من أمارة أو أمارات[1] إذا تعلقت بحجية أمارة

(١) قد تقدّم تفصيل القول في ذلك في الأمر الأوّل، وأنّه لا فرق في الظّن الثّابت اعتباره بدليل الانسداد بين الظّن في الفروع والظّن في الأصول والغرض من التّعرض له في المقام على سبيل الإجمال التّنبيه على عدم الفرق بين المسألتين فيما لو بني على الأخذ بالظّن المخالف للاحتياط من حيث دفع الحرج به، وأن الظّن الاطمئناني القائم بحجيّة أمارة قامت على نفي الحكم إلزامي في المسألة الفرعيّة مع عدم إفادتها الاطمئنان في مرتبة الظّن الاطمئناني بعدم الحكم الإلزامي فيها، فإنّ العقل المعيّن لاختيار الظّن الاطمئناني على مخالفة الاحتياط لدفع الحرج يحكم بعدم الفرق بينهما، حيث إن الاطمئنان بإيجاب الشارع العمل بما قام على عدم الوجوب أو التّحريم بمنزلة الاطمئنان بعدم الوجوب والتّحريم في البعد عن مخالفة الواقع سيّما إذا كان مبنى اعتباره عند الشارع على البدليّة وتدارك فوت

الواقع.

فإن شئت قلت: إنّ إدراك الواقع من حيث إنّه واقع ليس ممّا يحكم به العقل على وجه اللّزوم وليس مطلوباً ذاتياً نفسياً في حكمه وإنّما هو مطلوب من حيث كونه موجباً لسقوط المؤاخذة المترتّبة على مخالفته، والمفروض أنّ سلوك ما حكم الشارع بطريقيّته واعتباره واجد لهذا العنوان من حيث استقلال العقل في الحكم بمعذوريّة سالكه إذا خالف الواقع، فالعنوان الأوّلي المطلوب في حكم العقل بوجوب إطاعة الشارع بالنّسبة إلى الأحكام الفرعيّة الفقهيّة منطبق على سلوك الطّريق المجعول أيضاً، فالاطمئنان باعتبار ما قام على عدم وجوب شيء يوجب الاطمئنان بمعذوريّة المكلّف على ترك الواجب الّذي يتفق على تقدير خطاء الأمارة القائمة على عدم الوجوب، فالمقتضي لإلحاق الظّن بالمسألة الأصوليّة بالظّن بالمسألة الفرعيّة موجود على تقدير كون عنوان العمل بالظّن من حيث كونه رافعاً للحرج اللاّزم من الاحتياط الكلّي، وبعد ضمّ مخالفة الاحتياط في هذا القسم من الأمارة القائمة على خلاف الاحتياط بمخالفته في الظّن القوي بعدم الحكم الإلزامي، لا يلزم الحرج من الاحتياط في سائر موارد احتمال التّكليف الإلزامي جدّاً ولو فرض عدم اندفاع الحرج بقصر مخالفة الاحتياط فيما فرض من الاطمئنان أصولاً وفروعاً ضمّ إليه مطلق مخالفة الاحتياط في الظّن القائم على خلاف الاحتياط شخصاً أو نوعاً إذا ظنّ اعتباره على ما عرفت من التّعميم، فيؤخذ بالاحتياط في المشكوكات كما يؤخذ به في مظنونات التّكليف الإلزامي مطلقاً، ولا يلزم من ضمّ الاحتياط فيها إلى الاحتياط في مظنونات التّكليف حرج قطعا لقلّتها نظرا إلى حصول الظّن في أغلب الوقائع بالتّكليف أو بعدمه مضافاً إلى ما أفاده في الكتاب في عدم لزوم الحرج بقوله: (مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التّحريم التّرك وهو غير موجب للعسر) وإن كان ربّما يناقش فيه بأنّ لزوم

العسر إنّما هو من جهة الابتلاء والحاجة، فإذا تعلّقت الحاجة بالفعل كثيراً، فيكون التّرك حرجيّاً، ألا ترى استدلالهم على عدم وجوب الاحتياط في الشّبهة الغير المحصورة بلزوم الحرج منه، مع أنّ الاحتياط فيها إنّما هو بالتّرك، نعم ما أفاده قدس سره لبيان تضعيف احتمال لزوم الحرج من ضمّ المشكوكات بقوله: (مع أنّ الفرق بين الاحتياط في جميعها، والعمل بالأصول الجارية في خصوص مواردها) إلخ في كمال الاستقامة، حيث إنّه بناء على الرّجوع إلى الأصول في المشكوكات إنّما يبنى على خلاف التّكليف الإلزامي فيما كان مقتضى الأصل نفي الإلزام كموارد البراءة، لا فيما كان مقتضاه إثباته كموارد الاشتغال والاستصحابات المثبتة للتّكليف وبعد وضعه لا يبقى مورد الثّمرة، إلاّ القسم الأوّل ولا يرتاب في قلّته، فلا يلزم من انضمام الاحتياط فيه حرج قطعاً فإذن لا يثبت بحكم العقل حجيّة الظّن بحيث يعين به الواجبات والمحرّمات المشتبهة المعلومة بالإجمال، حتّى يدور الحكم مداره وجودا وعدماً، فيرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المشكوكات نظراً إلى خروجها عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي بناء على ما بنى عليه الأمر قدس سره من اقتضاء الظّن إذا كان حجّة لذلك، فإنّ حجيّته مبنيّة على بطلان الاحتياط رأساً في الشّرعيّات ولم يثبت نظرا إلى عدم اقتضاء دليل نفي الحرج، إلاّ بطلانه في الجملة.

نعم لو قام هناك دليل آخر على عدم وجوب الاحتياط رأساً وعدم تعلّق إرادة الشّارع بالامتثال الإجمالي مطلقاً، فيكون لزوم الحرج من الاحتياط حكمه في إلقاء الشارع للاحتياط لا علّة حتّى يدور الحكم مداره تعيّن في حكم العقل العدول إلى الامتثال الظّني، فيكون الظّن حجّة في حكم العقل وأنّى لهم بإثبات ذلك.

هذا وأمّا ما استدركه قدس سره بقوله: (نعم لو ثبت أنّ الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر) تثبت النّتيجة، فربّما يناقش فيه بما عرفت سابقاً، بل

. . . .

اعترف به من أنّ مجرّد بطلان وجوب الاحتياط في موهومات التّكليف ومشكوكه للزوم الحرج لا يقتضي ترتيب جميع آثار الحجيّة على الظّن، غاية ما هناك وجوب الاحتياط في مظنونات التّكليف مطلقا وعدم وجوبه في غيرها من جهة لزوم الحرج، وأين هذا من حجيّة الظّن، اللّهم إلاّ أن يكون غرضه إثبات الرّجوع إلى الأصل في مشكوكات التّكليف وترتيب هذا الأمر الخاصّ عليه، فيحكم بحجيّته من هذه الجهة أو يكون الغرض الحكم بالحجيّة مطلقاً من حيث كشف تجويز الرّجوع إلى الأصل في مجاريها بمعونة أدلّة نفي الجرح عن حجيّة الظّن، إذ لولاها كانت المشكوكات من أطراف العلم الإجمالي الكلّي ولم يكن هناك ما يخرجها عنها، فتجويز الرّجوع إلى الأصل ملازم لخروجها عن أطرافها وهو ملازم لحجيّة الظّن الموجبة لتعيّن المعلومات الإجمالية وتخصيصها بموارده بحكم الشارع فتأمّل.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّ تجويز الرّجوع إلى الأصول في المشكوكات إنّما هو معلول لعدم وجوب رعاية العلم الإجمالي الكلّي وهو لا يلزم حجيّة الظّن، إلاّ إذا فرض انحصار الطّريق في الامتثال الظّني، والمفروض أنّ الامتثال الإجمالي في الجملة وفي بعض أطراف الشّبهة أيضاً من طرق الامتثال المقدّم على الامتثال الظّني، إلاّ أن يقال إنّ التّبعيض في الاحتياط إنّما يقدّم على الامتثال الظّني في حكم العقل فيما كان أقرب إلى إدراك الواقع ولا يوجد هذا العنوان فيما لو انحصر مورد الاحتياط في مظنونات التّكليف كما هو المفروض، حيث إنّ الكلام بعد بطلان وجوب الاحتياط في مشكوكات التّكليف مضافاً إلى بطلانه في موهومات التّكليف، وهذا بخلاف بطلانه في موهومات التّكليف فقط، فإنّه يبقى معه الاحتياط في مظنونات التّكليف ومشكوكاته ومن هنا لم يستكشف من بطلانه في خصوص الموهومات عن حجيّة الظّن فتدبّر.

ظنية كانت في حكم الاطمئنان، وإن لم تفده بناء على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق، إلاّ أنّ يدعي مدع قلتها بالنسبة إلى نفسه لعدم الاطمئنان له غالباً من الأمارات القوية وعدم ثبوت حجية أمارة بها أيضاً، وحينئذ فيتعين في حقه التعدي منه إلى مطلق الظن.

وأمّا العملُ في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد، فلم يثبت بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظراً إلى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم إجمالاً بتحقق التكليف فيها وجوباً وتحريماً ولا عسر في الاحتياط فيها نظراً إلى قلة المشكوكات، لأنّ أغلب المسائل يحصل فيها الظن بأحد الطرفين كما لا، مع أن الفرق بين الاحتياط في جميعها والعمل بالأصول

ثمّ إنّ مثل دعوى لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات في الضّعيف دعوى اختصاص العلم الإجمالي بالتّكاليف الإلزاميّة بموارد الأمارات القائمة على الإلزام، فيخرج المشكوكات وموهومات التّكليف عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي، فيرجع فيهما إلى الأصول الجارية فيهما بالنّظر إلى الشّك الحاصل فيهما، لأنّ العلم الإجمالي المذكور لم يحصل بملاحظة الأمارات حتّى يدّعى اختصاصها بمواردها، بل إنّما حصل قبل الاطّلاع عليها فكيف يمكن ادّعاء الاختصاص ولا ينافي ذلك العلم بمطابقة جملة من الأمارات القائمة على التّكليف كالأخبار للواقع على سبيل الإجمال وإلاّ أمكن ادّعاء اختصاص العلم الإجمالي بموارد الأخبار المثبتة للتّكليف وإخراج غيرها منها وهو كما ترى، هذا وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك نقضا وإبراماً عند الكلام في حجيّة الأخبار من حيث الخصوص، وهذه الدّعوى وإن لم يكن في الضّعف بمثابة دعوى لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات، إلاّ أنّها أيضاً ضعيفة فاسدة، وعليه يحمل ما أفاده قدس سره في وجه الأمر بالتّأمل في المقام بقوله: (فإنّ ادّعاء ذلك ليس كلّ البعيد).

في خصوص مواردها إنّما يظهر في الأصول المخالفة للاحتياط، ولا ريب أن العسر لا يحدث بالاحتياط فيها خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك وهو غير موجب للعسر، وحينئذ فلا يثبت المدعى من حجية الظن، وكونه دليلاً، حيث يرجع في موارد عدمه إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات.

والحاصل أن العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلي الثابت بمقتضى العلم الإجمالي في الوقائع.

نعم لو ثبت بحكم العقل أنّ الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الأحكام الشرعية نفياً وإثباتاً كالعلم انقلب التكليف إلى الظن، وحكمنا بأن الشارع لا يريد، إلاّ الامتثال الظني، وحيث لا ظن كما في المشكوكات، فالمرجع إلى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام، فيكون كما لو انفتح باب العلم أو الظن الخاص، فيصير لزوم العسر حكمه في عدم ملاحظة الشارع العلم الإجمالي في الامتثال بعد تعذر التفصيلي لا علة حتى يدور الحكم مدارها.

ولكن الإنصاف أن المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة كما يظهر لمن راجعها وتأملها، نعم لو ثبت أن الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكورة، لكن عرفت فساد دعواه في الغاية كدعوى أن العلم الإجمالي المقتضي للاحتياط الكلي إنّما هو في موارد الأمارات دون المشكوكات، فلا مقتضى فيها للعدول عما يقتضيه الأصول الخاصة في مواردها، فإنّ هذه الدعوة يكذبها ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقصاء الأمارات، بل قبل الاطلاع عليها وقد مر تضعيفه سابقاً فتأمل فيه فإنّ ادعاء ذلك ليس كل البعيد.

ثمّ إنّ نظير هذا الإشكال الوارد في المشكوكات[١] من حيث الرجوع فيها

---

(١) قد عرفت بعض الكلام في الإشكال الوارد في الرّجوع إلى الأصول اللفظيّة على تقدير كون نتيجة المقدّمات هو التّبعيض في الاحتياط في طيّ المقدّمات، ولكنّك خبير بأنّ توجّه الإشكال على التّقدير المذكور ممّا لا محيص عنه، إلاّ أنّ الكلام في المقام حسبما عرفت مرارا بعد الفراغ عن تماميّة المقدّمات والإشكال المذكور راجع إلى منع تماميّة المقدّمات المذكورة، فالأولى عدم التّعرض للإشكال المذكور في المقام كالإشكال الأوّل وإن كان لزومه على تقدير عدم بطلان الاحتياط رأساً من أوضح الواضحات، ضرورة عدم التّلازم بين عدم وجوب الاحتياط في خصوص الموهومات دفعاً للحرج وخروج المشكوكات عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي، فلا يجوز الرّجوع فيها إلى الأصول اللّفظيّة كما لا يجوز الرّجوع فيها إلى الأصول العمليّة، وإلاّ جاز الرّجوع إليهما مع العلم الإجمالي مطلقاً وهو خلف، كما أنّ الأولى في تحرير الإشكال أن يقال: إنّه بعد فرض تسليم انسداد باب العلم أو الظّنّ الخاصّ في أغلب الأحكام لا بدّ من الحكم بسقوط الظّواهر المذكورة عن الظّهور من جهة العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظّاهر في كثير منها، والفرق بينه وبين ما في الكتاب لا يكاد أن يخفى.

ثمّ إنّ توجّه الإشكال المذكور كالإشكال الأوّل مبنيّ على بقاء المشكوكات على حكم الإجمالي الكلّي، وكونها من أطرافها من جهة اندفاع الحرج المانع عن الاحتياط الكلّي بعدم وجوبه في موهومات التّكليف مطلقا أو في قسم منها إذ لو فرض عدم اندفاع الحرج إلاّ بمخالفة الاحتياط الكلّي فيها أيضاً، فلا يتوجّه هذا الإشكال كالإشكال الأوّل، إذ لا فرق في الرّجوع إلى الأصول العمليّة واللّفظيّة في المشكوكات بين خروجها عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي من أوّل الأمر وبين دخولها فيها وحكم الشارع بعدم لزوم رعاية حكم العلم الإجمالي فيها للزوم الحرج من مراعاته، إذ المانع من الرّجوع إلى الأصل بقول مطلق سواء كان أصلاً

عمليّاً أو لفظيّاً ليس في المقام بالفرض، إلاّ العلم الإجمالي، فإذا كان في حكم الشارع بمنزلة عدمه بالنّسبة إلى بعض أطرافه ومحتملاته فيترتّب عليه ما كان من أحكامه في نفسه من غير تعلّق علم إجمالي، فكما يرجع إلى الأصل العملي في الفرض المزبور، فكذلك يرجع إلى الأصل اللّفظي، فالإشكال المذكور إنّما يتوجّه على تقدير تسليم اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في خصوص موهومات التكليف وهي المراد من المظنونات في قوله قدس سره: (فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات) ، ومنه يظهر أنّ عطف قوله: (أو في المشكوكات أيضاً على المظنونات) سهو من قلمه الشّريف أو من النّاسخ كما تنادي كلماته المتأخّرة والمتقدّمة، فإنّه قد صرّح قبل ذلك بأنّ توجّه الإشكال الأوّل مبنيّ على اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في الموهومات فقط، وأنّه لا يتوجّه إذا فرض لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات، وكذا قرّر الإشكال الثّاني بعد العبارة المذكورة فيما لو فرض اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في خصوص موارد الأمارات القائمة على نفي التّكليف الإلزامي.

ثمّ إنّ الإشكال الّذي قرّره قدس سره في المقام ينافي ما أفاده قدس سره في هذا المقام عند الكلام في مقدّمات الانسداد، فإنّه صرّح هناك بعدم طروّ الإجمال في ظواهر الكتاب والسّنة القطعيّة والمظنونة بالظّن الخاصّ بعد تسليم انسداد باب العلم، والظّن الخاصّ في أكثر الأحكام وأنّ إجمالها ليس من مقدّمات دليل الانسداد، وذكر في بيان الإشكال الثّاني وجها آخر لا تعلّق له بالإشكال الثّاني المذكور في المقام، بل ينافيه جداً، فإنّه قال هناك ما هذا لفظه: «وتحصل ممّا ذكرنا إشكال آخر أيضاً من جهة أنّ نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظّن حجّة ناهضة لتخصيص العمومات الثّابتة ومخالفة سائر الظّواهر الموجودة فيها، ودعوى أنّ باب العلم والظّن الخاصّ إذا فرض انسداده سقط عمومات

الكتاب، والسّنة المتواترة، وخبر الواحد الثّابت حجيّته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلّم، فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتّى يكون الظّنّ الموجود على خلافه من باب المخصّص والمقيّد مجازفة» إلى آخر ما أفاده، فإنّه كما ترى مناف صريح لما أفاده في المقام وإن كان هو الحقّ بالنّسبة إلى ما ذكره هناك، لما عرفت من أنّ منع طروّ الإجمال بالنّسبة إلى الظّواهر لا وجه له بعد فرض تسليم الانسداد مضافاً إلى أنّ الظّنّ الثّابت حجيّته بدليل الانسداد على تقدير تسليم بقاء الظّواهر على حالها ليس في مرتبة الظّواهر، حيث إنّها من الظّنون الخاصيّة، فلا معنى لجعله قرينة لها إلى غير ذلك من المناقشات التي عرفتها ثمّة.

ثمّ إنّ توجه هذا الإشكال الأخير المذكور في المقام على ما صرّح به في قوله ودفع هذا كالإشكال السّابق إلى آخره مبنيّ على ما ذكره من الإشكال في طيّ المقدّمات، وأمّا على تسليم تماميّتها وإنتاجها لحجيّة الظّنّ بتسليم لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات، فلا يتوجّه قطعاً نظراً إلى ما بني عليه الأمر سابقاً من لزوم ترتيب جميع ما يترتّب على الظّنّ الخاصّ على الظّنّ المطلق على تقدير حجيّته بناء على كون تعيين المعلومات الإجماليّة، ودفع الإجمال عن الألفاظ الجملة من آثار حجيّة الظّنّ، فيعود الظّواهر كالعمومات والمطلقات مثلاً على حالها قبل العلم الإجمالي بعد قيام الظّنّ خروج جملة من الأفراد يحتمل انحصار الخارج فيها، فيعمل بها في المشكوكات، بل في قسم ممّا ظنّ بخروجه بناء على الاقتصار في حجيّة الظّنّ على الظّنّ القوي من باب الظّنّ الخاصّ، لا من باب الظّنّ المطلق وإن كان رفع المانع عن ظهورها الفعلي مستنداً إلى الظّنّ المطلق، ومن هنا يعمل بها في موارد الشّك بل مع الظّنّ بالخلاف على ما عرفت مع كون نتيجة المقدّمات هو اعتبار الظّنّ الشّخصي حسبما أسمعناك مراراً، كما أنّه مبنيّ على

بعد العمل بالظن إلى الأصول العملية وارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب، والسنة المتواترة، والأخبار المتيقن، كونها ظنوناً خاصة.

توضيحه أن مقدمات دليل الانسداد تقتضي إثبات عدم جواز العمل بأكثر تلك الظواهر للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد فتصير مجملة لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات، أو في المشكوكات أيضاً وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط وبالأصل المخالف للاحتياط، فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الإجمال حتى يصح بها الاستدلال في المشكوكات، إذ لم يثبت كون الظن مرجعا كالعلم بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفة.

مثلاً إذا أردنا التمسك بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾* لإثبات صحة عقد انعقدت أمارة كالشهرة أو الإجماع المنقول على فساده، قيل لا يجوز التمسك بعمومه للعلم الإجمالي بخروج كثير من العقود من هذا العموم، لا نعلم تفصيلها.

ثمّ إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم إمكان الاحتياط في بعض

عدم اختصاص الصّوارف للظّواهر المعلومة إجمالاً بموارد الأمارات وخروج موارد الشّك عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي العامّ الشّامل لموارد الأمارات وغيرها وإن فرض هناك علم إجماليّ في خصوص موارد الأمارات كما يظهر من قوله قدس سره في الجواب عن دعوى الاختصاص: (بأنّ هذا العلم حاصل بملاحظة الأمارات ومواردها) إلى آخر ما أفاده.

---

* سورة المائدة: الآية ٢.

الموارد، وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزما للحرج، فإذا شك في صحة عقد لم يقم على حكمه أمارة ظنية، قيل: إن الواجب الرجوع إلى عموم الآية، ولا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف.

ودفع هذا كالإشكال السابق منحصر في أن يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن كالعلم، ليرتفع الإجمال في الظواهر لقيامه في كثير من مواردها من جهة ارتفاع العلم الإجمالي، كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم إجمالاً في الباقي، أو يدعى أن العلم الإجمالي الحاصل في تلك الظواهر إنّما هو بملاحظة موارد الأمارات، فلا يقدح في المشكوكات سواء ثبت حجية الظن أم لا.

وأنت خبير بأن دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد ودعوى اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الأمارات مضعفة بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الأمارات ومواردها، وقد تقدم سابقاً أن المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف العلم الإجمالي لنراعي فيها حكمه، وعدم دخولها هو تبديل طائفة من محتملات المعلوم لها دخل في العلم الإجمالي بهذه الطائفة المشكوك دخولها فإن حصل العلم الإجمالي كانت في أطراف العلم وإلاّ فلا.

وقد يدفع الإشكالان بدعوى[1] قيام الإجماع، بل الضرورة على أن المرجع

---

(١) لا يخفى عليك أنّه قد أجاب قدس سره عن دعوى الإجماع على بطلان الاحتياط في المشكوكات، والرّجوع إلى الأصول فيما تقدّم من كلامه في طيّ الإشكال على مقدّمات الانسداد بعد الاعتراف بكون وجوده مظنوناً بالظّن القوي

في المشكوكات إلى العمل بالأصول اللفظية إن كانت، وإلاّ فإلى الأصول العملية.

وفيه أن هذا الإجماع مع ملاحظة الأصول في أنفسها، وأمّا مع طرو العلم الإجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة، فالإجماع على سقوط

الاطمئناني، كما يظهر من كلماتهم في وجه عدم جواز الرّجوع إلى البراءة عند التمسّك لحجيّة خبر الواحد بالحاجة إليه بأنّ مرجع الإجماع قطعيّاً كان أو ظنيّاً على الرّجوع إلى الأصول في المشكوكات إلى الإجماع على وجود الحجّة الكافية في الفقه، حتّى يعين بمعونتها المعلومات الإجماليّة شرعاً، فيصير المشكوكات مجاري للأصول، فتئول هذه الدّعوى إلى دعوى الإجماع على حجيّة الظّن، فلا تعلّق لهذا بالدّليل العقلي، وهذا كما ترى يغاير ما أفاده في المقام ويمكن جعل كلّ منهما جوابا مستقلاً فتأمل.

ثمّ إنّ ما أفاده قدس سرّه بعد الجواب عن الإجماع في مقام تحقّق الفرق وتثبيته بين القول بحجيّة الظّنون الخاصّة بقدر الكفاية والمقام بقوله: (ثمّ إنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلا لكلّ أحد) إلى آخر ما أفاده يراد به كون موارد الظّنون الخاصّة بمنزلة المعلوم بالتفصيل بحكم الشارع نظراً إلى الدّليل القطعيّ القاضي بحجيّتها وجعلها معيّنة للأحكام الواقعيّة، وترتيب آثار الواقع على مواردها، لا كونها معلومة بالتّفصيل حقيقة، كما ربّما يظهر منه في بادي النّظر فالعمل بمقتضى الظّنون الخاصّة امتثال للأحكام المعلومة بحكم الشارع، والزّائد على القدر المتيقّن غير معلوم من أوّل الأمر، فلا يمنع احتماله من الرّجوع إلى الأصول في المشكوكات ،كما فيما ذكره من المثال في المسألة القطيع.

هذا وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام في طيّ كلماتنا، فراجع إليه حتّى تقف على حقيقة الأمر.

العمل بالأصول مطلقاً لا على ثبوته.

ثمّ إنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً، لكن أحد قبل تمييز الأدلة عن غيرها، إلاّ أن من تعينت له الأدلة، وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون عمل بمؤداها، وصار المعلوم بالإجمال عنده معلوماً بالتفصيل، كما إذا نصب أمارة طريقاً لتعيين المحرمات في القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهها، فإنّه يعمل بمقتضى الأمارة، ثم يرجع في مورد فقدها إلى أصالة الحل لأنّ المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في أول الأمر.

وأمّا من لم يقم عنده الدليل على أمارة، إلاّ أنّه ثبت له عدم وجوب الاحتياط والعمل بالأمارات، لا من حيث إنّها أدلة، بل من حيث إنها مخالفة للاحتياط، وترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر، فلا دافع لذلك العلم الإجمالي لهذا الشخص بالنسبة إلى المشكوكات.

فعلم ممّا ذكرنا أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومة[1] وإن

---

(١) قد علم ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده في تحقيق المقام من كون المقدّمات منتجة على تقرير الحكومة للتّبعيض في الاحتياط، ووجوب الاقتصار في مخالفته على الظّن القوي القائم على نفي التّكليف وهو المراد بتماميّتها في الإنتاج، وعدم كون النّتيجة حجيّة الظّن بخلاف تقرير الكشف المنتج للحجيّة وإن كان فاسداً، لا تعلّق له بتقرير الحكومة أصلاً على ما عرفت شرحه من كلماته، فإنّ نتيجة المقدّمات على هذا الإشكال هو التّبعيض في الاحتياط لا حجيّة الظّن.

اللّهم إلاّ أن يريد من تقرير الحكومة في المقام تعيين العقل لموارد طرح الاحتياط في ضمن موهومات التّكليف مطلقاً أو قسم خاص منها، فإنّك قد عرفت أنّ المعيّن لموارد الطّرح في ضمن الموهومات ليس إلاّ العقل، فإذا كان له دخل

كانت تامة في الإنتاج، إلاّ أن نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم أو كالظن الخاص.

وأمّا على تقرير الكشف فالمستنتج منها وإن كان عين المقصود، إلاّ أن الإشكال والنظر، بل المنع في استنتاج تلك النتيجة.

فإنْ كنت تقدر على إثبات حجية قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور كان أحسن وإلاّ فلا تتعد على تقرير الكشف عمّا ذكرناه من المسلك في آخره وعلى تقدير الحكومة ما بينا هنا أيضاً من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئناني بالحكم أو بطريقية أمارة دلّت على الحكم وإن لم تفد اطمئناناً، بل ولا ظنا بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق.

وأمّا في ما لا يمكن الاحتياط، فالمتبع فيه بناء على ما تقدم في المقدمات من سقوط الأصول عن الاعتبار للعلم الإجمالي بمخالفة الواقع فيها هو مطلق

فالمرجع إلى حكمه في متابعة الظّن بعدم التّكليف في مخالفة الاحتياط اللاّزم بمقتضى العلم الإجمالي فهو الحاكم في هذه المسألة فتدبّر.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من أوّل هذا الأمر إلى آخره في الشّبهات الحكميّة على ما يقتضيه التّحقيق من وجوب الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللاّزم على قدر ما يندفع به الضّرورة فيما كانت هناك ضرورة قاضية بمخالفته وتعيّن اختيار الموهوم من محتملات العلم الإجمالي إذا لم يكن هناك دليل على بطلان الاحتياط رأساً ووجوب الأخذ بالظّن القوي إذا كان هناك دليل عليه جار في الشّبهات الموضوعيّة أيضاً، مع العلم الإجمالي حرفاً بحرف ويساعده كلماتهم في جملة من جزئيّات هذا الكلّي، كما يظهر للمتصفّح فيها وسنشير إلى بعضها، وليكن هذا في ذكر منك عسى ينفعك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

الظن إن وجد، وإلاّ فالتخيير، وحاصل الأمر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلا مع الاطمئنان بخلافه.

وعليك بمراجعة ما قدمنا من الأمارات على حجية الأخبار عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً إذا أفاد الظن وإن لم يفد الاطمئنان، بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان يدلّ على حجية المصحح بواحد عدل نظراً إلى حجية قول الثقة المعدل في تعديله فيصير بمنزلة المعدل بعدلين، حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعاً بناء على دليل الانسداد بكلاً تقريريه، لأنّ المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المعدل المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد بناء على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للتعديلات، فيقضي به تقرير الحكومة، وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الأمارات فيقضي به تقرير الكشف.

المحتويات

بحر الفوائد

في شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

ومعه متن كتاب الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

تحقيق ونشر

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد محمد ابن سماحة حجة الإسلام السيد جعفر مرتضى العاملي

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨هـ / ١٣١٩هـ

مع متن الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

الجزء الرابع

تحقيقه وتدقيقه

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان

الطَبعَةُ الأولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار- خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email:info@dartourath.com www:dartourath.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقام الثالث:

تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومة

في أنّه إذا بني على تعميم الظن فإن كان التعميم على تقرير الكشف بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه بإحدى المعممات المتقدمة، فلا إشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به، فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه كما لا يخفى على من راجع المعممات المتقدمة.

وأمّا على تقرير الحكومة بأن يكون مقدمات الدليل موجبة[1] لحكومة

---

(١) توجّه الإشكال في خروج القياس وأمثاله على تقرير الحكومة بالمعنى الّذي ذكر له في الكتاب في هذا المقام وفي غيره من كلماته في الأمر الثّاني وغيره ممّا لا إشكال فيه، ضرورة أنّ حكم العقل بحجيّة مطلق الظّن أو خصوص الاطمئناني منه بحيث لا دخل للأسباب فيه أصلاً كحكمه في سائر القضايا والموارد مبنيّ على علّة ومناط لا يمكن انفكاك حكمه عنه، فلو تخلّف في مورد فيلزم أن لا يكون حاكماً وهو خلف فلا بدّ أن يكون خروج الخارج خروجاً موضوعيّاً بمعنى عدم انطباق المناط الّذي هو الموضوع في القضية العقليّة عليه، وهذا معنى عدم إمكان تطرّق التّخصيص في القضايا العقليّة والأمر في القضايا الشّرعيّة وإن كان كذلك بمعنى عدم انفكاك ما هو المناط والعلّة في حكم الشارع عن حكمه، إلاّ أنّه لا يلزم الشارع أن يجعل المناط الأولى موضوعا دائماً في القضايا اللفظيّة الكاشفة عن مراد الشارع فيجوز طرو التّخصيص والنسخ الّذي هو

يؤول إليه وغيرهما بالنّسبة إلى القضيّة اللّفظيّة لا اللبيّة وإن كانت منطبقة عليها بالنّظر إلى ظاهر اللفظ

ومن هنا يحكم بالعموم ً إلى استكشاف عموم العلّة من اللّفظ، إلاّ أنّه إذا ورد التّخصيص والقرينة الكاشفة عن المراد يحكم بأنّ المراد من أوّل الأمر غير ما خرج عن العموم من جهة عدم وجود المناط فيه، وفي الحقيقة لا تنافي بينهما أصلاً، وإن حكموا بتنافيهما بالنّظر إلى ظاهر اللّفظ هذا بالنّسبة إلى المعنى المعروف التقرير الحكومة، وأمّا على ما بني عليه الأمر عند الإشكال في تماميّة المقدّمات وفي طيّ الأمر الثّاني عند المنع عن تعميم النّتيجة بالنّسبة إلى المراتب، فالظّاهر عدم الإشكال في توجّه الإشكال أيضاً، حيث إنّه إذا استقلّ العقل في حكمه بتعيين الأخذ بالظّن القوي أو مطلق الظّن في مخالفة الاحتياط وفرض حصولهما من القياس القائم على عدم التّكليف مثلاً، فيجري فيه ما جرى في حكمه بحجيّة مطلق الظّن وفي حكمه في سائر المقامات من عدم إمكان طرو التّخصيص عليه هذا.

وأمّا ما يقال من أنّ حكم العقل بوجوب العمل بالظّن القوي أو مطلق الظّن في امتثال الأحكام الشّرعيّة، أو في اختيار مخالفة الاحتياط إنّما لا يقبل لورود نهي الشارع عن بعض أفراد الظّن وإخراجه عن حكمه إذا كان على وجه الإطلاق من غير تقييد بعدم ورود النّهي عن الشارع بالنّسبة إلى بعض أفراده، وأمّا إذا كان على وجه التّقييد فلا يتوجّه هناك إشكال أصلاً لورود النّهي عن العمل بالظّن القياسي وأشباهه، ضرورة ارتفاع موضوع حكم العقل حينئذ بوروده ونحن ندّعي أنّ العقل إنّما يحكم به على وجه التّقييد نظير حكمه بحرمة العمل بالظّن عند التّمكن من تحصيل العلم بالواقع، فإنّه مقيّد أيضاً بعدم أمر الشارع بسلوكه، وإلاّ كان ما ورد في شأن الظّنون الخاصّة منافيا لحكم العقل وموجباً لتخصيصه ولم يقل به أحد فيكشف ذلك عن أنّ العقل يحكم بالعنوان التّقييدي، ومن هنا اتّفق القائلون

بحجيّة مطلق الظّن بجواز حكم الشارع بحجيّة أمور لا تفيد الظّن أصلا في زمان الانسداد ونهيه عن العمل بالظّن، إلاّ أنّه لمّا لم يثبت ذلك في الشّرعيّات عندهم حكموا بحجيّة مطلق الظّن، ولا يتوجّه عليه أنّه بناء على ذلك يلزم عدم حكم العقل بحجيّة الظّن أصلاً إذ احتمال النّهي موجود في جميع أفراد الظّن، إذ المفروض عدم حجة على الحكيم تعالى وبتقرير آخر إذا فرض أخذ عدم نهي الشارع في موضوع حكم العقل بحجيّة الظّن من حيث تعلّق حكمه بالعنوان التّقييدي، فلا بدّ من إحراز عدم النّهي عند إرادة الحكم بحجيّة ظنّ من الظّنون وإحرازه مستلزم للعلم بحجيّته عند الشارع، ضرورة عدم الواسطة بين عدم النّهي والأمر في المقام فيلزم عدم حكم العقل بحجيّته أو موضوعيّة الظّن الّذي لم يعلم حجيّته، فكما أنّ احتمال النّهي مانع عن حكمه كذلك العلم بالحجية شرعاً مانع عن حكمه إذ المأخوذ في حكم العقل عدم العلم بالنّهي لا عدم النّهي الواقعي حتّى يكون احتماله مانعاً عن حكم العقل، ضرورة عدم إمكان دخل الأمور النّفس الأمريّة الواقعيّة في حكم العقل من حيث الاقتضاء أو المانعيّة وترتّب حكمه على العنوانات المعلومة من غير فرق بين حكمه الغيري والنّفسي كحكمه بوجوب ردّ الوديعة وحسن التّأديب وحسن الصّدق وقبح الكذب ونحوها، فإنّه وإن كان هناك مزاحمات لأحكامه في الموضوعات المذكورة، إلاّ أنّه ثابت ما لم يعلم بها، فالصّدق المجامع لعنوان الإضرار والمفسدة في علم العقل لا يتّصف بحسن كما أنّ الكذب المجامع لعنوان المصلحة الملزمة في علمه لا يتّصف بقبح لا أنّ الصّدق المجامع للمفسدة في نفس الأمر والكذب المجامع للمصلحة كذلك لا يتصفان بحسن وقبح هذا، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك فيما قدّمنا لك من الكلام في فروع المقصد الأوّل من الكتاب.

وإن شئت قلت: في تقرير التّوهّم المذكور إنّ حكم العقل في جميع مراتب

طريق الإطاعة حكم تعليقيّ بالنّسبة إلى حكم الشارع بسلوك غير ما حكم العقل به وليس كحكمه بأصل وجوب الإطاعة من حيث كونه تنجيزيّاً غير قابل لحكم الشارع بخلافه، فيتوجّه عليه أنّ نهي الشارع إن كان كاشفاً عن انتفاء المناط العقلي في حكمه بحجيّة الظّن أو وجود المزاحم له، الّذي يرجع إلى انتفاء المناط حقيقة، فيرجع إلى ما سيجيء من وجوه التّفصّي عن الإشكال المذكور، وسيأتي شرح القول فيه، وإلاّ فيكون قبيحا في حكم العقل كما أنّ أمره بسلوك الظّن مع التّمكن من تحصيل الواقع إنّما يجوز بهذا العنوان، وإلاّ كان قبيحاً.

وأمّا ما قرع سمعك من كون حكم العقل في باب الطّريق من حيث كونه تعليقيّاً يخالف حكمه في باب أصل وجوب الإطاعة من حيث كونه تنجيزياً فيراد به ما يرجع إلى ما ذكرنا من كون حكم العقل في باب الطّريق مترتّبا على عنوان يرتفع بملاحظة نهي الشارع أو يتحقق فيما أمر الشارع بسلوكه فافهم وانتظر لتمام الكلام في ذلك فيما سيتلى عليك، وممّا ذكرنا كلّه يظهر لك استقامة ما أفاده قدس سره في توجيه الإشكال وتقريره بقوله: (فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظّن أو خصوص الاطمئناني لو فرض ممكنا جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعلّه نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس، بل وأزيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال إلاّ قبح ذلك على الشارع) إلى آخره، وفساد ما أورد عليه بأنّ مجرّد احتمال نهي الشارع عن سائر الظّنون كنهيه عن القياس لا يمنع من حكم العقل بالحجيّة لدوران الأمر مع هذا الاحتمال في موارد الظّنون بين الإطاعة الظّنية والإطاعة الوهميّة، والمفروض استقلال العقل في الحكم في هذا الدّوران بتقديم الأولى وقد اعترف قدس سره بذلك فيما تقدّم من الكلام في طيّ مقدّمات الانسداد واستند إليه في ردّ من أبطل المقدّمات بإبداء احتمال كون المرجع عند الشارع في زمان الانسداد غير الظّن كالفاضل النّراقي وغيره، فإنّ مراده قدس سره

من الاحتمال الّذي جعله مانعاً عن حكم العقل هو احتمال نهي الشارع عن العمل بالظّن وترجيح الوهم عليه من حيث هما كذلك، ومعلوم أنّ احتمال حكم الشارع في قضيّة على خلاف ما حكم به العقل فيها لا يجامع حكم العقل لا مطلق الاحتمال، فإنّ احتمال نهيه عن الظّن وإيجابه الأخذ بخلافه من جهة مصلحة غالبة فيه أو مفسدة في العمل بالظّن لا ينافي حكمه أصلاً، ولا يمنع منه جزماً توضيح ذلك أنّ نهي الشارع عن العمل بالظّنّ في زمان الانسداد قد يكون على وجه الطّريقيّة، وهذا هو الّذي يحكم العقل بقبحه من الشارع مع تعلّق الغرض بالواقع من حيث استلزامه لنقض الغرض، ولا يجامع حكم العقل بحجيّة الظّن، فكما أنّ القطع بصدوره على هذا الوجه، لا يجامع حكم العقل كذلك احتماله لا يجامعه وقد يكون من جهة وجود مصلحة غالبة في الأخذ بخلافه أو وجود مفسدة غالبة في الأخذ به على تقدير مطابقته للواقع، وهذا لا ينافي حكم العقل بوجوب الأخذ بالظّن في زمان الانسداد، حيث إنّ حكم العقل به إنّما هو من حيث كونه أقرب إلى إدراك مصلحة الواقع الغير المزاحمة بالمفسدة الغالبة عليها، فإذا علم بأنّ سلوك الظّن الفلاني ليس فيه هذه الجهة بإخبار الشارع أو كشفه عن نهيه، فلا يحكم بحجيّته من جهة انتفاء مناط حكمه فيه فلا يلزمه تخصيص في حكم العقل أصلاً.

وأمّا إذا لم يعلم بذلك واحتمله فيحكم حكما قطعيّاً بوجوب سلوك الظّن وعدم الاعتناء بالاحتمال المذكور، وهذا هو الاحتمال الّذي لا يمنع من حكم العقل بل يجامع حكمه، بل قد أسمعناك في مطاوي ما ذكرنا لك أنّ الظّن الّذي يكون موضوعا لحكم العقل بالحجيّة في زمان الانسداد لا ينفك عن هذا الاحتمال، إلاّ أن يكون احتمال عدم حجيّته الغير المنفك عن الشّكّ في الحجيّة من جهة إلقائه مع التّمكن من تحصيل العلم أو الظّنون الخاصّة، لا إلقائه مطلقاً، حتّى في زمان الانسداد الملازم لكونه كالقياس، فإن احتمال عدم الحجيّة واقعاً عند

العقل بقبح إرادة الشارع ما عدا الظن، وقبح اكتفاء المكلف على ما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس، وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعة والمعصية ويقبح عن الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به، فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهي عن أمارة مثل ما نهي عن القياس، بل وأزيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال، إلاّ قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلاّ بقبحه.

وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشؤه لزوم التناقض، ولا يندفع إلاّ بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصص وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية إنما هو لكون العموم صورياً، فلا يلزم إلا التناقض الصوري.

ثمّ إنّ الإشكال هنا في مقامين

أحدهما: في خروج مثل القياس وأمثاله مما نقطع بعدم اعتباره.

الثاني: في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر، حيث إن الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد، ولا يجوز العمل بهما فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه، أو يرجع إلى الترجيح وجوه بل أقوال.

الشارع لا بدّ أن يستند إلى أحد الاحتمالين على سبيل منع الخلوّ كما هو ظاهر، إلاّ أنّ إرجاع النّهي عن العمل بالقياس وأشباهه إلى هذا الوجه يرجع إلى بعض الوجوه الآتية في التفصّي عن إشكال خروج القياس وليس الكلام فيه.

أما المقام الأول:

وهو خروج القياس وأمثاله مما نقطع بعدم اعتباره:

فقد قيل: في توجيهه أمور:

الأول: ما مال إليه أو قال به[١] بعض من منع حرمة العمل بالقياس في

---

(١) قد ينسب الميل إلى المنع المذكور أو القول به في زمان الانسداد إلى المحقّق القميّ قدس سره في القوانين، والموجود فيه إمكان منع دعوى كون حرمة العمل به ضروريّاً، حتّى في زمان الانسداد، لا منع ثبوت الحرمة حيث قال قدس سره في بحث حجيّة أخبار الآحاد في طيّ وجوه التّفصّي عن إشكال خروج القياس ما هذا لفظه: «ويمكن أن يقال إنّ في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنّسبة إلى مقتضاه، فإنّا نعلم بالضّرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدّى القياس فيعلم أنّ حكم اللّه تعالى غيره وإن لم يعلم أنّه أيّ شيء هو فنفي تعيينه يرجع إلى سائر الأدلة وإن كان مؤدّاها عين مؤدّاه فليتأمّل، فإنّه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتّى في موضع لا سبيل له إلى الحكم إلاّ به» انتهى كلامه رفع مقامه.

فإنّه كما ترى ظاهر في منع دعوى البداهة المذكورة في وجه التفصّي اللّهم، إلاّ أن يكون الدّليل العلميّ عنده منحصرا في المقام في ضرورة المذهب، وإلاّ لم يكن منعها بخصوصها مفيداً في الإيراد على وجه التّفصّي، فإنّ الإيراد يرجع إلى دعوى انفتاح باب العلم في مورد العمل بالقياس ومنع دعوى بداهة حرمة العمل به لا يلازم منع حصول العلم بالحرمة، إلاّ بعد فرض انحصار الدّليل العلمي فيه كما يظهر من التّوضيح الّذي ذكره شيخنا قدس سره، ثمّ إنّه على تقدير ظهور كلامه هذا في إمكان منع قيام الدّليل العلمي على الحرمة مطلقاً في زمان الانسداد

أمثال زماننا وتوجيهه بتوضيح منا أن الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة معنى في الحرمة، فلا ريب أن بعض تلك الأخبار في مقابله معاصري الأئمة صلى الله عليه وآله من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، فقاسوا واستحسنوا وضلوا وأضلوا وإليهم أشار النبي صلى الله عليه وآله في بيان من يأتي من بعده من الأقوام فقال: «برهة يعملون بالقياس»، والأمير صلوات الله عليه بما معناه: «إن قوما تفلتت عنهم الأحاديث أن يحفظوها

وفي مورد انحصار الدّليل فيه ليس مذهبا له بالقطع واليقين، فإنّ كلماته في هذا المبحث وفي بحث الاجتهاد والتّقليد وغيرهما تنادي بصراحتها بذهابه إلى حرمة العمل به في كلّ زمان وأنّه من المسلّمات عنده، وإنّما ذكر ما ذكره وجها في المسألة لا اعتقاداً، فلا تغفل ولا تنظر إلى بعض كلماته الموهم ميله إلى الجواز، نعم في كشف الغطاء ما يظهر منه نفي البعد عن القول بحجيّته عند الاضطرار وانحصار الطّريق في مطلق الظّن حيث قال في البحث الرّابع والأربعين في تعداد الأدلّة ما هذا لفظه: «الأدلّة إمّا أن تكون مثبتة لذاتها من غير جعل كالطّرق المفيدة للعلم بالحكم من عقل أو نقل متواتراً وإجماع معنويّين إلى أن قال، وأمّا أن تكون جعليّة بحكم الشّارع لا بمقتضى الذّات وساق الكلام في تعداد الأدلّة الظّنيّة المعتبرة من حيث الخصوص إلى أن قال: وأمّا أن يكون ممّا انسدّت فيه الطّرق في معرفة الواجب مع العلم باشتغال الذّمّة وانسداد طريق الاحتياط، وهذا يجري في المجتهد إذا فقد الأدلة وفي غيره عند اضطرار لضرورة بقاء التّكليف وانسداد طريق العلم والظّن القائم مقامه، فيرجع كلّ منهما إلى الرّوايات الضّعيفة والشّهرة وأقوال الموتى والظّنون المكتسبة سوى ما دخل تحت القياس المردود على أنّ القول به في مثل هذه الصّورة غير بعيد» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأعوزتهم النصوص أن يعوها فتمسكوا بآرائهم» إلى آخر الرواية.

وبعض منها إنما يدلّ على الحرمة من حيث إنّه ظن لا يغني من الحق شيئا.

وبعض منها يدلّ على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع.

وبعض منها يدلّ على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه، ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من إزالة التوقف لأجل العمل بالرجوع إلى أئمة الهدى عليهم السلام، أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليات أو نحو ذلك.

ولا يخفى أن شيئاً من الأخبار الواردة[1] على أحد هذه الوجوه المتقدمة،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ كثيراً من الأخبار الدّالة على حرمة العمل بالقياس تدلّ على حرمته بالنّسبة إلى زمان الانسداد أيضاً بحيث لا يفرق في دلالتها بالنّسبة إلى الزّمانين والحالات أصلاً مثل ما دلّ على حرمته من حيث استلزامه لإبطال الدّين المحمول على القضيّة الغالبية، لا الدّائميّة تصحيحاً لكلام الشارع، فإنّه ليس المراد منه رفع اليد بسببه عن السّنة المتمكن من الرّجوع إليها، حتّى يختصّ بزمان الانفتاح، بل المراد منه أنّ إعمال القياس في تحصيل السّنة وقول النّبي صلّى الله عليه وآله موجب لإبطال الشّريعة والدّين، وأنّ هذا لازم له من غير فرق بين الزّمانين سواء حمل على الدّوام أو الغلبة فهو نظير قولهم عليهم السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» ونحوه ممّا على النّهي عن العمل به من حيث الطّريقيّة والإرشاد إلى كون العقول النّاقصة الظّنية المستعملة في استنباط الأحكام الشّرعيّة كثير الخطإ، وما دلّ على حرمته من حيث الموضوعيّة مثل قوله عليه السلام: «ليس من ديني من استعمل القياس في ديني» وما ورد في مشاركة المقايس لإبليس،

لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبي صلى الله عليه وآله، أو أحد أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي ودوران الأمر بين العمل بما يظن أنّه صدر منهم عليهم السلام والعمل بما يظن أن خلافه صدر منهم عليهم السلام كمقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارده، أو الأمارات المعارضة له، وما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف وجانب الاعتساف.

وإن كان الدليل هو الإجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي، فنقول: إنّه كذلك، إلاّ أن دعوى الإجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة، ألا ترى أنه لو فرض والعياذ بالله[1] انسداد باب الظن من الطرق

حيث إنّه أوّل من قاس وإن كان ظاهر بعض أخباره كون الحكمة في ذمّ إبليس على قياسه في ترك السجود المأمور به لأبينا آدم عليه السلام خطائه في قياسه بقوله: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾، وبالجملة لا ينبغي الإشكال في دلالة كثير من أخبار الباب على حرمة العمل به في محلّ البحث، بل يمكن دعوى التّواتر المعنوي فيما دلّ عليه، فلا يتوجّه أنّ الخصم لا يسلّم حجيّة ظواهر الألفاظ الصّادرة عن الحجّة من حيث الخصوص، غاية ما هناك على تقدير حصول الظّن الشّخصي منها على حرمة العمل بالقياس دخول المسألة في الظّن المانع والممنوع.

(١) لا يخفى عليك أنّه قد يناقش فيما أفاده بأنّ دعوى الإجماع، بل الضّرورة على حرمة العمل بالقياس وأشباهه في صورة انفتاح باب الأمارات لا يلازم دعواه في صورة انسداد بابها، نعم دعوى الإجماع على الإطلاق ممّا يفيد الالتزام بالحرمة فيما فرضه، مع أنّه قد يقال إنّه لا ضير في الالتزام بها في الفرض أيضاً مع كون التّكليف وجوب الاحتياط بالنّسبة إلى الواقع فيما كان القياس مقتضياً للإلزام

السمعية لعامة المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الإسلام، فهل تقول إنّه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس أنّه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرعة، وأنه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعي الضرورة على ما ادعيته من الحرمة حاشاك.

ودعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الأمارات السمعية ممنوعة، لأنّ المفروض أن الأمارات السمعية الموجودة بأيدينا لم يثبت كونها متقدمة في نظر الشارع على القياس، لأنّ تقدمها على القياس إن كان لخصوصية فيها، فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها، بل ظنها لا يجدي، بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الأمارات بالخصوص، وإن كان لخصوصية في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبة، فليس الكلام إلاّ في ذلك.

وكيف كان فدعوى الإجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة، وأمّا كليته فلا، وهذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد.

لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الأخبار وجميع معاقد الإجماعات يوجب الظن المتاخم للعلم، بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعية فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجيته، بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول

والأخذ بخلافه فيما كان على خلاف الإلزام ففي الحقيقة هذا نوع من الاحتياط وإن كان قد يورد عليه بأنّه موجب للحرج، فيعود المحذور، مع أنّ الكلام بعد الفراق عن بطلان وجوب الاحتياط، وإلاّ لم يحكم بحجيّة الظّن أصلاً.

القياس[1] في مطلق الظن المحكوم بحجيته ضروري البطلان في المذهب.

الثاني: منع إفادة القياس[2] للظن خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع في الحكم

بين ما يتراءى متخالفة وفرق بين ما يتخيل متآلفة.

---

(١) ما أفاده من الملازمة إنّما هو على تقدير كون حجيّة الخبر الصّحيح من باب الظّن المطلق كما يظهر من المحقّق القمّي قدس سره، حيث إنّه بنى على عدم وجود الظّن الخاص فيما بأيدينا من الأمارات، وأمّا على تقدير كون حجيّته من باب الظّن الخاصّ حسبما يظهر من جماعة من أهل الظّنون المطلقة حيث اعترفوا بحجيّة من حيث الخصوص وبنوا على التّعدي عنه من جهة عدم كفايته في استنباط غالب الأحكام، فالملازمة غير ظاهرة بل ممنوعة لما أسمعناك مراراً من كون الظّن المطلق في مقابل الظّن الخاصّ كالأصل في مقابل الدّليل، فلازم هذا القول عدم جواز الأخذ بالظّن المطلق في مقابل الخبر الصحيح وإن كان غير القياس فضلاً عنه، إلاّ على القول باعتبار حصول الظّن الشّخصي منه في حجيّته أو عدم قيام الظّن بالخلاف فافهم.

(٢) يظهر هذا الوجه من المحقّق القمّي قدس سره في القوانين أيضاً وإن حكى عن غيره أيضاً حيث قال في التّفصّي عن خروج القياس وخبر الفاسق من حيث صراحة آية النّبأ في وجوب التّبيّن فيه المقتضي لعدم حجيّته من غير فرق بين الأزمنة ما هذا لفظه: «وذلك إمّا لأنّهما لا يفيدان الظّن وذلك علّة منع الشارع عنهما أو لأنّهما مستثنيان من الأدلّة المفيدة للظّن لا أنّ الظّن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظّن» انتهى كلامه رفع مقامه، وذكره في كلامه وإن كان وجها في المسألة، إلاّ أنّه يتوجّه عليه ما ذكره شيخنا قدس سره من أنّ ملاحظة ما ورد في شأن العمل بالرّأي والقياس والعقول الظّنيّة من حيث الطّريقيّة وغلبة الخطاء فيها كما هو الظّاهر من أكثرها، وإن كانت يرفع الظّن الحاصل منها في ابتداء النّظر وقبل ملاحظتها ويمنع من حصول الظّن منها إن كانت ملحوظة عند الرّجوع إليها

وكفاك في هذا عموم ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»، «وأن السنة إذا قيست محق الدين»، وأنه: «لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»، وغيرها ممّا دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس، وخصوص رواية أبان بن تغلب الواردة في دية أصابع الرجل والمرأة الآتية.

وفيه أنّ منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان، وأمّا كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات، فلا يؤثر في منع الظن، لأنّ هذه الموارد بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل.

نعم الإنصاف أنّ ما ذكر من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قوي يوجب غالباً ارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر، وأما منعه عن ذلك دائماً فلا، كيف وقد يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي، وأيضاً فالأولوية الاعتبارية من أقسام القياس ومن المعلوم إفادتها للظن، ولا ريب أن منشأ الظن فيها هو الاستنباط المناط ظناً، وأمّا آكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول.

الثالث: أن باب العلم في مورد القياس[1] ومثله مفتوح للعلم بأن الشارع أرجعنا في هذه الموارد إلى الأصول اللفظية أو العملية، فلا يقتضي دليل

فهي رافعة باعتبار ودافعة باعتبار أخرى في الغالب، إلاّ أنّها لا يؤثّر في ذلك دائما كما هو المشاهدة بالوجدان، ومن هنا قد يحصل من القياس القطع بالحكم فيحتمل الظّان الّذي استقرّ له الظّن في مورد اطمئنانه بإصابته مورد حصول الظّن له على كونه من الموارد الّتي تخلّفت عن الغالب، فلا تنافي تلك الأخبار النّاطقة بكثرة الخطاء في العمل بالعقول النّاقصة الظّنّية.

(١) الوجه في هذا الجواب ما أسمعناك مراراً من أنّ الانسداد الشّخصي علّة لحكم العقل بحجيّة الظّن فيدور حكمه مداره، فكما لا يحكم العقل بحجيّته أيّ

لانسداد اعتبار ظن القياس في موارده.

وفيه أنّ هذا العلم إنما حصل من جهة النهي عن القياس، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع إنّما الكلام في توجيه صحة منع الشارع عن العمل به، مع أن موارده وموارد سائر الأمارات متساوية، فإنّ أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك في أمارة أخرى، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف، وقد تقدم أنه لو لا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعين العمل بالظن، إذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم إلاّ قبحه.

والحاصل أن الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض وإن كان بملاحظة منع الشارع، فالإشكال في صحة المنع ومجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن، فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحققه.

الرابع: أن مقدمات دليل الانسداد أعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف إنما توجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه، ومع قطع النظر عما يفيد ظنا أقوى، وبالجملة هي تدلّ على حجية الأدلة الظنية دون مطلق الظن

ظنّ كان في قبال ما قام الدّليل القطعيّ على اعتباره من الأمارات والأصول مطلقاً كذلك لا يحكم بحجيّة الظّن إذا كان هناك دليل قطعي على إلغاء ما يقابل الأمارات والأصول، فهو خارج عن موضوع الانسداد الّذي دار حكم العقل مداره وهو كما ترى بمكان من الضّعف والسّقوط، لما أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب من أنّه لا كلام في الانفتاح المدّعى بعد فرض وقوع النّهي، وإنّما الكلام في توجيه النّهي بحيث لا يقدح في حكم العقل ويجامع معه، فلا يقاس المقام بما إذا كان هناك دليل قطعيّ على اعتبار الأمارات والأصول، لأنّه قياس مع الفارق فافهم.

النفس الأمري والأول أمر قابل للاستثناء، إذ يصح أن يقال:

---

(١) هذا أحد الوجهين اللّذين عرفتهما ممّا تقدّم عن المحقّق القميّ قدس سره، وقد تكرّر هذا الوجه في كلامه في هذا المبحث وفي بحث الاجتهاد والتّقليد بحيث يظهر منه اعتماده عليه، وهو كما ترى مشتبه المراد كما اعترف به كثير ممّن وقف عليه كالمحقّق المحشّي وأخيه في الفصول وغيرهما قدّس اللّه أسرارهم، ومن هنا أورد عليه تارة بما في الكتاب من أنّه ليس لذات الأمارة مدخليّة في الحكم بالحجيّة في لحاظ العقل، حيث إنّ حكمه يلحق نفس الانكشاف الظّني من غير مدخليّة للسّبب فيه أصلاً، وأخرى بأنّ ما ذكره كرّ على ما فرّ منه حيث إنّه إذا استقلّ العقل بحجيّة كلّ ما يفيد الظّن على وجه الإيجاب الكلّي كيف يجوز في حكمه نهي الشّارع عن بعض ما يفسده، إذ عدم إمكان التّخصيص في الدّليل العقلي لا يختصّ ببعض أفراده، فاختلاف التّعبير والتّقرير مع كونه خلاف الواقع لا يفيد في التّفصّي عن إشكال ورود التّخصيص في الحكم العقلي.

هذا وقد يدفع الإشكالان بأنّ مراده قدس سره ممّا أفاده الإشارة إلى تقرير الكشف والحكومة، وأنّه على الأوّل يستكشف العقل من جهة مقدّمات الانسداد عن حكم الشارع بحجيّة المقدار الوافي من الأمارات الظّنيّة على سبيل الإهمال وبعد خروج ما خرج يحكم بملاحظة بطلان التّرجيح بلا مرجّح على كون الحجّة عند الشارع جميع الأمارات، ومن المعلوم أنّ التّعميم من جهة هذا المعمّم وسائر المعمّمات على ما عرفت، لا يجري بالنّسبة إلى القياس وأشباهه ممّا علم عدم حجيّته وعلى الثّاني يحكم العقل بحجيّة مطلق الظّن على سبيل القضيّة الكليّة من غير مدخل للسّبب عنده في الحكم، فيشكل الأمر بخروج القياس وأشباهه لا محالة، ولمّا كان المختار عنده تقرير الكشف ومفاده استكشاف الحجيّة بالنّسبة

. . . .

إلى الأسباب والأمارات على سبيل الإهمال على ما عرفت تفصيله وتحقيقه فقال في مقام التّفصيّ إنّ القياس مستثنى من الأدلّة الظّنيّة، لا أنّ الظّن القياسي مستثنى من مطلق الظّن، فليس مقصوده أنّ القضيّة العقليّة الكليّة تختلف حالها بالنّظر إلى الأسباب والمسبّبات حتّى يتوجّه عليه ما عرفت وأضعافه، بل المراد أنّ الحجّة على تقرير الكشف هي الأمارات على سبيل الإهمال والتّعميم إنّما هو بملاحظة أمر خارج لا يجري بالنّسبة إلى القياس، فالمراد من الاستثناء في كلامه ليس ما يظهر منه بالنّظر إلى قضيّة اللّفظ بل المراد منه الحكم بخروج ما لولاه لكان قابلاً للدّخول ومحتملاً له، فهذا الكلام منه قدس سره مبنيّ على ما هو الحقّ والواقع عنده، لا أنّ نتيجة المقدّمات تختلف بحسب الأسباب والمسبّبات.

وهذا التّوجيه وإن لم يساعده بعض كلماته، بل ينافيه ما عرفت استظهار شيخنا قدس سره منه من إجراء المقدّمات في كلّ مسألة، إلاّ أنّه لا مناص عنه في مقام التّوجيه سيّما بعد مساعدة بعض كلماته عليه وإن كان أصل تقرير المقدّمات على الكشف باطلاً عندنا على ما عرفت تفصيله في مطاوي كلماتنا السّابقة، فقد تبيّن ممّا ذكرنا من أنّ المراد من الكليّة في قوله المحكيّ في الكتاب، إذ لا يصحّ أن يقال: (أنّه يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظّن بنفسه) إلخ، هو الكليّة المستفادة من مجموع المقدّمات والمعمّمات لا المستفادة من نفس المقدّمات، وممّا ذكرنا كلّه في شرح مراد المحقّق القميّ قدس سره يظهر لك عدم توجّه ما أفاده شيخنا قدس سره في الاعتراض عليه بعد توجيهه بما يقرب إلى ما عرفت بقوله: (وفيه أنّ نتيجة المقدّمات المذكورة لا تتغيّر بتقريرها على وجه دون وجه، فإنّ مرجع ما ذكره من الحكم بوجوب الرّجوع إلى الأمارات الظّنية في الجملة إلى العمل بالظّن في الجملة) إلخ، فإنّه يمكن أن يقال إنّ التّرديد والدّوران في المهملة بين الكليّة والجزئيّة إنّما هو بحسب الأسباب حقيقة، إذ لا دوران في النّتيجة بحسب الموارد

. . . .

والمراتب على التّقريرين حقيقة على ما عرفت تفصيل القول فيه فإذا احتمل العقل أن يكون المجعول مطلقاً أو في خصوص زمان الانسداد الظّن الحاصل من السّبب الخاصّ من حيث إنّه حاصل منه فيكون المجعول حقيقة السّبب الفلاني بشرط حصول الظن، فللسّبب مدخل في الحجيّة حقيقة، فلا يلزم هناك إشكال بخروج القياس أصلاً، فالإيراد المتوجّه عليه حقيقة هو بطلان تقرير الكشف سواء فرض بالنّسبة إلى الأسباب أو المسبّبات، وإلاّ فعدم توجّه الإشكال على هذا التّقرير ممّا لا ريب فيه على كلّ تقرير، إلاّ أنّ المحقّق القميّ قدس سره زعم أنّ المستكشف من المقدّمات على تقرير الكشف هو حجيّة الأمارات الظّنية بشرط حصول الظّن الشّخصي منها على سبيل الإهمال فتأمل.

ممّا ذكرنا كلّه يظهر لك أنّ مراد المحقّق من التّعارض في كلامه المحكيّ في الكتاب ليس هو التّعارض الحقيقي، بل مجرّد التّقابل، فيكون الحجّة السّليمة فيما يقابل فيه الأمارات ما يفيد الظّن الشّخصي من جهة قوّته، أو معاضدته بغيره ويطرح غيره من جهة عدم وجود مناط الحجيّة فيه سواء كان أصلاً على القول باعتباره من باب الظّنّ كما بني الأمر عليه في محلّه أو غيره، وما أفاده قدس سره كما هو صريح كلامه بعد الحكم بتعميم النّتيجة من الخارج مع كونها مهملة من حيث الذّات مبنيّ على إهمال النّتيجة جزما فقول: شيخنا قدس سره في مقام شرح مراده وهذه القضيّة يمكن أن يكون مهملة منظور فيه، لأنّه لا يحتمل الإهمال، بل مبنيّ عليه، نعم قد عرفت أنّ هذا التّوجيه لا يجامع ما استفاده قدس سره منه من تقرير المقدّمات في كلّ مسألة، فلعلّ هذا الكلام من المحقّق المذكور قرينة وشاهد على عدم إرادته ما استظهره من إجراء المقدّمات في كلّ مسألة وكيف يجامع هذا الاستظهار مع هذا التوجيه فتأمل، وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام فيما علّقناه على التّنبيه الثّاني فراجع إليه.

«إنّه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه، ويدلّ على مراد الشارع ظناً إلا الدليل الفلاني وبعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلة المفيدة للظن حجة معتبرة، فإذا تعارضت تلك الأدلة لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف، فالمعتبر حينئذٍ هو الظن بالواقع ويكون مفاد الأقوى حينئذٍ ظناً والأضعف وهماً، فيؤخذ بالظن ويترك غيره»*، انتهى.

أقول: كان غرضه بعد فرض جعل الأصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط أن انسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلا الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنية، وهذه القضية يمكن أن تكون مهملة ويكون القياس خارجاً عن حكمها، لا أن العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس، لأنّ هذا عين ما فر منه من الإشكال، فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بدّ من إعمال الباقي في مواردها، فإذا وجد في مورد أصل وأمارة، والمفروض أن الأصل لا يفيد الظن في مقابل الأمارة وجب الأخذ بها، وإذا فرض خلو المورد عن الأمارة أخذ بالأصل، لأنّه يوجب الظن بمقتضاه.

وبهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسألة إلى الظن الموجود فيها، فإنّ هذه القضية لا تقبل الإهمال ولا التخصيص، إذ ليس في كل مسألة إلاّ ظن واحد.

وهذا معنى قوله في مقام آخر إن القياس مستثنى من الأدلة الظنية، لا أن الظن القياسي مستثنى من مطلق الظن، والمراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول، لا داخلاً بالفعل، وإلاّ لم يصح بالنسبة إلى المهملة، هذا

* القوانين المحكمة، ج٢، ص ٢١٧.

غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده.

وفيه أن نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه، فإنّ مرجع ما ذكر من

الحكم بوجوب الرجوع إلى الأمارات الظنية في الجملة إلى العمل بالظن في الجملة، إذ ليس لذات الأمارة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل والمناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الإهمال.

وقد تقدم: أن النتيجة على تقدير الحكومة ليست مهملة، بل هي معينة للظن الاطمئناني مع الكفاية ومع عدمها، فمطلق الظن وعلى كلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس، وأمّا على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس، إذ الإشكال مبني على عدم الإهمال وعموم النتيجة كما عرفت.

الخامس: أن دليل الانسداد إنما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل[1]، فخروج القياس على وجه التخصص دون التخصيص.

(١) قد تكرّر هذا الوجه للتفصّي عن إشكال خروج القياس في كلام الشيخ المحقّق المحشي في هداية المسترشدين المعلّقة على المعالم في كلام أخيه الشّيخ الفاضل في فصوله قدس سرهما، واعتمدا عليه كمال الاعتماد من حيث إنّ نتيجة دليل الانسداد عندهما سواء كان جارياً في الفروع أو الأصول هي حجيّة الظّن القائم على حجيّة الأمارات القائمة على المسائل الفرعيّة وإن لم يحصل ظنّ منها بها، وبعبارة أخرى الحجّة عندهم بمقتضى دليل الانسداد الأمارات الّتي ظنّ حجيّتها وإن لم تفد الظّن الشّخصي في المسألة الفرعيّة، ومن المعلوم أنّ خروج القياس وأشباهه من هذه الكليّة ليس بعنوان التّخصيص، بل التّخصّص والخروج عن موضوع حكم العقل، حيث إنّه ممّا يعلم عدم حجيّته نعم يشكل الأمر عليهما

. . . .

فيما فرض قيام القياس المفيد للظّن على المسألة الأصوليّة كما قيل إنّ الشّهرة المحقّقة يحصل منها الظّن الأقوى من الظّن الحاصل من خبر العادل، فإذا فرض قيام الدّليل الظّني على حجيّته فيظنّ منها حجيّة الشّهرة من جهة القياس المذكور، وهكذا ودعوى أنّ القياس لا يحصل منه الظّن في المسألة الأصوليّة وإن سلم حصول الظّن منه في المسألة الفرعيّة شطط من الكلام، لا ينبغي صدوره عن جاهل فضلاً عن مثل هؤلاء الأعلام فالإشكال متوجّه عليهما لا محالة، فلا بدّ من دفعه.

قال المحقّق المحشيّ قدس سره بعد نفي الخلاف في الطّريق إلى الأحكام الشّرعيّة وأنّه الظّن المطلق أو الظّنون الخاصّة وجملة كلام له في ذلك واختيار الثّاني ما هذا لفظه: «وقد يشكل في القول الأوّل بأنّه إذا كانت قضيّة حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجيّة مطلق الظّن وقيامه مقام العلم لزوم القول به على الإطلاق، فلا وجه لتخصيص بعض الظّنون وإخراجه عن العموم لقيام الدّليل عليه لما تقرّر من عدم ورود التّخصيص على القواعد العقليّة، وإنّما يرد على العمومات اللّفظيّة والقواعد الشّرعيّة، فكما أن لا تخصيص في الحكم بحجيّة العلم كذا ينبغي أن يكون الحال هذه في الظّن القائم مقامه بعد انسداد سبيله، وأنت خبير بأنّ الإشكال المذكور مشترك الورود بين القولين، فإنّ القائل بحجيّة الظّنون الخاصّة يقول بأصالة عدم حجيّة الظّن، وإنّه لا يقوم شيء من الظّنون حجّة في حكم العقل، إلاّ ما قام الدّليل على حجيّته ففي ذلك أيضاً التزام بالتّخصيص في القاعدة العقليّة، وقد عرفت الجواب عنه ممّا مرّ وإنّه ليس ذلك من التّخصيص في شيء وإنّما هو اختصاص في حكم العقل، فإنّ مفاد حكم العقل هو عدم حجيّة كلّ ظنّ لم يقم دليل على حجيّته، فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظّن الخالي عن الدّليل لا مطلقاً، وكذا الحال في القول الأوّل، فإنّ

المحكوم عليه بالحجيّة هو الظّن الّذي لم يقم دليل على عدم حجيّته، والظّن الّذي قام الدّليل على عدم حجيّته خارج عن الموضوع لا أنّه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجيّة الظّن مطلقاً، حتّى يخصّص في حكم العقل، نعم هو تخصيص بالنّسبة إلى ظاهر التّعبير حيث يعبّر بلفظ ثمّ يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التّخصيصات الواردة على العمومات النّقليّة أيضاً، إذ ليس ذلك، إلاّ بحسب ظاهر التّعبير دون الواقع، إلاّ ما كان من التّخصيص البدائي، فإنّه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشّرع، فظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكر من امتناع التّخصيص في الأحكام العقليّة إنّما يراد التّخصيص الواقعي وهو أيضاً مستحيل في العمومات الشّرعيّة، والتّخصيص في التعبير جائز في الصّورتين» انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع مقامه.

وقال الشّيخ الفاضل في الفصول بعد حكاية الوجوه الأربعة للتفصّي عن إشكال خروج القياس وأشباهه والنّظر فيها ما هذا لفظه: «أقول: بل التّحقيق في الجواب أن يقال: انسداد باب العلم وبقاء التّكليف إنّما يقتضي حجيّة الظّنون الّتي لا دليل على عدم حجيّتها، وهذا مطّرد في جميع موارده، وبالجملة فالعقل إنّما يحكم على العنوان الخاص، لا أنّه يحكم على العنوان العام، ثمّ يطرأ عليه التّخصيص، فالّذي يكشف عن ذلك أنّ العقل لا يحكم بمجرّد انسداد باب العلم وبقاء التّكليف بجواز العمل بكلّ ظنّ حتّى بالظّنون الّتي علم عدم جواز التّعويل عليها ولو بعد انسداد باب العلم، بل بما عدا ذلك من الظّنون المحتمل الحجيّة، ومن هنا يظهر أنّ القائل بحجيّة الظّن المطلق إنّما ينبغي له أن يقول بحجيّة مطلق الظّن الّذي لا دليل على عدم حجيّته، فيعتمد على كلّ ما لم يدلّ دليل على عدم حجيّته ممّا يفيد الظّن الفعلي بعد قطع النّظر عن معارضة ما ثبت عدم الاعتداد

بمعارضته».

ثمّ قال في شرح القول فيما أجمله ولخصّه ما هذا لفظه: «واعلم أنّا لو التزمنا بانسداد باب العلم مع بقاء التّكليف بها، فلا يخلو أن نقول بأنّ قضيّة ذلك عقلاً وجوب العمل بالظّن فيها واقعاً، وحينئذ فيمتنع المنع من العمل ببعض الظّنون كالظّن القياسي وشبهه وإن قلنا بأنّ قضيّة ذلك وجوب العمل بالظّن ظاهراً لم يمتنع المنع من العمل ببعض الظّنون لقيام دليل على المنع كسائر الأحكام الظّاهريّة كالبراءة وشبهها، وقد عرفت ممّا حققّنا أنّ حكم العقل بحجيّة الظّن هنا حكم ظاهريّ ،فلا إشكال في المنع عن العمل بالقياس وشبهه فيرجع في مورده بحكم العقل إلى الأقرب إلى الواقع من بعده ولو مع قطع النّظر عن القياس مثلاً وإن لم يكن ظنّاً فعليّاً، ويظهر من استشكال الفاضل المعاصر في إخراج الظّن القياسي والتجائه إلى منع حصول الظّن به تارة ومنع بطلان حجيّة أخرى ونحو ذلك من الوجوه المتقدّمة توهّمه للوجه الأوّل وهو كما ترى، وكيف كان فالمعتبر على الأوّل كلّ أمارة مفيدة للظّن وعلى الثّاني كلّ أمارة من الأمارات الّتي لا دليل على عدم حجيّتها، ولا أقرب منها في النّظر إلى إصابة الواقع بعد الإغماض عمّا ثبت عدم حجيّته سواء أفاد الظّن أو لا والفرق بين أن يعتبر الأمارات على أحد هذين الوجهين، وبين أن يعتبر على وجه التّقييد أنّ الأمارات المعتبرة على وجه التّقييد لا يعتبر فيها إفادتها للظّن، ولا كونها أقرب في النّظر إلى الواقع وإن فرض حصوله فليس الحكم بالحجيّة منوطاً به، بل كان من المقارنات الاتفاقيّة كما في العمل بأصل البراءة والاستصحاب بخلاف الأمارات المعتبرة على أحد هذين الوجهين، فإنّ حجيّتها منوطة المعتبر فيها من الظّن والأقربيّة»، انتهى كلامه رفع مقامه، ومراده من القسم الأوّل أي كون وجوب العمل بالظّن حكماً واقعيّاً ليس ما جرى عليه الاصطلاح في الفرق بين الحكم

الواقعي والظّاهري بقول مطلق، بل مراده كون وجوب العمل من لوازمه بحيث لا يتخلّف عنه مطلقاً، كما هو الشّأن في العلم عنده وعند أخيه المحقّق المتقدّم ذكره، حيث إنّهما التزما بكون العلم واجب العمل بحكم الشارع، وكون وجوب العمل به من هذا القسم كما صرّح به الشّيخ المحقّق المحشّي فيما عرفت من كلامه المتقدّم وإن كان لهذا الفاضل كلام في قطع القطّاع يظهر منه كون حجيّة العلم مشروطة بعدم منع الشارع عنه كالظّن عرفته فيما حكاه شيخنا عنه في فروع العلم، وتوضيح ما أفاده أنّ حكم العقل بلزوم الأخذ بالظّن الشّخصي وعدم جواز العدول عنه إلى غيره من الظّنون النّوعيّة والشّك والوهم عند انسداد باب العلم كحكمه بلزوم الأخذ بالعلم، وعدم جواز العدول عنه إلى غيره مطلقاً ولو كان هو الظّن الشّخصي الاطمئناني عند التّمكن من تحصيل العلم بالواقع، فكما أنّ حكم الشارع بجواز العدول عن تحصيل العلم والأخذ بغيره عند التّمكن من تحصيل العلم، لا يكون تخصيصاً لحكم العقل بحرمة العمل بغير العلم في زمان الانفتاح، فكذا حكمه بإلغاء بعض الظّنون كالقياس ووجوب الأخذ بغيره اللاّزم من حكمه بإلغائه ليس تخصيصاً لحكم العقل وإن حكم بعد حكم الشارع بإلغاء الظّن بوجوب تعيين الأخذ بما هو أقرب من غيره من الأمارات الكاشفة عن الواقع نوعاً وإن ارتفع الكشف الفعلي عنها من جهة مقابلتها بالقياس وإن كان حكمه على وجه التّنجيز والإطلاق في الموضعين امتنع حكم الشارع بخلافه، فلا بدّ أن يكون حكمه في الموضعين على وجه التّعليق والتّقييد، حتّى لا ينافيه حكم الشارع.

فإنّ شئت قلت: إنّ الظّن في زمان الانسداد كالعلم في زمان الانفتاح في حكم العقل، فإنّ لم يجز حكم الشارع بخلافه لم يجز في المقامين وإن جاز جاز فيهما، فالتّفكيك لا معنى له، هذا كلّه في حكم العقل بحرمة العمل بالظّن عند التّمكّن من تحصيل العلم من حيث لزوم تحصيل الواقع عند الإمكان، فيكون حكمه بالحرمة

توضيح ذلك أن العقل إنما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال، لأنّ البراءة الظنية تقوم مقام العلمية، أمّا إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يبقى براءة ظنية

إرشادياً من حيث كون العمل بالظنّ في معرض فوت الواقع، وأمّا حكمه بالحرمة من حيث قبح التشريع والافتراء على الشارع فهو وإن لم يكن إرشادياً، إلا أنّه ليس ملازما لذات الظّن، بل هو تابع لعنوان عدم العلم بورود التّعبّد من الشارع، فيكون ترخيص الشارع للعمل رافعا لموضوع حكم العقل جدّاً، فلا يكون هناك تخصيص أصلا فليس العمل بالظّن من حيث هو قبيحاً ذاتاً في حكم العقل، حتّى يكون حكم الشارع بحجيّته تخصيصاً في حكم العقل نعم يتوجّه عليهما على الوجه الأوّل أنّهما لم يتعرّضا لوجه أخذ القيد الّذي ذكراه في موضوع حكم العقل في الموضعين، فلا بدّ أن يكون حكمهما بجواز سلوك الطّريق الظّن مع التّمكن من تحصيل الواقع لأحد أمرين: أمّا دوام مطابقة الأمارة للواقع، أو ملاحظة مصلحة في الأمر بسلوك الأمارة يتدارك بها ما يفوت من جهة سلوكها من مصلحة الواقع على تقدير الخطاء لئلاّ يكون الأمر بسلوكها نقضاً للغرض وتفويتا للواقع، نعم علم التكلّف بالأمر الأوّل مانع عن جعلها كما هو ظاهر، ومن هنا يحكم بحجيّة بعض الأمارات دون بعض مع الانفتاح، وأمّا حكمه بعدم الحجيّة وإلغاء ظنّ في زمان الانسداد، فلا بدّ أن يستند إلى أحد أمرين أيضاً أحدهما غلبة مخالفته للواقع ثانيهما اشتمال سلوكه على مفسدة غالبة على مصلحة إدراك الواقع من سلوكه أحياناً، فلا يلاحظ في حكمه على الأوّل إلاّ الإرشاد، ولمّا كان حكم العقل بلزوم العمل بالظّن في زمان الانسداد وتقديمه على غيره من حيث كونه أقرب إلى إدراك الواقع ومصلحته، فلا محالة يكون الظّن المخالف للواقع غالباً أو المشتمل على المفسدة خارجا عن موضوع حكم العقل، فلا يكون خروجه تخصيصاً في الدّليل العقلي، هذا وستقف على شرح بعض ما ذكرناه فيما نذكره بعد ذلك.

حتى يحكم العقل بوجوبها، واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العمل بالظن[1] وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة كما تقدم نظيره في تقرير أصالة حرمة العمل بالظن، فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظن ووجوب العمل به، فإنّ هذا لا يكون تخصيصا في حكم العقل بحرمة العمل بالظن، لأنّ حرمة العمل بالظن مع التمكن إنّما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي، فإذا فرض الدليل على اعتبار ظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علمياً، فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فما نحن فيه على العكس من ذلك.

وفيه أنّك قد عرفت عند التكلم في مذهب ابن قبة أن التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقية بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره عدا كون الظن انكشافاً ظنياً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة.

---

(١) واستوضح ذلك أيضاً من الظَّن الّذي علم اعتباره في زمان الانسداد، لا من جهة دليل الانسداد، بل من جهة قيام دليل عليه بالخصوص إذا فرض عدم كفايته في الفقه، فيكون من الظَّن الخاصّ، إذ كما أنّ دليل الانسداد لا يشمل لهذا الظَّن لحصول القطع بالبراءة من العمل به، ولا يكون خروجه تخصيصاً في الدّليل العقلي، بل تخصّصاً وخروجاً عن الموضوع كذلك لا يشمل الظَّن الّذي علم عدم اعتباره من جهة قيام الدّليل عليه لحصول القطع بعدم البراءة من العمل به، فلا يكون هناك ظنّ بالبراءة، فلا يكون خروجه تخصيصا أيضاً، بل هو خروج عن الموضوع فتأمل.

والثاني: على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على تقدير مخالفة الظن للواقع.

وقد عرفت أن الأمر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الأول قبيح جداً، لأنّه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل الإفضاء إلى خلاف الواقع، نعم إنما يصح التعبد على الوجه الثاني.

فنقول: إنّ الأمر فيما نحن فيه كذلك، فإنّه بعد ما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني.

فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون[1] إن كان على وجه الطريقية بأن

---

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنّه على إطلاقه غير مستقيم لما ستعرف من كلامه طيّب اللّه رمسه في الوجه السابع من جواز النّهي عن بعض الظّنون على وجه الطّريقيّة إذا كان في علم الشارع أغلب مخالفة من الطّرف الموهوم، بل يحكم العقل بعدم جواز سلوكه بعدم الاطّلاع على حاله بإخبار الشارع، وليس في هذا تخصيصاً في الدّليل العقلي أصلاً حسبما بني عليه الأمر قدس سره وجعله من وجوه خروج القياس والشباهة ممّا نهى الشارع عنه من هذه الجهة عن الدّليل العقلي موضوعاً، وبعنوان التّخصّص، والوجه فيه أنّ لحوق الحجيّة للظّن في حكم العقل ليس لذاته أو لأمر راجع إليها، بل من جهة أقربيّته إلى الواقع بالنّسبة إلى ما قابله وغلبة مطابقته له، فإذا فرض علمه بفقدان هذه الجهة والعنوان الموجب لحكمه في بعض الظّنون من جهة كشف الشّارع العالم بالغيب عن حاله، فلا محالة يكون خارجا موضوعا عن حكم العقل بحجيّة الّظن، لأنّ المفروض لحوق الحجيّة في حكمه للأقرب إلى الواقع الغير الصّادق على ما نهى الشارع عنه المنطبق على ما يقابله، فيكون سلوكه ممنوعا في حكم العقل، فظهر ممّا ذكرنا

نهي عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث إنّه ظن يحتمل فيه الخطأ فهو قبيح، لأنّه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض، كما كان يلزم ذلك من الأمر بسلوكه على وجه الطريقية عند التمكن من العلم، لأنّ حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقية حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية في الأول، كما لا يجوز الأمر به في الثاني، فالنهي عنه وإن كان مخرجا للعمل به عن ظن البراءة إلى القطع بعدمها، إلاّ أن الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من أنه قبيح.

وإن كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه، فهذا وإن كان جائزاً حسناً نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح، فهذا يرجع إلى ما السادس وهو الذي اخترناه سابقاً وحاصله أن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة[1] على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به، فالنهي عن

كلّه أنّ توجيه ما أفاده الشّيخ المحقّق المحشّي وأخوه قدّس سرهما من الوجه في التّفصي عن خروج ما علم عدم اعتباره مطلقاً ليس منحصراً في أن يجعل النّهي عنه، حتّى في زمان الانسداد كاشفاً عن وجود مفسدة في سلوكه غالبة على مصلحة إدراك الواقع أحياناً على تقدير مطابقته له أو عن وجود مصلحة فيما قابله لجبر مفسدة فوت الواقع على التّقدير المزبور، بل يمكن توجيهه على تقدير حمل النّهي على الطّريقيّة أيضاً كما عرفته فافهم.

(١) قد عرفت الإشارة إلى رجوع ما أفاده إلى التّخصّص والخروج الموضوعي أيضاً، والوجه فيه أنّ حكم العقل بلزوم اتّباع الظّن في زمان الانسداد إنّما هو من جهة كونه أقرب إلى إدراك مصلحة الواقع من مقابله مع سلامته عن مزاحمة المفسدة الغالبة، ضرورة أنّ المصلحة المزاحمة لا يوجب تكليفاً فعليّاً على

المكلّف وإن كان من شأنها الاقتضاء لو لا المزاحمة، فالظّن الفاقد للجهة المذكورة والعنوان المزبور من حيث فرض المزاحمة فيه من جهة كشف النّهي الصّادر عن الشارع عنه خارج موضوعاً عن العنوان التّقييدي الّذي لحقه حكم العقل بوجوب الاتّباع، إذ كما أنّ أمر الشارع بالعمل بالظّن في زمان الانفتاح من حيث ملاحظة المصلحة المتداركة لمفسدة فوت الواقع على تقدير مخالفته له ليس تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل به من حيث الطّريقيّة في ذلك الزّمان بل تخصّصا من جهة كون حكمه عليه بالحرمة مبنيّاً على ما يترتّب عليه من الوقوع في مفسدة فوت الواقع أحياناً مع تمكّن المكلّف من الفرار عنها بتحصيل العلم بالواقع، فإذا فرض هناك ظنّ ليس في العمل به على تقدير الخطاء هذه الجهة جاز العمل به في نظر العقل ولم يكن فيه تخصيص في حكمه بالحرمة أصلاً، ضرورة عدم لزوم الاحتراز عن المفسدة المتداركة كذلك نهيه عن العمل ببعض الظّنون في زمان الانسداد من جهة ملاحظة مفسدة غالبة على مصلحة الواقع على تقدير المصادفة، أو وجود مصلحة في مقابله غالبة على مفسدة مخالفة الواقع ليس تخصيصاً في حكم العقل بوجوب العمل بالظّن بالملاحظة المذكورة أصلاً.

نعم الفرق بينهما من وجه لا ينافي ما ذكرنا من عدم لزوم التّخصيص على كلّ تقدير، حيث إنّ حكم الشّارع بالعمل بالظّن في زمان الانفتاح يرجع إلى التّرخيص في الأخذ به والعمل عليه في قبال تحصيل العلم الّذي كان متعيّناً عليه في حكم العقل لو لا ترخيص الشارع الكاشف عن المصلحة المتداركة، فيجوز له تحصيل العلم ورفع موضوع حكم الشارع بجواز العمل بالظّن، وأمّا حكمه بترك سلوك الظّن، فليس بعنوان التّرخيص وتجويز ترك العمل به، بل بعنوان العزيمة والإيجاب حيث إنّه لا يتميّز عند المكلّف مورد خطاء الأمارة عن مورد صوابها، فأخذه بما يقابلها ليس فيه محذور أصلاً على تقدير خطاء الأمارة وصوابها، أمّا على الأوّل فلإدراك

. . . .

الواقع، لأنّ المفروض خطاء الظّن، وأمّا على الثّاني فلفرض وجود المصلحة المتداركة، وهذا بخلاف أخذه بالظّن المنهيّ عنه، فإنّه على تقدير الخطاء ليس هناك ما يتدارك به مفسدة فوت الواقع، ومن هنا صار الأخذ به حراماً، وأمّا العمل بالظّن في زمن ،فلا يمكن أن يصير واجباً تعيينياً، لأنّه يوجب الإعراض عن نفس الواقع، حيث إنّ المفروض تمكّن المكلّف عن تحصيله.

فإن شئت قلت: إنّه كما لا يجوز للشارع النّهي عن العمل بالعلم بعد حصوله كذلك لا يجوز له النّهي عن تحصيله بعد فرض إرادة الواقع عن المكلّف، وهذا مع وضوحه وعدم السترة فيه قد يناقش فيه من جهة ما أسمعناك مرارا في طيّ كلماتنا السّابقة من أنّ العلّة الباعثة لحكم العقل بوجوب إطاعة المولى فيما أمر به أو نهى عنه ليست، إلاّ دفع خوف المؤاخذة والعقوبة المترتّبة على المخالفة فالباعث المحرّك للإطاعة هو دفع الضّرر المترتّب على المخالفة، وأمّا إدراك الجهة الباعثة على أمر المولى والعنوان الّذي أوجب عليه إيجاب الفعل على العباد الّتي يعبّر عنها بالمصلحة أو اللّطف أو القرب أو غير ذلك من الغايات فليست موجبة في حكم العقل بوجوب الإطاعة بحيث يكون المطلوب في حكمه بوجوبها التّوصل إلى تلك الغايات، فإذا كان الموجب لحكم العقل بوجوب الإطاعة هو ما ذكرنا من دفع العقاب وإسقاط التكليف وتحصيل فراغ الذّمّة، فيكون حكمه بتعيين الإطاعة الظّنّيّة فيما دار الأمر بينها وبين غيرها من الإطاعة الشّكّيّة والوهميّة من جهة كون الأولى أقرب إلى إسقاط التّكليف وتحصيل الفراغ، فحديث إدراكه المصلحة الكامنة في نفس الأفعال أو في العنوانات العارضة عليها أجنبيّ عن المقام لا تعلّق له به أصلاً، هذا ولكن يدفعه أنّ الموجب لإيجاب العقل إطاعة أمر المولى والباعث على حكمه الإلزامي في باب الإطاعة وإن كان هو دفع العقاب وإسقاط التّكليف وتحصيل الفراغ، ولا يحكم بوجوب

الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح.

تحصيل أزيد من ذلك ممّا كان داعياً لإطاعة الأجراء أو الأحرار، إلاّ أنّ إدراك مصلحة الواقع لمّا استحال انفكاكه عقلاً عن إدراك الواقع، كما أنّ إدراك الواقع يستحيل انفكاكه في حكم العقل عن سقوط العقاب وفراغ الذمّة مع فرض العلم يتعلّق الخطاب من الشارع، فيصحّ أن يقال إن حكم العقل بوجوب الأخذ بالظّن في زمان الانسداد إنّما هو من جهة إدراك مصلحة الواقع ظنّاً المستلزم للظّن بالبراءة عقلاً، فلا تنافي إذا بين ما ذكرنا في هذا المقام في بيان وجه التّخصص والخروج الموضوعي لما تعلّق النّهي به من الظّنون في زمان الانسداد، وما أسمعناك في كلماتنا السّابقة في وجه حكم العقل بوجوب الإطاعة فتدبّر. لا يقال ما ذكرته من المفسدة الغالبة محتمل في غير ما ورد النّهي عنه بالخصوص من الظّنون، فلا يستقلّ العقل بحجيّته، فيعود الإشكال من كون خروج بعض الظّنون موجبا لتوقّف العقل عن الحكم بوجوب الأخذ بجميعها، فيكون في هذا كرّ على ما فرّ، لأنّا نقول مجرّد احتمال وجود المزاحمات لا يوجب وقوف العقل عن حكمه الإنشائي وإنّما الموجب له علمه بها لا مجرّد احتمالها، لأنّ الأمر مع هذا الاحتمال أيضاً دائر بين الإطاعة الظّنيّة والشّكيّة والوهميّة بحسب اختلاف مراتب الاحتمال قوّة وضعفاً، نعم لو فرض كون وجود المفسدة الغالبة مظنوناً دخل في مسألة الظّن المانع والممنوع وستقف على حكمها فيما سيأتي، وهذا أمر واضح لا إشكال فيه أصلاً قد نبّهنا عليه غير مرّة.

وممّا ذكرنا تعرف استقامة ما أفاده قدس سره في الجواب عن السّؤال بتطرّق احتمال المفسدة في كلّ ظنّ، فلا يستقلّ العقل في الحكم بحجيّته، فيعود المحذور بقوله: (نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل) إلى آخره.

فإن قلت: إذا بني على ذلك، فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون في العمل به مفسدة كذلك.

قلت: نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد، كما أن احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح، وقد تقدم في آخر مقدمات الانسداد أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع انسداد باب العلم ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبد به غير الظن، إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك في البراءة أو توهمها ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية إليهما.

وهذا الوجه وإن كان حسناً، وقد اخترناه سابقاً، إلاّ أن ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس أنه لا مفسدة فيه، إلاّ الوقوع في خلاف الواقع وإن كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية، إلاّ أن دلالة الأكثر أظهر فهي الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع، فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقية، وقد عرفت الإشكال في النهي على هذا الوجه، إلاّ أن يقال إن النواهي اللفظية[1] عن العمل بالقياس من حيث

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الاستدراك المذكور مبنيّ على الإغماض عن الوجه السّابع وانحصار المصحح للنّهي في زمان الانسداد في ملاحظة المفسدة والمصلحة وإن كانت الطّريقيّة ملحوظة أيضاً، ضرورة عدم استقامته مع صحّة النّهي على وجه الطّريقيّة أيضاً.

هذا وقد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنّه إذا بني على التّصرّف في أكثر الأخبار الظّاهرة في ابتناء النّهي على الطّريقيّة الصّرفة من جهة وجود الصّارف

الطريقية لا بد من حملها في مقابل العقل المستقل على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام والأدلة القطعية منها كالإجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية، كما أنه إذا قام دليل على حجية الظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع، لأنّ حمله على العمل من حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

العقلي، فلا يتعيّن حملها على زمان الانفتاح لإمكان التّصرف فيها على وجه لا ينافي حكم العقل مع شمولها للزّمانين كما هو الظّاهر منها بأنّ المقصود منها الإرشاد إلى غلبة خلاف الواقع في القياس، وبيان هذا الأمر المخفيّ وإن لم يكن علّة النّهي منحصرة فيها، بل مركّبة منها ومن ملاحظة المفسدة كما نطقت به سائر الأخبار ففيه نوع من الجمع بين الأخبار مع إبقائها على ظاهرها وهو شمولها للزّمانين، هذا وقد يتفصّى عن المناقشة المذكورة بأنّ ظهور الأخبار في حصر علّة النّهي في الطّريقيّة وكثرة الخطاء في العمل بالعقول الظّنيّة أقوى من ظهورها في العموم، فارتكاب التّخصيص أولى من التّصرّف في الحصر مضافاً إلى ما ذكر في محلّه من أنّ ارتكاب التّخصيص في العام عند دوران الأمر بينه وبين ارتكاب خلاف ظاهر آخر أوهن.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّها ظاهرة في القضيّة الطّبيعيّة الآبية عن التّخصيص، ألا ترى إلى قوله عليه السلام في رواية أبان بن تغلب: «**يا أبان إنّك قد أخذتني بالقياس، وإن السّنّة إذا قيست محق الدّين**»، وإلى قوله عليه السلام في رواية أخرى: «**إنّ دين الله لا يصاب بالعقول**» وغيرهما، فهل يجوز حملها على زمان الانفتاح حاشا ثمّ حاشا، فلا بدّ من الالتزام بأنّ اللاّزم المذكور وهو كون العمل بالقياس في معرض خلاف الواقع لا ينفكّ عن العمل به وإن كان الملحوظ في نهي الشارع هو مع شيء آخر وهو اشتمال سلوكه على مفسدة غالبة كما يكشف عنه سائر الأخبار فافهم.

الوجه السابع: هو أن خصوصية القياس[1] من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام: «**إن السنة إذا قيست محق الدين**»، وقوله: «**كان ما يفسده أكثر مما يصلحه**»، وقوله: «**ليس**

---

(١) ما أفاده في كمال الوضوح لمن راجع أخبار الباب، كما أنّ كون عنوان حكم العقل بحجيّة الظّن وتقديمه على الشّك والوهم ليس من حيث كونه ظنّاً، بل من حيث كونه غالب المطابقة والإيصال بالنّسبة إلى الواقع من الواضحات الّتي لا يحتاج إلى البيان، فإذا فرض انكشاف فقد العنوان المزبور بالنّسبة إلى القياس وأشباهه بملاحظة الأخبار الكاشفة عن حالهما، فلا محالة يحكم بخروجهما موضوعا عن حكم العقل بحجيّة الظّن، فلا يلزم هناك تخصيص أصلاً، ومن هنا يحكم بعدم حجيّة جملة من الظّنون الّتي علمت غلبة مخالفتها بالنّسبة إلى الأحكام الشّرعيّة كالقرعة والاستخارة والرّمل والنّوم وظنّ غير أهل الخبرة ونحوها، فإنّها بأسرها خارجة موضوعا عن حكم العقل.

ثمّ إنّ رفع اليد عن الواقع أحياناً، وفي بعض الموارد والقضايا من جهة حفظ أكثر الوقائع عند الدّوران لما كان حسنا في حكم العقل نظير ارتكاب أقلّ القبيحين عند الدّوران، فلا محالة يجوّز العقل نهي الشارع عن العمل بجميع جزئيّات الأمارة المخالفة للواقع كثيراً ولو بالنّسبة إلى الجزئي الّذي يظنّ كونه مطابقا للواقع من جهة الظّن بكون موارد المخالفة غير ما حصل الظّن فيه من الأمارة كما فيما ذكره من المثال في الكتاب، فلا يتوهّم أنّ ملاحظة هذا المعنى نوع من ملاحظة المصلحة في النّهي كمصلحة التّسهيل، فيرجع هذا الوجه إلى سابقه، حيث إنّ ملاحظة حفظ الواقع في موارد الأمارة المنهيّ عنها عين الطّريقيّة كما لا يخفى وليس ما يقابل الأمارة المنهيّ عنها أمراً واحداً دائماً حتّى يقال بأنّ ارتفاع الظّن منها غالباً من جهة كثرة الخطاء يوجب حصول الظّن ممّا يقابلها، مع أنّه لا يقدح فيما نحن فيه بصدده من القول بحرمة العمل به حتّى في مورد حصول الظّن منه.

شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله» وغير ذلك.

وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهولة بها، فإذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس، فيحكم حكما إجماليا بعدم جواز الركون إليه.

نعم إذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبداً بحيث يظهر منه أني ما أريد الواقعيات التي تضمنها، فإن الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره، وحينئذ فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقية كونه في علم الشارعِ مؤدياً في الغالب إلى مخالفة الواقع.

والحاصل: أن قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقية، إمّا أن يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينافي الغرض، وإمّا أن يكون لأجل قبح ذلك في نظر الظان، حيث إن مقتضى القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان.

أمّا الوجه الأول: فهو مفقود في المقام، لأنّ المفروض غلبة مخالفته للواقع.

وأمّا الوجه الثاني: فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم إرادة الواقع منه في هذه المسألة ولو لأجل اطراد الحكم.

ألا ترى أنّه يصح أن يقول الشارع[1] للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه ما

---

(١) قد يتوهّم التّدافع بين ما أفاده وما ذكره قبل ذلك عن قريب بقوله: (فإنّ الظّن ليس كالعلم) إلخ، بل بينه وبين ما أفاده من أوّل الكتاب إلى هذا المقام مراراً

من عدم إمكان نهي الشارع عن العمل بالعلم، فإنّ مقتضى ما أفاده في المقام إمكان نهي الشارع عن العمل بالعلم بإظهار عدم إرادة المعلوم عن العالم ومقتضى ما ذكره سابقاً عدم إمكان ذلك كما هو قضيّة صريحة.

هذا ويمكن دفعه بأنّ المراد ممّا أفاده سابقا من عدم الجواز إنّما هو بالنّظر إلى الواقع والمكلّف الملتفت بأنّ اللّه تعالى يريد الواقع منه، ومن كلّ أحد والمراد ممّا أفاده في المقام إنّما هو بالنّسبة إلى المكلّف الّذي لم يلتفت إلى ما هو المركوز في العقول من عدم جواز عدم إرادة الواقع منه، وقد صرّح قدس سره بما يستفاد منه هذا التّفصيل في أوّل الكتاب في فروع اعتبار العلم، فراجع هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده من الفرق بين العلم والظّن حيث لا يجوز تكليف المكلّف على خلاف مقتضى الأوّل واقعاً، ويجوز تكليفه على خلاف مقتضى الثّاني واقعاً بإظهار عدم إرادة الواقع منه بأنّه إن جوّز في حكم العقل إعراض الشارع عن الواقع في مادّة من المواد لأجل يرجع إلى المكلّف، فلا يفرق فيه بين أن يعلم المكلّف بالواقع أو ظنّ به وإن لم يجوّزه، فلا يفرق فيه أيضاً بين أن يعلم به أو يظنّه حيث إنّ الظّن كالعلم في زمان الانسداد في نظر العقل حسبما صرّح به قدس سره في غير موضع من كلامه، فالتّفصيل لا وجه له وأنت خبير بفساد المناقشة المذكورة لوضوح الفرق بين العلم والظّن في التّجويز المذكور، لأنّ نهي الشارع عن العمل بالعلم يكون مناقضاً لما جعله في الواقعة المعلومة وهذا بخلاف الظّن، فإنّ النّهي عن العمل به لا يكون مناقضا لما جعله في الواقعة في نظر الظّان أصلاً، غاية ما هناك حكم العقل بحجيّة الظّن عند انسداد باب العلم كحكم الشارع بها عند الانفتاح، وهذا لا يوجب اعتباره الذّاتي حتّى يمنع نهي الشارع عن العمل به كالعلم، فالمراد من كون الظّن في زمان الانسداد كالعلم في حكم العقل كونه ملحقا به في الحجيّة من غير فرق بين خصوصيّاته لا كونه ملحقاً به في كيفيّة الحجيّة.

والحاصل أنّا ذكرنا غير مرّة أنّه لا يجوز الشارع النّهي عن العمل بالعلم فيما يترتّب الحكم الشّرعي على المعلوم لرجوعه إلى التّناقض في نظر العالم، لأنّه بمجرّد العلم بالواقع مع ثبوت الحكم له يرتّب قياساً، فيقطع منه بحكم الشارع، فيكون النّهي عن العمل به مناقضا له في نظره لا محالة، وهذا بخلاف الظّن فإن المكلّف لا يتمكن معه من ترتيب القياس والقطع بالنّتيجة حتّى يكون النّهي عن العمل به مناقضاً له، غاية الأمر أنّه إذا قام هناك دليل على اعتباره يحكم بوجوب الأخذ به ومتابعته من غير فرق بين أن يكون دليل الانسداد أو غيره، ومن هنا جعلنا الأصل فيه عدم الحجيّة والاعتبار.

فإن شئت قلت: إنّ إلحاق الظّن بالقطع فيما يترتّب عقلا على صفة القطع من الاعتبار الّذاتي النّفسي غير معقول وإن كان ملحقاً به في عدم الفرق بين خصوصيّاته إذا دلّ دليل اعتباره عليه وبعبارة أوضح نهي الشارع عن العمل بظنّ في زمان الانسداد كإذنه في ارتكاب بعض أطراف الشّبهة المحصورة ونهيه عن العمل بالعلم التّفصيلي كإذنه في ارتكاب جميع الأطراف فيها، فكما أنّ الأوّل لا إشكال في جوازه كذلك الثّاني لا إشكال في عدم جوازه، بل العلم التفصيلي أولى بعدم جواز النّهي عنه من العلم الإجمالي كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ معنى إعراض الشارع عن الواقع في مورد الظّن ليس رفع يده عن الحكم الواقعي أو رفعه في نفس الأمر كما أنّ حكمه بحجيّته ليس معناه إثبات الواقع في مورده في نفس الأمر، بل معذوريّة المكلّف في مخالفة الواقع على تقدير مصادفة الظّن له فالحكم الواقعي باق على حاله وإنّما المرتفع بحكم العقل الحكم الفعلي وتنجّز الخطابات الواقعيّة الّذي ليس من مجعولات الشارع حقيقة فإذنه في مخالفة الظّن نظير إذنه في ارتكاب الشّبهات الابتدائية، فكما أنّ إذنه هناك ظاهراً لا يلازم رفع الحكم الواقعي وإنّما يلازم المعذوريّة في مخالفته على

تقدير وجود الحكم الإلزامي في مورده كذلك إذنه في المقام فافهم.

ثمّ إنّ رجوع ما ذكره من الوجه إلى التّخصّص على ما عرفت الإشارة إليه ظاهر، ضرورة أنّ وجوب العمل بالظّن في حكم العقل وتقديمه على غيره إنّما هو من حيث كونه أقرب إلى الواقع وغالب الإيصال بالنّسبة إليه، فإذا فرض انتفاء هذا المناط والعنوان الّذي يكون موضوعا في حكم العقل بالحجيّة في ظنّ ولو من جهة انكشاف حاله من إخبار الشارع العالم بالغيب، فلا محالة يكون خروجه خروجاً موضوعيّاً وهو معنى التخصص والقول بتطرّق احتمال هذا المناط والعنوان في سائر الظّنون من جهة احتمال غلبة مخالفة الواقع فيها، فلا يستقلّ العقل بحجيّتها قد عرفت فساده مراراً.

ثمّ إنّه قد يستشكل فيما أفاده أيضاً بأنّه كيف يجامع العلم الاجمالي بغلبة مخالفة القياس بالنّسبة إلى الواقع من بين الأمارات القائمة عليه مع حصول الظّن منه بالواقع كثيراً، فإن فرض مورد العلم بغلبة مخالفة الواقع الأفراد الّتي لا يحصل الظّن منها فهو لا يوجب رفع اليد عمّا يحصل الظّن منه لوجود المناط العقلي فيه كما هو المفروض وإن فرض مورده تمام الأفراد أو خصوص ما يحصل الظّن منه، فكيف يجامع حصول الظّن منه ولكنّك خبير بعدم توجّه هذا الإشكال عند التّأمل، لأنّا نقول: إنّ العلم الحاصل من الأخبار بغلبة مخالفة الواقع في القياس إنّما هو بالنّسبة إلى جميع أفراده وهي كانت مفيدة للظّن من دون ملاحظة الأخبار الكاشفة عن حال القياس، وأمّا بملاحظتها فيرتفع الظّن من كثيرها، ومن هنا ذكر قدّس سرّه سابقا أنّ هذه الأخبار وإن لم يوجب ارتفاع الظّن الحاصل من القياس دائماً، إلاّ أنّها موهنة قوية توجب ارتفاع الظّن الحاصل منها في ابتداء النّظر والأمر غالباً وأمّا إذا حصل الظّن منه في مورد أو موارد قليلة، فيحكم ظنّاً بأنّ القياس المخالف للواقع هو غيره نظير الظّن الحاصل من الغلبة مع العلم الإجمالي بالمخالفة، ومن هنا

أريد منك الصلاة بطهارة الثوب وإن كان ثوبه في الواقع نجسا حسما لمادة وسواسه.

ونظيره: أن الوالد إذا أقام ولده الصغير في دكانه في مكانه وعلم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصرة صح له منعه عن العمل بظنه ويكون منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية إقداما منه ورضا بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعا لئلا يقع في الخسارة في مقامات أخر فإن حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلا في بعض الموارد لا ينافي علمه بأن العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الأخبار المتواترة معنى مع حصول الظن

يحصل الظّن من الأمارات الشّرعيّة مع العلم بمخالفة بعضها للواقع في الجملة فافهم.

ثمّ إنّه بقي هنا شيء ينبغي التّنبيه عليه وهو أنّ ما أفاده قدس سره بالنّسبة إلى الوسواسيّ العالم على ما عرفت توضيحه وشرحه إنّماهو فيما إذا قلنا بمانعيّة النّجاسة مثلا بالنّسبة إليه، وأما إذا قلنا بارتفاع مانعيّتها في حقّه، فليس هنا تكليف بخلاف الواقع أصلاً، وهكذا بالنّسبة إلى جميع ما له دخل في العبادة شطراً أو شرطاً، فإنّه لا مضايقة من القول بعدم اعتباره في حقّ الوسواسي فيه حسما لمادّة وسواسه ورفع مرضه المضرّ بحاله، فلا مضايقة من القول بأنّ الوسواسيّ في القراءة لا يعتبر في حقّه القراءة المعتبرة في حقّ غيره من الأصحّاء كما لا يعتبر في حقّ من لا يحسن القراءة لخلل في مخارج حروفه أو عجزه عن تحصيله مع ضيق الوقت وهكذا، فليس تكليفه بخلاف الواقع حتّى لا يمكن النّهي في حقّه، إلاّ مع فرض غفلته عن استحالة الأمر بخلاف الواقع فتدبّر.

الشخصي في الموارد منه إلا أنه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا أنه ليس من موارد التخلف فنحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع وإغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد. هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الإشكال وعليك بالتأمل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال

المقام الثاني:

فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره

فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة، لأنّ مرجعها إلى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الأصل.

وفي وجوب العمل بالظن الممنوع، أو المانع، أو الأقوى منهما، أو التساقط وجوه، بل أقوال.

ذهب بعض مشايخنا إلى الأول[1] بناء منه على ما عرفت سابقاً من بناء

---

(١) الكلام في هذا المقام قد يقع في أنّه كيف يمكن حصول الظّن بعدم حجيّة ما قضى الدّليل العقلي القطعي بحجيّته، ضرورة عدم إمكان اجتماع احتمال عدم الحجيّة مع حكم العقل القطعي ولو كان موهوما فضلاً عمّا إذا كان مظنوناً، وقد يقع في أنّه على فرض الإمكان بأحد الوجوه المتقدّمة في مسألة القياس كيف يتأمّل في المسألة وهل الحقّ أيّ وجه من الوجوه الّتي أشار إليها في الكتاب أمّا الكلام فيه من الجهة الأولى، فملخّصه أنّه إذا فرض إمكان اجتماع القطع بعدم

الحجيّة مع حكم العقل بحجيّة الظّن فاجتماع الظّن بعدم الحجيّة معه أولى بالإمكان والتّصور فيتصور إمكان اجتماعهما بأحد الوجوه المتصوّرة في التّفصي عن إشكال خروج القياس والنّهي عن العمل به في الشّرعيّات، حتّى في زمان الانسداد وقضاء العقل بحجيّة الظّن على سبيل القضيّة الكليّة، وأمّا الكلام فيه من الجهة الثّانية، فحاصله أنّ الكلام فيها إنّما يقع على تقدير القول بتعميم النّتيجة بالنّسبة إلى المسائل الأصوليّة والفقهيّة، إذ على التّخصيص بالأولى لا يحكم، إلاّ بحجيّة ما قام الدّليل الظّني على حجيّته فما لم يقم على حجيّته دليل ظنّي خارج عن تحت الدّليل العقلي وباق تحت الأصل الأوّلي سواء ظنّ عدم حجيّته أو شكّ فيه، فإلقاء ما ظنّ عدم حجيّته ليس مستندا إلى الظّن بعدم حجيّته حتّى يتوجّه عليه بأنّ العلم الإجمالي بوجود الحجج الشّرعيّة لا يقتضي في حكم العقل بحجيّة الظّن القائم بعدم الحجيّة وإن كان ظنّاً بأحد طرفي المسألة الأصوليّة، حيث إنّ مقتضى الدّليل المذكور إذا جرى في مسألة أيّ مسألة كانت هو حجيّة الظّن القائم بتعيين الحكم المعلوم بالإجمال في تلك المسألة وإن كان بناء القائلين بحجيّة مطلق الظّن على خلاف ذلك، نعم يقع الإشكال على هذا القول فيما إذا قام القياس أو أمارة ظنّ إلحاقها به على حجيّة أمارة لا يفيد الظّن بالمسألة الفقهيّة، فيتفصّى عنه بما عرفت الكلام فيه مفصّلاً بالنّسبة إلى ما قام القياس على حجيّته، فيحكم بخروجه موضوعاً عن حكم العقل بما عرفت تفصيله.

وأمّا بالنّسبة إلى ما قام عليه ما ظنّ إلحاقه بالقياس، فربّما يقع الكلام في الأخذ به من حيث عدم حصول الظّن بالبراءة من سلوكه مع فرض الظّن بحجيّته ممّا يظنّ إلحاقه بالقياس فتدبّر.

وأمّا على التّخصيص بالثّانية أي المسائل الفقهيّة الّذي ذهب إليه المحقّق الشّريف شيخ شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سرهما، فقد اختار تعيّن العمل بالممنوع

من جهة عدم اقتضاء دليل الانسداد حجيّة المانع حتّى يشكل الأمر من جهة الأخذ به، والممنوع بعد عدم إمكان الأخذ بهما وتدافعهما على ما ما هو الشّأن على القول بتعميم النّتيجة، هذا ولكن قد يناقش فيه بأنّ المانع وإن لم يكن على هذا القول مشمولا لدليل الانسداد إلاّ أنّه يوجب انتفاء مناط الحجيّة عن الممنوع، حيث إنّ حكم العقل بحجيّة الظّن ليس من حيث إنّه ظنّ وإلاّ استحال اجتماعه مع الظّن بعدم الحجيّة، بل من حيث غلبة مطابقته للواقع أو من حيث إدراك المصلحة الأوّليّة بسلوكه على الوجهين اللّذين عرفت شرح القول فيهما، فإذا ظنّ بعدم حجيّة ظنّ، فلا محالة يظنّ بغلبة مخالفته للواقع أو وجود المفسدة في سلوكه، فلا يحصل منه الظّن بإدراك الواقع ومصلحته في غالب الموارد، فيلزم من المانع انتفاء مناط الحجيّة من الممنوع فيكون ملحقا بالقياس حكماً، غاية ما هناك حصول الظّن من الممنوع بإدراك المصلحة لكن مع الظّن بمزاحمته بالمفسدة المظنونة لو لم يمنع المانع من الظّن بغلبة إدراك الواقع، وإلاّ لم يحصل منه الظّن بإدراك الواقع غالبا في موارد وجوده، فلا يحصل منه الظّن بإدراك مصلحة الواقع فافهم.

هذا كلّه على القول بتخصيص النّتيجة بإحدى المسألتين، وأمّا على القول بالتّعميم كما اختاره شيخنا قدس سره وفاقا لجمع من المحقّقين فهل يحكم بتقديم المانع بمعنى دخوله تحت الدّليل وخروج الممنوع منه، أو الممنوع بالمعنى الّذي عرفته أو التّساقط بمعنى عدم شمول الدّليل لشيء منهما، أو الأخذ بالأقوى منهما ولو بحسب الموارد إن كان هناك قوّة لأحدهما، وإلاّ فيحكم بالتّساقط بالمعنى الّذي عرفته وجوه أوجهها وأقواها عند شيخنا قدس سره الأخير ويظهر من الكتاب أنّ محلّ الوجوه الّتي ذهب إلى كلّ منها فريق مجموع الأقوال والوجوه بالنّسبة إلى دليل الانسداد من حيث اختصاصها بالمسائل الفقهيّة، أو الأصوليّة، أو التّعميم وعدم الاختصاص بشيء من المسألتين، فيستفاد منه أنّه لا يجري تمام

غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصولية التي منها مسألة حجية الممنوع.

ولازم بعض المعاصرين الثاني بناء على ما عرفت منه من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن.

وقد عرفت ضعف كلا البناءين وأن نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضا الشارع به عن الواقع.

نعم بعض من وافقنا واقعاً أو تنزلا في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظراً إلى

الوجوه على القول بالتّعميم، ولكنّك خبير بإمكان جريان الوجوه بأسرها على القول بالتّعميم أمّا التّساقط من حيث تنافي الفردين وعدم إمكان الحكم بشمول الدّليل لأحدهما معيّنا لأجل انتفاء المرجّح، فيلزم الحكم بخروجهما عنه، وأمّا الأخذ بالأقوى فظاهر.

وأمّا تعيّن الأخذ بالمانع فلما حكاه في الكتاب عن بعض من وافقه في القول بتعميم النّتيجة حقيقة أو مماشاة من حكومته على الممنوع من حيث كونه دليلاً على عدم حجيّته، حيث إنّه مفاده بخلاف الأخذ بالممنوع، (فإنّه موجب لطرح المانع من دون دليل) إلى آخر ما ذكره، وأمّا تعيّن الأخذ بالممنوع وعدم جواز الأخذ بالمانع من حيث إن الأخذ بالظّن في المسألة الأصوليّة إنّما هو فيما قام على حجيّته شيء وحصول البراءة عن الواقع بسلوكه، لا فيما إذا قام على عدم حجيّة شيء، فإنّه لا يوجب الظّن بالبراءة أصلاً، ودعوى كون الظّن بعدم الحجيّة ملازماً للظّن بحجيّة ما يقابل الممنوع من الأصول والأمارات قد عرفت فسادها فتأمل.

أن مفاد دليل الانسداد كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر.

والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع، فإنّه معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه، لأنّ الظن الممنوع لم يدل على حرمة الأخذ بالظن المانع، غاية الأمر أن الأخذ به مناف للأخذ بالمانع، لا أنه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع، فإنّه يدلّ على وجوب طرح الظن الممنوع.

فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص، فلا يقال: إن دخول أحد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية.

ونظير ما نحن فيه: ما تقرر في الاستصحاب من أن مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب وإن كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب، مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق مشكوكة في اللاحق وحكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما، إلاّ أنه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقنة سابقاً فيخرج عن المشكوك لاحقا بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء، فإنّه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وإن كان منافياً لبقائه على الطهارة.

وفيه أولاً: أنّه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع[1] والممنوع من جنس

---

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنّه أيّ فرق في مفاد الدّليل الّذي أقامه على لزوم الأخذ بالمانع بين متّحدي الجنس ومختلفيه، فإنّه إن تمّ ما ذكر لم يكن فرق بينهما، وإلاّ فلا فرق أيضاً، حيث إنّ الأمارتين وإن كانتا متحدتين من حيث الجنس إلاّ أنّ المورد مختلف متعدّد فيمكن التّفكيك بحسب الاعتبار وإن كان الوجه فيما أفاده استبعاد التّفصيل والفرق ففيه أنّ مجرد الاستبعاد على تقدير تسليمه لا يجدي مانعاً للفرق وإن كان الوجه فيه عدم الاطّلاع على قول من الأصحاب بالتّفصيل والفرق، بل عدم تفصيلهم بينهما من حيث الظّن الخاصّ، ففيه أنّه لا يمنع أيضاً بعد قضاء الدّليل العقليّ القاضي بحجيّة مطلق الظّن بالفرق والتّفصيل وإن كان الوجه فيه حكم العقل بعدم إمكان الفرق والتّفصيل في الفرض من حيث إنّ حجيّة المانع في الفرض مستلزمة لعدمها وهو محال في حكم العقل ضرورة استحالة تأثير الشيء وجودا في عدمه، ففيه أنّ هذا الوجه وإن كان له وجه وقد صرّح به قدس سره في مجلس البحث وجعله وجها لما أفاده من الجواب الأوّل، لكنّه خلاف ظاهر العبارة، لأنّ الظّاهر منها نفي الفرق بين المانع والممنوع في الحكم فيما كانتا متّحدي الجنس لا إثبات الفرق والحكم باعتبار الممنوع ليس إلاّ إذ لازم الاستناد إلى الوجه المذكور ثبوت الفرق المزبور، ضرورة أنّه بعد الحكم باستحالة شمول دليل الانسداد للظّن المانع من حيث إنّ شموله موجب لعدم تعيّن الحكم بدخول الممنوع تحت الدّليل، حيث إنّه لا مانع لشمول الدّليل له بعد فرض خروج المانع عنه لانحصار المانع فيه، وهذا معنى ما ذكرنا من استلزام الوجه المذكور للفرق من جانب العكس ولا يساعده العبارة قطعاً.

هذا مع أنّ الحكم بتقديم الظّن الممنوع في الفرض بقول مطلق على ما هو لازم الوجه المزبور على ما عرفت مناف لما سيذكره في طيّ الجواب عن الوجه

أمارة واحدة كأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجية الشهرة، فإنّ العمل ببعض أفراد الأمارة وهي الشهرة في المسألة الأصولية دون البعض الآخر وهي الشهرة في المسألة الفرعية كما ترى.

وثانياً: أنّ الظن المانع[1] إنما يكون على فرض اعتباره دليلاً على عدم اعتبار الممنوع، لأن الامتثال بالممنوع حينئذ مقطوع العدم كما تقرر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس، وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع مثلاً إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى

الثّاني للقول بعدم اعتبار الظّن في المسائل الأصوليّة من حيث استلزام وجوده عدمه من جهة أنّ المشهور، بل المنقول عليه الإجماع عدم حجيّة الظّن في المسألة الأصوليّة وهو ظنّ في المسألة الأصوليّة، فلو كان الظّنّ في المسألة الأصوليّة حجّة لزم ما ذكرنا من الأمر المحال من استلزام الوجود للعدم من أنّ الشّهرة على فرض تحقّقها وحصول الظّن منها لا تصير دليلاً على عدم اعتبار الظّن في المسألة الأصوليّة، غاية الأمر دخول الظّن الحاصل منها مع الظّن الممنوع في الظّن المانع والممنوع، فلا بدّ من أن يراعى حكمه من تقديم الأقوى لا تقديم المانع، فإنّه كما ترى مناف لما أفاده في المقام وإن كان منظورا فيه من حيث إنّ الظّن الحاصل من الشّهرة بعدم اعتبار الظّن في المسألة الأصوليّة وإن كان ظنّاً في المسألة الأصوليّة لكن لا يمكن شمول الدّليل له، لأنّ من اعتباره يستلزم عدم اعتباره، فلا يصلح مانعاً لاعتبار الظّن في المسألة الأصوليّة فيدخل تحت الدّليل فبمثله ينبغي أن يجاب لا بما أفاده فافهم وتأمّل وانتظر لتمام الكلام فيما يتلى عليك بعد هذا إن شاء الله.

(١) تحقيق المقام وتوضيحه على وجه يظهر منه اندفاع توهّم الفرق الّذي توهّمه البعض المتقدّم ذكره لشمول الدّليل للظّن المانع دون الممنوع بناء على

الوجه الخامس من وجوه التفصّي عن إشكال خروج القياس وأشباهه من دليل الانسداد من كون الموضوع فيه الظّن الّذي لم يقم دليل على عدم حجيّته بحيث يظهر منه فساد قياس المقام بالحاكم والمحكوم من الاستصحابين هو أنّ الظّن الممنوع مع قطع النّظر عن دليل الانسداد ليس ممّا قام دليل على عدم حجيّته قطعا وإن كان ممّا قام ظنّ غير معتبر على عدم حجيّته وهو الظّن المانع باعتراف الخصم المتوهّم للفرق وإنّما يدخل فيما قام دليل على عدم حجيّته بملاحظة دليل الانسداد حسبما توهمه، فإذا لم يدخل في العنوان المذكور مع قطع النّظر عنه، بل دخل فيما لم يقم دليل على عدم حجيّته، فيشمله الدّليل كما يشمل الظّن المانع أيضاً من حيث وجود مناط حكم العقل بحجيّته وعنوانه في كلّ منهما وشموله لهما جميعا غير ممكن من حيث تنافيهما ولو من حيث شمول الدّليل وإن كان الممنوع ليس له تعرّض في نفسه للمانع، فإنّ شموله للمانع يلازم عدم شموله للممنوع، حيث إنّ مدلوله عدم حجيّة الممنوع وشموله للممنوع أيضاً يلازم عدم شموله للمانع من حيث استلزام شموله لعدم حجيّة ما يمنع عنه، فيلزم عدم شموله ومجرّد كون مدلول المانع عدم حجيّة الممنوع مطابقة، وكون مدلول الممنوع عدم حجيّة المانع التزاماً بملاحظة دليل الانسداد، لا يجدي فرقاً بعد فرض كون الدّليل عقليّاً تابعاً لوجود مناط الحكم في الفراد موضوعة كما هو ظاهر، فلا بدّ أن يتبع حكمه في المتنافيين من الفردين عنواناً صادقاً على أحدهما كالأقوى على تقدير وجود القوّة لأحدهما، وإلاّ فيحكم بتساقطهما بمعنى عدم شمول الدّليل لشيء منهما، فكما أنّ شموله للمانع يوجب دخول الممنوع فيما قام الدّليل القطعي على عدم حجيّته بالنّظر إلى قضاء الدّليل لحجيّة مطلق الظّن وإن تعلّق بالمسألة الأصوليّة، كذلك شموله للممنوع موجب لدخول المانع في العنوان المذكور نظراً إلى ما عرفت من الاستلزام ولا ترتّب في الشّمول أصلاً ولا دوران، لأنّ حكم

العقل من لوازم وجود موضوعة والمفروض كون كلّ منهما ظنّاً لم يقم دليل على عدم حجيّته مع قطع النّظر عن دليل الانسداد.

هذا فإن شئت قلت: إنّ جعل دليل الانسداد مانعاً عن شموله للممنوع دوريّ، حيث إنّ عدم شموله له يتوقّف على كونه ممّا قام الدّليل على عدم حجيّته وتحقّق العنوان المذكور بالنّسبة إليه يتوقّف على نفس الدّليل المذكور، لأنّ المفروض انحصار الدّليل فيه، فيلزم ما ذكرنا من الدّور الباطل، ولا يقاس المقام بما إذا كان الشّك في مجرى أحد الأصلين مسبّباً عن الشّك في مجرى الآخر كما في على ما عرفته من المتوهّم من قياس المقام به.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الشّك في حجيّة الممنوع ليس مسبّبا عن الشّك في حجيّة المانع بل مسبّب عن الشّك في قيام الدّليل على حجيّته، غاية الأمر كون القطع بحجيّة المانع موجبا للقطع بعدم حجيّته، كما أنّ القطع بحجيته موجب للقطع بعدم حجيّة المانع فتأمل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الحكم بتعيين دخول الحاكم تحت عموم حرمة النّقض وخروج المحكوم عنه إنّما هو من جهة دوران الأمر بين التّخصيص والتّخصّص في العموم اللّفظي، فيكون نفس العموم القاضي بإرادة تمام الإفراد عن العام اللّفظي ما لم يقم هناك قرينة على الخلاف قاضياً بتعيّن الثّاني وهذا بخلاف المقام، فإنّه ليس هنا عموم لفظيّ شك في المراد منه حتّى يتعيّن بملاحظة الدّوران المذكور، بل التّحقيق أنّه على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن أيضاً بتعيين القول بحجيّة الحاكم نظراً إلى كون الحالة السّابقة في المحكوم من جهة كون شكّه معلولاً للشّك في الحاكم غير مؤثّر في الظّن أصلاً بعد فرض وجود ما يوجب بالخلاف في طرف الحاكم على ما ستقف على تفصيل القول فيه في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر ما في الاستدراك الّذي أفاده قدس سره بقوله: (إلاّ أن يقال إنّ القطع بحجيّة المانع عين القطع بعدم حجيّة الممنوع) إلى آخره، فإنّه يتوجّه عليه مضافاً إلى كونه عين ما ذكره الخصم واستند إليه، فلا مورد للاستدراك أنّ هذا المقدار من الفرق وهو كون القطع بحجيّة المانع عين القطع بعدم حجيّة الممنوع، حيث إنّه مدلوله بالفرض وكون القطع بحجيّة الممنوع مستلزما للقطع بعدم حجيّة المانع وإن كان مسلّماً، إلاّ أنّه لا يجدي في المقام بحيث يحكم من أجله بدخول المانع تحت الدّليل وخروج الممنوع عنه موضوعاً من حيث قيام الدّليل القطعيّ على عدم حجيّته، فإنّ الظّن المانع من حيث هو ليس دليلا قطعيّاً حتّى يوجب القطع بعدم حجيّة الممنوع وإنّما هو دليل بملاحظة شمول دليل الانسداد له والممنوع بهذه الملاحظة أيضاً دليل على عدم حجيّة المانع، فيدخل فيما قام الدّليل على عدم حجيّته، فيخرج عن دليل الانسداد كما توهّم في جانب العكس، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ الدّليل المخرج للظّن عن موضوع دليل الانسداد لا بدّ أن يكون أمراً خارجاً عنه قائماً عليه مع قطع النّظر عنه، وإلاّ فيلزم الدّور الّذي لا محيص عنه على ما أسمعناك مفصّلا فإن شئت قلت إن الدّليل القطعي الّذي يخرج الظّن موضوعاً عن دليل الانسداد، لا يمكن أن يثبت قطعيّته من نفس هذا الدّليل لاستحالة التّرجيح بلا مرجّح، بل لا بدّ أن يثبت قطعيّته من دليل آخر كالإجماع القائم على حرمة العمل بالقياس مثلاً.

هذا مضافاً إلى ما أفاده قدس سره من أنّه لا معنى للتّرديد والدّوران في حكم العقل ضرورة أنّ الحاكم لا يمكن أن يكون مردّداً في حكمه لا يدري بأيّ شيء يحكم، وإلاّ لم يكن حاكماً، فلا بدّ من أن يعيّن مورد حكمه من أوّل الأمر، لا أن يعيّنه بملاحظة التّرديد والدّوران الموجب للتّرديد في الحكم وإنّما يتصوّر التّرديد والدّوران بالنّسبة إلى غير الحاكم كترديدنا فيما أراده الشارع من ألفاظه العامّة،

دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على إفادة الظن بالمنع.

ودعوى: أن بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الأولوية، وإلاّ لارتفع الظن بعدم حجيتها، فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة بأنّا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع، فلو كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك.

وحل ذلك أن الظن بعدم اعتبار الممنوع إنّما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثمّ إنّ الدليل العقلي يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد موضوعه، فإذا تنافي دخول فردين: فإمّا أن يكشف عن فساد ذلك الدليل، وإمّا أن يجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما، وإمّا أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر، فلا معنى للترديد بينهما وحكومة أحدهما على الآخر.

فما مثلنا به المقام من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب مما لا وجه له، لأنّ مرجع تقديم الاستصحاب الأول إلى تقديم التخصص

فإنّه يمكن استخراج مراده واستنباطه بملاحظة التّرديد والدّوران بين التّخصيص والتخصّص على ما عرفت الإشارة إليه في شأن الحاكم والمحكوم من الاستصحابين، فيتمسّك بعموم قوله: «لا تنقض اليقين بالشّك» على خروج الثّاني ودخول الأوّل، كما يستكشف حال زيد في قول المولى لا تكرم زيداً إذا كان مردّدا بين العالم والجاهل من قول المولى: (أكرم كلّ عالم)، فافهم فليته أبدل قوله فافهم عقيب ما أفاده بقوله فتأمل.

على التخصيص ويكون أحدهما دليلاً رافعاً لليقين السابق بخلاف الآخر، فالعمل بالأول تخصص وبالثاني تخصيص ومرجعه كما تقرر في مسألة تعارض الاستصحابين إلى وجوب العمل بالعام تعبداً إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلاّ أنّ يقال إن القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع، لأنّ معنى حجية كل شيء وجوب الأخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع، فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع، وإنّما هو عين خروجه، فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع، فإنّه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحاً من غير مرجح فافهم.

والأولى أن يقال: إن الظن بعدم حجية الأمارة[1] الممنوعة لا يجوز كما عرفت سابقاً في الوجه السادس أن يكون من باب الطريقية، بل لا بدّ أن يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة إدراك الواقع.

وحينئذٍ فإذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بإدراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبة، فيدور الأمر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة

---

(١) الظّن بعدم حجيّة الممنوع كما يمكن أن يكون على وجه الموضوعيّة واشتمال سلوكه على مفسدة غالبة على ما عرفت في الوجه السّادس من وجوه التّفصّي عن إشكال خروج القياس وأشباهه، كذلك يمكن أن يكون على وجه الطّريقيّة وكشف المانع ظنّاً عن غلبة مخالفته للواقع على ما عرفته في الوجه السّابع من وجوه التّفصّي عن إشكال خروج القياس، فلا ينحصر إمكان تعلّق الظّن بعدم الحجيّة في زمان الانسداد في الوجه الأوّل فافهم.

فلا بد من الرجوع إلى الأقوى.

فإذا ظن بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالأولوية فيلاحظ مرتبة هذا الظن، فكل أولوية في المسألة كان أقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة أخذ به وكل أولوية كان أضعف منه وجب طرحه وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقط لعدم استقلال العقل بشيء منهما حينئذ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليماً عن محذور[1] تركَ العمل بالظن الممنوع ،كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسألة، وإلاّ تعين العمل به لعدم التعارض.

الأمر الثالث:

لا فرق بين الظن من أمارة على حكم، وأمارة متعلقة بألفاظ الدليل

أنّه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولاً من الأمارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة، أو نقل الإجماع على حكم وبين الحاصل به من أمارة متعلقة بألفاظ الدليل كأن يحصل الظن من قوله تعالى:

---

(١) المراد أنّ محل الأخذ بالأقوى من المانع أو الممنوع أو التّساقط في مورد التّساوي إنّما هو فيما أوجب الأخذ بالمانع ترك العمل بالممنوع، كما إذا خالف الممنوع الاحتياط في المسألة الفقهيّة، وأمّا إذا لم يوجبه كما إذا وافق الاحتياط في المسألة الفقهيّة، كما إذا فرض قيامه على جزئيّة ما شكّ في جزئيّته على القول بوجوب الاحتياط فيما تردّد المكلّف به بين الأقلّ والأكثر فهو خارج عن محلّ الكلام المزبور، حيث إنّ نتيجة الأخذ بكلّ واحد منهما واحدة، فإنّ الأخذ بالمانع معناه في الفرض الأخذ بالاحتياط، فيتّحد مع الأخذ بالممنوع فتأمل.

﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً﴾ بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من أهل اللغة إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض.

ثمّ إنّ الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر(١).

أحدهما: ما يتعلق بتشخيص الظواهر مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية، وبأن الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع، وأن الأمر عقيب الحظر

---

(١) المراد من ذكر القسمين المذكورين في المقام في بحث حجيّة الظّواهر هو ذكرهما في ذلك المبحث نوعاً، لا ذكرهما شخصاً، كيف لا يكون كذلك والحال أنّ الظّن بالمراد الّذي ذكره سابقا في ذلك المبحث هو الّذي كان حاصلاً من نفس اللّفظ بضميمة أصالة عدم القرينة، وقد حكم بكونه معتبراً من حيث الخصوص من جهة قيام إجماع العلماء والعقلاء وأهل اللّسان عليه قديماً وحديثاً من غير نكير بينهم وإن كانت الحكمة في بنائهم عليه انسداد باب العلم بالمراد من الألفاظ في غالب المحاورات، بل اعتباره من حيث الخصوص ممّا تسالم عليه كلّ فريق حتّى القائلين بانفتاح باب العلم في غالب الأحكام على ما عرفت تفصيل القول فيه في محلّه.

ومن هنا ذكرنا عدم اعتبار حصول الظّن بالمراد في اعتبار الأصول اللّفظيّة، وأين هذا من الظّن بالمراد الحاصل من غير اللّفظ كتفسير الرّاوي ونحوه، من هنا ذكر قدس سره: (وحاصل القسمين الظّنون الغير الخاصّة المتعلّقة بتشخيص الظّواهر) إلى آخره كما أنّ مراده قدس سره من قوله: (أو من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرّواية حسبما صرّح به في مجلس البحث) ما إذا علم استناد الرّاوي في مذهبه إلى تلك الرّواية الظّاهرية في خلاف مذهبه، فيظنّ أنه فهم ولو من جهة القرائن الخارجيّة من الرّواية خلاف ظاهرها، لا مجرّد نقله للرّواية الظّاهرة في خلاف مذهبه، إذ مجرّد النّقل لا يكشف عن استناد الرّاوي إلى المنقول.

ظاهر في الإباحة الخاصة، أو في مجرد رفع الحظر وهكذا.

والثاني: ما يتعلق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها كأن يحصل ظن بإرادة المعنى المجازي، أو أحد معاني المشترك لأجل تفسير الراوي مثلاً، أو من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرواية.

وحاصل القسمين الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر أو المرادات، والظاهر حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن(١) لأجل الانسداد.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام بإطلاقه غير مقصود، لأنّ كلّ من قال بحجيّة مطلق الظّن في الأحكام لا يلزمه أن يقول بحجيّة الظّن بالظّهور إذا انفكّ عن الظّن بالمراد، بل لا معنى له على ما أسمعناك مراراً من كون نتيجة دليل الانسداد هي حجيّة الظّنون الشخصيّة، لا الأعمّ منها ومن النّوعية والقول بأنّ الظّن بالظّهور مستلزم للظّن بالمراد شخصاً شطط من الكلام، لأنّ القطع بالظّهور لا يلازم الظّن بالمراد شخصاً في خصوصيّات الاستعمالات فضلاً عن الظّن بالظّهور وهو أمر واضح لا سترة فيه أصلاً، كما لا يخفى، فالظّن بالظّهور إن كان موجباً للظّن بالمراد لم يكن مناص من القول باعتباره لما عرفت في محلّه من كون نتيجة المقدّمات على تقرير الحكومة الّذي بنينا عليه الأمر هي حجيّة الظّن بالبراءة وسقوط الأحكام المجعولة من أيّ سبب حصل، فهذا الظّن كالعلم في حكم العقل، لا معنى للفرق بين أسبابه، ومنه يظهر أنّ الظّنّ بالمراد المستند إلى الظّن بالظّهور حجّة على القول بحجيّة مطلق الظّن في الأحكام من غير حاجة إلى انسداد باب العلم في الألفاظ واللّغات، لأنّ نفس انسداد باب العلم في الأحكام الشّرعيّة علّة تامّة للحكم بحجيّة الظّن القائم بها من غير مدخليّة لشيء آخر.

ومنه يظهر أيضاً أنّ الظّن بالمراد المسبّب من الظّن بالظّهور إذا لم يكن متعلّقاً

بالحكم الكلّي المنسدّ فيه باب العلم، لا يكون حجّة من هذه الجهة، لأن المقدّمات المذكورة لم يقتض حجيّة الظّن بالمراد من حيث أنّه ظنّ به، بل من حيث إنّه ظنّ بالحكم الشّرعي الكلّي وإيجابه الظّن بالبراءة منه، وهذا أمر واضح لا غبار عليه أصلاً، وحاصل هذا الأمر أنّ قضيّة المقدّمات السّابقة على تقدير تماميّتها حجيّة كلّ ظنّ تولّد منه الظّن بالبراءة عن الحكم الكلّي الإلهي سواء كان متعلّقاً بالحكم الفرعيّ أو الأصوليّ، وسواء كان تعلّقه على الأوّل بلا واسطة أو مع الواسطة، وسواء كان الواسطة على الثّاني هو الظّن بالموضوع المستنبط وضعا أو مرادا أو الظّن بالموضوع الصّرف كالظّن بعدالة الرّاوي، أو كون زرارة في رواية خاصّة هو ابن أعين لا ابن لطيفة.

فقد ظهر من ذلك كلّه أن كلّ من قال بحجيّة مطلق الظّن في الأحكام الشّرعيّة يلزم القول بحجيّة مطلق الظّن بالموضوعات الرّجاليّة من الحيثيّة المذكورة سواء حصل من قول من اجتمع فيه شرائط الشّهادة أو لا، وسواء حصل من قول أهل الخبرة كالكشي والنّجاشي أو غيره، كلّ ذلك لما عرفت من استقلال العقل في حكمه بعدم الفرق بين أسباب الظّنّ بالبراءة، بل التّحقيق على القول بتقرير الكشف وإهمال النّتيجة من جهة احتمال مدخليّة بعض الخصوصيّات في نظر الشارع سواء بني على التّعميم من جهة المعمّم الخارجي، أو التّخصيص من جهة الأخذ بالقدر المتيقّن أو غيره عدم الفرق بين الظّن الحاصل من الأمارة بالحكم الفرعي الواقعي بلا واسطة أو معها سواء كان موردها الموضوع المستنبط، أو الموضوع الخارجي الواقع في طريق الحكم كالموضوعات الرّجاليّة، فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا مناص عن القول بحجيّة مطلق الظّن بالموضوعات الرّجاليّة من حيث التّوليد للظّن بالحكم الفرعي الكلّي، كما أنّك عرفت أنّه لا مناص عن القول بحجيّة مطلق الظّن في اللّغات على هذا القول من الحيثيّة المذكورة، هذا ولكن المحكيّ عن بعض

ولا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالألفاظ بأن يقال إن العلم فيها قليل، فلو بني الأمر على إجراء الأصل لزم كذا وكذا، بل لو انفتح باب العلم في جميع الألفاظ، إلاّ في مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعي عن تلك الأمارة المتعلقة بمعاني الألفاظ عند انسداد باب العلم في الأحكام.

وهل يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذور فيه

المتأخّرين والمسموع عن آخر دعوى الإجماع على حجيّة مطلق الظّنّ في الموضوعات الرّجاليّة على القول بالظّن الخاصّ في الأحكام، وعدم التّعدي عن طرق خاصّة، وهذا نظير دعوى بعضهم الإجماع على حجيّة مطلق الظّن في اللّغات حتّى على القول بالظّنون الخاصّة، فلا يعتبر على هذا الزّعم ملاحظة الحيثيّة المذكورة لكن الدّعويين ضعيفتان بما عرفته سابقاً وبالرّجوع إلى كلماتهم في مسألة التّعديل المختلفة من حيث اعتبار التّعدد في المعدّل وعدمه المبتنى في صريحها على كونه شهادة أو رواية، فإنّها شاهد صدق على فساد دعوى الإجماع على حجيّة مطلق الظّن في الرّجال، نعم على القول بحجيّة مطلق الظّن في خصوص العدالة من جهة جريان شبه دليل الانسداد في نظائرها من الموضوعات الخارجيّة المتعلّقة للأحكام الكثيرة الّتي فرض انسداد باب العلم فيها كالضّرر والنّسب والوقف وأشباهها يلزم القول بحجيّة مطلق الظّن في خصوص العدالة وإن كان المسلك الظّن الخاصّ في الأحكام فتأمّل، كما أنّه على القول بحجيّة مطلق مظنون الصّدور أو الموثوق به من باب الظّن الخاصّ يلزم القول بحجيّة مطلق الظّن أو الاطمئناني منه بالموضوعات الرّجاليّة في طريق الأحكام الموجبة لتحقّق أحد المصداقين كما هو ظاهر.

إشكال والأقوى العدم، لأنّ مرجع العمل بالظن فيها إلى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المرتبة عليها الأحكام الجزئية الغير المحتاجة إلى بيان الشارع، حتى يدخل فيما انسد فيه باب العلم وسيجيء عدم اعتبار الظن فيها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً لزمه الاعتبار في الأحكام والموضوعات، وقد مر تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة.

وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الأمارة أو عن أمارة متعلقة بالألفاظ، وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الأمارة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية، وكون زرارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة، وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه، فإن جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي، إلاّ أنه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة وإن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل، أو بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

ومن هنا تبين أن الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الأحكام ولا يحتاج إلى تعيين أن اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أو في الرواية، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي الكلي.

وملخص هذا الأمر الثالث أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهريا كالظن بحجية الاستصحاب تعبداً وبحجية الأمارة الغير المفيدة للظن

الفعلي بالحكم وسواء تعلق الظن أولاً بالمطالب العلمية أو غيرها، أو بالأمور الخارجية من غير استثناء في سبب هذا الظن.

ووجهه واضح فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل، حتى أنه لو قلنا بخصوصية في بعض الأمارات بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الأمارة بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظن بالحكم، ولا إشكال في ذلك أصلاً، إلاّ أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد، فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.

وربما تخيل بعض أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الأحكام، بل المقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً عامل بالظن المطلق في الرجال.

وفيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال، فإنّه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل أمارة.

نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقاً أو بالظن الاطمئناني من الظنون الخاصة لقيام الأخبار أو الإجماع عليه لزم القائل به العمل بمطلق الظن، أو الاطمئناني منه في الرجال كالعامل بالظن المطلق في الأحكام.

ثمّ إنّه قد ظهر بما ذكرنا أن الظن في المسائل الأصولية العملية حجة بالنسبة إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري.

وربّما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم، وما استند إليه أو يصح الاستناد إليه للمنع أمران:

أحدهما أصالة الحرمة، وعدم شمول دليل الانسداد

لأنّ دليل الانسداد إما أن يجري في خصوص المسائل الأصولية كما يجري في خصوص الفروع، وإمّا أن يقرر دليل الانسداد بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعية، فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الأصولية، وإمّا أن يجري في خصوص المسائل الفرعية، فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع لكن الظن بالمسألة الأصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي تبتنى عليها.

وهذه الوجوه بين ما لا يصح وبين ما لا يجدي.

أمّا الأول: فهو غير صحيح، لأنّ المسائل الأصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الأصول في المسائل الفرعية التي انسد فيها باب العلم، لأنّ ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة[1]

---

(١) يمكن الإيراد على هذا التّعليل بأنّ معلوميّة جملة من المسائل الأصوليّة أو انفتاح باب العلم في جملة أخرى كما فيما يبحث فيها عن حجيّة ما يوجب الظّن بالحكم الفرعي إنّما هو بإجراء دليل الانسداد أوّلاً في الفروع، وبملاحظته لا من حيث هو، لأنّه خلاف الفرض واعترف به المستدلّ في صريح كلامه، بل مبنى جريان دليل الانسداد في الفروع على انسداد باب العلم في الأصول كما هو ظاهر فقلّة المسائل المنسدّ فيها باب العلم المجوّزة للرّجوع فيها إلى أصالة الحرمة على ما هو صريح كلامه إنّما هي بملاحظة إجراء دليل الانسداد أوّلاً في الفروع، فإذا كان الانفتاح المدّعى في الأصول بالملاحظة المذكورة، فللخصم أن يقلّب المطلب والاستدلال بأن يجري الدّليل أوّلاً في الأصول لكثرة ما انسدّ فيها باب

العلم من المسائل مع قطع النّظر عن إجرائه في الفروع، وإثبات حجيّة الظّن في المسائل الأصوليّة يغني عن إجرائه في الفروع لوجود ما ثبت حجيّته بالملاحظة المذكورة في أكثر المسائل الفرعيّة، وما لا يوجد فيه ليس، إلاّ قليل من المسائل فيرجع فيه إلى الأصول الجارية في مجاريها، ولا يلزم منه محذور أصلا لقلّة ما يرجع فيه إلى الأصول حرفاً بحرف وحذوا بحذو.

ومن هنا يرجع القائل بحجيّة الظّن بالطّريق إلى الأصول فيما خلت عن الطّريق المعتبر عنده، ولم يورد عليه أحد بأنّ الرّجوع إلى الأصل موجب للمخالفة الكثيرة وليس لهذا مدفع أصلاً، إلاّ منع جريان المقدّمات فيها مع قطع النّظر عن الانفتاح المذكور وهو خلاف صريح الاستدلال المذكور.

هذا وذكر شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره بعد ما عرضت الاعتراض عليه بما عرفته في مجلس البحث أنّ الإيراد المذكور غير متوجّه على المستدلّ.

أمّا أوّلاً: فلأنّ انفتاح باب العلم في المسائل الأصوليّة لا يستلزم الانفتاح في الفروع، لأنّ الانفتاح في الأصول أعمّ من حصول العلم بحجيّة جملة من الأمارات الكافية ومن العلم بعدمها والّذي يستلزم الانفتاح في الفروع هو الأوّل، والمفروض عدم العلم بحجيّة جملة من الأمارات الخاصّة الكافية في الفقه.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نمنع من إجراء مقدّمات الانسداد في الأصول في نفسها ومع قطع النّظر عن إجرائها في الفروع، لأنّه مبنيّ على العلم الإجمالي بجعل الشارع لجملة من الأمارات الكافية في الفقه بحيث لا يلزم من الرّجوع إلى الأصول في موارد فقدها محذور أصلاً والعلم الإجمالي المذكور ممنوع على ما أسمعناك مفصّلاً في ردّ القائلين بحجيّة الظّن في الطريق عكس هذا القول فقلب الدّليل المذكور فاسد.

هذا ولكنّك خبير فيما أفاده من المناقشة أمّا فيما ذكره أوّلاً: فلأنّ الانفتاح

بقول مطلق وإن كان أعمّ من الحجّة الكافية على ما أفاده، إلاّ أنّ الانفتاح المدّعى من إجراء دليل الانسداد في الأصول هو ثبوت العلم بحجيّة جملة من الأمارات الظّنية في الفقه، بل كلّها إن لم يكن بينها تفاوت وأين هذا من عدم ثبوت الحجّة الكافية.

فإن شئت قلت: إنّ نتيجة دليل الانسداد الجاري في الأصول هي حجيّة الأمارات الّتي ظنّ اعتبارها والانفتاح المدّعى إنّما هو هذا، وأين هذا من عدم العلم بالحجّة الكافية والّذي فرض انتفاؤه ويكون الدّليل مبنيّاً عليه هو العلم بحجيّة جملة من الأمارات الكافية في الفقه من حيث الخصوص، لا بالنّظر إلى دليل الانسداد فما أفاده أخيراً من الفرض لا تعلّق له بالمقام، اللّهم إلاّ أن يدعي مدّع قلّة ما ظنّ اعتباره من الأمارات وهو كما ترى بمكان من الضّعف وخلاف مفروض المستدلّ أيضاً.

وأمّا فيما ذكره ثانياً فلأنّ منع العلم بحجيّة جملة من الأمارات الكافية في الفقه وإن كان صحيحاً لكنّه لا تعلّق له بكلام المستدلّ، فإنّه إنّما استند في منع إجراء دليل الانسداد في الأصول إلى الانفتاح الحاصل من إجراء المقدّمات في الفروع، لا إلى منع جريان الدّليل في الأصول مع قطع النّظر عنه، هذا مضافاً إلى ما يرد على المستدلّ من أنّ بقاء قليل من المسائل لا يوجب جواز الرّجوع إلى أصالة الحرمة على تقدير تسليم وجود العلم الإجمالي فيه، وليس ذلك من قبيل المسائل الفرعيّة حتّى يرجع إلى الشّبهة الغير المحصورة، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ المسلم العلم الإجمالي بالحجيّة في مجموع المسائل الّتي منها ما يرجع فيها إلى الأصول بعد الانفتاح فتدبّر.

هذا وقد يقال: في دفع الإشكال في قلب الدّليل إنّ المستدلّ لمّا بنى على تقرير الكشف وإهمال النّتيجة، فكلامه مبنيّ على عدم إجراء المقدّمات في

كمسألة حجية الشهرة ونقل الإجماع وأخبار الآحاد أو عن كونه مرجحا فقد انفتح فيها باب العلم، وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره بإثبات حجية الظن في المسائل الفرعية، إذ بإثبات ذلك المطلب حصل الدلالة العقلية على أن ما كان من الأمارات داخلة في نتيجة دليل الانسداد فهو حجة.

وقس على ذلك معرفة المرجح فإنا قد علمنا بدليل الانسداد أن كلاً من المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه في العمل.

خصوص الأصول مع قطع النّظر عن إجرائها في الفروع، ويكون مراده من الإجراء في الأصول بملاحظة العلم الإجمالي الحاصل بحجيّة جملة من الأمارات بملاحظة دليل الانسداد الجاري في الفروع كما يفصح عنه كلامه بعد ذلك، ولكنّك خبير بفساده أيضاً، لأنّ كلامه بعد ذلك وإن كان صريحا في إهمال النّتيجة إلاّ أنّ كلامه في المقام صريح في إطلاقها، حيث إنّه حكم بأنّ قضيّة المقدّمات الجارية في الفروع هي حجيّة كلّ ما يفيد الظّن بها ومن هنا حكم بانفتاح باب العلم في جملة من المسائل الأصوليّة، وإلاّ لم يكن معنى للحكم المذكور أصلاً، ضرورة عدم اقتضاء المهملة لذلك، اللّهم إلاّ أن يكون حكمه بذلك بملاحظة المعمّم الخارجي لا بملاحظة نفس المقدّمات، وهو ممّا لا يساعد عليه كلامه المحكيّ في الكتاب محصّلاً في جملة من مواضعه منها قوله: (إذ بإثبات ذلك المطلب حصلت الدّلالة العقليّة على أنّ ما كان) إلخ، وقوله: (لما عرفت من أنّ مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجيّة الظّن الحاصل بها إلى غير ذلك) ممّا هو ظاهر في إطلاق النّتيجة بنفسها فتأمّل.

هذا كلّه مضافاً إلى إباء كلامه عن الحمل المذكور وعدم مساعدته عليه كما هو ظاهر فتدبّر.

وما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية وهي ألفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الأحكام عنهما كمسائل الأمر والنهي وأخواتهما من المطلق والمقيد والعام، والخاص والمجمل، والمبين إلى غير ذلك، فقد علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي الكلي الواقعي، لما عرفت من أن مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظن الحاصل بها من الأمارة ابتداء والظن المتولد من أمارة موجودة في مسألة لفظية.

ويلحق بهما بعض المسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الأمر والنهي والأمر مع العلم بانتفاء شرطه ونحو ذلك ممّا يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي، فإنّه يكفي في حجية الظن فيها بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع، ولا يحتاج إلى إجرائه في الأصول.

وبالجملة فبعض المسائل الأصولية صارت معلومة بدليل الانسداد وبعضها صارت[1] حجية الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع، فالباقي منها

---

(١) الفرق بين ما ذكره من الأقسام، ولحوق كلّ قسم بما ذكره من الحكم لا يكاد أن يخفى، لأنّ ما يبحث فيها عن حجيّة أمارة موجبة للظّن الشّخصي في الفروع كمسألة حجيّة الشّهرة، ونقل الإجماع وأخبار الآحاد ونحوها من المسائل من حيث إفادتها للظّن الشّخصي تصير معلومة بدليل الانسداد المثبت للعلم بحجيّة الظّن في الفروع من أيّ سبب كان فيشمل الأمارات المذكورة، نعم البحث عنها لا من الحيثيّة المذكورة يعلم حكمه بملاحظة مشرب المتمسّك بدليل الانسداد، فإنّ جعل نتيجة حجيّة الظّن الشّخصي، فلا يحكم بحجيّتها وإن جعل النّتيجة الأعم من الظّن الشّخصي والنّوعي، فيحكم بحجيّتها مطلقاً.

وأمّا مسألة التّرجيح بما يوجب الظّن الشّخصي ورجحان أحد المتعارضين

الذي يحتاج في إثبات حجية الظن فيها إلى إجراء دليل الانسداد في خصوص الأصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالأصول وطرح الظن الموجود فيها محذور، وإن كانت في أنفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الأمارات كخبر الواحد ونقل الإجماع، لا بشرط الظن الشخصي وكالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنونا خاصة والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية ونحو ذلك، فإنّ هذه المسائل لا تصير معلومة بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع، لكن هذه المسائل بل وأضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن

على الآخر ومزيّته عليه بحسب الموارد الشّخصيّة، فهي تصير معلومة أيضاً بالملاحظة المذكورة، إلاّ أنّه ليس من التّعارض والتّرجيح حقيقة، فإنّ من يجري دليل الانسداد في الفروع، ويزعم كون النّتيجة حجيّة الظّن الشّخصي لا يتصوّر في حقّه تعارض وترجيح أصلاً، كما لا يخفى وما يبحث فيها عن مسألة يوجب الظّن بها ولو مع عدم المزاحم والصّارف في القضايا الشّخصيّة الظّن بالحكم الفرعيّ كمسائل الاستلزامات ومسألة اجتماع الأمر والنّهي، بل تمام المسائل العقليّة المحرّرة في الأصول على تقدير تصوّر تعلّق الظّن بها ومسائل الموضوعات الاستنباطيّة والمبادي اللّغويّة مع الملاحظة المذكورة لا يصير نفسها معلومة إذا صارت مظنونة، بل المعلوم حجيّة الظّن بها من حيث تولّد الظّن بالحكم الفرعي من الظّن بها وما يبحث فيها عن أمور تعبّديّة، أو عن أمور مفيدة للظّن نوعاً من غير اعتبار حصول الظّن الشّخصي منه في خصوصيّات المقامات، فلا يعلم حاله من دليل الانسداد أصلاً كما لا يخفى، فيتوقّف الحكم بحجيّة الظّن فيها على زعم المستدلّ على إجراء دليل الانسداد فيها وإجراؤه، لا يتمّ إلاّ بإثبات العلم الإجمالي وهو في حيّز المنع فافهم.

بأحد طرفي المسألة إلى الأصول، وطرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم في الفروع.

وأمّا الثاني: وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية فرعية كانت أو أصلية فهو غير مجد[1]، لأن النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت

---

(١) مبني ما ذكره كما هو قضيّة صريحة على تسليم صحّة جريان المقدّمات في مطلق الأحكام الشّرعيّة بحيث يكون الحكم الأصولي مورداً للدّليل في ضمن مطلق الأحكام، إلاّ أنّه استند في منع حجيّة الظّن بالنّسبة إلى الحكم الأصولي إلى الأصل من جهة إهمال النّتيجة، وعدم معمّم من الخارج يقضي بالتّعميم بالنّسبة إليه كما فرض وجوده بالنّسبة إلى الحكم الفرعي من الاجماع أو عدم المرجّح.

ومن هنا يعلم أنّ حكمه بالتّعميم بالنّسبة إلى الظّن بالحكم الفرعيّ المولّد من الظّن بالحكم الأصولي إنّما هو بالنّظر إلى المعمّم، لا بالنّظر إلى نفس المقدّمات حتّى ينافي تصريحه في المقام لكن يتوجّه عليه أنّ المعمّم على زعم المستدلّ ليس منحصرا في الإجماع وبطلان التّرجيح بلا مرجّح، بل قاعدة الاشتغال والاحتياط من المعمّمات عنده على ما عرفت تفصيل القول فيه وإن كان التّعميم بهما ضعيفا عندنا وهي كما يقتضي التّعميم بالنّسبة إلى المسائل الفرعيّة من حيث الأسباب والموارد والمراتب كذلك يقتضي التّعميم بالنّسبة إلى المسائل الأصوليّة أيضاً، إذ يحتمل حجيّة الظّن في تشخيص الحكم الأصولي كما يحتمل بالنّسبة إلى الحكم الفرعي، والتّعميم على هذا الوجه نظير التّعميم بالنّسبة إلى أحكام الصّلاة والصّوم مثلاً من غير فرق بينهما أصلاً بعد التّسالم على جريان الدّليل بالنّسبة إلى مطلق الأحكام الشّاملة للفرعيّة والأصوليّة، ولا دافع لهذا الإيراد على مذهبه من التّعميم بقاعدة الاشتغال أصلاً كما اعترف به شيخنا قدس سره في مجلس البحث بعد ما عرضته عليه، إلاّ بمنع جريان الدّليل في مطلق الأحكام بالمعنى الأعمّ الشّامل

عمومه من حيث موارد الظن، إلاّ بالإجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح بأن يقال إن العمل بالظن في الطهارات دون الديات مثلاً ترجيح بلا مرجح ومخالف للإجماع.

وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الأصولية، أمّا فقد الإجماع فواضح لأن المشهور كما قيل على عدم اعتبار الظن في الأصول، وأمّا وجود المرجح، فلأنّ الاهتمام بالمطالب الأصولية أكثر لابتناء الفروع عليها، وكلما كانت المسألة مهمة كان الاهتمام فيها أكثر والتحفظ عن الخطإ فيها آكد، ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك بقولهم إن إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكل، أو إنّه إثبات أصل بخبر ونحو ذلك.

وأمّا الثالث: وهو اختصاص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية، إلاّ أنّ الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن في المسألة الأصولية، فالمسألة الأصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن بها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي.

ففيه: أن الظن بالمسألة الأصولية إن كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة، والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة، وامتناع اجتماع الأمر والنهي فقد اعترفنا بحجية الظن فيها، وأمّا ما لا

للأصوليّة مع العلم الإجمالي بجعل الحكم الأصولي وإن كان محتملاً، إلاّ أنّه لا يصير موجباً لجعلها موردا للدّليل بعد فرض العلم بجعل الأحكام الفرعيّة، والشّك في جعل الحكم الأصولي كما هو واضح، إلاّ بضمّ كلّ مشكوك إلى معلوم ويجعل طرفاً للعلم الإجمالي وهو كما ترى لكن كلامه قدس سره مبنيّ على ما عرفت على تسليمه لجريان الدّليل في مطلق الأحكام فتدبّر.

يتعلق بذلك وتكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه أو عند المعارضة وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها، فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي، وإنّما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظن فيه، فإنّ انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي إنّما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد، لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمته، بل أمثال هذه الأحكام الثابتة للموضوعات، لا من حيث هي بل من حيث قيام الأمارة الغير المفيدة للظن الفعلي عليها إن ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عمل فيها بالظن، وإلاّ فانسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وعدم إمكان العمل فيها بالأصول، لا يقتضي العمل بالظن في هذه الأحكام، لأنّها لا تغني عن الواقع المنسد فيه العلم.

هذا غاية توضيح ما قرره أستاذنا الشريف قدس سره اللطيف في منع نهوض دليل الانسداد، لإثبات حجية الظن في المسائل الأصولية.

الثاني من دليل المنع

هو أن الشهرة المحققة، والإجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه وهي مسألة أصولية، فلو كان الظن فيها حجة وجب الأخذ بالشهرة، ونقل الإجماع في هذه المسألة.

والجواب، أمّا عن الوجه الأول[1]

فبأن دليل الانسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظن والمختار في الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث، وهو إجراؤه في الأحكام الفرعية والظن في المسائل الأصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية.

وما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح، إلاّ أنّ ما ذكر من أن انسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها إلى الأصول لا يقتضي، إلاّ اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي ممنوع، بل المقدمات المذكورة كما عرفت غير مرة إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعية، وفراغ الذمة منها، فإذا فرضنا مثلاً أنا ظننا بحكم العصير لا واقعاً، بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي، فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير، بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظن بحكم واقعي أصلاً، وإنّما حصل الظن بحجية أمور لا تفيد الظن، فإنّ العمل بها يظن معه سقوط

---

(١) الوجه فيما أفاده من ورود دليل الحجيّة على أصالة الحرمة على كلّ تقرير لها ظاهر، حيث إنّه بجميع وجوهها يعمل عند الشّك في الحجيّة، فإذا قام الدّليل القطعي عليها فيرتفع الشّك قهراً، ثمّ إنّك قد عرفت شرح القول في كون نتيجة دليل الانسداد على تقرير الحكومة هي حجيّة الظّن في المسألة الأصوليّة أيضاً فيما علّقناه على التّنبيه الأوّل والثّاني فراجع إليه، كما أنّك قد عرفت أنّه لا فرق فيما إذا قلنا بالتّعميم بين أن يتعلّق الظّن بحجيّة أمور يفيد الظّن نوعاً في المسائل الفقهيّة أو تعلّق بحجيّة ما لا يفيد الظّن بالنّسبة إلى الواقع أصلاً كالأمور التعبّدية وهو المراد بقوله قدس سره(بل لو فرضنا أنّه لم يحصل ظنّ بحكم واقعي أصلاً) إلخ.

الأحكام الواقعية عنّا، لما تقدم من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً وبين الإتيان ببدله كذلك، فالظن بالإتيان بالبدل كالظن بإتيان الواقع وهذا واضح.

وأمّا الجواب عن الثاني

أولاً: فبمنع الشهرة والإجماع[1] نظراً إلى أن المسألة من المستحدثات فدعوى الإجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده مبنيّ على ما استفاده من كلام المستدلّ من ادّعائه ذهاب المشهور، أو نقل الإجماع على كون نتيجة دليل الانسداد مختصّة بالمسائل الفرعيّة فيورد عليه بأنّ المسألة من المستحدثات، فدعوى الشّهرة كنقل الإجماع في غير محلّها فهما مساويان ومساوقان من حيث القطع بخطاء المدّعي وليس الأمر كما ذكر، بل المستدلّ يدّعي أنّ الظّن في المسألة الأصوليّة كالظّن في المسألة الاعتقاديّة عند المشهور يلحق بالقياس، ومن هنا قالوا إنّ هذا أصل ولا يمكن إثباته بالخبر وهذا لا تعلّق له ببيان قضيّة مقدّمات الانسداد، وإنّها حجيّة الظّن مطلقاً أو في خصوص الفروع حتّى يتوجّه عليه كون المسألة من المستحدثات، فلا معنى لنقل الإجماع فيها بعد عدم وجودها في كلماتهم، كما أنّه لا معنى لدعوى الشّهرة، وهذه الدّعوى من المستدلّ وإن كانت فاسدة من جهات أخر مذكورة في الكتاب، إلاّ أنّها غير ما أفاده في المقام، ثمّ إنّ مرجع ما أفاده في الجواب ثانياً إلى منع حصول الظّن من الشّهرة في المقام بعدم حجيّة الظّن في المسألة الأصوليّة، حيث أنّ استناد المشهور إلى عدم وجدان دليل قضى بحجيّة الظّنون الخاصّة يقتضي بحجيّتها في الأصول أيضاً، وأين هذا من الشّهرة القائمة على كون الظّن في المسألة كالقياس، وممّا ذكرنا يظهر المناقشة فيما أفاده ثالثاً، فإن مراد المستدل

وثانياً: لو سلمنا الشهرة لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصة كأخبار الآحاد والإجماع المنقول، وحيث إن المتبع فيها الأدلة الخاصة وكانت أدلتها كالإجماع والسيرة على حجية أخبار الآحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الأصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظن ولم يعلم، بل ولم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع والأصول بناء على مقدمات الانسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية.

وثالثاً: سلمنا قيام الشهرة والإجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير

ليس تعلّق الظّن بمفاد الدّليل العقلي بل حصول الظّن من الشّهرة بكون الظّن في المسألة الأصوليّة محرّم العمل كالقياس على ما عرفت، فلا يتوجّه عليه ما أفاده أصلاً، كما أنّه يظهر ممّا ذكرنا في المقام وفي مسألة المانع والممنوع المناقشة في باقي الأجوبة والّذي يقتضيه التّحقيق بعد تسليم الشّهرة ،ونقل الإجماع الجواب بما عرفت القول فيه في مسألة المانع والممنوع من عدم إمكان شمول دليل الانسداد على تقدير التّعميم لهذا الظّن، لا لمجرّد لزوم كون الشّمول لغواً، ولا لمجرّد كون الحاصل على هذا التّقدير عدم الحجيّة وهو خلاف الفرض وإن كان كلّ منهما محذوراً مستقلاً من حيث إنّ شمول الدّليل لهما موجب لعدم شموله لهما، فإنّهما ظنّ في المسألة الأصوليّة وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال على ما عرفت مفصّلاً، وقد اختار قدس سره هذا الجواب وارتضاه بعد ما عرضته عليه في مجلس المذكورة.

فإن شئت قلت: إنّ حكم العقل بحجيّة الظّن وإنّه كالعلم في زمان الانسداد وإن تعلّق بالمسألة الأصوليّة، لا يمكن أن يجعل دليلاً على عدم حجيّة مطلق الظّن في المسألة الأصوليّة، نعم لو قام هناك ظنّ على عدم حجيّة ظنّ خاصّ أمكن جعله دليلاً على عدم حجيّة ذلك الظّن المقوم عليه من حيث شمول الدّليل للقائم كما تقدّم تفصيل القول فيه في مسألة المانع والممنوع.

الانسداد لكن المسألة أعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقاً، أو في خصوص الفروع عقلية والشهرة ونقل الإجماع إنّما تفيدان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية.

ورابعاً: أن حصول الظن بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية لا يجتمعان فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظن.

وخامساً: سلمنا حصول الظن لكنّ غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجية ظن، وقد عرفت أن المرجع فيه إلى متابعة الظن الأقوى فراجع.

الأمر الرابع:

الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب، بل يثاب عليه فالظن بالامتثال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتثل.

وأمّا في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن مثلاً إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن، فلو ظننا وجوب الجمعة، فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن، فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بأنّا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتمل نسيانها، فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة بمعنى

أنه إذا لم نأت بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالإتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب الإتيان بها وكذلك لو ظنناً بدخول الوقت وأتينا بالجمعة، فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال.

وبالجملة إذا ظن المكلف بالامتثال وبراءة ذمته وسقوط الواقع فهذا الظن إن كان مستنداً إلى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع وإن كان مستنداً إلى الظن بكون الواقع في الخارج منه منطبقاً على الحكم الشرعي، فليس معذوراً، بل يعاقب على ترك الواقع، أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم.

وممّا ذكرنا تبين أن الظن بالأمور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الأحكام الشرعية، لا دليل على اعتباره وأن دليل الانسداد إنّما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد الأدلة المنصوبة من الشارع أو إجمال ما وجد منها، ولا يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه الجهة، فإنّ المعذور فيه هو الظن بأن قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب أمّا الظن بوقوع الصلاة إليه، فلا يعذر فيه.

فظهر اندفاع توهم أنّه إذا بني على الامتثال الظني[1] للأحكام الواقعية،

---

(١) ونظير التّوهم المذكور الّذي توهّمه بعض المتأخّرين، ويستفاد من كلام المحقّق القميّ قدس سره في القوانين ما توهّمه بعض في ردّ تمسّكه للاحتياط في مسألة الأقلّ والأكثر عند الشّكّ في الجزئيّة والشّرطيّة بقاعدة الشّغل بأنّ تحصيل البراءة اليقينيّة بفعل ما شكّ مدخليّته في العبادة شطراً أو شرطاً غير ممكن في

العبادات بعد فرض ثبوت أكثر إجزائها وشرائطها بالأدلّة الظّنية، ضرورة كون النّتيجة تابعة لأخسّ مقدمتها وما توهّمه آخر في ردّ اعتبار حصول الظّن بصدور الخبر على تقدير الحكم بحجيّته من جهة دليل الانسداد، كما بنى عليه غير واحد من المتأخّرين بأنّ حصول الظّن الشّخصي بصدور الخبر، لا يترتّب عليه حصول البراءة الظّنية بعد فرض عدم اعتبار الظّن الشّخصي بجهة صدور الخبر ودلالته، فأيّ فائدة في اعتبار حصول الظّن الشّخصي بالصّدور مع عدم حصول الظّن بالواقع منه من جهة إعمال الأصول اللّفظيّة وغيرها ممّا، لا يعتبر في اعتبار حصول الظّن الشّخصي إلى غير ذلك ممّا توهّم في نظائر المقام والجواب عن الكلّ ما أفاده قدس سره وحاصله أنّه لا ريب في أنّه إذا تعدّد الظّن في جهات القياس ومقدّماته، فلا محالة يتعدّد احتمال الخطاء في النّتيجة بتعدّد الظّن، فإذا قام الدّليل القطعيّ على عدم الاعتناء بالخطاء من جهة بعض الاحتمالات إمّا من العقل كما في المقام، وإمّا من الشّرع كما في مسألة الظّهور اللّفظي، وأنّ المكلّف معذور من جهته على تقدير عدم مصادفته للواقع لم يلزم منه عدم الاعتناء باحتمال الخطاء من جهة غيره من الاحتمالات المتطرّقة في المقدّمات وإلغائها بالمرّة كما يحكم به ضرورة العقل، وبعد فرض التّعدّد ففي المقام إذا ظنّ المكلّف ببراءة ذمّته من حيث تعيّن الحكم الشّرعي الكلّي إمّا من جهة تعلّق الظّن به ابتداء، أو ثانياً وبالعرض من جهة تعلّقه باعتبار ما قام عليه ممّا لا يفيد الظّن به في خصوصيّات المقامات، فهو معذور من هذه الجهة بحكم العقل المستقلّ بمعنى أنّه إذا لم يصادف الظّن للواقع لم يكن معاقباً من جهته بل كان مأجورا تفضّلاً نظرا إلى ما دلّ على ثبوت الأجر للمخطئ في الاجتهاد.

أمّا إذا ظنّ بانطباق ما عيّنه بالظّن الّذي يسمّى بالظّنّ في الموضوع الصّرف والخارجي، فلا يكون معذوراً من جهته بمعنى أنّه لو لم يصادف الواقع استحقّ العقاب على

. . . .

مخالفته، بل التحقق بثبوت الاستحقاق على تقدير المصادفة أيضاً لكن لا على الواقع لفرض المصادفة، بل على التزامه وتديّنه، بل التّحقيق استحقاقه العقاب من جهتين على هذا التّقدير على القول بحرمة التّجري، بل من جهات على تقدير القول باستحقاق العقاب على مخالفة الأصول الظّاهريّة الّتي أمر بالرّجوع إليها في الفرض على تقدير عدم اعتبار الظّن كما هو المفروض لما عرفت من أنّ الاعتبار من الجهة الأولى، لا يلازم الاعتبار من الجهة الثّانية إذا لم يحكم العقل بكفاية الظّن بالبراءة والسّقوط مطلقاً، بل إنّما حكم بكفايته في مقام تشخيص الحكم الكلّي المنسدّ فيه باب العلم.

ثمّ إنّ الكلام إلى هنا في بيان أنّ اعتبار الظّن في الحكم الكلّي الإلهي الصّادر من الشّارع سواء كان بالدّليل العقلي أو الشّرعي، لا يلازمه اعتباره في الموضوع الخارجي المنطبق عليه الحكم، بل لا بدّ فيه من تحصيل العلم إن أمكن أو الاحتياط في تحصيله، كما أنّه إذا فرض اعتباره في الموضوع الخارجي من جهة قيام دليل خاصّ عليه في بعض الموارد لم يلازم اعتباره في الحكم ولا في موضوع آخر غيره، فلا ملازمة من الجانبين، وهنا كلام آخر غير ما وقع الكلام فيه من قضيّة توهّم التّلازم المتوهّم وهو أنّه هل قام دليل آخر على اعتبار مطلق الظّن في مطلق الموضوعات الخارجيّة، إلاّ ما خرج بالدّليل أم لا، الّذي يقتضيه التّحقيق أن يقال إنّه لا يظنّ بأحد القول بذلك، بل لو ادّعى أحد الإجماع على عدم اعتبار مطلق الظّن في مطلق الموضوعات لكان صادقاً مصدّقاً فهل يمكن مع ذلك إجراء دليل الانسداد في خصوص الموضوعات بقول مطلق أم لا الّذي يقتضيه التّحقيق أن يقال: إنّه لا معنى لإجرائه في مطلق الموضوعات لعدم تماميّة مقدّماته، لعدم إمكان دعوى انسداد باب العلم بعد عدم انحصار سببه في أمور خاصّة، ولا انسداد باب الظّن الخاصّ، ولا المخالفة الكثيرة من الرّجوع إلى الأصل بعد فرض، عدم كون جميعها واقعة للمكلّف، ولا وجود العلم الإجمالي في الوقائع إلى غير ذلك

نعم ربما يجري على لسان شيخنا اعتبار الظّن الاطمئناني بقول مطلق في جميع موارده وكونه ملحقاً بالعلم حكماً، بل موضوعاً لكنّك قد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه إن كان المراد ظاهره.

نعم قد أصرّ على ذلك بعض مشايخنا قدس سره في جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ولعمري إنّه من غرائب الكلام وإن أوهمه ظاهر كلام بعض الأعلام، بل كلام شيخنا قدس سره فيما تقدّم في مسألة حجيّة الأخبار.

ثمّ إذا عرفت فساد توهّم القول بحجيّة مطلق الظّن في مطلق الموضوعات الخارجيّة فهل قام هناك شيء من دليل الانسداد أو غيره على اعتبار مطلق الظّن في بعض الموضوعات الخارجيّة أم لا، وملخّص القول فيه أنّه ادّعى بعض المحقّقين (شيخ محمّد تقي) الإجماع على اعتبار الظّن في الأمور المستقبلة، وهذا الكلام بإطلاقه لا معنى، لأن يكون مرادا نعم هو مستقيم في الجملة، وقد يستظهر من كلام ثاني الشّهيدين في باب الشّياع الظّني القول بحجيّته مطلقاً نظراً إلى كون الظّن الحاصل منه أقوى من الظّن الحاصل من البيّنة العادلة في غالب مواردها، وقد عرفت المناقشة فيه في مطاوي ما قدّمنا لك عند الكلام في الظّنون الخاصّة ويظهر من شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الكتاب في هذا المقام إمكان إجراء دليل الانسداد في جملة من الموضوعات كالضّرر والعدالة والنّسب والوقف وأشباهها من الموضوعات المتعلّقة للأحكام الكثيرة مع فرض انسداد باب العلم في غالب مواردها، فالرّجوع إلى الأصل يوجب طرح تلك الأحكام، ومن هنا يعتبر الظّن عندهم في باب الضّرر والنّسب، ومن هنا يكتفى بظنّ السّيادة والإلحاق بالهاشم في باب الخمس وغيره وما أفاده قدس سره وإن كان مسلّما مستقيما في الجملة، إلاّ أنّه بإطلاقه محلّ مناقشة توضيح ذلك أنّ الظّن في باب الضّرر وإن كان حجّة اتّفاقاً وعليه العمل من العلماء والعقلاء في أمور معادهم ومعاشهم، والحكمة فيه وإن

كانت انسداد باب العلم في غالب موارده ،إلاّ أنّه يمكن منع جريان شبه دليل الانسداد فيه لأنّ جميع الوقائع الّتي يظنّ الضّرر فيها لا يتّفق عادة واقعة للمكلّف دفعة واحدة بحيث يصير محلاً لابتلائه حتّى يلزم من الرّجوع إلى الأصل طرح الخطاب المتوجّه إلى المكلّف منجزاً على ما هو المناط والمدار في منع الرّجوع إلى الأصل في الشّبهة المحصورة كما ستقف على تفصيل القول فيه في محلّه.

وأمّا القول باعتبار مطلق الظّن في باب العدالة والنّسب والوقف وأشباهها بحيث يكون حجّة حتّى في مقابل المدّعي خلافها فلم يدلّ عليه دليل، بل ربّما يكون القول به بإطلاقه حتّى في مقابل المدّعي والمتصرّف خلاف الإجماع، نعم لا إشكال في اعتبار بعض الأمارات شرعا في باب النّسب كالفراش، فإنّه كالبيّنة والإقرار في هذا الباب وإن لم يحصل الظّن الشّخصي منه، وهذا لا دخل له بحجيّة مطلق الظّن في باب النّسب، وهذا مثل القول بحجيّة الظّن في دخول الوقت أو الشّهر في الجملة لمن كان متعذّراً من الفحص أو القبلة لمن كان متحيّراً في الجملة وإن كان بينهما فرق من جهة أخرى، فإنّ اعتبار الفراش من باب الظّن الخاصّ لا الظّن المطلق، وبالجملة القول بحجيّة مطلق الظّن في بعض الموضوعات مطلقا كما في باب الضّرر أو في الجملة ممّا لا نمنعه لكنّه لا دخل له بحجيّة مطلق الظّن في مطلق الموضوعات، فالمرجع فيها الأمارات المعتبرة بقول مطلق كالبيّنة ونحوها ومع فقدها، فالمرجع الأصول العمليّة، ولا يلزم من الرّجوع إليها محذور أصلاً، ومن هنا لا يجب الفحص عن الموضوعات المشتبهة فافهم وليكن هذا في ذكر منك عسى ينفعك في كثير من الموارد.

ثمّ من الواضحات كون الكلام في حجيّة الظّن في باب الضّرر متوقّفاً على تعلّق الحكم الشّرعي بالضّرر الواقعي لا بخوفه، وإلاّ لم يكن معنى الكلام في اعتباره، لأنّ صدق الخوف مع الشّك وجداني فضلاً عن الظّن بالضّرر فلو قيل

فلا يجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم، لأنّ الامتثال يرجع بالأخرة إلى الامتثال الظني، حيث إن الظان بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثاله للتكاليف الواقعية ظني علم بما بين المشرق والمغرب أو ظن.

والحاصل: أن حجية الظن في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا تستلزم حجيته في الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذي عين، وإلاّ لكان الإذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازه في سائرها وهو بديهي البطلان.

فعلم أن قياس الظن بالأمور الخارجية على المسائل الأصولية واللغوية واستلزامه الظن بالامتثال قياس مع الفارق، لأنّ جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظن بتعيين الحكم.

ثمّ من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجية لأنها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الزمان، فيجري دليل الانسداد في أنفسها، لأنّ مرجعها ليس إلى الشرع ولا إلى مرجع آخر منضبط.

نعم قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والإفطار وغيرهما، فيقال: إن باب العلم بالضرر منسد غالباً إذ لا يعلم غالباً إلاّ بعد تحققه، فإجراء أصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور وهو

بتعلّق الحكم في باب التّيمم والإفطار كما هو مقتضى بعض الأخبار وذهب إليه بعض الأصحاب بموضوع الخوف لحق الحكم مع الشّك في الضّرر أيضاً، ولا دخل له بمسألة حجيّة الظّن في باب الضّرر أصلاً كما أشار إليه في الكتاب.

الوقوع في الضرر غالباً فتعين إناطة الحكم فيه بالظن.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر، وأمّا إذا أنيط بموضوع الخوف، فلا حاجة إلى ذلك، بل يشمل حينئذ الشك أيضاً.

ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا فافهم.

الأمر الخامس:

في اعتبار الظن في أصول الدين

والأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة، أو الحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مطلقاً أو في الجملة ستة.

الأول: اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الأكثر وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافة وربّما يحكى دعوى الإجماع من العضدي لكن الموجود منه في مسألة عدم جواز التقليد في العقليات من أصول الدين دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله.

الثاني: اعتبار العلم ولو من التقليد وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين.

الثالث: كفاية الظن مطلقاً وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه، وحكي نسبته إليه في فصوله ولم أجده فيه وعن المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر شيخنا

البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم قدس الله أسرارهم.

الرابع: كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد حكي عن شيخنا البهائي رحمه الله في بعض تعليقاته على شرح المختصر أنّه نسبه إلى بعض.

الخامس: كفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد وهو الظاهر مما حكاه العلامة قدس سره في النهاية عن الأخباريين من أنّهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه، إلاّ على أخبار الآحاد وحكاه الشيخ في عدته في مسألة حجية أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث، والظاهر أن مراده حملة الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عمّا عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

السادس: كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً لكنه معفو عنه كما يظهر من عدة الشيخ قدس سره في مسألة حجية أخبار الآحاد وفي أواخر العدة.

ثمّ إنّ محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقح، فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن نتكلم فيها وتعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها فنقول: مستعينا بالله إن مسائل أصول الدين وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات، إلاّ الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً وإن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين:

أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به[1] غير مشروط

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ظاهر ما أفاده في المقام، بل صريحه كون التّصديق العلمي مغايرا للاعتقاد، ومن هنا جعله مقدّمة وجوديّة له تارة ومقدّمة وجوبيّة له

أخرى، وهو الّذي يظهر من غير واحد منهم المحقّق القمّي قدس سره في القوانين في بيان حقيقة الإيمان بالنّسبة إلى القلب والجوارح حيث قال ما هذا لفظه: «قيل: إنّه فعل القلب فقط، وقيل: إنّه فعل الجوارح، وقيل: إنّه فعلهما معاً وذهب إلى الأوّل المحقّق الطّوسي في بعض أقواله وجماعة من أصحابنا والأشاعرة والتّحقيق أنّه لا يكفي فيه مجرّد حصول العلم، بل لا بدّ من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له وعازما على الإقرار به في غير حال الضّرورة والخوف بشرط أن لا يظهر منه ما يدلّ على الكفر، والحاصل أنّ محض العلم لا يكفي، وإلاّ لزم إيمان المعاندين من الكفار الّذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم كما نطقت به الآيات» انتهى كلامه رفع مقامه.

وربّما يستدلّ على كون الاعتقاد الّذي هو عبارة عن عقد القلب مغايرا للتّصديق العلمي وزائداً عليه ومنفكاً عنه بجملة من الرّوايات مثل قوله عليه السلام: «فرض اللّسان القول والتّعبير عن القلب بما عقد عليه وأقربه» الحديث وما رواه الزّبيري عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «وأمّا ما فرض على القلب من الإيمان والإقرار والمعرفة والعقد» الحديث وفي آخره: «وذلك ما فرض اللّه عزّ وجلّ على القلب من الإقرار والمعرفة» وهو عمله وهو رأس الإيمان، فإنّ كون المعرفة مغايرة لعقد القلب كما هو مقتضى العطف وحمله على التّفسير والبيان كما يقتضيه ذيل الرّواية حيث اقتصر على ذكر المعرفة فقط خلاف الظّاهر إلى غير ذلك ممّا يستظهر منه كون الإيمان والاعتقاد غير مجرّد العلم والقطع بالمعارف، وقد استدلّ قدس سره عليه في مجلس البحث بعد الإصرار على تغايرهما بأنّهما لو كانا متّحدين لم يمكن تعلّق الوجوب بالاعتقاد وصيرورته معروضاً له، لأنّ الاعتقاد بمعنى العلم من الأوصاف الاضطراريّة بعد حصول المقدّمات لا الأفعال فلا يعقل أن يعرضها الوجوب، فيكون المطلوب حقيقة هو مقدّمات تحصيله الّتي هي من

. . . .

قبيل الأفعال الاختياريّة وهو خلاف ظاهر جميع كلماتهم، بل خلاف ظاهر الآيات والأخبار الواردة في باب الإيمان والمعرفة، فلا بدّ من أن يلتزم بكون الاعتقاد أمرا اختياريّا وفعلا للقلب غير مجرّد التّصديق العلمي حتّى يمكن اتّصافه بالوجوب ويقع في حيّز أمر الشارع، لا يقال: إنّ العلم وإن لم يكن مقدورا بالذّات، إلاّ أنّه مقدور بالواسطة، ومعلوم أنّ القدرة الّتي هي مناط صحّة التّكليف ومداره هو الأعمّ، وإلاّ لارتفع أكثر التّكاليف إن لم يرتفع كلّها وهو كما ترى، لأنّا نقول ما ذكر من إناطة التّكليف بالقدرة بالمعنى الأعمّ وإن كان أمرا مسلّماً مفروغاً عنه، إلاّ أنّ متعلّق المقدور بالواسطة لا بدّ من أن يكون من مقولة الأفعال بالمعنى الأعمّ من فعل القلب والجوارح ولا يجدي تعلّقها بالصّفة، فإنّ المكلّف به حقيقة حينئذ هو الأسباب ولو تعلّق في ظاهر القضيّة اللّفظيّة بالأوصاف، فلا بدّ من صرفها ضرورة انحصار متعلّق الأحكام الشّرعيّة في أفعال المكلّفين وبالجملة الاعتقاد يغاير العلم، ومن هنا حكم في الشّرع كتابا وسنّة بكفر من لم يعتقد بالحقّ وإن كان عالما به سواء كان مصراً في ترك الاعتقاد أو لا.

هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده قدس سره مضافا إلى منافاته لما سيجيء من كلامه من الإشكال في منع حجيّة الخبر في الأصول بقوله قدس سره: (ولكن يمكن أن يقال إنّه إذا حصل الظّن من الخبر) إلى آخره إذ لا فرق بين الظّن والعلم في الحكم المذكور كما هو ظاهر بأنّا كلّما نتأمّل لا نعقل الاعتقاد أمراً زائداً على التّصديق الحاصل في القلب ولا نرى فيه بعد التّصديق العلمي شيئا آخر أصلا يعبّر عنه بالاعتقاد وفعل القلب، فالتّصديق المذكور عين عقد القلب على المعلوم لا تغاير بينهما أصلاً، فإن كان اختياريّاً فهو أيضاً اختياريّ وإن كان اضطراريّاً فهو أيضاً اضطراري، فإن كان من فعل القلب فهو أيضاً من أفعاله وإن كان من الأوصاف فهو أيضاً من الأوصاف فظهر من ذلك اندفاع ما أفاده قدس سره: (من

. . . .

أنّه لو كانا متّحدين لم يمكن تعلّق الوجوب بالاعتقاد وصيرورته معروضاً له على ما هو المطلوب في العقائد أوّلاً وبالذّات)، لأنّ التّصديق كما هو الحقّ المعروف عبارة عن فعل القلب فإن فرض اختياريًا ابتداء وبالذّات كما قد يتوهّم فلا إشكال، لأنّ الفعل الّذي يعتبر تعلّق التّكليف به أعمّ من أن يكون من أفعال القلب أو الجوارح وإن فرض اضطرارياً كما هو الحقّ وعليه المحقّقون من كون جميع الإدراكات اضطرارياً فكذلك، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور ويصحّ تعلّق التّكليف به سواء كان من أفعال القلب أو الجوارح، وبالجملة تعلّق الأمر والتّكليف بالعلم والتّصديق ممّا لا مجال لإنكاره فإن كان العلم من الأفعال فهو وإن كان انفعالاً للقلب، فلا بدّ من إرجاع الأمر به إلى الأمر بمقدّماته، وليس فيه إلاّ مخالفة ظاهر كلماتهم وهي ممّا لا يوجب رفع اليد عمّا قضت به الضّرورة من عدم تعلّق التّكليف بما لا يكون من مقولة الفعل، فالاستدلال على كون العلم مغايراً للاعتقاد من حيث تعلّق التّكليف به محلّ نظر بل منع وأمّا الحكم بكفر جماعة ممّن كانوا عالمين بالحقّ كفرعون وأضرابه فليس من جهة عدم اعتقادهم مع علمهم بالحقّ، بل من جهة إنكارهم للحقّ وعدم التزامهم به إذا الإيمان ليس مجرّد الاعتقاد ضرورة اعتبار أمر آخر وراءه فيه.

نعم لا إشكال في أنّ هنا شيئاً آخر وراء العلم وهو الرّضا وطيب النّفس في مقابل الاستنكاف والاستكبار القلبي، وقد اعتبر الرّضا والتّسليم في رواية الزّبيري بعد الإقرار والمعرفة وعقد القلب وهو ظاهر قوله عليه السلام في بعض الأدعية: «رضيت بالله ربّا وبالقرآن كتاباً وبالكعبة قبلة» لكنّ الظّاهر عدم إرادة التّسليم والرّضا من الاعتقاد في كلامه قدس سره وإن كان لا يأباه ما أفاده في مجلس المذاكرة بل ربما يصرّح به في خلال إفاداته، مع أنّ القول باعتبار ذلك في الإيمان خلاف ظاهر أكثر الأخبار الواردة في تفسير الإيمان كما ستقف عليه ممّا ذكره

قدس سره بعد ذلك، نعم لا إشكال في اعتباره في بعض مراتب الايمان وعدم تحقّقه بدون الرّضا والتّسليم، حيث إنّه ذو مراتب ودرجات كثيرة لا يوجد بعضها، إلاّ في الخصّيصين من الأولياء والمرسلين والصّديقين، وأمّا اعتباره في الإيمان بقول مطلق في مقابل الكفر الموجب للخلود في النّار والأحكام الدّنيويّة والآثار البرزخيّة، فلا يظنّ القول به من أحد فضلا عن مثله العديم في عصره، بل غالب الأعصار.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من المناقشة فيما أفاده من مغايرة العلم للاعتقاد لا تعلّق له بما أفاده في بيان تقسيم العقائد إلى القسمين، فإنّه صحيح لا محيص عنه أصلا فيقال علي المناقشة المزبورة إنّ ما يكون من مقولة الاعتقاديّات لا يخلو إمّا أن يجب تحصيل معرفته أو لا يجب، بل إن حصلت المعرفة حصل الاعتقاد قهرا ووجب الالتزام والتّدين بمقتضاه وإن لم يحصل، فلا يجب تحصيل المعرفة الظّنّية، ولا التّدين بمقتضاها لو فرض حصولها كما لم يجب تحصيل المعرفة العلميّة، بل على تقدير حصول المعرفة الظّنية يحرم التّديّن والالتزام بها لما دلّ على حرمة التّدين بغير العلم.

ثمّ إنّه يعلم ممّا ذكرنا كلّه فساد ما قيل أو يقال من أنّ هنا شيئاً آخر معتبراً في الإيمان غير مجرّد العلم وهو الحبّ في قبال العناد والعزم على الإقرار وغير ذلك، فإنّ اعتبار هذه الأمور في الإيمان على القول به لا تعلّق له بمغايرة العلم للاعتقاد وإن عقد القلب بشيء غير العلم به، فإنّ وجود أمور قلبيّة غير العلم سواء اعتبرت في الإيمان أو بعض مراتبه أو لا ممّا لا ننكره أصلاً كما أنّه يظهر منه فساد الاستشهاد بالآيات والأخبار الظّاهرة في اعتبار القول والإقرار زائداً على الاعتقاد في الإيمان والإيجاب الإنكار والجحود للكفر مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾، إلى غير ذلك من

بحصول العلم كالمعارف ﴿قُولُواْ آمَنَّا بِاللهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب.

الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف.

القسم الثاني:

الذي يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به:

أمّا الثاني: فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف، وأنّه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به»، «وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى

الآيات والأخبار الّتي ستمرّ عليك.

ثمّ إنّ هنا قسما ثالثا لما أفاده من القسمين للعقائد الحقّة ليس ممّا يجب التّدين به ولو بعد العلم بثبوته من النّبي صلى اللّه عليه وآله إخباره به على سبيل الجزم واليقين وإن كان إنكاره بعد العلم بثبوته من النّبي صلى اللّه عليه وآله موجباً للكفر من حيث رجوعه إلى إنكار النّبوة وتكذيب النّبي صلى اللّه عليه وآله، فإنّ تكذيبه ولو في أخباره العادية موجب للكفر قطعاً وهو ما يرجع إلى بيان أمور واقعيّة لا تعلّق لها بالدّين مثل بيان مبدإ خلق السّماء والأرض وحور العين والفصل بين كلّ سماء إلى غير ذلك ممّا يرجع إلى بيان خلقة المخلوقات، فإنّه ليس أمراً دينيّا اعتقاديّاً بحيث يجب التّدين به والإقرار به وإن لم يجز إنكاره بعد العلم بثبوته من صاحب الشّرع، هذا وتوهّم كون جميع ما بيّنه النّبي صلى اللّه عليه وآله من الدّين فاسد كما سننبّه عليه.

بيده إلى فيه»، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبرا صحيحاً أو غيره، قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم: «وأمّا ما ورد عنه صلى الله عليه وآله في ذلك من طريق الآحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً، لأنّ الخبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية» انتهى.

وظاهر الشيخ في العدة أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتفاقي إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث*.

وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً* وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه.

لكن يمكن أن يقال: إنّه إذا حصل الظن من الخبر[1]، فإن أرادوا بعدم

---

(١) لا يخفى عليك انحصار الأمر فيما أفاده بعد البناء على اتّحاد الاعتقاد الظّني للظّن على ما عرفت تحقيقه، وإلاّ فيوجد هنا وجه آخر أهمل ذكره في الكتاب بملاحظة تخيّل أمر الحصر فيما أفاده كما أنّ مبناه على كون وجوب الإظهار والإقرار من الأحكام الشّرعيّة المترتّبة على نفس المعتقد أي الأمور الثّابتة الدّينيّة النّفس الأمريّة، لا من الأحكام المترتّبة على خصوص الاعتقاد الجزمي بها، ضرورة عدم قابليّتها لتعلّق الجعل الظّاهر بها على التّقدير المزبور وتوهّم كون إظهار المخبر به ممّا يقتضيه نفس دليل وجوب التّعبد بخبر العادل، فلا يحتاج إلى جعله من آثار المخبر به في نفس الأمر مع قطع النّظر عن الأخبار، ومن هنا ورد

---

* عدّة الأصول، ص ٥٣.

* السرائر، ص ٦.

الأمر البليغ بنقل الأخبار المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام والحثّ على كتبها وإيداعها في الكتب حتّى ينتفع بها الغائبون، بل المعدومون ومن في أصلاب الرّجال كما ترى ضرورة أنّ مجرّد نقل الخبر من دون اعتقاد بثبوت مضمونه الّذي هو الموضوع في تلك الأخبار، لا يفيد في مسألة حجيّة خبر الواحد في العقائد أصلا لأنّ مجرّد النّقل غير إظهار النّاقل الاعتقاد بثبوته ولو في مرحلة الظّاهر، الّذي هو المقصود بالبحث في المقام، ولأجل ما ذكرنا يناقش فيما أفاده قدس سره كما يظهر من قوله بعد ذلك أيضاً بأنّ الإقرار باللّسان وإن كان ممكنا مع الظّن الحاصل من الخبر، بل مع الشّك، بل مع القطع بالعدم أيضاً، إلاّ أنّ وجوبه مترتّب على الاعتقاد العلمي بالعقائد الحقّة كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «فرض اللّسان التّعبير عمّا عقد عليه القلب» الحديث، فلا يمكن ثبوته مع فرض زوال الاعتقاد المزبور هذا وإن أردت تفصيل القول في المقام، فاستمع لما يتلى عليك.

فنقول: وباللّه الاستعانة إنّ المعارف بالمعنى الأعمّ على قسمين:

أحدهما: ما لا يكون من الدّين ولا دخل له بشريعة سيّد المرسلين صلى اللّه عليه وآله مثل كيفيّة خلق السّماء والأرض والحور والقصور وغير ذلك ممّا عرفت الإشارة إليه عن قريب.

ثانيهما: ما يكون من الدّين لا يقال لا معنى للتّقسيم المذكور، لأنّ كلّ ما بيّنه النّبي صلى اللّه عليه وآله يكون من الدّين لا محالة، وإلاّ لم يبيّنه لأنّا نقول هذا غلط واضح وخلط ظاهر، فإنّ الرّسول صلى اللّه عليه وآله قد يخبر عن الشّيء من حيث كونه شارعاً ومبلّغاً عن اللّه تعالى ومأمورا بتبليغه إلى العباد، وقد يخبر عن الشّيء لا من الحيثيّة المذكورة، بل من حيث كونه عالما بالغيب بإفاضة اللّه سبحانه، ومن المعلوم أنّ هذا لا يرجع إلى الإخبار عن الأمر الدّيني، ثمّ الثّاني أي ما يكون من الدّين وشريعة سيّد المرسلين ينقسم على قسمين:

أحدهما: ما يتعلّق بالعمل بالمعنى الأعمّ من التّعلّق الأوّلي الّذي يسمّى بالحكم الفرعي والتّعلق الثّانوي وبالواسطة الّذي يسمّى بالحكم الأصولي العملي.

ثانيهما: ما يكون المقصود منه والغرض الأصلي الأوّلي المطلوب منه الاعتقاد وإن ترتّب عليه عمل أحياناً.

أمّا الأوّل: أي ما لا دخل له بالدّين أصلاً، فلا إشكال في أنّه لا يجب التّدين به بعد حصول العلم به فضلاً عن الظّن به، نعم لا يجوز إنكاره بعد ثبوته من حيث إيجابه لتكذيب النّبي صلى الله عليه وآله فيكون كفراً.

وأمّا الثّاني: فما يتعلّق منه بالعمل ولو بالواسطة، فلا إشكال في إمكان التّعبد فيه بغير العلم بل وقوعه في الجملة على ما عرفت مفصّلا وإن كان مقتضى الأصل الأوّلي البناء فيه على عدم وقوع التّعبد وما يتعلّق منه بالاعتقاد فقد عرفت سابقاً أنّه على قسمين:

أحدهما: ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل المعرفة به.

ثانيهما: ما لا يجب فيه ذلك، بل إن حصلت المعرفة به حصل الاعتقاد به قهراً ويجب التّديّن بمقتضاه.

والمعتقد في المقامين قد يكون أمراً إجماليّاً بمعنى أنّه قد يجب الاعتقاد بشيء والتّدين به إجمالا سواء كان وجوبا مطلقا أو مشروطاً بالمعنى الّذي عرفته، فلا يجب تحصيل تفصيله نعم لو حصل العلم به وجب التّديّن به من حيث كونه عين ما وجب الاعتقاد والتّدين به إجمالاً، ضرورة كون المفصّل عين المجمل وإن افترقا من حيث الإجمال والتّفصيل وقد يكون أمرا تفصيليّاً، ثمّ إنّ التّكلّم في حكم الظّن في القسمين على نحو التّكلّم في حكم العلم فيهما، ففي القسم الأوّل يتكلّم فيه من حيث وجوب تحصيله والتّدين به بعد الحصول كالعلم، وفي القسم الثّاني يتكلّم فيه من حيث وجوب التّديّن به بعد الحصول، ضرورة عدم مزيّة للظّن على

العلم، فإذا لم يجب تحصيله في مقام لم يجب تحصيل الظّن بالأولويّة القطعيّة فالتكلّم فيه في كلّ من القسمين حقيقة من حيث قيامه مقام العلم وعدمه.

أمّا القسم الأوّل: فملخّص القول فيه أنّه لا دليل على قيام الظّن مقام العلم عند العجز عنه مطلقاً من غير فرق بين أقسام الظّن بالنّسبة إلى الآثار المترتّبة على العلم، فلا يجب تحصيله عند العجز عنه، ولا التّدين بمقتضاه بعد الحصول، نعم له أحكام خاصّة يقع التّكلّم فيها عند تعرّض شيخنا الأستاذ العلاّمة لها وأمّا القسم الثّاني وهو أنّه هل يجب فيه العمل بالظّن، والتّدين بمقتضاه بعد الحصول وعدم حصول العلم أم لا فالحقّ فيه أيضاً عدم الوجوب، فلا يقوم مقام العلم وإن كان ظاهر بعض، بل غير واحد خلافه لعدم دليل عليه أصلاً، وتفصيل القول فيه أنّ الظّن الحاصل لا يخلو أمره إمّا أن يكون ممّا ثبت اعتباره من أجل دليل الانسداد أو غيره مما أقاموه بحجية الظن المطلق أو ثبت اعتباره من حيث الخصوص، وعلى الثّاني لا يخلو أيضاً، إمّا أن يكون لما دلّ على اعتباره عموم أو إطلاق يمكن التّمسك به في الأصول أو لا سواء كان من غير الألفاظ أو الألفاظ الّتي ليست لها عموم أو إطلاق، وعلى الأوّل والثّاني من قسمي الثّاني لا إشكال في عدم وجوب التّدين بمقتضاه، بل لا يجوز لما دلّ من الأدلّة القطعيّة على حرمة التّديّن بغير العلم بل أكثر الآيات والأخبار الواردة في هذا الباب يختصّ بالأصول مورداً أو المفروض عدم المخرج عن مقتضاها لعدم جريان دليل الحجيّة ومقدّماته أو عدم العموم والظّهور له كما في الثّاني، وأمّا على الأوّل من قسمي الثّاني فقد يتوهّم بل توهّم وجوب التّدين بمقتضاه، لأنّه نوع عمل به فيشمله ما دلّ بعمومه على حجيّته ووجوب اتباعه لكنّك قد عرفت سابقا فساد التّوهم المزبور، لأنّ التديّن بالظّن وإن سلم كونه نوع عمل به متفرّع على حجيّته، إلاّ أنّ ما دلّ على حجيّته واعتباره إنّما يفيد بالنّسبة إلى الآثار المترتّبة على المظنون لا من حيث وصف الظّن لا الآثار

المترتّبة عليه بشرط العلم به، وبعبارة أخرى الآثار المترتّبة على المعلوم من حيث هذا الوصف، وقد عرفت سابقاً أنّ التّدين في الأصول من آثار الاعتقاد الجزمي بالواقع، لا من آثار نفس الواقع من حيث هو، نعم لو كان هناك أثر فرعيّ متفرّع على الواقع من حيث هو غير وجوب التّدين المترتّب على الاعتقاد لم يكن إشكال عندنا في ترتّبه على الظّن الثّابت حجيّته، فلو دلّ خبر على كفر المجسّمة حكم بنجاستهم وترتيب سائر الأحكام الفرعيّة المترتّبة على الكفر وإن لم يحكم بوجوب التّدين بمقتضاه وكون التّجسم مثلا من أسباب الكفر، بل لا فرق فيما ذكرنا من حجيّة الظّن بالنّسبة إلى تلك الآثار بين كون حجيّته من حيث الخصوص أو من أجل دليل الانسداد نظراً إلى ما عرفت تحقيقه سابقاً من عدم الفرق بين أسباب الظّن في المسألة الفرعيّة، فراجع فلو دلّ خبر واحد مثلاً على أفضليّة بعض الأنبياء أو الأوصياء على بعض أو تفويض الأحكام إلى نبيّنا صلى الله عليه وآله كما في جملة من الأخبار، فلا يحكم بوجوب التّديّن بمقتضاه ولكن لو ترتّب عليه حكم فرعيّ عمليّ فرضاً غير وجوب التّديّن يحكم بوجوب ترتّبه عليه، ولا يلزم التّفكيك بين دلالتي المطابقة والالتزام من حيث الوجود وإن التزم من حيث الاعتبار ولا ضير فيه أصلا إذا ساعده الدّليل كما برهن عليه في محلّه.

هذا وأمّا ما ترى في كلماتهم من التمسّك بالظّن في الأصول فليس من باب الاعتماد والاستدلال به مستقلاً، بل إمّا من باب التّأييد وإمّا من باب التّعاضد الموجب للعلم حيث إنّ توارد الظّنون وتراكمها قد يوجب العلم كما لا يخفى، ولا فرق فيما ذكرنا من عدم حجيّة الظّنّ بين الظّن الخبري وغيره حتّى ظواهر الكتاب والسّنة المتواترة، وما يتوهّم من الفرق بينهما، بل توهّم من حيث إنّ مبنى حجيّة الخبر وأمثاله على تعبّد الشّارع أوّلاً وبالذّات ومبنى حجيّة الظّواهر على بناء العرف وأهل اللّسان والعقلاء وإن كان اعتباره في الشّرعيّات باعتبار كشفه عن

تقرير الشارع أو إمضائه له من جهة ما دلّ عليه من الآيات والأخبار ولا فرق في بنائهم بين التّدين بمقتضى الظّواهر وسائر الآثار المترتّبة على المظنون فاسد جدّاً، لأنّ بنائهم إنّما يسلّم فيما لم يعلم كون الأثر من آثار العلم وإلاّ فلا معنى لبنائهم على عدم الفرق.

ثمّ إنّ هذا الّذي ذكرنا في حكم القسمين ممّا لا ينبغي الإشكال فيه إنّما الإشكال في تميز أحدهما عن الآخر وبالحريّ قبل الخوض في بيان ما يصلح أن يكون مميّزاً أن نذكر ما هو قضيّة الأصل الأوّلي عند الدّوران بين القسمين حتّى يكون مرجعا عند الشّك، فنقول: إنّه لا ريب في اختلافها بحسب اختلاف الشّك في حكم المعرفة من حيث كونها واجباً نفسيّاً ومطلوباً ذاتيّاً كما يظهر من الشّيخ قدس سره أو واجباً شرطيّاً وغيريّاً على تقدير وجوب التّحصيل وإن كانت له جهة نفسيّة أيضاً بمعنى كونها شرطاً في تحقّق الإسلام أو الإيمان كما عليه غير واحد من الأصحاب، بل أكثرهم فإن كان الشّك في حكمها من الحيثيّة الأولى، فلا إشكال في أنّ قضيّة الأصل الأوّلي الثّابت بالعقل والشّرع هو عدم الوجوب، ضرورة أنّه لا فرق في حكم العقل والشّرع في باب البراءة بين الحكم الأصولي والفرعي، هذا مضافاً إلى ما ورد في خصوص الأصول مثل قوله عليه السلام إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده إلى فيه، فيكون مقتضى الأصل الأوّلي عند الدّوران بهذا المعنى بعد نفي الأوّل القسم الثّاني فلا عنه إلاّ بدليل وإن كان الشّكّ في حكمها من الحيثيّة الثّانية فقضيّة الأصل الأوّلي هي الشّرطيّة بالنّسبة إلى الآثار المترتّبة على المشروط من حيث هو مشروط، لأنّ الأصل عدم تحقّقه بدون ما شكّ في اعتباره وشرطيّته وإن كان مقتضى الأصل بالنّسبة إلى ما يترتّب على عصيان التّكاليف المعلومة من المؤاخذة واستحقاق العقوبة هو العدم ولا تنافي بينهما أصلاً، وعلى ما ذكرنا ينزّل ما ذكره

. . . .

المحقّق القمّي قدس سره في أوائل القوانين من أنّ قضيّة دوران الأمر بين شرطيّة شيء للمأمور به وعدمها هي الشّرطيّة، لأنّ الأصل عدم تحققّه بدونه، فلا يتوجّه عليه ما أورد عليه في الفصول من أنّ هذا الكلام منه ينافي ما بنى عليه الأمر في مسألة الشّك في الشّرطيّة من الرّجوع إلى البراءة من غير إشكال فيه أصلاً، لأنّ مبنى ما ذكره في أوّل الكتاب من أنّ قضيّة الدّوران هي الشّرطيّة إنّما هو بالنّسبة إلى الآثار والأحكام المترتّبة على المشروط ممّا هو من قبيل الوضع.

وقد عرفت أنّه حسن لا محيص عنه، بل عليه بناء العقلاء والعلماء، إذ لا يتوهّم أحد كون الأصل وجود المشروط وترتيب آثاره عليه مع الشّكّ في وجود الشّرط وهذا لا ينافي الحكم بالبراءة في المسألة المذكورة من جهة استقلال العقل في الحكم بقبح العقاب من دون بيان كما هو الحقّ، وعليه المحقّقون لأنّ الحكم بالبراءة والاشتغال في المسألة المذكورة ليس مبنيّاً على جواز إحراز الماهيّة بالأصل وعدمه كما بنى عليه الأمر في الفصول، بل هو مبنيّ على أنّ مجرّد العلم الإجمالي بالتّكليف ولو كان المكلّف به مردّداً بين الأقلّ والأكثر يمنع من حكم العقل بالبراءة ويوجب حكمه بالاحتياط ووجوب الإتيان بالأكثر من جهة احتمال الضّرر في تركه أو لا يمنع من ذلك لرجوع الأمر بالنّسبة إلى الأكثر إلى الشّك في أصل التّكليف النّفسي المستقلّ فيفرق مع المتباينين، فكما أنّ وجوب الاحتياط والإتيان بالأكثر ليس مبنيّا على إثبات كون المأمور به هو الأكثر على القول به، بل على احتماله من جهة لزوم دفع الضّرر المحتمل كما هو مبنى الاشتغال في جميع موارده كذلك الحكم بالبراءة ليس مبنيّا على إثبات كون المأمور به الأقلّ، بل على احتماله فيؤول الشّك بالنّسبة إلى الزائد إلى الشّك في أصل التّكليف فيقبح العقاب عليه من دون بيان فليست البراءة من أحكام عدم شرطيّة المشكوك واقعاً حتّى ينافي ما أفاده في باب البراءة لما أفاده في أوّل الكتاب بل من أحكام عدم

العلم بالشّرطيّة وإن كان في الواقع شرطاً، فأصالة عدم المشروط إنّما ينفع بالنّسبة إلى الآثار المترتّبة على وجود المشروط فينتفي وجوده بالأصل وإن كان الشّك فيه مسبّبا عن الشّك في شرطيّة شيء له، ولا ينفع بالنّسبة إلى الآثار المترتّبة على الشّك في شرطيّة شيء له وإن كان موجبا للشّك في وجود المشروط فإن شئت قلت إنّ مبنى الرّجوع إلى البراءة والاشتغال إلى حكمي العقل في قاعدتي قبح العقاب من غير بيان ووجوب دفع الضّرر المحتمل، لا إلى تحقّق الماهيّة في ضمن الأقلّ والأكثر فلو ترتّب حكم على كون المأمور به هو الأقلّ لم يترتّب على مجرّد الحكم بالبراءة بإتيان الأقلّ، فكلّ عنوان شكّ في حصوله من جهة الشّك في مدخلية شيء فيه لم يحكم بحصوله مع الشّك، بل يحكم بعدمه معه ولا معنى للحكم بعدم الشّرطيّة من جهة أصالة العدم حتّى يرتفع الشّك من وجود المشروط من جهة كونه مسبّبا عنه نظراً إلى عدم الحالة السّابقة لها، إلاّ قبل جعل الماهيّة وإن صحّ البناء على عدم كون تركه سببا للعقاب على ترك المشروط المسبّب عنه، اللّهم إلاّ أن يريد بالأصل المذكور ما ذكرنا من الرّجوع إلى البراءة لكنّه ليس مراد المتمسّك به في المقام يقيناً.

وهذا الّذي ذكرنا كلّه مع كونه أمراً واضحاً منتهى الوضوح سنوضح القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة عند التّكلّم في مسألة الأقلّ والأكثر من صور الشّك في المكلّف به هذا بعض الكلام فيما يقتضيه الأصل الأوّلي عند الدّوران بين القسمين.

وأمّا الكلام في المخرج عنه فقد يقع في وجوب المعرفة مستقلاً وقد يقع في وجوبها شرطا للإسلام والإيمان، فنقول: إنّ المخرج عنه إن كان دليلا قطعيّاً، فلا إشكال في اعتباره في مقام الخروج عن مقتضى الأصل الأوّلي مطلقاً لارتفاع موضوعه بعد قيام الدّليل القطعي في المسألة، وأمّا لو كان المخرج ظنيّاً فهل يكون

حجّة في مقام تميز أحد القسمين عن الآخر وواردأً على الأصل الأوّلي المذكور أم لا وجهان أوجههما الأوّل من غير فرق بين أقسام الظّن فلو دلّ دليل ظنّي على وجوب المعرفة والاعتقاد مطلقاً حكمناً بمقتضاه وبكونه من القسم الأوّل فيجب على المكلّف الفحص والبحث في تحصيل المعرفة والاعتقاد بما دلّ على وجوب الاعتقاد به، فإنّ حصل الاعتقاد فهو، وإلاّ فيكشف ذلك عن عدم توجّه الخطاب إليه من أوّل الأمر لفرض عجزه عن تحصيل العلم في الواقع وفي علم الله تعالى كما هو الشّأن في سائر الواجبات المطلقة في مرحلة الظّاهر الغير المقدورة بحسب الواقع من غير علم المكلّف بعدم القدرة من أوّل الأمر المستكشف في ثاني الحال وبعد التّبيّن ولو دلّ على عدم وجوبه حكمنا بكونه من القسم الثّاني فيترتّب أحكام الإيمان على تارك تحصيل الاعتقاد وإن احتمل وجوبه الشّرطي هذا ولكن قد يتوهّم عدم حجيّة الظّن في مقام تشخيص أحد القسمين وتميزه عن الآخر مطلقاً سواء كان من الظّن الخاصّ أو المطلق إذا كان الشّك في وجوب معرفة المشكوك من حيث دخلها في الإسلام.

نعم لو كان الشّك في وجوبها النّفسي لم يكن إشكال في اعتباره لكونه ظنّاً بالمسألة الفرعيّة حقيقة وهذا بخلاف الظّن في الأوّل، فإنّه يرجع إلى الظّن في المسألة الأصوليّة الاعتقاديّة سواء دلّ بالمطابقة على وجوب الاعتقاد بشيء وكونه من الدّين أو بالالتزام كما إذا دلّ على وجوب تحصيل المعرفة والفحص في مظانّ حصول الاعتقاد، فإنّه وإن كان ظنّاً في العمليّات ابتداء، إلاّ أنّه لا معنى للحكم بحجيّة الظّن، لأنّ العمل المتعلّق للوجوب في الفرض إنّما يكون مقدّمة للمسألة الأصوليّة، فإذا لم يكن الظّن حجّة فيها لم يعقل الحكم بحجيّته بالنّسبة إلى تلك المسألة أيضاً لقضيّة الاستتباع والتّلازم بين وجوب المقدّمة وذيها.

فإن شئت قلت: إنّما يكون الظّن في حكم المقدّمة حجّة إذا أمكن استكشاف

حكم ذي المقدّمة منه بأن كانا عمليّين، وأمّا إذا لم يكن الاستكشاف المذكور كما في المقام، فلا معنى للحكم بحجيّة الظّن بالنّسبة إلى حكم المقدمة لعدم إمكان التّفكيك بين الحكمين في حكم العقل كما هو ظاهر، هذا ولكنّك خبير بأنّه توهّم فاسد وتمحّل بارد، لأنّ ما قدّمنا من الحكم بعدم حجيّة الظّن في الاعتقاديّات وذكره الأكثر إنّما هو بالنّسبة إلى التّدين بمتعلّق الاعتقاد مع عدم العلم به كالتّديّن بتفويض الأحكام إلى النّبي صلى الله عليه وآله وتفضيل بعض الأنبياء أو الأوصياء على بعض أو كيفيّة علمهم بالأشياء من حيث كونه حصوليّاً أو إراديًا أو حضوريّاً إلى غير ذلك بمجرّد قيام الظّن بالمذكورات، وهذا لا تعلّق له بإمكان إثبات وجوب الاعتقاد وتحصيل العلم بالظّن أصلاً كما لا يخفى سواء فرض تعلّقه بنفس الاعتقاد الّذي يسمّى بالمسألة الأصوليّة أو بمقدّماتها، لأنّ المانع من الحكم بحجيّة الظّن في الأصول لم يكن، إلاّ كون الأثر من آثار الاعتقاد كما في التّدين، وهذا لا دخل له بالمقام وقد عرفت أنّه لو لم يكن التّديّن بالواقعيّات في الأصول من آثار الاعتقاد بها لم يكن مانع من الحكم بوجوبه فقد ظهر ممّا ذكرنا دفع التّوهم على كلّ من تقدير دلالة الظّن على وجوب تحصيل المعرفة أو الاعتقاد.

هذا وقد يتوهّم في الدّفع عن التّوهم المذكور جواب آخر وهو أنّه إذا فرض الشّك في مدخليّة شيء للإيمان، فيحكم العقل بوجوب تحصيله دفعاً للخوف واحتمال الضّرر في تركه ولا يجري في المقام قاعدة قبح العقاب من غير بيان حتّى يوجب الأمن من الضّرر لكونه من قبيل النّظر في المعجزة، وهذا حال الشّك فيه ويثبت منه حكم وجوب العمل بالظّن بالأولويّة القطعيّة، ضرورة كون الظّن بذلك أولى بالحكم من الشّك فيه.

هذا ولكنّك خبير بأنّه توهّم فاسد أمّا أوّلاً: فلأنّ قياس المقام بمسألة النّظر في

المعجزة قياس مع الفارق لا دخل له بها أصلاً، لأنّ العلم بوجوب النّظر في المعجزة لا يمكن أن يحصل بدونها بمقتضي جريان العادة من اللّه تعالى وهذا بخلاف المقام لإمكان العلم بوجوب تحصيل العلم والاعتقاد مع عدم حصولهما أصلاً فيرجع إلى البراءة فيه بعد الفحص التّام من الدّليل الدّال عليه واليأس عنه كما في غيره ممّا يرجع فيه إلى البراءة بعد الفحص من الشّبهات الحكميّة.

فإن شئت قلت: الرّجوع إلى البراءة في مسألة النّظر في المعجزة يوجب إفحام الأنبياء فلا معنى لجوازه وهذا بخلاف المقام، فلا يقاس أحدهما بالآخر وبعبارة أخرى الرّجوع إلى البراءة في كلّ حكم إلهي يتوقّف على الفحص عنه بالإجماع والعقل، بل بالأدلّة الأربعة حيث إنّ وجوب المسألة على الجاهل بالحكم الثّابت بالكتاب والسّنة قاض بوجوب الفحص عليه كما هو ظاهر وفي مسألة النّظر، لا يحصل الفحص إلاّ بالنّظر فيجب وبعده يرتفع الشّك المقتضي للرّجوع إلى البراءة وهذا بخلاف المقام فلا يجوز القياس.

وأمّا ثانياً: فلأنّه على تقدير تسليم كون المقام من قبيل المسألة المذكورة لا دخل له بمسألة حجيّة الظّن، لأنّ حكم العقل على تقدير تسليمه حسبما قرّره في التّوهّم مبنيّ على مجرّد الاحتمال من غير مدخليّة للظّن من حيث هو ظنّ أصلاً، ثمّ إنّ ما ذكرناه وإن كان متعيّناً على تقدير قيام دليل على وجوب تحصيل المعرفة ولو عموما بأيّ المعنيين والوجهين، إلاّ أنّ الظّاهر عدم قيام دليل كذلك على وجوب تحصيل المعرفة بمعنى اشتراطه في الإيمان، بل مقتضى الأخبار المستفيضة إن لم تكن متواترة خلافه كما ستعرف ممّا أفاده قدس سره.

هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه وإنّما الإشكال فيما استدلّ به قدس سره لعموم وجوب المعرفة نفسا من غير أن يكون شرطاً للإيمان، فلا بدّ من صرف الكلام إليه، فنقول إنّ الاستدلال بما ذكره على وجوب معرفة تفاصيل العقائد نفساً وإن

كان من الأدلّة الظّنيّة باعتبار الصّدور أو الدّلالة وإن كان مستقيماً على تقدير تسليم دلالته نظرا إلى كون المسألة من الفروع حقيقة على ما عرفت من مطاوي كلماتنا، فلا تغتر بما قيل من أنّ الاستدلال به تعلّق بالظّن في المسألة الأصوليّة الاعتقادية، فلا يجوز كما اعترف به المصنف، إلاّ أنّ الكلام في دلالته على المدّعى، فإنّ الآية الشّريفة وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ﴾ الآية، على تقدير دلالتها على وجوب المعرفة والإغماض عمّا يقال من كونها وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ غاية لفعل الله تعالى شأنه فيترتّب عليه قهراً من حيث كونها فطريّاً إلهاميّاً إلهيّاً ولو في الجملة لا عموم لها بالنّسبة إلى جميع مراتب معرفة الله تعالى ممّا يمكن تحصيله للبشر لم لا يكون المراد المعرفة في الجملة الّتي هي شرط للإيمان ومعتبرة فيه يقيناً، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ دلالتها على وجوب جميع مراتب معرفة الله تعالى الممكنة للعباد لا يثبت المدّعى وهو وجوب معرفة جميع تفاصيل المعارف الحقّة والقول برجوعها إلى معرفة الله تعالى كما ترى وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ اللّهم إلاّ أن يتمسّك للتعميم بعدم القول بالفصل فتأمّل.

هذا بالنّسبة إلى الآية الشّريفة، وأمّا قوله صلى الله عليه وآله: «لا أعلم بعد المعرفة شيئاً» الحديث ففيه بعد الغضّ عمّا يقال من أنّ الأفضليّة بمعنى الأكثرية أجرا وثواباً لا يلازم الوجوب، ومن هنا كان السّلام أفضل من الجواب مع كون التحيّة مستحبّة والرّد واجباً منع دلالته على العموم، إذ الظّاهر منه معرفة الله تعالى المعهودة الواجبة على كلّ أحد من حيث كونها شرطا للإيمان، فيحمل على المعرفة الإجماليّة، هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ دلالته على وجوب تحصيل التّفاصيل بالنّسبة إلى معرفة الله تعالى لا يثبت الكليّة، وأمّا آية الإنذار والتّفقّه في الدّين وما يساوقها، فلا دلالة لها على المدّعى أصلاً، فإنّ حملها على الوجوب العيني كما هو المدّعى مضافا إلى منافاته لظاهرها، بل صريحها خلاف ما اتّفق

عليه الكلّ من الاستدلال بها على الوجوب الكفائي، هذا مضافاً إلى أنّ شمول آيات التّفقه وأخباره للفروع مسلّم مفروغ عنه ولم يقل أحد بوجوب المعرفة العينيّة على كلّ مكلّف بالنّسبة إلى الفروع، اللّهمّ إلاّ على تقدير حمل التّفقّه على ما يشمل التّقليد وهو خلاف المدّعى كما لا يخفى، وأمّا ما دلّ من الآيات والأخبار على طلب العلم أو كونه فريضة على كلّ مكلّف فلا بدّ من أن يحمل على الوجوب الكفائي أو المهملة أو يلتزم بإخراج الفروع عنه، بل غير الأصول فإنّ العلم لا اختصاص له بخصوص الأحكام الشّرعيّة، ضرورة شموله لغيرها، اللّهم إلاّ أن يستظهر إرادة خصوص العلوم الشّرعيّة بقرينة تعلّق الأمر به من الشّارع إلى غير ذلك من المحامل المنافية للمدّعى كما لا يخفى، ومن هنا ذكر المطلب في الكتاب على سبيل الاحتمال والإمكان لا على سبيل الجزم والظّهور مضافاً إلى ما أفاده في ردّ توهّم من زعم كون الاشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة اللّه تعالى ومعرفة أوليائه صلى اللّه عليه وآله أهمّ من الاشتغال بعلم المسائل العمليّة بل كونه متعيّنا من حيث إنّ العمل يصحّ عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه، إلاّ كفائيّاً وهذا بخلاف المسائل الاعتقاديّة بقوله قدس سره: (ولكن الإنصاف عمّن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التّمكّن من ذلك إلاّ للأوحدي من النّاس) إلى آخر ما أفاده، والمستفاد منه وممّا أفاده في مجلس البحث في ردّ التّوهم المذكور يرجع إلى وجوه:

أحدها: عدم إمكان الاجتهاد وتحصيل المعرفة في تفاصيل الأصول من دون تحصيل ملكة الاجتهاد في الفروع، لأنّ أكثر التّفاصيل إن لم يكن كلّها تثبت إمّا بالنّقل محضاً، وإمّا بالنّقل بضميمة العقل، ومعلوم أنّ الشّخص إن قدر على تحصيل الحكم من الدّليل النّقلي، فلا معنى للفرق بين الحكمين فهو قادر على تحصيل الحكم الفرعي أيضاً وإن لم يقدر عليه، فلا فرق بينهما أيضاً، فإنّ فهم

. . . .

الحكم من الآيات والأخبار ودفع معارضاتها بالتّرجيح أو بغيره مشترك بين الحكمين، بل ربما كان استفادة الحكم الأصولي محتاجة إلى مزيد قوّة لئلاّ يأخذ بالنّقل المخالف لحكم العقل، فالقول بأنّه لا يجوز الاشتغال بتحصيل ملكة الاستنباط في الفروع، إلاّ بعد الاجتهاد في تفاصيل المعارف فاسد جدّاً لعدم تعقّل الانفكاك، وهذا معنى قوله: في الكتاب ومثل هذا الشّخص مجتهد في الفروع قطعاً.

ثانيها: تسليم الانفكاك، لكن نقول إنّ في زماننا وأشباهه لا يمكن تحصيل تفاصيل المعارف، لأنّ الآيات والأخبار الواردة فيها الّتي يمكن استفادتها منها ظنيّة أو متعارضة، فلا يجوز التّعويل عليها بناء على ما عرفت تفصيل القول فيه من عدم اعتبار الظّن مطلقا في العقائد.

ثالثها: أنّه على تقدير إمكان الانفكاك إمّا مطلقا أو فيما كان الدّال على الحكم الأصولي المفصّل العقل فقط وإمكان تحصيل العلم من الآيات والأخبار أو نقول بحجيّة الظّن الحاصل منها بالنّسبة إلى الأصول كالفروع على ما زعم نقول: إنّه لا دليل على تعيّن الاجتهاد في الأصول في حقّ من يقدر على الاجتهاد فيهما على ما هو المفروض، فإنّ الاجتهاد في الفروع وإن كان له بدل بالنّسبة إلى العمل حسبما ذكره المتوهّم، إلاّ أنّه لا بدل له بالنّسبة إلى الإفتاء والحكم وسائر ما يحتاج إليه النّاس من تصرّفات المجتهد والقول بأنّه يكفي وجود جمع من المجتهدين لرفع جميع الحوائج لجميع من في البلاد والقرى شطط من الكلام، لأنّ أهل كلّ بلدة يحتاجون إلى جمع من المجتهدين وأكثر القرى يحتاج إلى مجتهد.

هذا كلّه إذا لم نقل بوجوب الاجتهاد عيناً على من يجد في نفسه القوّة القريبة وإلاّ كما اختاره شيخنا قدس سره نظراً إلى توقّف بقاء هذا النّوع الّذي يرفع به حوائج النّاس على اشتغال هذا النّوع دائما في كلّ زمان وعصر، بل وأدون منه

فالأمر أوضح لأنه يجب على القادرين الاشتغال بالتّحصيل عيناً لئلاّ يخلو الزّمان من المجتهدين ممّن به الكفاية في زمان فوت الموجودين.

نعم لو فرض حصول القطع لشخص بوجود من به الكفاية في كلّ زمان بحيث لا يحتاج إليه أصلاً حكم بوجوب تحصيل تفاصيل المعارف الحقّة في حقّه على ما ذكره المتوهّم، لكن هذا مجرّد فرض غير واقع سيّما في أمثال زماننا، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ العمل المبتني على التّقليد وعدم المعرفة بالأحكام الإلهيّة ربما يمنع من حصول المعارف الحقّة كما أشار إليه قدس سره في الكتاب هذا ولكن يمكن المناقشة فيما أفاده أمّا في الوجه الأوّل الرّاجع إلى عدم التّفكيك بين الاجتهادين فبأنّ علم الأصول والفروع متغايران، لا دخل لأحدهما بالآخر ومجرّد كون مدرك تفاصيل المعارف الكتاب والسّنة لا يوجب كون القادر على تحصيلها منهما من جهة كثرة مزاولته بالمسائل الأصوليّة قادراً على الاجتهاد في الفروع كيف واستنباط الفروع منهما يحتاج مضافاً إلى معرفة الألفاظ وأحكام التّعارض إلى ممارسة تامّة والأنس بالفروع والاطّلاع على الفتاوى وغير ذلك هذا على القول بعدم إمكان التّجزي في الفروع، وإلاّ فالأمر أوضح فإنّه إذا أمكن التّجزي في الفروع كان التّجزي بين العلمين أولى بالإمكان كما هو واضح، وأمّا في الوجه الثّاني فبأنّ منع حصول المعرفة من الدّليل النّقلي ولو بواسطة العقل على سبيل الكلّيّة خلاف الإنصاف، بل خلاف الفرض وأمّا في الوجه الثّالث، فبأنّ الكفاية وإن لم يحصل بمجتهد واحد في الفروع لمسيس الحاجة إلى أزيد منه على القول بعدم جواز المقلّد كما هو المشهور حتّى في الشّبهات الموضوعيّة، إلاّ أنّ كلّ من يقدر على تحصيل تفاصيل المعارف ليس ممّن يقوم به الكفاية يقينا فتأمّل وأمّا ما أفاده أخيراً في منع حصول المعرفة مع استناد العمل إلى التّقليد، فيتوجّه عليه أنّ الإفاضة الإلهيّة الرّبانيّة عامّة شاملة كلّ محل قابل لها، ولا دخل للاجتهاد في

. . . .

الفروع في قابليّة المحلّ لها، كما أنّه لا يمنع عنها التّقليد والّذي له دخل تامّ فيها تهذيب النّفس من الأخلاق الرّديّة والخلوص في النيّة والعمل من غير فرق بين كون طريق العمل الاجتهاد أو التّقليد، بل ربما يكون اطمئنان المقلّد بصحّة عمله أقوى من اطمئنان المجتهد بها هذا ويستفاد ممّا أفاده قدس سره بعد الفراغ عن نقل الأخبار المفسّرة للإيمان، وبيان ما يستفاد منها الاستدلال لوجوب المعرفة بالوجوب النّفسي المستقلّ بالنّسبة إلى مراتب النّبي صلى اللّه عليه وآله والأئمّة سلام اللّه عليهم أجمعين مضافاً إلى الكتاب والسّنة بحكم العقل بذلك، فإنّه قال فيما سيأتي من كلامه: «نعم يمكن أن يقال إنّ معرفة ما عدا النّبوّة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد، وعدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التّفقّه وكون المعرفة أفضل من الصّلاة الواجبة، وأنّ الجهل بمراتب سفراء اللّه جلّ ذكره مع تيسّر العلم بها تقصير في حقّهم وتفريط في جهنّم ونقص يحكم العقل برفعه بل من أعظم النّقائص» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، ويمكن المناقشة فيه أيضاً بأنّه لا شبهة في أنّ الإحاطة بمراتبهم وحدودهم وصفاتهم وما هم عليه غير مقدور للمخلوق، وإنّما هي حاصلة لخالقهم وصانعهم والمقدور من المعرفة بمراتبهم المستفادة من الأخبار ولو بانضمام العقل زائداً على ما يعتبر في تحقّق الإيمان ولا إشكال في اعتباره في كمال الإيمان، حيث إنّه ذو مراتب متعدّدة ودرجات متدرّجة كما سيأتي الكلام فيه، ومن هنا اعتبر فعل الصّلاة والزّكاة في جملة من الأخبار المفسّرة للإيمان، إلاّ أنّ حكم العقل بوجوبه في حيّز المنع، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه أنّه لا دليل على وجوب معرفة التّفاصيل على سبيل الاستقلال بل ربما يستفاد ممّا سيأتي في بيان الإيمان من الأخبار نظراً إلى سكوتها عن بيان وجوب معرفة التّفاصيل عدم وجوب الزّائد على ما ذكر فيها مطلقاً، وإن كانت الاستفادة المذكورة محلّ للمنع.

وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظناً، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه.

وإن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر عن بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القول، والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقر به مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُولُواْ آمَنَّا بِاللهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾* إلخ، فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك.

نعم لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الحاجة إليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال إن عمدة أدلة حجية الأخبار الآحاد وهي الإجماع العملي لا تساعد على ذلك.

وممّا ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين، فإنّه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك.

ولعل الوجه في ذلك أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية لا من آثار نفسها واعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص، سواء كان من الظواهر أو غيرها معناه ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به.

---

* سورة البقرة، آية: ١٣٦.

وأمّا ما يتراءى من التمسك بها أحيانا لبعض العقائد فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن وإفادة كل منها الظن، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرد أصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بإرادة الظاهر فضلاً عن العلم.

ثمّ إنّ الفرق بين القسمين المذكورين، وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عمّا لا يجب في غاية الإشكال.

وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك مدعياً: «أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الإيمان مستحق للعذاب الدائم* وهو في غاية الإشكال».

نعم يمكن أن يقال إن مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾*، أي ليعرفون، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»*، بناء على أن الأفضلية من الواجب خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب، وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السلام، وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، ومعرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل

---

* النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص ٦.

* سورة الذرايات: آية ٥٦.

* الكافي، ج٣، ص ٢٦٤.

اليأس فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين ،وإلا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له.

ومن هنا قد يقال إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلى اللّه عليه وآله أهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية، بل هو المتعين لأنّ العمل يصح عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلاّ كفائياً بخلاف المعرفة هذا.

ولكن الإنصاف ممن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحدي من الناس، لأن المعرفة المذكورة لا تحصل، إلاّ بعد تحصيل قوة الاستنباط المطالب من الأخبار وقوة نظرية أخرى لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية، ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً فيحرم عليه التقليد.

ودعوى جوازه له للضرورة ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنية على التقليد، هذا إذا لم يتعين عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين، وأمّا في مثل زماننا فالأمر واضح.

فلا تغتر حينئذٍ بمن قصر استعداده أو همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقادية الأصولية والعملية عن الأدلة العقلية والنقلية فيتركها مبغضا لها، لأنّ الناس أعداء ما جهلوا ويشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره وأوصاف حججه صلوات الله عليهم أجمعين بنظر في الأخبار لا يعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول فضلاً عن معرفة الخاص من العام وبنظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية واستهزائهم بقصور الفهم وسوء النية فسيأتيهم أنباء ما كانوا يستهزءون، هذا كله حال وجوب المعرفة، وأمّا اعتبار ذلك في

الإسلام أو الإيمان، فلا دليل عليه، بل يدلّ على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الإسلام والإيمان.

ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام المروية في الكافي: **«إن الله عزّ وجلّ بعث محمداً صلى الله عليه وآله وهو بمكة عشر سنين ولم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا أدخله الله الجنة بإقراره»***.

وهو إيمان التصديق، فإنّ الظاهر أن حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حد الكفر[1] الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد انتشار الشريعة.

---

(١) هنا توهّمات ومناقشات فيما أفاده قدس سره من عدم تغيير حقيقة الإيمان بعد انتشار الشّريعة وأنّ حدّ الإيمان في كلّ عصر وزمان هو التّوحيد والتّصديق بنبوّة النّبي صلى اللّه عليه وآله على ما في الكافي:

أحدها: أنّ التّصديق بالمعاد وبالإمامة كما في جملة من الأخبار الّتي ذكرها في الكتاب بعد رواية الكافي معتبر في الإيمان، بل التّصديق بجميع الضّروريّات معتبر فيه بعد انتشار الشّريعة مع عدم اعتباره في أوائل البعثة على ما في رواية الكافي.

ثانيها: أنّه قد ثبت في الأزمنة المتأخّرة عن أوائل البعثة أنّ فعل جملة من الأمور مثل ما يرجع إلى توهين الشّرع وتخفيفه والهتك بالنّسبة إلى ما ثبت وجوب احترامه موجب للكفر الموجب للخلود ولو كان عن عصيان بحيث يعتقد بثبوت حرمته في الشّرع وأنّ النّبي صلى اللّه عليه وآله بالغ في حقّه، إلاّ أنّه يختار فعله لبعض الأغراض والدّواعي النّفسانيّة عصياناً، فلا يرجع إلى إنكار النّبي صلى اللّه

---

* الكافي، ج٢، ص ٢٩.

عليه وآله، وأمّا إنكار الضّروري كإلقاء بعض الأدعية وأوراق كتاب العزيز في بيت التّخلية مثلاً نعوذ بالله تعالى منه لبعض الأغراض النّفسانيّة مع الاعتراف بحرمته، فإنّه موجب للكفر الموجب للخلود عندهم وقد أفردوا له باباً فيما يوجب الكفر في قبال إنكار الضّروري وتكذيب النّبي صلى الله عليه وآله.

ثالثها: أنّ المنافق المظهر للشّهادتين والمقرّ بالتّوحيد والنّبوّة في مرحلة الظّاهر مع عدم الاعتقاد باطناً كأن يعامل معه معاملة المؤمن في أوائل البعثة مع كون حكمه في الأزمنة المتأخّرة على خلاف ذلك، فإنّه يعامل معه معاملة الكفر وليس ذلك إلاّ من جهة اختلاف حقيقة الإيمان بحسب الأزمنة.

هذا ولكنّك خبير بعدم توجيه شيء ممّا ذكر على ما أفاده قدس سره أمّا الأوّل: فإنّ التّصديق بأن النّبي صلى الله عليه وآله رسول عن الله تعالى صادق في جميع ما يبلّغ عن الله تعالى على وجه الإجمال عين التّصديق بما ثبت عنه صلى الله عليه وآله على التّفصيل في الأزمنة المتأخّرة كالمعاد الجسماني، والإمامة الخاصّة للأئمّة الاثني عشر سلام الله عليهم أجمعين ونحوهما، وإن كانت المصلحة مقتضية للسّكوت عن بيانها في أوائل البعثة للمداهنة ونضج الشّريعة، ومن هنا كان تبليغ الأحكام الفرعيّة من نبيّنا صلى الله عليه وآله بل كلّ نبيّ على التّدريج حسبما يقتضيه حال كلّ عصر وزمان، ومن هنا يعلم أنّ اعتبار عدم إنكار ما ثبت بالضّرورة عن النّبي صلى الله عليه وآله في الأزمنة المتأخّرة، بل اعتبار عدم إنكار كلّ ما ثبت عنه صلى الله عليه وآله ولو بغير الضّرورة في الإيمان ليس من جهة ثبوت موضوعيّة لعدم الإنكار، بل من جهة منافاته لتصديق النّبي صلى الله عليه وآله المعتبر فيه، فإنّ الإنكار التّفصيلي لما ثبت عنه صلى الله عليه وآله ينافي التّصديق الإجمالي، فإنّ اختلاف الإجمال والتّفصيل إنّما هو بهذه الملاحظة، وإلاّ فهما متّحدان كما عرفت فالمعتبر في الإيمان حقيقة التّصديق بما

نعم ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لكن هذا لا يوجب التغيير، فإنّ المقصود أنه لم يعتبر في الإيمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلغ.

وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك، وإلاّ لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة أو كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام.

ثبت عن النّبي صلى الله عليه وآله لا عدم إنكاره وإن كانت عبارة الكتاب موهمة لخلاف ذلك.

هذا وسيأتي تمام الكلام في تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى، نعم ظاهرهم كون التّصديق بالمعاد معتبراً في الإيمان مستقلاً وكونه أصلاً برأسه في قبال التّوحيد والنّبوة مع خلوّ الأخبار الواردة في تفسير الإيمان عن التّعرض له لكنّه لا تعلّق له بما أفاده قدس سره، فإنّ ظاهرهم كونه معتبراً في الإيمان في جميع الأزمنة مستقلاً في قبال الأصلين وسيأتي الكلام في بيان ذلك وشرح القول فيه.

هذا وأمّا الثّاني: فلأنّ إيجاب ما ذكر للكفر مع عدم رجوعه إلى تكذيب النّبي صلى الله عليه وآله كما هو المفروض، فيكون تركه معتبرا في الإيمان في الأزمنة المتأخّرة إنّما هو من جهة عدم تبليغ النّبي صلى الله عليه وآله حرمته في أوائل البعثة لا من جهة الاختلاف في حقيقة الإيمان بحسب اختلاف الأزمنة فلو قيل بكون ترك الصّلاة عمدا موجبا للكفر كذا فعل اللّواط كما هو مقتضى بعض الأخبار بعد ثبوت وجوبها وحرمته لم يكن ذلك موجبا للاختلاف في حقيقة الإيمان بعد عدم ثبوت الوجوب والحرمة في أوائل البعثة فتدبّر وأمّا الثّالث فلأنّ المنافق كافر مطلقا غاية الأمر اقتضاء المصلحة لمعاملة الإسلام معه في الصّدور الأوّل وهذا لا دخل له بالاختلاف في حقيقة الإيمان بحسب الأزمنة وهذا أمر واضح لا شبهة فيه أصلا.

وفي رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أدنى ما يكون به العبد مؤمنا أن يعرفه الله تبارك وتعالى إياه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه فيقر له بالطاعة، ويعرفه إمامه وحجته في أرضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة، فقلت له: يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلاّ ما وصفت قال نعم»* وهي صريحة في المدعى.

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جعلت فداك أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال أعده علي فأعاد عليه فقال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت من استطاع إليه سبيلا وصوم شهر رمضان ثم سكت قليلا ثم قال والولاية والولاية مرتين ثم قال هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد لا يسأل الرب العباد يوم القيامة فيقول أ لا زدتني على ما افترضت عليك ولكن من زاد زاده الله إن رسول الله صلى اللّه عليه وآله سن سنة حسنة ينبغي للناس الأخذ بها»* (ونحوها)رواية عيسى بن السري: «قلت: لأبي عبد الله عليه السلام حدثني عمّا بنيت عليه دعائم الإسلام، التي إذا أخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده، فقال: شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأن محمداً رسول الله صلى اللّه عليه وآله، والإقرار بما جاء من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله بها، ولاية آل محمد صلى اللّه عليه وآله، فإنّ رسول الله صلى اللّه عليه وآله، قال: مَن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وقال الله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي

---

* كتاب سليم بن قيس، ص ٨٦.

* الكافي، ج٢، ص ٢٢.

الأَمْرِ مِنكُمْ﴾، فكان علي، ثم صار من بعده الحسن، ثم من بعده الحسين، ثم من بعده من علي بن الحسين، ثم من بعده محمد بن علي، ثم هكذا يكون الأمر إن الأرض لا تصلح إلاّ بإمام»* الحديث.

وفي رواية أبي اليسع قال: «**قلت لأبي عبد الله عليه السلام أخبرني عن دعائم الإسلام التي لا يسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها، التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله والإيمان بأنّ محمداً رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله والإقرار بما جاء به من عند الله وحق في الأموال الزكاة والولاية التي أمر الله عز وجل بها، ولاية آل محمد صلى اللّٰه عليه وآله**»*.

وفي رواية إسماعيل قال: «**سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله، فقال الدين واسع وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم، فقلت: جعلت فداك أمّا أحدثك بديني الذي أنا عليه ،فقال: بلى، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، والإقرار بما جاء به من عند الله وأتولاكم وأبرأ من عدوكم، ومَن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم، فقال: ما جهلت شيئاً، فقال: هو الله الذي نحن عليه فقلت فهل يسلم أحد لا يعرف هذا الأمر، قال: لا إلاّ المستضعفين، قلت: من هم نساؤكم وأولادكم، قال: أرأيت أم أيمن فإني أشهد أنها من أهل الجنة، وما**

---

* الكافي، ج٢، ص ٢١.

* الكافي، ج٢، ص ١٩.

كانت تعرف ما أنتم عليه»*.

فإن في قوله ما جهلت شيئاً دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين.

والمستفاد من الأخبار المصرحة[1] بعدم اعتبار معرفة أزيد مما ذكر فيها

---

(١) لا يخفى عليك اختلاف الأخبار الواردة في تحديد الإيمان وتفسيره وشرحه وبيان أقلّ ما يكتفى به من مراتبه ممّا نقله شيخنا قدس سره في الكتاب، وما طوى ذكره ممّا هو قريب منه، بل لعلّها متعارضة بظواهرها في ابتداء النّظر، فلا بدّ من التكلّم فيه ورفعه ولا بدّ من أن يعلم، أوّلاً: أنّ الإيمان لمّا كان موضوعاً للأحكام الشّرعية الدّنيوية والآثار الأخرويّة ولم يكن للعقل ولا لغيره مدخل فيه فلا بدّ من أن يرجع في تحقيق المراد منه إلى بيانات الشّارع، ومن هنا وقع السّؤال عنه في الأخبار إذا عرفت ذلك، فأقول: إنّ اختلاف الأخبار أمر ظاهر لا يحتاج إلى البيان أصلاً لمن راجعها حيث إنّ في بعضها اقتصر على معرفة اللّه تعالى ومعرفة النّبي صلى اللّه عليه وآله والشّهادة بالتّوحيد والنّبوة وفي بعضها أضاف معرفة الإمام عليه السلام كما في رواية قيس وجملة منها، والمراد بالإقرار بالطّاعة فيها الإشارة إلى عدم كفاية مجرّد المعرفة القلبيّة واعتبار الإقرار اللّساني بما اعتقده في الإيمان ويحتمل ضعيفاً إرادة الإذعان بلزوم الطّاعة الّذي هو لازم المعرفة وفي آخر اعتبار الإقرار بما جاء به النّبي صلى اللّه عليه وآله من عند اللّه كما في غير واحد منها، وفي ثالث اعتبار البراءة من أعداء آل محمّد صلوات الله عليهم كما في رواية إسماعيل وفي رابع اعتبار إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة وصوم شهر رمضان والحجّ كما في رواية أبي بصير ومقتضى العلاج وإن كان الأخذ بما كان مشتملاً

---

* الكافي، ج٢، ص ٤٠٥.

على ما لا يشتمل عليه غيره لرجوع التّعارض إلى العموم والخصوص أو الإطلاق والتّقييد، إلاّ أنّ من الواضح إباءها عن الجمع المذكور لورودها في مقام البيان والتّحديد، فيلزم تأخير البيان اللاّزم، فلا بدّ من الجمع بوجه آخر بحيث يرفع الاختلاف والتّعارض بينها فنقول أمّا عدم ذكر معرفة الإمام عليه السلام في رواية الكافي، فإنّما هو من جهة عدم تبليغ النّبي صلى اللّه عليه وآله هذا الحكم الأصولي في الصّدر الأوّل لما رآه من المصلحة في ترك البيان على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، وهذا بخلاف سائر الأخبار فإنّ ورودها بعد تعريف الولاية وتبليغ الإمامة وإن كان الإقرار بالنّبوّة وتصديق النّبي صلى اللّه عليه وآله ملازماً للإقرار بكلّ ما جاء به ويجيء به على سبيل الإجمال وأمّا اعتبار الإقرار بما جاء به النّبي صلى اللّه عليه وآله في غير واحد من الأخبار، فلا ينافي ما لا يشتمل عليه لعدم انفكاك تصديق النّبي صلى اللّه عليه وآله في نبوّته عن الإقرار بما جاء به، فإنّ المراد من الإقرار بما جاء به من عند اللّه كونه صادقاً فيما يخبر به من عند اللّه وهو معنى تصديقه في نبوّته ويحتمل قريباً أن يراد منه الإقرار

بنفس ما جاء به أصولاً وفروعاً وكونه من عند اللّه تعالى على وجه التّفصيل بعد ثبوته، فيرجع إلى الاعتقاد بالنّبوة والإقرار بها وإن اختلفا بالإجمال والتّفصيل على ما عرفت الإشارة إليه كما هو واضح، وأمّا اعتبار البراءة من أعدائهم في السّؤال في رواية إسماعيل الّذي قرّره الإمام عليه السلام، فإنّما هو من جهة مزيد الاهتمام بها، وإلاّ فليست أصلا مستقلاً، بل هي لازم الولاية الخاصّة وعليه يحمل كلام المفيد قدس سره في أوائل المقنعة حيث جعلها في ظاهر كلامه أصلاً مستقلاً كما صنعه بعض ممّن تأخّر عنه فتدبّر.

وأمّا اعتبار فعل العبادات الأربعة كما في رواية أبي بصير فيحمل على إرادة

. . . .

اعتباره في الدّين بالمعنى الأعمّ من الأصول والفروع، فذكر خصوص الأربع إنّما هو من جهة مزيد الاهتمام بشأنها ويشهد له ذيل الرّواية وإن توهّم منافاته للسؤال في الرّواية بقوله: (ما لا يسعهم جهله) أو يحمل على إرادة المرتبة الكاملة من الإيمان أو غير ذلك حتّى لا ينافي الأخبار الصّريحة، بل الإجماع الظّاهر بقي في المقام أمور يجب التّعرض لها:

الأوّل: أنّ ظاهرهم الاتّفاق على كون المعاد بل المعاد الجسماني أصلاً مستقلاً في قبال سائر أصول الدّيانات، لا أن يكون اعتباره في الإيمان كاعتبار الاعتقاد بسائر الأمور الثّابتة من النّبي صلى اللّه عليه وآله أصولاً وفروعاً ولا ينافي ذلك ما تسالموا عليه من كون الاعتقاد بالمبدإ ملازماً للاعتقاد بالمعاد، فإنّه لا ينافي جعله أصلاً مستقلاً وعدم ذكره في خبر من أخبار الباب ربما يشهد على عدم كونه أصلاً مستقلاً، وكونه من فروع تصديق النّبي صلى اللّه عليه وآله كما يظهر من بعض الأصحاب، بل ربما يستظهر من كلام شيخنا قدس سره فيما سيجيء من كلامه وإن كان الاستظهار في غير محلّه، لأنّ كلامه بالنّسبة إلى غير المعاد الجسماني ويمكن إرادته بالخصوص من قوله والإقرار بما جاء به في رواية عيسى فتأمّل، والقول بكون السّكوت عنه من جهة وضوح أمره وعدم الاختلاف فيه وكونه معتبراً في الإيمان بالاتّفاق شطط من الكلام، إذ ليس أمره أوضح من أمر التّوحيد والنّبوّة مع التّصريح باعتبار الاعتقاد والإقرار بهما في جميع الأخبار، نعم في غير واحد من الآيات إشارة إلى كونه أصلاً مستقلاً، بل في بعضها دلالة على ذلك وإن كان في أكثر الآيات الواردة في هذا الباب ما يدلّ على كونه كسائر الضّروريّات الدّينيّة كالصّلاة والزّكاة فراجع إليها، بل يستفاد من الآيات الكثيرة مزيد اهتمام بشأنه وأنّ كلّ نبيّ كان مأمورا بتبليغه وأنّ إنكار النّبوات في غالب

الأعصار كان مستنداً إلى إنكار المعاد والبعث، بل ربما كان إنكار الصانع مستندا إليه كما يظهر لمن راجع الآيات الواردة في هذا الباب وتأمّل فيها، وأمّا القول بأنّ الأخبار ليست في مقام بيان تمام ما يعتبر في الإيمان، فلا ينافي عدم التّعرض للمعاد ففاسد جدّاً ولا يصدر ممّن له أدنى دراية بعد الرّجوع إلى تلك الأخبار.

الثّاني: أنّه لا إشكال في دلالة الأخبار على كون الاعتقاد والإقرار بالإمامة والولاية الخاصّة إلى ولاية آل محمد صلوات اللّه عليهم معتبراً في الإيمان بالمعنى الأخصّ وكونه أصلاً مستقلاً لكن المستفاد من غير واحد منها كون المعتبر معرفة إمام الزّمان لا بعد زمان ،وأمّا قبل زمانه فالظّاهر أنّه لا إشكال في اعتباره، لأنّ الحصر المستفاد من قوله صلى اللّه عليه وآله من مات ولم يعرف إمام زمانه إضافي، نعم لا إشكال في اعتبار الاعتقاد بإمامة من بعده في حقّ من علم به بإعلام النّبي صلى اللّه عليه وآله والوصيّ عليه السلام لكنّه ليس واجباً مطلقاً وشرطاً في الإيمان كذلك، كما أنّ الاعتقاد بأنّ الزمان لا يخلو عن حجّة كما هو مدلول الأخبار، بل العقل ويعبّر عنه بالنّبوة الكليّة والولاية المطلقة الظّاهر عدم اعتباره في الإيمان بعد الاعتقاد بالنّبوة الخاصّة والولاية الجزئيّة فتدبّر.

الثّالث: أنّه لا إشكال في التّرتيب في إمامة الأئمّة الاثني عشر عليه السلام وهو مدلول أكثر الأخبار الواردة في النّص عليهم، فهل يعتبر في الإيمان الاعتقاد بالتّرتيب المذكور، أو يكفي الاعتقاد بإمامتهم ولو لم يعلم التّرتيب الظّاهر لزوم العلم بالتّرتيب، فإنّه لازم اعتبار العلم بنسبهم المعروف اللاّزم في معرفة الإمامة مع العلم بكون وفات الحسن الزّكي عليه السلام قبل شهادة الحسين عليه السلام، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بدلالة الأخبار، وبقي هنا مطالب كثيرة ومسائل جلية ليس الفنّ محلّ التّعرض لها وقد وقع الكلام في بعضها في الكتاب.

في الدين وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار كالشهيدين في الألفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم هو أنه يكفي في معرفة الرب[١] التصديق بكونه موجوداً وواجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث، وأنّه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً.

والمراد بمعرفة هذه الأمور ركوزها في اعتقاد المكلف بحيث إذا سألته عن شيء ممّا ذكر أجاب بما هو الحق فيه وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص.

ويكفي في معرفة النبي صلى اللّٰه عليه وآله معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته[٢] أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى قال في المقاصد

---

(١) استفادة ما أفاده في معرفة الربّ جلّ شأنه من الأخبار في غاية الإشكال، اللّهم إلاّ أن يستفاد من معرفة اللّٰه تعالى المعتبرة في الإيمان أو الشّهادة بالتّوحيد المعتبرة في الإيمان بمقتضى الأخبار المتقدّمة اعتبار ما أفاده والاستفادة المذكورة يحتاج إلى مزيد تأمّل، نعم لا إشكال في عدم اعتبار الزّائد على ما ذكره قدس سره في الإيمان كما أنّ ما أفاده قدس سره بقوله: (والمراد بمعرفة هذه الأمور كونها في اعتقاد المكلّف) إلخ، لا إشكال في استقامته، لأنّ المعتبر بمقتضى الأخبار المتقدّمة الشّهادة والمعرفة ونحوهما ويكفي في تحقّقها الاعتقاد الجزمي من غير فرق بين إمكان التّعبير عن المطلب بالعبارات المتعارفة بين الخواص وأهل العلم وعدم إمكانه كما هو واضح.

(٢) اعتبار الاعتقاد بعصمة النّبي صلى اللّٰه عليه وآله بالمعنى الّذي ذكره قدس سره وإن لم يصرّح به في الأخبار المتقدّمة مع ثبوتها على مذهب الإماميّة، إلاّ أنّ

اعتبار عصمته ولو عن السّهو والخطاء والنّسيان فضلاً عن المعصية في الجملة ممّا لا ينفكّ عن الاعتقاد بالنّبوة وكونه صادقا في كلّ ما يخبر به عن اللّه تعالى وذهاب الصّدوق قدس سره والأخباريّين إلى تجويز الإسهاء من اللّه تعالى في حقّه صلى اللّه عليه وآله في بعض الموضوعات كما دلّ عليه بعض الأخبار لا ينافي ما ذكرنا وإن أخطئوا فيما ذهبوا إليه كما حقّق في محلّه، وأمّا القول بوجوب الاعتقاد المزبور والاعتقاد بسائر صفات النّبي صلى اللّه عليه وآله وملكاته ومراتبه بالاستقلال في حقّ القادر على تحصيل العلم به وإن لم يكن شرطا في الإيمان كما احتمله في الكتاب على ما يظهر من قوله قدس سره: (نعم يمكن أن يقال) إلى آخره، وفاقاً لما احتمله سابقا فقد عرفت الكلام فيه، وأنّه لا دليل عليه وإن كان واجبا شرطيّا ومستحسنا جدّاً، حيث إنّك قد عرفت أنّ الإيمان ذو مراتب متعدّدة متدرّجة حصول كلّ مرتبة منه مشروط بحصول بعض مراتب المعرفة بل حصول بعض مراتبه مشروط بالعمل بالأركان زائداً على الاعتقاد بالجنان فطوبى، ثمّ طوبى لمن حصل له كمال الإيمان بحسب الطّاقة البشريّة فإنّ له مراتب لا يصل إليها أيدي البشر إلاّ من خصّه اللّه تعالى بخلقه من نور قدسه وجلاله، مع أنّه قال أيضاً ما عرفناك حقّ معرفتك، وأمّا إيماء النّبي صلى اللّه عليه وآله إلى وجوب المعرفة بالتّفاصيل على سبيل الاستقلال في الرّواية المعروفة فقد يناقش فيه أيضاً بأنّ الإشارة أو الدّلالة على وجوب المعرفة في الجملة مسلّمة لكنّهما على وجه العموم ممنوعان، فلا بدّ إذا من نقل الرّواية حتّى يتّضح حقيقة الأمر، فنقول قد روي عن الكافي في باب صفة العلم وفضله بسنده عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «دخل رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله المسجد، فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال صلى اللّه عليه وآله ما هذا فقيل علاّمة، فقال صلى اللّه عليه وآله: وما العلاّمة، فقيل: أعلم النّاس بأنساب العرب ووقائعها وأيّام الجاهليّة

العلية: «ويمكن اعتبار ذلك، لأن الغرض المقصود من الرسالة، لا يتمّ إلا به فينتفي الفائدة التي باعتبارها وجب إرسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذكروه فيها، فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك والأول غير بعيد عن الصواب» انتهى.

أقول: والظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة قدس سره حيث ذكر تلك العبارة، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.

نعم يمكن أن يقال إن معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو

والأشعار والعربيّة قال فقال النّبي صلى اللّٰه عليه وآله ذاك علم لا يضرّ من جهله ولا ينفع من علمه، ثمّ قال النّبي صلى اللّٰه عليه وآله: إنّما العلم ثلاثة آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنّة قائمة، وما خلاهنّ فهو فضل» وهي كما ترى لا دلالة لها على العموم بل ولا إيماء فيها إليه، لأنّ المستفاد منها حصر العلم الموصوف بالصّفتين في الثّلاثة، وأمّا أنّ الواجب من الثّلاثة هو العموم أو بعض أفرادها فالرّواية ساكتة عنه فتدبّر.

ثمّ إنّ المراد بالآية المحكمة يحتمل أن يكون العقائد الحقّة وأصول الدّيانات وأن يكون الآيات المحكمات من الأنفس والآفاق الّتي تكون دلائل على وجود الصّانع جلّ شأنه وحكمته أو من القرآن، إذ في غير موضع منه إنّ في ذلك لآيات حيث يذكر دلائل المبدإ والمعاد وبالفريضة العادلة علم الأخلاق الّتي محاسنها من جنود العقل ومساويها من جنود الجهل والنّفس، فإنّ التحلّي و التخلّي عن الثّانية فريضة شرعيّة في الجملة وواجبة خلقيّة مطلقا وعدالتها كناية عن توسيطها بين طرفي الإفراط والتّفريط، وبالسّنة القائمة شرائع الأحكام ومسائل الحلال والحرام وانحصار العلوم الدّينيّة في الثّلاثة وكون ما سواها فضلاً أو فضولاً واضح على ما عرفت من الوجه في المعاني الثّلاثة.

متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع، لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة، وأن الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم، وتفريط في حبهم، ونقص يجب بحكم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص.

وقد أومأ النبي صلى الله عليه وآله إلى ذلك حيث قال مشيراً إلى بعض العلوم الخارجة من العلوم الشرعية: «**إن ذلك علم لا يضر جهله، ثم قال: إنما العلوم ثلاثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن فهو فضل**»*، وقد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس: «**إلى أهله الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيرة**».

ويكفي في معرفة الأئمة صلوات الله عليهم معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق، ويجب الانقياد إليهم والأخذ منهم، وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان[1].

---

(١) المراد من العصمة في كلامه ما ذكره قبل ذلك في النّبوة من العصمة بالملكة من زمان تولّدهم صلوات اللّه عليهم إلى زمان ارتحالهم عن النّشأة الدّنيويّة عمّا يكون عصياناً في حقّ المكلّفين، والخطاء والنّسيان والسّهو الّتي قد عرفت أنّه لا إشكال في ثبوت العصمة عنها عند الإماميّة، لا العصمة في الجملة، فإنّه لا إشكال في اعتبارها في الإيمان بالمعنى الأخصّ كما يحكم بثبوتها ضرورة العقل، فإنّ الحجّة من اللّه تعالى على الخلق وشاهده عليهم والدّليل لهم كيف يمكن أن يكون غير معصوم، وإلاّ لزم التّرجيح من غير مرجّح، إذ لا يبقى بعد عدم اعتبار العصمة مزيّة للحجّة على الرّعيّة فافهم.

---

* الكافي، ج١، ص ٣٢، مع اختلاف يسير.

وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حق الإمام(١) بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة.

ويكفي في التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله(٢) التصديق بما

---

(١) روى في محكيّ الكافي في باب فرض طاعة الأئمّة عليهم السلام بسنده عن إسماعيل بن جابر قال: «قلت: لأبي جعفر عليه السلام أعرض عليك دين الله عزّ وجلّ، قال: فقال: هات فقلت أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله والأبرار بما جاء به من عند الله وأنّ عليّا كان إماماً فرض الله طاعته، ثمّ كان من بعده الحسن إماماً فرض الله طاعته، ثمّ كان من بعده الحسين إماما فرض الله طاعته، ثمّ كان عليّ بن الحسين إماما فرض الله طاعته بعدهم حتّى انتهى الأمر إليه، ثمّ قلت: أنت يرحمك الله، قال: فقال عليه السلام هذا دين الله ودين ملائكته».

(٢) الكلام في المقام يقع في موضعين:

أحدهما: في أنّه بعد العلم بثبوت شيء من النّبي تفصيلاً سواء حصل العلم من التّواتر أو خبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعيّة أو الإجماع أو الضّرورة الدّينيّة سواء كان من الأصول مطلقاً، أو الفروع من الأحكام الواقعيّة أو الظّاهريّة فهل يجب على العالم به الإقرار به والتّصديق به، ويكون إنكاره كفراً في حقّ العالم به أم لا.

ثانيهما: في أنّه إذا ثبت شيء من النّبي صلى الله عليه وآله في الدّين من الضّرورة أو التّواتر أو غيرهما فهل يجب على كلّ مكلّف الإقرار به وتصديقه، ويكون إنكاره كفرا ولو في حقّ الجاهل به مطلقاً، وإذا ثبت من النّبي صلى الله عليه وآله بطريق الضّرورة أو لا يكون كذلك.

أمّا الكلام في الموضع الأوّل: فملخّصه أنّه لا إشكال في لزوم التّصديق

والتّديّن بكلّ ما علم ثبوته من النّبي صلى اللّه عليه وآله في حقّ العالم به مطلقاً، لأنّه من فروع تصديق النّبي صلى اللّه عليه وآله، فيكون إنكار العالم به كفرا وهذا ممّا لم يخالف فيه أحد بل لا يعقل الخلاف فيه لأنّه إنكار للنّبوّة.

وأمّا الموضع الثّاني: فالّذي يقتضيه التّحقيق وعليه المحقّقون ويستفاد من كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره عدم لزوم التّصديق والإقرار بما ثبت عن النّبي صلى اللّه عليه وآله في حقّ الجاهل به بمعنى الحكم بكفره مع عدم الإقرار أو الإنكار بالنّسبة إلى غير المعاد الجسماني الّذي هو أصل مستقلّ عندهم كالتّوحيد، بل الكلّ بالنّسبة إلى غير إنكار الضّروري، بل لا معنى عند التّأمّل للقول بالكليّة المذكورة وأنّ كلّ غير مقرّر بما ثبت عن النّبي صلى اللّه عليه وآله واقعاً أو منكر له ولو مع العلم بخلافه يحكم بكفره، نعم كلماتهم في مسألة خصوص إنكار الضّروري مضطربة من حيث إنّ له سببيّة وموضوعيّة في الحكم بكفر منكره أو طريقيّة من حيث أدائه إلى إنكار النّبوّة، ومن هنا اعتبر غير واحد، بل الأكثر عدم احتمال الشّبهة في حقّ المنكر، فيكون الحكم بالكفر عندهم من حيث إنّ الضّرورة طريق لعلمنا إلى علم المنكر حقيقة، وهذا هو الفارق بين الضّروري وغيره ممّا ثبت من النّبي صلى اللّه عليه وآله، ومن هنا يحكم بإيجاب إنكار ضروري المذهب لكفر منكره إذا كان من أهل المذهب لا مطلقاً والحقّ ما عرفت من أنّ الحكم بالكفر حتّى بالنّسبة إلى الضّروري في غير المعاد مشروط بالعلم، وأمّا مع الشّك والجهل البسيط فضلاً عن المركّب، فلا يجب الالتزام والتّديّن تكليفا، بل لا يجوز ولا يؤثر بحسب الحكم الوضعي أيضاً بمعنى أنّه لا يحكم بكفر غير المستلزم بما ثبت عن النّبي صلى اللّه عليه وآله ولو في الضّروريات مع علمنا بشكّه وجهله، بل لا يضرّ إنكاره مع الالتزام الإجمالي بما جاء به النّبي صلى اللّه عليه وآله وإن كان ظاهر بعض الأخبار إيجاب الجحود للكفر مطلقاً لكنّه

محمول على الإهمال بقرينة الأخبار سيّما ما ذكره في الكتاب، فإنّ المراد من الإقرار بما جاء به على ما عرفت هو الإقرار الإجمالي أو التّفصيلي بعد العلم بما جاء به، وهذا معنى ما أفاده قدس سره في الكتاب بقوله: (وأمّا التّدين بسائر الضّروريّات ففي اشتراطه أو كفاية عدم إنكارها أو عدم اشتراطه أيضاً، فلا يضرّ إنكارها، إلاّ مع العلم بكونها من الدّين وجوه أقواها الأخير، ثمّ الأوسط) وغلط بعض النّسخ بإسقاط كلمة الاستثناء أوقع غير واحد في حيص وبيص، بل إساءة الأدب مع وضوح الغلط والسّقط، فإنّه إذا لم يوجب إنكار الضّروري مع العلم بكونه عن النّبي صلى اللّه عليه وآله الكفر، فأيّ شيء يوجبه، وهذا لا يظنّ صدوره عن جاهل فضلاً عن مثله قدس سره الّذي صرف عمره في علم الشّريعة مع ما عليه من التفرّد في دقّة النّظر واستقامة الرّأي والاطّلاع على فتاوى الفقهاء رضوان اللّه عليهم في عصره فجزاه اللّه عن الإسلام خيراً وحشره في حظيرة قدسه مع نبيّه وآله الطّيبين الطّاهرين سلام اللّه عليهم أجمعين، ثمّ إنّه يدلّ على ثبوت الواسطة مضافاً إلى ما رواه في الكتاب وكون الكفر مترتّباً على الجحود والإنكار كثير من الأخبار البالغة حدّ الاستفاضة ففي الكافي في باب فرض طاعة الأئمّة عليهم السلام أنّ أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «نحن الّذين فرض اللّه طاعتنا لا يسع النّاس إلاّ معرفتنا، ولا يعذر النّاس بجهالتنا، مَن عرفنا كان مؤمناً، ومَن أنكرنا كان كافراً، ومَن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالاً، حتّى يرجع إلى الهدى الّذي افترض اللّه تعالى عليه من طاعتنا الواجبة. فإن يمت على ضلالته يفعل اللّه به ما يشاء»، وفي الكافي أيضاً في باب الكفر بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ اللّه عزّ وجلّ نصب عليّاً عليه السلام علما بينه وبين خلقه، فمَن عرفه كان مؤمناً، ومَن أنكره كان كافراً، ومَن جهله كان ضالاً، ومَن نصب معه شيئاً كان مشركاً، ومَن جاء بولايته دخل الجنّة، ومَن جاء بعداوته دخل النّار» إلى غير ذلك من الأخبار،

علم مجيئه به متواتراً من أحوال المبدإ والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه، والمعاد الجسماني، والحساب، والصراط، والميزان، والجنة، والنار إجمالاً، مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من تلك الأمور في الإيمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار للأخبار المتقدمة المستفيضة والسيرة المستمرة، فإنّا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثة إلى يومنا هذا.

ويمكن أن يقال: إن المعتبر هو عدم إنكار هذه الأمور وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما يظهر من بعض الأخبار من أن الشاك إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر.

ففي رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: **«لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»*** ونحوها غيرها.

ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ قدس سره بإسناده عن الصادق عليه السلام: **«إن جماعة يقال لهم الحقية، وهم الذين يقسمون بحق علي، ولا يعرفون حقه وفضله، وهم يدخلون الجنة»**.

ويمكن حمل ما دلّ على كفر المنكر ولو عن جهل على مثل التّوحيد والنّبوة، فلا يشمل الضّروريات الدّينيّة مع الإذعان والتّدين والاقرار الإجمالي، ويشهد له ما رواه محمّد بن مسلم الوارد في كفر الشّاك في اللّه والنّبي صلى اللّه عليه وآله، فإنّ الإمام قال بعد الحكم بكفره في جواب السّائل مشيراً إلى زرارة إنّما يكفر إذا جحد وسيجيء نقله في الكتاب.

---

* الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨.

وبالجملة فالقول بأنه يكفي(١) في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص وبنبوة محمد صلى اللّه عليه وآله وبإمامة الأئمة عليهم السلام، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة، وأمّا التدين بسائر الضروريات ففي اشتراطه أو كفاية عدم إنكارها أو عدم اشتراطه أيضاً، فلا يضر إنكارها، إلاّ مع العلم بكونها من الدين وجوه أقواها الأخير ثم الأوسط.

وما استقربناه في ما يعتبر في الإيمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الأردبيلي في شرح الإرشاد*.

ثمّ إنّ الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني وهو ما لا يجب الاعتقاد به إلاّ بعد حصول العلم به عن القسم الأول وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقاً

---

(١) ظاهر ما أفاده كون البراءة من أعداء الأئمة عليهم السلام معتبراً بالأصالة في الإيمان بالمعنى الأخصّ كما هو ظاهر بعض الأخبار، لا من جهة كونها من لوازم الولاية كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار وفي بعض الأخبار بمضمون من والانا فقد برئ من عدوّنا، كما أنّه يظهر منه في معرفة اللّه تبارك وتعالى مضافا إلى الاعتقاد بوجوده وتوحيده الاعتقاد بكونه جامعا لجميع الكمالات ومنزّها عن جميع النّقائص الخلقية كما ذكره سابقاً أيضاً، فإنّ كان المراد اعتبار ذلك على سبيل الإجمال بمعنى الاعتقاد بكونه تعالى ليس من جنس المخلوق فله وجه، وإلاّ فاستفادة اعتبار ذلك من الأخبار المتقدّمة في غاية الإشكال واللّه العالم بحقيقة الحال.

---

* مجمع الفائدة والبراهن في شرح إرشاد الأذهان، ج٣، ص ٢٢٠.

فيجب تحصيل مقدمته أعني الأسباب المحصلة للاعتقاد، وقد عرفت أن الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني.

القسم الأول:

الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

وأمّا القسم الأول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم، وأخرى بالنسبة إلى العاجز فهنا مقامان:

المقام الأول: في القادر

والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الأول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الإيمان وعدمه، فنقول: أمّا حكمه التكليفي، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبينا محمد صلى اللّه عليه وآله أو بإمامة أحد من الأئمة صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن لهذه المسألة زيادة النظر، ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق، لأنّه حينئذٍ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق، فإنّ بقاءه على الظن بالحقّ أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل فضلاً عن العلم به.

والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الإيمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي أكثر من أن تحصى.

وأمّا الموضع الثاني فالأقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الإيمان للأخبار المفسرة للإيمان

بالإقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العبائر الظاهرة في العلم وهل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان: من إطلاق[1] ما دلّ على أن الشاك

(١) ممّا يدلّ على الوجه الأوّل ما رواه في الكافي في باب الكفر عن عبد اللّه بن سنان عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «مَن شكّ في اللّه وفي رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله فهو كافر» وعن منصور بن حازم، قال: «قلت: لأبي عبد اللّه عليه السلام مَن شكّ في رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله، قال: كافر، قلت: مَن شكّ في كفر الشّاك فهو كافر فأمسك عنّي، فرددت عليه ثلاث مرّات، فاستبنت في وجهه الغضب»، وفي باب دعائم الكفر عن سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «بني الكفر على أربع دعائم الفسق والغلوّ والشّك والشّبهة»، وفي باب الشّك عن أبي إسحاق الخراساني قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول في خطبته: لا ترتابوا فتشكوا، ولا تشكوا فتكفروا» إلى غير ذلك.

وممّا يدلّ على الوجه الثّاني: ما رواه في الكافي في باب الكفر أيضاً عن محمّد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول كلّ شيء يجرّه الإقرار والتّسليم فهو إيمان، وكلّ شيء يجرّ الإنكار والجحود فهو الكفر» بناء على دلالته على الحصر، وفي هذا الباب أيضاً ما رواه عن زرارة عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا أوقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»، وفيه في باب الشّك أيضاً عن محمّد بن مسلم قال: «كنت عند أبي عبد اللّه عليه السلام جالساً عن يساره وزرارة عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير، فقال: يا أبا عبد اللّه ما تقول فيمَن شكّ في اللّه فقال: كافر يا أبا محمّد، قال: فشكّ في رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله،

فقال: كافر، قال: ثمّ التفت إلى زرارة فقال: إنّما يكفر إذا جحد» إلى غير ذلك ولا ريب أنّ مقتضى العلاج بين الطّائفتين من الأخبار بعد تعارضهما بالإطلاق والتّقييد ولو باعتبار المنطوق والمفهوم في البعض هو الأخذ بما دلّ على الوجه الثّاني حملاً للمطلق على المقيّد كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى ما ذكره قدس سره في الكتاب من دلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والإيمان: (وقد أطلق عليه في الأخبار الضّلال لكن أكثر الأخبار الدّالة على الواسطة مختصّة بالإيمان بالمعنى الأخصّ) إلى آخر ما أفاده.

فبالحريّ أن نذكر جملة ممّا أشار إليه تيمّناً، فمنها: ما رواه في الكافي في باب المرجون لأمر اللّه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ﴾ «قال: قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثمّ إنّهم دخلوا في الإسلام، فوحّدوا اللّه وتركوا الشّرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم، فيكونوا من المؤمنين، فيجب لهم الجنّة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النّار، فهم على تلك الحال إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم»، وهذه تدلّ على ثبوت الواسطة بين الإسلام والكفر، ومنها ما رواه أيضاً في باب أصحاب الأعراف، «فقلت ما هم إلاّ مؤمنون أو كافرون إن دخلوا الجنّة فهم مؤمنون، وإن دخلوا النّار فهم كافرون، فقال: واللّه ما هم بمؤمنين ولا كافرين ولو كانوا مؤمنين دخلوا الجنّة كما دخلها المؤمنون، ولو كانوا كافرين لدخلوا النّار كما دخلها الكافرون، ولكنّهم قوم استوت حسناتهم وسيّئاتهم فقصرت بهم الأعمال، وإنّهم كما قال اللّه عزّ وجلّ، فقلت: أ من أهل الجنّة هم أو من أهل النّار فقال اتركهم حيث تركهم اللّه، قلت: أفترجئهم قال: أرجئهم كما أرجأهم اللّه إن شاء أدخلهم الجنّة برحمته وإن شاء ساقهم إلى النّار بذنوبهم

ولم يظلمهم»، وهذه مثل السّابقة في الدّلالة، ومنها: ما في الكافي في باب الضّال عن هاشم صاحب البريد قال: «كنت أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطّاب مجتمعين فقال أبو الخطّاب ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر، فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، فقال أبو الخطّاب ليس بكافر حتّى يقوم عليه الحجّة، فإذا قامت عليه الحجّة ولم يعرف فهو كافر، فقال: له محمّد بن مسلم سبحان اللّه ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر ليس بكافر إذا لم يجحد، قال: فلمّا حججت دخلت على أبي عبد اللّه عليه السلام، فأخبرته بذلك، فقال: إنّك قد حضرت دعاباً، ولكن موعدكم اللّيلة عند الجمرة الوسطى بمنى، فلمّا كانت اللّيلة اجتمعنا عنده وأبو الخطّاب ومحمد بن مسلم فتناول وسادة، فوضعها في خدره، فقال: أمّا ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهلكم أليس يشهدون أن لا إله إلاّ اللّه، قلت: بلى قال: أليس يصلّون ويصومون ويحجّون، قلت: بلى، قال: ويعرفون ما أنتم عليه، قلت: لا، قال: فما هم عندكم، قلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، قال سبحان اللّه أمّا رأيت أهل الطريق وأهل الماء، قلت: بلى، قال: أليس يصلّون ويصومون ويحجّون أليس يشهدون أن لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمّداً صلى الله عليه وآله رسول اللّه، قلت: بلى، قال: أيعرفون ما أنتم عليه، قلت: لا، قال: فما هم عندكم، قلت: من لم يعرف فهو كافر، قال: سبحان اللّه أما رأيت الكعبة وأهل اليمن وتعلّقهم بأستار الكعبة، قلت: بلى، قال عليه السلام أليس يشهدون أنّ لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله، ويصلّون ويصومون ويحجّون، قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه، قلت: لا، قال: فما تقولون فيهم، قلت: من لم يعرف فهو كافر، قال سبحان اللّه هذا قول الخوارج، ثمّ قال إن شئتم أخبرتكم، فقلت: بلى، فقال: أمّا إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا، قال: فظننت أنّه يريد ما على قول محمّد بن مسلم» الحديث، ولعلّ

المراد من ذيله أنّه ظنّ من قول الإمام أخيراً إرادة قول محمد بن مسلم حيث حكم بكفر من لم يعرف مع عدم سماعه من الإمام عليه السلام، وهذه تدلّ على ثبوت الواسطة بين المؤمن بالمعنى الأخصّ والكافر.

ومنها: ما رواه في الكافي أيضاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل إلى أن قال في مقام جواز التّزويج: «**ولكن العوائق اللّواتي لا ينصبن كفراً، ولا يعرفن ما تعرفون، قال: زرارة قلت: وهل تعدو أن تكون مؤمنة أو كافرة، فقال تصوم وتصلّي وتتقي اللّه ولا تدري ما أمركم، فقلت: قد قال اللّه عز وجلّ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾، لا واللّه لا يكون أحد من النّاس ليس بمؤمن ولا كافر، قال: فقال: أبو جعفر عليه السلام قول اللّه أصدق من قولك يا زرارة أرأيت قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾، فلمّا قال: عسى، فقلت: ما هم إلاّ بمؤمنين أو كافرين، قال: فقال: عليه السلام فما تقول في قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾ إلى الإيمان، فقلت: ما هم إلاّ بمؤمنين أو كافرين، فقال: واللّه ما هم بمؤمنين ولا كافرين، ثمّ أقبل عليّ، فقال: ما تقول في أصحاب الأعراف، فقلت ما هم إلاّ مؤمنين أو كافرين إن دخلوا الجنّة فهم مؤمنون وإن دخلوا النّار فهم كافرون، فقال: واللّه ما هم بمؤمنين ولا كافرين**» الحديث.

وهذه الرّواية كما ترى تدلّ على الواسطتين صدراً وذيلاً، ومنها ما رواه في الكافي أيضاً في باب المستضعف عن عمر بن أبان قال: «**سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن المستضعفين فقال عليه السلام: هم أهل الولاية، فقلت: أيّ ولاية، فقال: أمّا إنّها ليست بالولاية في الدّين، ولكنّها الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين وليسوا بالكفّار، ومنهم المرجون لأمر اللّه عزّ وجلّ**» إلى غير ذلك من الأخبار.

ثمّ إنّ الواسطة بين الإيمان بالمعنى الأعم وهو الإسلام والكفر لا يترتّب عليه حكم كلّ من الكافر والمسلم فمثل النّجاسة لا يترتّب عليه، بل يحكم بطهارته، لأنّ النّجاسة من أحكام الكفر كما أنّ جواز النّكاح والتّوارث من أحكام الإسلام وهل يحكم بصحّة عباداته أم لا وجهان أوجههما الثّاني، لأنّ ظاهرهم اعتبار الإسلام في صحّة العبادات لا مانعيّة الكفر نعم لا يجوز استرقاقه قطعاً، لأنّه من أحكام الكفر، كما أنّه يحكم بسقوط القضاء عنه بعد الإسلام فإنّه من أحكامه.

وبالجملة لا بدّ من تشخيص كون الحكم مترتّبا على الكفر أو الإسلام وهو بنظر الفقيه، وأمّا الواسطة بين المؤمن بالمعنى الأخصّ والكافر فيجري عليه حكم المسلم القائل بالإيمان الأخصّ ولا يترتّب عليه حكم كلّ من الكافر والمؤمن فمثل حقن الدّماء والميراث وجواز النّكاح فيما كانت الواسطة امرأة وأراد المؤمن نكاحها يترتّب عليه، وأمّا نكاحها المؤمنة ونحوه ممّا رتّب في الشّرع على الإيمان بالمعنى الأخصّ، فلا يترتّب عليه ويدلّ على ما ذكرنا الأخبار السّابقة وكثير من الأخبار الأخر، منها ما رواه في الكافي في باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان عن حمزة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**سمعته يقول الإيمان ما استقرّ في القلب وأفضى به إلى الله عزّ وجلّ، وصدقه العمل بالطّاعة لله والتّسليم لأمره، والإسلام ما ظهر من قول أو فعل وهو الّذي عليه جماعة النّاس كلّها وبه حقنت الدّماء، وعليه جرت المواريث وجاز النّكاح واجتمعوا على الصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ وخرجوا بذلك عن الكفر واطلعوا إلى الإيمان، والإسلام لا يشرك الإيمان، والإيمان يشرك الإسلام، وهما في الفعل والقول يجتمعان كما صارت الكعبة في المسجد والمسجد ليس في الكعبة، وكذلك الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي**

قُلُوبِكُمْ﴾، فقول اللّه عزّ وجلّ أصدق القول، قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل والأحكام والحدود وغير ذلك، فقال: لا هما يجريان في ذلك مجرى واحد، ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما وما يتقرّبان به إلى اللّه عزّ وجلّ، قلت: أليس اللّه عزّ وجل: ﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، وزعمت أنّهم مجتمعون على الصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ مع المؤمن، قال: أليس قد قال اللّه عزّ وجلّ يضاعفه له أضعافا كثيرة فالمؤمنون هم الّذين يضاعف اللّه عزّ وجل: حسناتهم لكلّ حسنة سبعين ضعفاً، فهذا فضل المؤمن ويزيده اللّه في حسناته على قدر صحّة إيمانه أضعافاً كثيرة ويفعل بالمؤمنين ما يشاء من الخير، قلت: أرأيت من دخل في الإسلام ليس هو داخلاً في الإيمان، قال: لا، ولكنّه قد أضيف إلى الإيمان وخرج عن الكفر، وسأضرب لك مثلاً تعقل به فضل الإيمان على الإسلام أرأيت لو أبصرت رجلاً في المسجد أكنت تشهد أنّك رأيته في الكعبة، قلت: لا يجوز لي ذلك، قال: فلو أبصرت رجلاً في الكعبة أكنت شاهداً أنّه قد دخل المسجد الحرام، قلت: نعم، قال: وكيف ذلك، قلت: لا يصل إلى دخول الكعبة حتّى يدخل المسجد، قال: أصبحت وأحسنت، ثمّ قال: كذلك الإيمان والإسلام».

وبمضمونه جملة من الرّوايات وظاهره وإن كان ترتّب الثّواب على أعمال جميع الفرق من المسلمين، إلاّ أنّه مطلب آخر لا دخل له بما كنّا نحن في صدد بيانه مع كونه معارضا بأظهر منه يدلّ على إناطة الثّواب بالإيمان بالمعنى الأخصّ مثل ما رواه في الكافي في باب دعائم الإسلام عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال زرارة قال أبو جعفر عليه السلام: «ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضى الرّحمن الطّاعة للإمام عليه السلام بعد معرفة أنّ اللّه عزّ وجل يقول: ﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾، أما لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف

وغير المؤمن كافر وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود، فلا يشمل ما نحن فيه ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والإيمان، وقد أطلق عليه في الأخبار الضلال لكن أكثر الأخبار الدالة على الواسطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص فيدل على أن من المسلمين

ولاية وليّ الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان، ثمّ قال: وأولئك المحسن منهم يدخل الله الجنّة بفضل رحمته» ومثله ما رواه في الكافي بعد باب دعائم الإسلام عن القاسم بن الصيرفي قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الإسلام يحقن به الدّم وتؤدى به الأمانة ويستحلّ به الفروج والثّواب على الإيمان» إلى غير ذلك من الأخبار الدّالة على ذلك، وإن كان هناك أخبار أخر تدلّ على استحقاق غير المستبصر الثّواب على الإطاعة وكون الثّواب للمؤمن من حيث إنّ اختلاط طينته بطينة المؤمن أوجب اختيار الطّاعة، كما أنّ اختلاط طينته بطينة غيره أوجب المعصية فثوابه يعود إلى المؤمن كما أنّ عقابه يعود إليه وكيف كان لتحقيق المسألة محلّ آخر لا دخل لها حقيقة بمسائل الفقه ولا بأصول الفقه.

نعم هنا كلام آخر وهو أنّه على القول بعدم الثّواب على عباداتهم كما هو الأظهر فهل هو من جهة كون الإيمان بالمعنى الأخصّ شرطاً في صحّة العبادة كما أنّ الإسلام شرط فيها إجماعاً أو من جهة حبطها ولا ينافي الوجه الأوّل حكمهم بأنّه إذا استبصر المخالف لا يجب عليه قضاء العبادات البدنيّة إذا فرض إيقاعها على طبق مذهبه الباطل، فإنّه حكم تعبّدي وإلاّ فربما يكون ما أوقعه على طبق مذهبه باطلا عندنا ومخالفا للواقع يقيناً، فكيف يمكن الحكم بصحّته بمقتضى القواعد ولتحقيق هذا المطلب أيضاً محلّ آخر، لأنّ شرح القول فيه ينافي وضع التّعليقة.

من ليس بمؤمن ولا بكافر لا على ثبوت الواسطة بين الإسلام والكفر، نعم بعضها قد يظهر منه ذلك وحينئذ فالشاك في شيء مما يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكام الإيمان.

وأمّا الشاك في شيء مما يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعم كالنبوة والمعاد فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين(١) وعدم الإنكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطناً فهو مسلم وإن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان أمارة على الاعتقاد الباطني، فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك، فلا يجري عليه أحكام المسلمين من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره ونجاسته حينئذ فيه إشكال من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود، هذا كله في الظان بالحق وأما الظان بالباطل فالظاهر كفره.

بقي الكلام في أنّه إذا لم يكتف بالظن وحصل الجزم من تقليد فهل يكفي ذلك أو لا بدّ من النظر والاستدلال ظاهر الأكثر الثاني، بل ادعى عليه

---

(١) ظاهر بعض الأخبار المتقدّمة وإن كان كفاية مجرّد الإقرار في الإسلام بل ظاهر جملة من الأخبار، بل الكتاب العزيز الاكتفاء به مع العلم بعدم الاعتقاد باطناً لكنّ الأظهر كما يقتضيه جملة من النّصوص كون كفاية الإقرار من حيث كشفه عن الاعتقاد ولا ينافي ذلك كون مقتضى المصلحة ترتيب أحكام الإسلام في صدر الإسلام على المنافق فضلاً عن الشّاك على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، ثمّ على التّقدير الثّاني، لا فرق في الحكم بعدم إسلامه بين كونه ظانّاً بالحقّ أو بالباطل، كما أنّه لا فرق في الحكم بكفره على تقدير عدم الواسطة والحكم بعدمه على تقدير الواسطة بين القسمين من الظان، فالفرق الّذي استظهره قدس سره في الكتاب بقوله: أمّا الظّان بالباطل، فالظّاهر كفره محلّ مناقشة فافهم.

العلامة قدس سره في الباب الحادي عشر الإجماع حيث قال: «**أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد**»*، فإن صريحه أن المعرفة بالتقليد غير كافية، ومثلها عبارة الشهيد الأول والمحقق الثاني، وأصرح منهما عبارة المحقق في المعارج حيث استدل على بطلان التقليد: «**بأنه جزم في غير محله**».

لكن مقتضى استدلال العضدي على منع التقليد بالإجماع على وجوب معرفة الله، وأنها لا تحصل بالتقليد هو أن الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة.

وهو الذي يقتضيه أيضا ما ذكره شيخنا في العدة كما سيجيء كلامه وكلام الشهيد في القواعد من: «**عدم جواز التقليد في العقليات ولا في الأصول الضرورية من السمعيات ولا في غيرها مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين الأنبياء السابقة**»، ويعضده أيضاً ظاهر ما عن شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من: «**أن النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع إلى النزاع في كفاية الظن وعدمها**».

ويؤيده أيضاً اقتران التقليد في الأصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع حيث يذكرون في أركان الفتوى أن المستفتى فيه هي الفروع دون الأصول.

لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين، إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن، فيعمل المقلد مع كونه شاكاً، وهذا غير معقول في أصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف.

وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان في

---

* النافع يوم الحشر في الباب الحادي عشر، ص ٤.

الواقع أو موافقا كما في الفروع، بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به عنه، إلاّ أن يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا وإن لم يعتقد لكنه بعيد.

ثمّ إنّ ظاهر كلام الحاجبي والعضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية.

وهو في محله بناء على ما استظهرنا منهم[١] من عدم حصول الجزم من التقليد، لأنّ الذي لا يفيد الجزم من التقليد إنما هو في العقليات المبتنية على الاستدلالات العقلية، وأمّا النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد.

وكيف كان فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه.

مع أنّ **الإنصاف**: أن النظر والاستدلال بالبراهين[٢] العقلية للشخص

---

(١) قد يناقش فيما أفاده بأنّ منشأ حصول القطع إذا كان حسن الظّن بالمقلّد بالفتح مع انضمام الأمارات والقرائن الخارجة لم يفرق بين المسائل العقليّة المحضة وغيرها ممّا يكون المرجع فيها النّقل.

(٢) كلامه قدس سره في المتمكّن من تحصيل العلم محمول على ما يشمل حصول العلم من التّقليد، فلا يتوجّه عليه كون مقتضى الإنصاف خروجه عن محلّ الكلام فإنّ البحث في المتمكّن عن تحصيل العلم، كما أنّ مراده فيما ذكره بيان ما هو الغالب، وإلاّ فبعض المسائل مبنيّ على براهين واضحة، لا يوجب النّظر والاستدلال الوقوع في الشّبهة والضّلالة كيف وإنّ اللّه عزّ وجل أرشد المكلّفين

في كتابه العزيز إلى التمسّك بالآيات الباهرات والبراهين الواضحات على وجوده ووحدته وحكمته وغير ذلك من صفاته مع أنّ البرهان والدّليل الإجمالي على جملة من الأمور ممّا هو مركون في النّفوس ومن فطريّاتها، نعم الأمر في كثير من المسائل المشكلة ممّا يحتاج في إقامة البرهان عليها على تعلّمها من الحكمة الإلهيّة أو الطّبيعيّة كما ذكره قدس سره،

وبالجملة لا إشكال في اختلاف المسائل والأشخاص فيما أفاده، وليس مراده الكليّة بل المراد بيان القضيّة الغالبيّة بالنّسبة إلى ما يحتاج إلى الاكتساب، وأمّا ما يكون من قبيل القضايا الّتي قياساتها معها فهو خارج عن محلّ كلامه، لأنّ حصول العلم من البرهان الإجمالي للمتفطّن بالنّسبة إليه ضروريّ فكيف يعتمد على قول الغير في حصول الجزم، ثمّ إنّه لا ينافي ما استقر به قدس سره وفاقاً لمن ذكره في كفاية الجزم الحاصل من التّقليد وهو الحقّ الّذي لا محيص عنه عند التّأمّل الآيات النّاهية عن التّقليد وإن كانت واردة في الأصول، ضرورة كون المراد من التّقليد فيها هو الّذي لا يفيد الجزم، كما أنّه لا ينافي ما أمر فيها بالنّظر والاستدلال من الآيات والأخبار مثل قوله عليه السلام: «عليكم بدين العجائز»، فإنّ الأمر بالنّظر والاستدلال إنّما هو من جهة عدم حصول المعرفة والعلم بالتّقليد غالباً، لا من جهة عدم كفاية العلم بالحقّ الحاصل من غيره فهو إرجاع إلى ما يتيسّر غالباً سيّما بالنّسبة إلى وجود الصّانع للعالم الّذي دلّ عليه تمام ما في الآفاق والأنفس ويكون حصول العلم به ضروريّاً إن لم يكن فطريّا بل التّحقيق كونه أظهر الظّواهر.

ومن هنا دلّ على ذاته بذاته وبه عرفناه فكيف يرجع فيه إلى التّقليد أو يلتمس البرهان الفلسفي وعلى ما ذكرنا يحمل منعهم عن التّقليد في الأصول مضافاً إلى قرائن مذكورة في الكتاب ودعوى كون المطلوب في العقائد اليقين، ولا يمكن حصوله من

المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده خصوصا والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات، وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلاّ القليل.

المقام الثاني: في غير المتمكن من العلم

والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج، وأخرى في أنه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن أم لا، وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده.

أمّا الأول: فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز[1] نظراً إلى العمومات الدالة

التّقليد نظراً إلى زوال الجزم الحاصل منه بتشكيك المشكّك فاسدة.

أوّلاً: بعدم الدّليل على اعتبار غير الجزم والاعتقاد والمعرفة في العقائد، ولا شبهة في حصول هذه العنوانات بالتّقليد كما تحصل بالنّظر والاستدلال.

وثانياً: بأنّ زوال الجزم بالتّشكيك مشترك الورود، إذ كثيراً ما يزول الجزم الحاصل من النّظر أيضاً.

(١) وقد يستدلّ على ذلك مضافا إلى ما في الكتاب بوجوه:

أحدها: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، فإنّ مقتضاه كون كلّ من لم يعرف الحق مقصّراً من حيث تركه المجاهدة، وإلاّ كان مهدياً إلى الحقّ وواصلا إليه بمقتضى الآية.

ثانيها: حكم العقل بذلك بعد عرفان كون الغرض من الخلق المعرفة ولو

بملاحظة قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، أي ليعرفون كما هو مقتضى التّفسير والحديث القدسي كنت كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف، فلو كان بعض المكلّفين قاصراً وعاجزاً عن المعرفة لزم كون خلقته عبثاً ولغواً.

ثالثها: قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، ومثله قوله عليه السلام: «كلّ مولود يولد على الفطرة إلاّ أنّ أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه»، فإنّ مقتضاهما كون معرفة اللّه عزّ وجل وأوليائه من الودائع الرّبانيّة والإلهامات الإلهيّة في النّفوس البشريّة، لا تزول عنها إلاّ بصارف قويّ، فإذا فرض كون المعرفة مكنونة في النّفوس بحسب التّكوين الإلهي فكيف يفرض العجز عنها.

هذا والجواب عن الأوّل ظاهر إذا المفروض كون العاجز عاجزاً عن المجاهدة بل ربما يكون غافلاً صرفاً فكيف يتصوّر في حقّه المجاهدة والهداية في الآية مترتّبة على المجاهدة، وأمّا عن الثّاني فبأنّ المراد بيان الغرض من خلق نوعي الجنّ والبشر وأنّه لتكميل النّفوس بمعرفة باريهم وخالقهم، حتّى يترتّب عليها التّشبّه به بكسب الأخلاق الحميدة والأعمال المحمودة، ولا ينافي ذلك عجز بعض الأشخاص، وإلاّ لزم عدم وجود المجنون في العالم، أو عدم موت أحد في صغره للزوم العبث في الخلق كما توهّم ومنه يظهر المراد من الحديث الشّريف أيضاً، فإنّ ترتب المعرفة على الخلق المتعلّق لإرادة اللّه عزّ وجلّ لا يلازم عدم وجود العاجز، وأمّا عن الثّالث فبأنّ المراد من الآية والرّواية كون آيات المعرفة موجودة في الأنفس، كما أنّها موجودة في الآفاق ولا ينافي ذلك عروض الحجاب عن النّظر إليها والتّأمّل فيها بقصر قاصر ولو بالاكتساب القهري عن الآباء والأمّهات فافهم.

والإنصاف وجود العاجز كما نشاهد بالوجدان مضافاً إلى ما ورد في حقّ

على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وأن من تراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص، ولهذا ادعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الإجماع على أن المخطئ في العقائد غير معذور.

لكن الذي يقتضيه الإنصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكليني ما يشير إلى ذلك، وسيجيء من الشيخ قدس سره في العدة: «**من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم**»، هذا مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقضية مناظرة زرارة وغيره مع الإمام عليه السلام في ذلك مذكورة في الكافي، ومورد الإجماع على أن المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه، فلا ينافي كون الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير آثم.

وأمّا الثاني: فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن عليه، لأنّ المفروض عجزه عن الإيمان والتصديق المأمور به ولا دليل آخر على عدم جواز الوقف، وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم، لأنّ المقصود فيها العمل، ولا معنى للتوقف فيه لا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظن والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه، فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً

المستضعف وإلى الأخبار الدالّة على ثبوت الواسطة ممّا عرفت جملة منها سيّما ما عرفته في قضيّة مناظرة الإمام عليه السلام مع زرارة وغيرها كما ذكره قدس سره في الكتاب.

فيندرج في عموم: «**قولهم عليهم السلام: إذا جاءكم ما لا تعلمون فها**»*.

نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم[1] ورأى العالم منه

---

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنّ تكليف العالم بعد رجوع الجاهل إليه فيما يجب عليه البيان، والدّلالة والإرشاد هو بيان ما استفاده من الأدلّة في حكم الموضوعات وأدّى إليه نظره الاجتهادي القطعي أو الظّني فيما كان الظّن حجّة، فإذا استفاد من الأدلّة العقليّة والنّقليّة عدم حجيّة الظّن في المقام وكون الاعتقاد الظّني كالشّك، وأنّه يحرم الالتزام بمقتضاه نظرا إلى كون التّدين الظّاهري في العقائد من آثار العلم، لا المعلوم ولا الاعتقاد بالمعنى الأعمّ، فكيف يجوز له تجويز الجاهل العمل بالظّن وتحصيله فضلاً عن أن يجب على العالم إلزامه بتحصيل الظّن.

وما يقال في دفع المناقشة أنّ وجوب إلزامه بتحصيل الظّن إنّما هو من جهة حكم عقله بلزومه إذا احتمل قيامه مقام الاعتقاد العلمي من باب الإرشاد وإزالة الخوف الحاصل للنّفس من جهة احتمال تعيين الظّن في حقّه، ولا ينافي ذلك كون حكم الظّن في الواقع وفي نفس الأمر عدم الحجيّة، ألا ترى أنّهم اختلفوا في وجوب تقليد الأعلم والأورع أو جواز البقاء على تقليد الميّت مع اتّفاقهم على وجوب رجوع العامي الجاهل بحكم المسألتين إلى الحيّ الأعلم من جهة حكم عقله بذلك من حيث كونه متيقّن الاعتبار وغيره مشكوك الاعتبار فالحيثيّتان مختلفتان، فإذا دار أمر الجاهل في المقام بين البقاء على الشّك وتحصيل الظّن واحتمل تعيين الثّاني ولو من جهة ذهاب بعض إليه، فلا محالة يحكم عقله بلزوم تحصيل الظّن من باب الاحتياط، فيجب على العالم من باب الإرشاد إلزامه بتحصيل الظّن بهذه الملاحظة والحيثيّة وإن كان الحكم الإلهيّ الواقعي في الموضوع المذكور هو عدم حجيّة الظّن وحرمة العمل به في نفس الأمر فاسد جداً.

---

* الكافي، ج١، ص ٥٧.

أمّا أولاً: فلأنّ حكم العقل المذكور إنّما يتبع احتمال تعيين سلوك الطّريق الظّني إذا لم يحتمل حرمته كما في تقليد الحيّ الأعلم، وإلاّ فأمره دائر بين المحذورين.

وأمّا ثانياً: فلمنافاة ما ذكره لما اتّفق عليه الكلّ من استقلال العقل بعدم حجيّة ما شكّ في اعتباره وأنّه يجب التّوقف فيه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الّذي يحكم به عقل الجاهل بالمسألة المفروضة سواء احتمل كون تحصيل الظّن واجباً شرطيّاً ومعتبراً في الإيمان أو واجباً نفسيّاً مستقلاً الرّجوع إلى العالم ليس إلاّ من حيث كون الشّبهة حكميّة واللاّزم على العالم بيان الحكم الإلهيّ، الّذي أدّى إليه نظره واستنبطه من الأدلّة، فإذا فرض أداء نظره إلى عدم حجيّة الظّن وحرمة التّدين به في العقائد مطلقاً حتّى في حقّ الغير المتمكّن من العلم كما هو المفروض، فكيف يصير الواجب في حقّه إلزامه بتحصيل ما ليس حجّة في حقّه في نظره فالقياس في غير محلّه فتدبّر.

ولنختم الكلام فيما يتعلّق بالمقام بذكر أمرين:

الأوّل: أنّك قد عرفت في طيّ ما قدّمنا لك أنّ مقتضى الأخبار المتقدّمة في تفسير الإيمان، وتحديد المقدار الواجب منه أنّ معرفة التّفاصيل غير واجبة على من يتمكن منها بحسب تكليف نفسه عينا من حيث توقّف الإيمان عليها أو وجوبها بالاستقلال، فهل يجب بالوجوب الكفائي من حيث حفظ نوع ما ورد في الشّرع وثبت فيه مضافاً إلى كونه أداء الحقّ أولياء النّعم الظّاهريّة والباطنيّة والوسائط الخلقيّة والعلل الغائية، وربّما يحتاج إليها لردع المبطل لها والزّاعم خلاف الحقّ فيها هذا بالنّسبة إلى غير صفات الباري تعالى من صفات حججه عليه السلام أو الأمور الدّينيّة الاعتقاديّة الثّابتة من جهتهم وبياناتهم، وأمّا بالنّسبة إلى صفاته عزّ وجلّ من أن يوصف بصفات المخلوقين فالأمر أوضح، ومن هنا قيل

التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه إفضاء نظره الظني إلى الباطل، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل، لأنّ انكشاف الحق ولو ظنا أولى من البقاء على الشك فيه.

بوجوب تحصيل علم الكلام لحفظه عن الاندراس وليس ذلك بأدون من تحصيل الأحكام الغير الإلزاميّة في فروع الدّيانات من حيث لزوم حفظ أحكام الشّرع عن الاندراس وإن لم يحتج إليها غالب المكلّفين أو لا يجب وجهان أوجههما في النّظر عاجلاً الأوّل ولا ينافي ذلك ما قدّمنا أصلاً كما لا يخفى.

الثّاني: أنّه كما لا إشكال في مطلوبيّة معرفة التّفاصيل بحسب الإمكان في حقّ كلّ من يقدر عليها بقدر ميسوره ومقدوره من حيث اختلاف مراتب الإيمان، فيختلف بحسب الآثار والعقل واللّوازم الأخرويّة على ما نبّهنا عليه سابقا كذلك لا إشكال في مطلوبيّة تكميل المرتبة الخاصّة من المعرفة الحاصلة للمكلّف بحسب مقدوره من حيث اختلاف مرتبة المعرفة شدّة وضعفاً، ومن هنا سأل الخليل على نبيّنا وآله وعليه الصّلاة والسّلام وعلى سائر أنبيائه ورسله شهود إحياء الموتى مع يقينه بالبعث والمعاد حتّى يحصل له مرتبة الاطمئنان وكمال اليقين، ومن هنا ورد ترجيح تفكّر ساعة على عبادة سبعين سنة وترجيح مقام الأئمّة عليهم السلام على مقامات الأنبياء والأولياء، حتّى الخليل وتفضيلهم عليهم لحصول كمال المعرفة المقدور لهم صلوات اللّه عليهم، ولذا قال مولانا ومولى العالمين أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه وعلى أخيه وزوجته وأولاده الطاهرين: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» فهم أفضل من جميع الأنبياء والمرسلين، حتّى أولي العزم منهم غير خاتم النّبيّين صلوات اللّه عليهم من حيث الصّفة المذكورة كما فضّلوا عليهم بسائر الصّفات النّفسانيّة والأخلاق الرّبانيّة الرّوحانيّة، ومن هنا كانوا عللا لوجود جميع المخلوقات حتّى الأنبياء والأولياء صلوات عليهم والسّابقون في الخلق في العوالم الرّوحانية والملكوتيّة بما شاء اللّه تعالى.

وأمّا الثالث: فإنّ لم يقر في الظاهر بما هو مناط الإسلام، فالظاهر كفره وإن أقر به مع العلم بأنّه شاك باطناً فالظاهر عدم إسلامه بناء على أن الإقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به.

وفي جريان حكم الكفر عليه حينئذ إشكال من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير واحد من الأخبار بالجحود.

مثل رواية محمد بن مسلم قال سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام قال: **«ما تقول فيمَن شك في الله، قال: كافر يا أبا محمد، قال: فشك في رسول الله صلى اللّه عليه وآله، قال: كافر، ثم التفت إلى زرارة، فقال: إنّما يكفر إذا جحد»***، وفي رواية أخرى: **«لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»***.

ثم إن جحود الشاك يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت وإنكار التدين به لأجل عدم الثبوت، ويحتمل أن يراد به الإنكار الصوري على سبيل الجزم وعلى التقديرين، فظاهرها أن المقر ظاهراً الشاك باطناً الغير المظهر لشكه غير كافر.

ويؤيد هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ﴾*، عن أبي جعفر عليه السلام قال: **«قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثمّ إنهم دخلوا الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم، فيكونوا مؤمنين، فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم، فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك**

---

* الكافي، ج٢، ص ٣٩٩.

* الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨.

* سورة التوبة، آية: ١٠٦.

الحالة، إمّا يعذبهم، وإمّا يتوب عليهم»* وقريب منها غيرها.

ولنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر(١) الشارح للوافية في أقسام

---

(١) ما ذكره في شرح الوافية من أقسام المقلّد على تقدير القول بجواز التّقليد في العقائد والقول بعدمه مطابق لما حكاه قدس سره في الكتاب، إلاّ أنّ الأقسام تزيد على أربعة عشر على القول بعدم جواز التّقليد كما هو ظاهر، نعم ما حكاه شيخنا قدس سره في ذيل كلامه يخالفه في الجملة، فإنّه قال في الشّرح الثّامن: «هذه الصّورة من غير عناد ولا إصرار بعدم العلم بالوجوب، فهذا كافر أيضاً إن مات ولم يرجع من اعتقاده الباطل التّاسع هذه الصّورة من غير علم بالوجوب، وهذا أيضاً كافر، وكذا العاشر يعني هذه الصّورة من غير عناد الحادي عشر المقلّد للباطل إن كان معانداً مع العلم والإصرار، والثّاني عشر بلا إصرار، والثّالث عشر بلا علم، والرّابع عشر بلا عناد والحكم في الجميع يظهر ممّا» سبق انتهى كلامه رفع مقامه.

ثمّ إنّ المراد من القول بجواز التّقليد كما صرّح به شيخنا قدس سره فيما سبق في الكتاب في مقام الفرق بين التّقليد في الأصول وبينه في الفروع: «ليس ما يتراءى من ظاهره في بادئ النّظر، بل المراد أنّ المطلوب في العقائد الحقّة معرفتها والوصول إليها من أيّ طريق كان فليس النّظر واجباً شرطيّاً ولا نفسيّاً في قبال القول بوجوبه على أحد الوجهين، فإذا كان المقلّد مخطئاً لا يكون معذورا مع الالتفات وهذا بخلاف ما لو كان المكلّف مجتهداً في الأصول، فإنّه يكون معذوراً على تقدير الخطاء في الآخرة، إلاّ إذا كان مقصّراً في المقدّمات، وهذا الّذي ذكرنا مع وضوحه قد صرّح به المحقّق الورع مولانا أحمد الأردبيلي قدس سره كما حكاه في الشّرح المذكور، فإنّه قال: وظنّ أنّه يكفي في الأصول

---

* الكافي، ج٢، ص ٤٠٧.

التّوصّل إلى المطلوب» انتهى كلامه قدس سره.

ثمّ إنّ ما أفاده شيخنا قدس سره في ردّ الشّارح في المقلّد للحقّ على القول بعدم جواز التّقليد بقوله أقول: (الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول) إلخ في غاية الاستقامة، فإنّ ظاهره ذكر الأقسام للمقلّد على القول بعدم الجواز المستظهر من المشهور من كون النّظر واجباً شرطيّاً وإن كانت كلماته مضطربة، فإنّ تمسّكه بالأصل لنفي وجوب النّظر قد يستظهر منه الوجوب النّفسي نظراً إلى عدم معنى للرجوع إلى أصالة البراءة، أو أصالة العدم في نفي الوجوب الشّرطي قال قدس سره بعد نقل ما عرفت من المحقق الأردبيلي طيّب الله رمسه ما هذا لفظه: «هاهنا ثلاث مقامات:

الأوّل: أنّه هل يجوز التّقليد في الأصول أو لا الحقّ، نعم لأنّ الأصل عدم الوجوب ولا صارف، إذ أدلّة وجوب النّظر مدخولة مثل قولهم ممّا لا يتمّ دفع الضّرر الّذي هو واجب، إلاّ به وكلّ ما لا يتمّ الواجب، إلاّ به فهو واجب أمّا تحقّق الضّرر، فإنّ من رأي عليه نعما متوافرة باطنة وظاهرة مع علمه، ضرورة بأنّها من جانب الغير ورأى الاختلاف في وجود الصّانع وصفاته جوّز وجود منعم طلب منه معرفته وشكر تلك النّعم، فيحصل له خوف زوال النّعمة، بل حلول النّقمة بترك معرفته وشكره والجواب أوّلاً منع استلزام مجرّد التجويز الخوف، إلاّ مع اقترانه بدعوى مدّعي الرسالة المقرونة بالمعجزة وأمر المكلّف بالإصغاء إليه والنّظر إلى معجزته إذ حينئذ يحصل الخوف لاحتمال صدق المدّعي إلى أن قال.

وثانياً: أنّ المدّعى عموم الوجوب للمكلّفين والدّليل لا يفيده على تقدير تسليمه، لأنّ منهم من لا يحصل له الخوف حتّى يجب عليه عقلا دفعه كمن قلّد محقّا وجزم به، فإنّه بعده ما اعتقد تقليداً اعتقاداً جازماً أنّ له صانعاً منعماً،

المقلد في أصول الدين بناء على القول بجواز التقليد وأقسامه بناء على عدم جوازه قال: «إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة، لأنّه إما أن يكون مقلدا في مسألة حقة أو في باطل وعلى التقديرين إمّا أن يكون جازما بها أو ظاناً وعلى تقديري التقليد في الباطل إمّا أن يكون إصراره على التقليد مبتنياً على عناد وتعصب بأن حصل له طريق علم إلى الحق فما سلكه، وإمّا لا فهذه أقسام ستة.

فالأول: وهو من قلد في مسألة حقة جازما بها مثلاً قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله، فهذا مؤمن واستدل عليه بما تقدم حاصله من أن التصديق معتبر من أي طريق حصل إلى أن قال:

الثاني: من قلد في مسألة حقة ظاناً بها من دون جزم فالظاهر إجراء حكم المسلم عليه في الظاهر إذ ليس حاله بأدون من حال المنافق سيما إذا كان طالباً للجزم مشغولاً بتحصيله فمات قبل ذلك».

أقول: هذا مبني على أن الإسلام مجرد الإقرار الصوري وإن لم يحتمل مطابقته للاعتقاد وفيه ما عرفت من الإشكال وإن دل عليه غير واحد من الأخبار.

الثالث: مَن قلد في باطل مثل إنكار الصانع أو شيء مما يعتبر في الإيمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد.

الرابع: مَن قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين إلحاقهما بمن

فشكره بموجب اعتقاده لقضاء ما يجب عليه، فكيف يحصل له الخوف وإن جوّز أن يكون اكتفاؤه بالتّقليد مذموماً إلى آخر ما ذكره بطوله».

فإنّه كما ترى ينفي الوجوب الشّرطي للنّظر، فإنّ الوصول إلى الحقّ لا ينافي الوجوب النّفسي أصلاً كما لا يخفى.

يقام عليه الحجة في يوم القيامة، وأمّا في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبه وبالإسلام إن لم يكونا كذلك، فالأول كمن أنكر النبي صلى الله عليه وآله مثلاً، والثاني كمن أنكر إماماً.

الخامس: مَن قلد في باطل جازما مع العناد.

السادس: مَن قلد في باطل ظاناً كذلك وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق والإصرار.

ثمّ ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد، قال: «إنه إما أن يكون مقلداً في حق أو في باطل وعلى التقديرين مع الجزم أو الظن وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد، أو به وعلى التقادير كلها دل عقله على الوجوب أو بين له غيره وعلى الدلالة أصر على التقليد، أو رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لا فهذه أقسام أربعة عشر:

الأول: التقليد في الحق جازماً مع العلم بوجوب النظر والإصرار فهذا مؤمن فاسق لإصراره على ترك الواجب»،

الثاني: هذه الصورة مع ترك الإصرار والرجوع، فهذا مؤمن غير فاسق.

الثالث: المقلد في الحق الظان مع الإصرار، والظاهر أنه مؤمن مرجي في الآخرة وفاسق للإصرار.

الرابع: هذه الصورة مع عدم الإصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق.

الخامس والسادس: المقلد في الحق جازماً أو ظاناً مع عدم العلم بوجوب الرجوع، فهذان كالسابق بلا فسق.

أقول: الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد، إلاّ أن يريد بهذا القول قول الشيخ قدس سره من وجوب النظر مستقلاً، لكن ظاهره إرادة قول المشهور، فالأولى الحكم بعدم إيمانهم على المشهور كما

يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلامة في أول الباب الحادي عشر، لأنّ الإيمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد.

ثم قال السابع: المقلد في الباطل جازماً معانداً مع العلم بوجوب النظر والإصرار عليه فهذا أشد الكافرين.

الثامن: هذه الصورة من غير عناد ولا إصرار فهذا أيضاً كافر.

ثم ذكر الباقي، وقال إن حكمها يظهر مما سبق».

أقول مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم، لأنّهم أولى به من السابقين.

بقي الكلام فيما نسب إلى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر مستقلاً مع العفو فلا بدّ من نقل عبارة العدة فنقول: قال في باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع والكلام في عدم جواز التقليد في الأصول مستدلاً: «**بأنه لا خلاف في أنّه يجب على العامي معرفة الصلاة وأعدادها وإذا كان لا يتم ذلك، إلاّ بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب أن لا يصح التقليد في ذلك.**

ثمّ اعترض بأن السيرة كما جرت له على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلدين في الأصول وعدم الإنكار عليهم.

فأجاب بأن على بطلان التقليد في الأصول أدلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف في النكير».

ثمّ قال: «**إن المقلد للحق في أصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به وإنه معفو عنه، وإنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لأني لم أجد أحدا من الطائفة، ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك إلى حجة من عقل أو شرع.**

ثمّ اعترض على ذلك بأن ذلك لا يجوز، لأنّه يؤدي إلى الإغراء بما لا يأمن أن يكون جهلاً.

وأجاب بمنع ذلك لأنّ هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد، لأنه إنما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الأصول، وقد فرضنا أنه مقلد في ذلك كله فكيف يكون إسقاط العقاب مغرياً وإنّما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول وسبروا أحوالهم وأن العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم، إلاّ بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، وذلك يخرجه من باب الإغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب إن شاء الله.

وأقوى مما ذكرنا أنّه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به إمّا على جملة أو تفصيل، ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال»* انتهى.

وذكر عند الاحتجاج على حجية أخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك قال: «وأما ما يرويه قوم من المقلدة، فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئا معفو عنه ولا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه»*، انتهى.

أقول: ظاهر كلامه قدس سره في الاستدلال على منع التقليد[1] بتوقف

---

(١) لا يخفى عليك أنّ كلام الشّيخ قدس سره في العدّة في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب والتباس، بل مناقشة من وجوه، أمّا عدم وضوحه في إفادة المراد من

---

* عدّة الأصول، ص ٢٩٤.

* عدة الأصول، ص ٥٤.

. . . .

حيث إنّ محلّه المقلّد الغير الجازم أو الجازم، فإنّ ظاهر استدلاله أوّلا على بطلان التّقليد في الأصول من حيث توقّف معرفة الموضوع الشّرعي حكماً وموضوعاً على معرفة جاعله والواسطة في تبليغ جعله وإن كان كاشفاً عن كون محلّ كلامه في المقلّد الغير الجازم نظراً إلى ظهوره في لزوم الدّور على تقدير كفاية التّقليد في الأصول من حيث توقّف الكفاية على ثبوت الشّرع المتوقّف على التّقليد على الفرض، فلا بدّ من اعتبار المعرفة العلميّة الغير المتوقّف اعتبارهما على شيء من حيث كونها معتبرة بذاتها سواء كان حاصلاً عن الدّليل أو التقليد، وهذا بخلاف المعرفة الغير العلميّة وإن كان لزوم الدّور غير متوقّف على كفاية التّقليد الغير المفيد للعلم على المقدّمة المذكورة في كلامه كما هو ظاهر، فإنّ لزومه على القول باكتفاء التّقليد في الأصول إنّما هو من حيث توقّف جواز التّقليد على ثبوت الشّرع الّذي فرض توقّفه عليه من غير دخل لتوقّف معرفة الصّلاة وأعدادها لكنّه ظاهر فيما استظهره شيخنا قدس سره منه، فلا بدّ أن يكون مراده من المعرفة بالنّسبة إلى الصّلاة هي المعرفة الغير الجزميّة الحاصلة من التّقليد من حيث قيام الدّليل الشّرعي على كفايته وظاهر كلامه في إثبات العفو بقوله: (لأني لم أجد أحدا من الطائفة ولا من الأئمّة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم) إلى آخره كون محلّ الإثبات هو التّقليد المفيد للجزم لكن لا بدّ من حمل كلامه على ما استظهره شيخنا قدس سره لشهادة مجموع كلماته في المقام فيما ذكره في بحث حجيّة الأخبار فإنّه ذكر بعد ما حكى عنه في الكتاب ما هذا لفظه: «على أنّ من أشاروا إليهم لا نسلّم أنّهم كلّهم مقلّدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدّليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامّة وليس من حيث يتعذّر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأنّ إيراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على

. . . .

حصولها» انتهى ما أردنا نقله وهو كما ترى صريح في كون المراد من المقلّد في كلامه هو المقلّد الغير الجازم فلا بدّ أن يكون المراد من الاعتقاد في كلامه الأعمّ من الظّني، بل يمكن أن يقال: إنّ مراده من الاعتقاد هو إظهار العقائد الحقّة من جهة التّقليد، بل يمكن أن يقال: إن كلامه هذا ظاهر بنفسه فيما ذكر من حيث ظهور المماثلة المذكورة في كلامه في ذلك فافهم.

أمّا المناقشات فإنّه يرد عليه أوّلاً: أنّ المعتبر بمقتضى ما عرفت من الأخبار وغيرها هو الاعتقاد الجزمي بالعقائد الحقّة، نعم في ترتيب آثار الكفر على الشّاك المظهر للحقّ عن تقليد كلام مبنيّ على ثبوت الواسطة قد عرفت بعض الكلام فيه وهو لا تعلّق له بالمقام من كفاية التّقليد في تحقّق الإيمان.

وثانياً: أنّه بعد البناء على كفاية مجرّد إظهار الحقّ ولو عن تقليد في تحقّق الإيمان مع الشّك أو الظّن في مقام الوضع لا دليل على وجوب النّظر والاستدلال مستقلاً، بل لا دليل على وجوب تحصيل العلم واليقين بالوجوب النّفسي المستقلّ، فإنّ وجوب تحصيل العلم إنّما هو من حيث توقّف حصول المعرفة المعتبرة في تحقّق الإيمان على العلم، فإذا قيل بكفاية مجرّد إظهار الحقّ في تحقّق الإيمان فيسقط وجوب تحصيل العلم، كما أنّا نقول بسقوط النّظر والاستدلال بعد حصول العلم من التّقليد من حيث إنّ اعتبار النّظر إنّما هو من جهة توقّف حصول العلم غالبا عليه فإذا حصل التّوصّل بغيره أحياناً فيسقط وجوبه.

وثالثاً: أنّه بعد البناء على وجوب تحصيل المعرفة العلميّة لا دليل على العفو عنه بعد البناء على إمكانه والإغماض عمّا قيل من عدم إمكانه من حيث كونه منافيا للّطف الواجب على الحكيم تعالى، بل منافياً لغرضه من جعل التّكليف وبعث بالرّسل وإنزال الكتب من جهة كون العفو الحتمي عن المعصية موجبا للإقدام عليها من غالب النّفوس الضّعيفة، فإنّ عدم قطع المعاشرة لا يدلّ على ما

استظهره، لأنّه أعمّ من ذلك لم لا يكون من جهة حمل كلام من قال بمثل قولهم على كونه معتقدا جازماً ولو من جهة طريقيّة كلامه إليه بالنّظر إلى ظهوره.

نعم هذا الاحتمال لا يجري في حقّ الأئمّة صلوات الله عليهم لانكشاف الواقعيّات لهم وعدم إمكان جعل الحكم الظّاهري في حقّهم، فلا بدّ أن يقال إنّ عدم قطع المعاشرة عن الأئمّة عليهم السلام كما يحتمل أن يكون من جهة علمهم بشكّهم في الواقع على ما يقوله الشّيخ كذلك يحتمل أن يكون من جهة علمهم بعلمهم، فلا يكون دليلاً على العفو على ما استظهره قدس سره، بل يعلم أنّ سكوت العلماء وعدم ردعهم للعوام وعدم قطع المعاشرة معهم لا بدّ من أن يكون من جهة الحمل المذكور، وكذا معاملة الأئمّة معهم معاملة المؤمنين إنّما هو من جهة علمهم بعلمهم بالحقّ وإن لم يستندوا إلى دليل وبرهان، فإنّه بعد حصول المعرفة العلميّة يسقط النّظر والاستدلال، إذ لا محلّ له بعد حصولها وكون المقصود منه التوصّل إليها على ما عرفت، إذ على تقدير علمهم بشكّهم وكون النّظر واجبا نفسيّا مستقلاً أو كون تحصيل العلم واجباً، كذلك من غير توقّف حصول الإيمان على حصوله لا يجوز السّكوت قطعاً من باب إرشاد الجاهل إلى حكم الله تعالى وإن لم يكن مغيرا على ما ذكره قدس سره من حيث كون العامي جاهلاً بمسألة قبح الإغراء الّتي هي مسألة أصوليّة، فإنّ دليل وجوب إرشاد الجاهل بالحكم الشّرعي العامل على خلافه ليس منحصراً في قبح إغراء الجاهل، بل الدّليل العامّ الجاري في جميع الموارد هو حكم العقل من باب وجوب اللّطف ولزوم نقض الغرض من تشريع الأحكام ولو عمّم المعروف والمنكر بالنّسبة إلى ما كان معروفاً ومنكراً بحسب الواقع ونفس الأمر ولو كان الفاعل جاهلاً بهما لجاز التّمسّك بما دلّ على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من الأدلّة الأربعة، ومن هنا وقع التمسّك به في الكتاب من شيخنا قدس سره في المقام وإن كان الأولى تحرير المقام بما عرفت

كما أنّ الأولى، بل المتعيّن تحرير وجه سكوت الأئمّة عليهم السلام بما عرفت لا بما في الكتاب، لأنّه لا يخلو عن مناقشة ظاهرة لمن راجع إلى ما أفاده في وجهه وما ذكرنا.

فإن شئت قلت: إنّ علم المقلّد الغير الجازم في مسألة اعتقاديّة حقّة بعدم وجوب تحصيل العلم عليه مستندا إلى سكوت الأئمّة عليهم السلام والعلماء وعدم قطعهم المعاشرة معهم وأنّه لولاه لوجب عليهم الرّدع وترك المعاشرة، فيلزم على تقدير الوجوب، مع هذا الفرض الإغراء بالجهل وإن كان منافيا لفرض تقليده في الأصول كلّها، إلاّ أنّ دليل وجوب تعليم الجاهل ليس منحصراً في قاعدة قبح الإغراء بالجهل.

هذا كلّه فيما لو كان مراد الشّيخ قدس سره من المقلّد هو الغير الجازم منه كما استظهرناه، وأمّا لو أريد منه الجازم منه فيستدلّ على عدم قطع المعاشرة على ما اخترناه في المسألة من عدم وجوب النّظر، إلاّ من باب المقدّمة فيسقط عند حصول العلم والمعرفة، فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ المقلّد للحقّ على أقسام فإن لم يكن جازما لم يكن إشكال في عدم ترتيب حكم المؤمن عليه سواء كان ملتفتا بوجوب تحصيل العلم عليه أو غافلاً ذاهلاً عنه غاية الأمر كونه عاصياً على تقدير الالتفات بجميع أقسامه وفي جريان حكم الكفر عليه مطلقاً بحسب الآثار الدّنيوية كلام عرفته وإن كان جازماً لم يكن إشكال في إيمانه وعدم عصيانه أصلاً، غاية الأمر كونه متجرياً لو اعتقد وجوب النّظر عليه شرطاً أو نفساً وكان مطلقاً بحسب اعتقاده الباطل بما يقتضيه اعتقاده، وهذا هو المراد من الاستدراك بقوله قدس سره في الكتاب: (اللّهم إلاّ أن يفهم هذا الشّخص منها كون النّظر والاستدلال واجباً) إلخ فيكون على تقدير اعتقاده خلاف الواقع مكلّفاً في زعمه بالنّظر وكون تركه عصيانا في حقّه، نعم على تقدير استفادته ذلك من الآيات والأخبار اعتماداً على

معرفة الصلاة وأعدادها على معرفة أصول الدين أن الكلام في المقلد الغير الجازم وحينئذ فلا دليل على العفو.

و ما ذكره من عدم قطع العلماء والأئمة موالاتهم مع المقلدين بعد تسليمه والغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم، لا يدلّ على العفو، وإنّما يدلّ على كفاية التقليد.

وإمساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال إذا لم يدلّ على عدم وجوبه عليهم، لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الأصول لم يدلّ على العفو من هذا الواجب المستفاد من الأدلة، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.

والتحقيق أن إمساك النكير لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة ولعملهم بالأصول دليل على عدم الوجوب، لأنّ وجود الأدلة لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كفى فيه من حيث الإرشاد والدلالة على الحكم الشرعي، لكنّ الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حق المقلدين.

فالإنصاف: أن المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده، بل قد عرفت احتمال كفره لعموم

الظّهور اللّفظي يكون مكلّفاً في الظّاهر بالنّظر والاستدلال وإن كان التّحقيق عندنا كون المخالف للحكم الظّاهري متجرياً، فيكون استحقاقه المؤاخذة مبنيّاً على استحقاق المتجرّي وإن كان الحكم الظّاهري مخالفاً للواقع كما في الفرض على ما عرفت من كون وجوب النّظر من المقدّمات العقليّة الغالبيّة، فيسقط بعد حصول العلم والمعرفة بغيره كما هو المفروض خلافاً لمن زعم استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الظّاهري من حيث هو.

أدلة كفر الشاك، وأمّا الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو القاصر عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخرة وفي جريان حكم الكفر احتمال تقدم وأمّا الجازم، فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن علم من عمومات الآيات والأخبار وجوب النظر والاستدلال، لأنّ وجوب ذلك توصلي لأجل حصول المعرفة، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر، اللهم إلاّ أنّ يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجبا تعبديا مستقلاً أو شرطاً شرعياً للإيمان، لكنّ الظاهر خلاف ذلك فإن الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية.

الأمر السادس:

إذا بنينا على عدم حجية ظن فهل يترتب عليه آثار أخر غيرها:

إذا بنينا على عدم حجية ظن، أو على عدم حجية الظن المطلق، فهل يترتب عليه آثار أخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابراً لضعف سند، أو قصور دلالة، أو كونه موهناً لحجة أخرى، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر، ومجمل القول في ذلك أنّه كما يكون الأصل في الظن[1] عدم الحجية كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح.

---

(١) لا إشكال فيما أفاده من عدم الفرق في قضيّة الأصل الأوّلي في الظّن بين جعله حجّة مستقلّة أو موجباً لحجيّة ما لا يكون معتبراً في نفسه لولاه أو موجباً لسقوط ما يكون معتبراً في نفسه من الاعتبار، أو موجباً لتقديم إحدى الحجّتين

على الأخرى مع الشّك في ترتيب هذه الآثار والأحكام عليه، لأنّ كلاً من هذه يلازم الالتزام والتّدين بحكم لم يعلم ثبوته من الشارع، ومن هنا يستدلّ بما ورد في شأن القياس وأشباهه على عدم جواز ترتيب شيء من الآثار المذكورة عليه ويجعل حاكماً وشارحاً، لما دلّ على حجيّة المجبور مثلاً فيما كان مدلوله حجيّة الخبر المظنون الصّدور مثلاً ولو حصل الظّن من الخارج ويفرق بينه وبين الظّن المشكوك الاعتبار، حيث إنّ دليل اعتبار الخبر المظنون الصّدور مطلقاً ولو حصل الظّن بصدوره من غير صفات الرّاوي يوجب العلم بجواز التّدين بالخبر المظنون صدوره بواسطة مطابقته للأمارة الخارجيّة، وهذا بخلاف ما لو حصل الظّن بصدوره بواسطة القياس وأشباهه، فإنّ ما دلّ على وجوب إلقائه وكون مستعمله خارجا عن الدّين وأنّ أوّل من قاس إبليس مفسّر وشارح لدليل اعتبار الخبر المظنون الصّدور مطلقاً، وأنّ اعتباره مقيّد بما إذا حصل الظّن بصدوره من غير القياس، ولا يمكن عكس ذلك بجعل دليل اعتبار الخبر المظنون الصّدور حاكماً على دليل حرمة القياس وأنّ المراد منه جعله حجّة مستقلّة، لا ما يعمّه وجعله موجباً لتحقّق موضوع الحجّة بالوجدان لعدم الفرق بين الأمرين في صدق موضوع استعمال القياس وما هو المناط في حرمته، وأمّا ما ربّما يتوهّم من أنّ جعله جابرا راجع إلى توسيطه لوجود قيد وجداني، فالعمل حقيقة على المجبور لا بالقياس، وهذا بخلاف جعله حجّة، فإنّ العمل عليه حقيقة ففاسد جدّاً، وإلاّ أمكن أن يقال على القول بحجيّة الظّن مطلقاً فيما حصل الظّن من القياس إنّ العمل ليس بالقياس، بل بالظّن الحاصل منه وجداناً وقهراً وهو كما ترى.

فإن شئت قلت: إنّه لا فرق في صدق مناط الحرمة بين جعل القياس تمام العلّة أو جزئها، هذا ولعلّه نتكلّم في شرح هذا بعد ذلك إن شاء اللّه تعالى وبالجملة لا ينبغي الإشكال في أنّ قضيّة الأصل الأوّلي عدم جواز التّدين والالتزام بمقتضى

. . . .

الظّن مطلقاً، فكلّما حكمنا بترتّب شيء من الآثار المذكورة عليه، فلا بدّ من أن يستند إلى قيام دليل عليه من جانب الشّارع أن يرجع حقيقة إلى عدم التّدين بمقتضاه، فيخرج عن موضوع الحرمة حقيقة مثلاً إذا قيل بحجيّة شيء بشرط عدم قيام الظّن على خلافه وفرض في مورد وجود هذه الأمارة المعلّقة قيام ما شكّ في اعتباره من الظّنون على خلافها، فإنّه يحكم بعدم حجيّتها حينئذ استناداً إلى دليل حجيّتها نظرا إلى التّعليق المعتبر فيه لا إلى الظّن القائم على خلافها حقيقة ومثله ما لو فرض التّعليق في أصل إفادتها الظّن نوعاً أو شخصاً بعدم قيام الظّن على خلافها مع إناطة اعتبارها بإفادة الظن بل ربما يكون أمره أظهر ففي مورد وجود هذا الظّن لا يعمل به أصلاً، وإنّما يعمل بالأصل في المسألة الفرعيّة من جهة عدم وجود الدّليل فيها نظرا إلى التّعليق المذكور بقسميه.

نعم هنا كلام في أنّه كيف يجامع ما سلكه قدس سره من تأسيس الأصل في المقامات الثّلاثة مع ما يسلكه بعد ذلك عند الاستدلال على التّرجيح بالظّن من قاعدة الاشتغال وأنّ مقتضى الأصل وجوب الأخذ بالرّاجح من المتعارضين، وسنتكلّم فيه في محلّه إن شاء اللّه تعالى ثمّ إنّ تحقيق الكلام في المقامات الثّلاثة أعني الجبر والوهن والتّرجيح بالظّن الغير المعتبر بقسميه إنّما هو من جهة وضوح حكم الظّن المعتبر بالنّسبة إليها، فإنّ في مورد وجود الظّن المعتبر يعمل به وإن كان هنالك ما يوجد ضعف في اعتباره بحيث لا يعمل به بدون الجابر وإن كان العمل والاستناد حقيقة بالظّن المعتبر من دون مدخليّة الأمارة الضّعيفة، إلاّ فيما كان حاكيا عن حالها كالظّن المعتبر الحاكي عن إرادة المفهوم من التّعليق بالوصف مثلاً فيما قلنا بإشعاره بالمفهوم وعدم ظهوره فيه، وكذلك يوجب الوهن بدون تأمّل فيما كان اعتباره مشروطاً بحصول الظّن منه أو بعدم قيام الظّن على الخلاف، فإنّه أولى ممّا حكم بعدم اعتباره من جهة الأصل، كما أنّه مبنيّ على ملاحظة التّرجيح بينه وبين ما كان

وأمّا تفصيل الكلام في ذلك، فيقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: الجبر بالظن الغير المعتبر

فنقول: عدم اعتباره إمّا أن يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه، وإمّا من جهة دخوله تحت عمومات أصالة حرمة العمل بالظن.

وأمّا الأول: فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيدا للجبر لعموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين.

وأمّا الثاني: فالأصل فيه وإن كان ذلك، إلاّ أن الظاهر أنّه إذا كان المجبور محتاجاً إليه من جهة إفادته للظن بالمضمون كالخبر إذا قلنا بكونه حجة بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور، فأفاد تلك الأمارة الغير المعتبرة الظن بصدور ذلك الخبر انجبر قصور سنده به، إلاّ أن يدعى أن الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور، لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن بصدوره من غير سنده، وبالجملة فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجبور.

ومن هنا لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة[1] بالظن المطلق

اعتباره على وجه الإطلاق، وأمّا التّرجيح بالظّن المعتبر فهو خارج عن عنوان التّرجيح إن كان المأخوذ فيه عدم اعتبار المزيّة، وإلاّ فالحكم فيه أي لزوم التّرجيح به لما كان مسلّما لم يكن هناك كلام فيه خصّ الكلام بالظّن الغير المعتبر فتدبّر.

(١) قد عرفت الكلام عند البحث في حجيّة الظّن المتعلّق بالألفاظ من حيث الخصوص فيما هو المناط والمدار في حجيّة الظّواهر، وأنّه ليس التعبّد المطلق ولا

المقيّد لا من جانب الشّارع، ولا من جانب العقلاء وأهل اللّسان، ولا الظّن الشّخصي بالمراد كيفما اتّفق ولو حصل من غير اللّفظ أو حصل من خصوص اللّفظ ولا الظّن النّوعي والشّأني المطلق، ولا المقيّد بعدم قيام الظّن على الخلاف كيفما كان، بل على ظهور الكلام عرفا في المراد ولو بملاحظة القرائن الخارجيّة المعتبرة عند أهل اللّسان فضلا عن القرائن الدّاخليّة المعتبرة عندهم، وهذا كما ترى وعرفت تفصيل القول فيه يفارق الوجوه المذكورة حتّى الظّن النّوعي المطلق.

ومن هنا بنينا على إيجاب كثرة الاستعمال وكثرة التّخصيص بحسب بعض مراتبهما الإجمال وسلب الظّهور والشّهرة في المجاز التّوقف والإجمال عند المشهور، وكذا تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة، وهكذا الأمر في كلّ ما كان الكلام محفوفا بما يصلح صارفا وقرينة، فإنّه يعدّ مجملاً عند العرف لا ظاهرا وافتراق هذا المناط مع غير الظّن النّوعي المطلق ظاهر وكذا معه إن أريد منه الإطلاق حتّى بالنّسبة إلى ما عرفت ممّا يوجب رفع الظّهور العرفي، وأمّا إن أريد منه الإطلاق بالنّسبة إلى خصوص الظّنون الغير المعتبرة القائمة من الخارج على إرادة ما يقتضيه اللّفظ من الظّهور بحسب وضعه الشّخصي أو النّوعي فيمكن انطباقه على ما عرفت من المناط، فإنّه يرجع حقيقة إلى البرزخ بين الظّن النّوعي المطلق بإطلاقه والمقيّد في مقابله ولا بدّ أن يحمل كلامه قدس سره في الكتاب عليه لئلاّ يخالف ما بنى عليه الأمر في حجيّة الظّواهر فيما تقدّم من كلامه وإليه يشير قوله: (لا مجرّد الظّن بمطابقة مدلولها)، فإنّه اعتبر ظهور الكلام عرفاً في المراد بنفسه في قبال مطلق الظّن بالمراد، فينطبق على ما ذكرنا، نعم حقّ التّحرير في المقام بدل قوله: (فالكلام إن كان ظاهراً) إلى آخره أن يذكر، فالكلام إن كان ظاهرا في معنى بنفسه ولو بمعونة القرائن المعتبرة، إذ حمل التّخصيص بالقرائن الدّاخليّة على المثال وإن كان ممكناً لكنّه بعيد عن مساق العبارة، وبما ذكرنا يظهر

أنّ ما تكرّر ذكره في الرّياض واشتهر بين تلامذته ممّن قارب عصرنا من انجبار قصور الدّلالة بعمل الأصحاب وفتاويهم أو بفهمهم كما يظهر من جماعة ممّن فصّل بين الشّهرة الاستنادية وغيرها مبنيّ على ما عرفت من الوجوه في إناطة حجيّة الظّواهر، وإن كان الانجبار بمجرّد العمل بإطلاقه لو كان مرادهم أضعف من القول بالانجبار بالفهم من حيث كونه كاشفاً ظنّاً عن قرينته بخلاف مجرّد العمل، فإنّه قد لا يوجب الظّن بالمراد من اللّفظ أصلا كما أشار إليه في الكتاب.

وأمّا ما اشتهر بين الأصحاب، بل لا يبعد ذهاب المشهور إليه من انجبار ضعف سند الخبر بعمل الأصحاب به واستنادهم إليه فلم يعلم له مستند يصحّ الاعتماد عليه والرّكون إليه، فإنّه إن كان من جهة قيام الإجماع حجيّته بالخصوص كما ادّعاه فقيه عصره في كشفه فلم يثبت إلاّ منه وغاية ما هناك ذهاب المشهور إليه كما يستفاد ممّا أفاده ثاني الشّهيدين في المسالك، نعم يمكن استفادته من كلام المحقّق قدس سره في بحث حجيّة أخبار الآحاد، فراجع إليه وإن كان من جهة استفادة حجيته بالخصوص ممّا دلّ على التّرجيح بالشّهرة من المقبولة وغيرها نظراً إلى فحواه من حيث إنّ إيجابها الأخذ بالخبر الموافق لها عند التّعارض يدلّ على الأخذ به عند سلامته بالفحوى ففيه مضافا إلى ما في الفحوى، بل الأولويّة الاعتباريّة إن ادّعيت أنّ المراد من الشّهرة ممّا دلّ على التّرجيح بها في الشّهرة من حيث الرّواية على ما أسمعناك عند الكلام على حجيّة الشّهرة من حيث الخصوص على ما يستفاد من كلام بعض ونسب إلى الشّهيد قدس سره، نعم التّرجيح بالشّهرة من حيث الفتوى ثابت عندنا لا من حيث هي بالخصوص، بل من جهة اندراجها تحت الكلّيّة المستفادة ممّا ورد في باب العلاج على ما ستقف عليه من لزوم التّرجيح بكلّ مزيّة من غير فرق بين الشّهرة وغيرها، وإن كان من جهة استفادته من منطوق آية النّبإ بناء على إرادة المعنى الأعمّ من التّبيّن العلمي أو الظّني أو

لأن المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في مدلولاتها، لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج.

فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة فهو، وإلاّ بأن كان مجملاً أو كان دلالته في الأصل ضعيفة كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي،

خصوص الاطمئناني من التّبيّن في الآية نظراً إلى حصول الاطمئنان منها ففيه مضافا إلى ما عرفت في محلّه من عدم إمكان إرادة المعنى الأعمّ مطلقاً من حيث منافاته لمورد الآية، وإلى ما عرفت ثمّة من أنّ مقتضاها حجيّة مطلق الظّن أو خصوص الاطمئناني منه من أيّ سبب حصل نظرا إلى كون وجوب التّبيّن شرطيّاً أنّه على التّقدير المزبور لا بدّ من الحكم بحجيّة كلّ خبر ظنّ بصدوره، أو حصل الاطمئنان به من أمارة أخرى غير الشّهرة فيبقى سؤال الفرق، فإنّهم لا يقولون بالتّعميم وإن كان من جهة استفادته ممّا دلّ على حجيّة خبر الثّقة بناء على حمله على ما يظنّ صدوره أو يطمئنّ به ولو حصل الاطمئنان بواسطة استناد المشهور وعملهم بصرفه عن ظهوره في الموضوعيّة وأنّ المعتبر خصوص الاطمئنان الحاصل من صفة الرّاوي ففيه مضافا إلى منافاته لاشتراط الإيمان في الرّاوي عند غير واحد منهم، بل المشهور ضرورة حصول الاطمئنان المذكور من خبر غير الإماميّ الموثّق ولو في الجملة أنّه لا بدّ على التّقدير المذكور من القول بعدم الفرق بين الشّهرة وغيرها من الأمارات الموجبة لحصول مثل الظّن الحاصل من الشّهرة وهم لا يقولون به على ما عرفت.

هذا كلّه في الشّهرة الاستناديّة، وأمّا مجرّد فتوى المشهور على طبق الخبر من دون العلم باستنادهم إليه فضلاً عن العلم بعدم استنادهم إليه، فالأمر أشكل على تقدير ذهابهم إلى انجبار ضعف الخبر سنداً بها على ما زعم، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه عدم دليل على انجبار ضعف السّند بالشّهرة كعدم انجبار قصور الدّلالة بها من غير فرق بين أقسام الشّهرة في الموضعين.

فلا يجدي الظن بمراد الشارع من أمارة خارجية غير معتبرة بالفرض، إذ التعويل حينئذ على ذلك الظن من غير مدخلية للكلام، بل ربما لا تكون تلك الأمارة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام غايته إفادته للظن بالحكم الفرعي، ولا ملازمة بينه وبين الظن بإرادته من اللفظ فقد لا يريده بذلك اللفظ، نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي، فالظن به يستلزم الظن بالمراد لكن هذا من باب الاتفاق.

وممّا ذكرنا ظهر أن ما اشتهر من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الأصحاب غير معلوم المستند، بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم يعلم لها بينة.

والفرق أن فهم الأصحاب وتمسكهم به كاشف ظني عن قرينة على المراد بخلاف عمل الأصحاب، فإنّ غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت أنه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ كما عرفت.

بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر فإنه إن كان من جهة إفادتها الظن بصدق الخبر ففيه، مع أنّه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقاً، فإنّ المحكي عن المشهور اعتبار الإيمان في الراوي، مع أنّه لا يرتاب في إفادة الموثق للظن.

فإنّ قيل: إن ذلك لخروج خبر غير الإمامي بالدليل الخاص مثل منطوق آية النبإ ومثل قوله عليه السلام: «لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا»*.

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآية والرواية مختصا بما لا يفيد الظن، فلا

---

* رجال الكشي، ص ٤.

يشمل الموثق وإن كان عاما لما ظن بصدوره كان خبر غير الإمامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج، ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالأولوية والاستقراء وسائر الأمارات الظنية، مع أنّ المشهور لا يقولون بذلك وإن كان لقيام دليل خاص عليه ففيه المنع من وجود هذا الدليل.

وبالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الأمارات، وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الإشكال خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الرواية.

وإليه أشار شيخنا في موضع من المسالك: «بأن جبر الضعيف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة».

وربّما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث ادعي الإجماع على حجيته ولم يثبت.

وأشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النبا عليه بناء على أن التبين يعم الظن الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر وهو بعيد، إذ لو أريد مطلق الظن، فلا يخفى بعده لأن المنهي عنه ليس، إلاّ خبر الفاسق المفيد للظن، إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه وإن أريد البالغ حد الاطمئنان فله وجه غير أنّه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد الاطمئنان ولا يختص بالشهرة، فالآية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان ولا بعد فيه.

وقد مرّ في أدلة حجية الأخبار ما يؤيده أو يدلّ عليه من حكايات الإجماع والأخبار.

وأبعد من الكل دعوى استفادة حجيته مما دل من الأخبار كمقبولة ابن

حنظلة والمرفوعة إلى زرارة على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين، فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجيته في مقام عدم المعارض بالإجماع والأولوية.

وتوضيح فساد ذلك أن الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك فإنّهما معاً مشهوران، مع أنّ ذكر الشهرة من المرجحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة.

المقام الثاني: في كون الظن الغير المعتبر موهناً

والكلام هنا أيضاً يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره وأخرى فيما لم يثبت اعتباره.

وتفصيل الكلام في الأول أن المقابل له إن كان من الأمور المعتبرة لأجل إفادة الظن النوعي أي لكون نوعه لو خلي وطبعه مفيداً للظن وإن لم يكن مفيدا له في المقام الخاص، فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره كالقياس في مقابل الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه.

ومن هذا القبيل القياس في مقابلة الظواهر اللفظية، فإنّه لا عبرة به أصلاً بناء على كون اعتبارها من باب الظن النوعي ولو كان من باب التعبد، فالأمر أوضح، نعم لو كان حجيته سواء كان من باب الظن النوعي أو كان من باب التعبد مقيدة[1] بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال.

---

(١) ويلحق بصورة تقييد الحجيّة على الوجهين ما إذا أنيطت حجيّة الأمارة

المقابلة بالقياس بالظّن الفعلي مع فرض عدم حصول الظّن منها بمصادمة القياس، فإنّ الوجه في الوهن بالقياس وأشباهه ممّا قام الدّليل القطعي على عدم اعتباره بالخصوص فيما قلنا بتقيّد حجيّة الأمارات بعدم قيام الظّن على خلافها جار بعينه فيما لو قلنا باشتراط اعتبارها بالظّن الفعلي، فإنّ الوجه في التّوقّف في الصّورة الأولى عدم تحقّق العنوان المعتبر في الحجيّة وإن كان المانع منه وجود القياس على الخلاف في المسألة الفرعيّة، وليس هذا عملا بالقياس حقيقة، حتّى يمنع عنه ما دلّ على إلقائه، ضرورة كونه أمراً قهريّاً وجدانيّاً، لا دخل لاختيار المكلّف فيه أصلاً، حتّى يتعلّق به المنع الشّرعي، وهذا الوجه كما ترى جار في الصّورة الثّانية أيضاً، فإنّ المفروض عدم حصول الظّن من الأمارة المقابلة بالقياس ولا دخل لاختيار المكلّف فيه أصلاً، بل ربّما يقال بكونه أولى بالجريان في الصّورة الأخيرة نظرا إلى إمكان القول بكشف ما دلّ على المنع عن القياس عن حال ما دلّ على تقييد اعتبار الأمارة بعدم قيام الظّن على الخلاف، وأنّ المراد منه ليس مطلق الظّن على الخلاف، بل الظّن الحاصل عليه من غير القياس، وهذا بخلاف ما لو أنيط اعتبارها بحصول الظّن منها في خصوصيّات المسائل، فإنّ عدم حصول الظّن من الأمارة في مورد قيام القياس على الخلاف أمر لا دخل للشّرع فيه أصلاً فتأمّل.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر الفرق بين الوهن بالقياس وأشباهه وبين الجبر به فيما لو فرض إناطة حجيّة الأمارة بالظّن الشّخصي فيما لو فرض حصول الظّن منها بواسطة القياس سواء فرض القياس تمام علّة الظّن أو جزء العلّة، فإنّ العمل في الموضعين يرجع إلى العمل بالقياس حقيقة، وهذا بخلاف الوهن به في الصّورتين، فإنّه ليس عملا بالقياس أصلاً على ما عرفت، ومن هنا نقول على القول بحجيّة مطلق الظّن من جهة دليل الانسداد أو غيره أنّه كما لا يجوز العمل بالظّن القياسي إذا كان تمام علّة الظّن في المسألة كذلك لا يجوز العمل به إذا كان جزءا لها، ثمّ إنّ هذا الّذي

أفاده من التّوقف في العمل بالأمارة إذا كانت حجيّتها مشروطة بعدم قيام الظّن على الخلاف مع قيام القياس على الخلاف أحد الوجوه في المسألة.

وبقي هنا وجهان آخران تعرض لهما في الكتاب:

أحدهما: عدم الوهن به مطلقا من غير فرق بين أن يكون اعتبار الأمارة على وجه الاشتراط والتّقييد بحكم الشّارع أو بحكم العقل والعرف ويلحق به ما لو أنيط اعتبارها بالظّن الشّخصي على ما ذهب إليه القائل بحجيّة الظّن المطلق.

ثانيهما: التّفصيل بين ما كان الحاكم بالتّقييد أو اعتبار الظّن الشّخصي الشّرع وبين كون الحاكم باعتبار أحد الأمرين العقل أو العرف بعدم الوهن على الأوّل والوهن في الثّاني ووجه الأوّل أي عدم الوهن به مطلقاً فيما لو كان الحاكم بالحجيّة الشّارع ظاهر، فإنّ ما دلّ على النّهي عن القياس واستعماله في الشّرعيات سيّما بملاحظة التّعليل المذكور فيه شارح لما دلّ على التّقييد وحاكم عليه، وأنّ المراد من الظّن المعتبر عدمه في حجيّة الأمارة غير الظّن القياسي، فيكون حجيّة الأمارة مقيّدة بالنّسبة إلى غير الظّن القياسي ومطلقة بالنّسبة إليه، وكذا لو كان المعتبر بحكم الشّارع الظّن الشّخصي، وفرض المانع منه القياس فيحكم بإطلاق الحجيّة بالنّسبة إلى هذه الصّورة الخاصيّة وأمّا لو كان الحاكم باعتبار أحد الأمرين العقل أو العرف، فالوجه فيه أنّه بعد تبيّن حال القياس ببيان الشّارع وكونه غالب المخالفة في الأحكام الشّرعيّة يكون الظّن الحاصل منه في نظر العقل والعرف بمنزلة الوهم، فلا يوهن به ما يفيد الظّن لولاه عند العقل والعرف نظراً إلى أنّ اعتبار وصف الظّن في حكمهما أو اعتبار عدم قيامه على خلاف الأمارة إنّما هو من حيث غلبة المطابقة للواقع على الأوّل ومصادمة القرب الشّخصي للنّوعي على الثّاني والقرب موجود في الأمارة المخالفة للقياس وإن كان وصف الظّن منتفياً أو قائما على الخلاف، ومن هنا يقال بحجيّة الظّن النّوعي في الجملة على القول

. . . .

بحجيّة الظّن المطلق بدليل الانسداد أو غيره مع كون نتيجة الدّليل حجيّة الظّن الشّخصي على ما عرفت في محلّه نعم لو كان هناك سببان للظّن مع اختلاف مقتضاهما وكان القياس على طبق أحدهما، فأوجب منع حصول الظّن من الأمارة المخالفة له، فحصل الظّن من السّبب الموافق له أمكن القول بحجيّة الظّن الحاصل من السّبب الموافق له بناء على إناطة الحكم بالظّن الشّخصي، وكذا لو فرض منعه حصول الظّن من الأمارة القائمة على خلاف ما قيّد اعتباره بعدم قيام الظّن على الخلاف فتأمّل.

هذا وأمّا وجه التّفصيل فيظهر ممّا ذكر من الوجه لإطلاق الوهن به وإطلاق عدم الوهن به فإنّ الحكومة إنّما تجري بالنّسبة إلى الأدلّة الشّرعيّة، لا بالنّسبة إلى ما كان اعتباره في الشّرعيّات من جهة إمضاء حكم العقل أو العرف، فإنّ حكم الشّارع بالنّسبة إليه يتبع حكم العقل أو العرف، فإذا فرض إناطة حكم العقل مثلاً بالظّن الشّخصي، وفرض انتفائه في مورد وجود القياس على خلاف السّبب المفيد للظّن فيرتفع موضوع الحكم العقلي قهرا بالوجدان، وليس هذا عملاً بالقياس حقيقة أصلاً، حتّى يمنع عنه ما دلّ على المنع عن العمل بالقياس واستعماله في الشّرعيات.

فإن شئت قلت: إنّ الممنوع بما دلّ على المنع من العمل ببعض الأمارات كالمثبت بما دلّ على وجوب العمل ببعضها، فكما أنّ المثبت بالثّاني الآثار الشّرعيّة كذلك الممنوع بالأوّل هو خصوص الآثار الشّرعيّة المجعولة من قبل الشّارع، والمفروض أنّه ليس في مورد القياس على خلاف ما يعتبره العقل من الظّن أثر شرعيّ وحكم مجعول من الشّارع أصلاً، وإنّما الثّابت من قبله إمضاء الحكم العقلي اللاّحق لوصف الظّن المرتفع قهرا في مفروض البحث هذا والتّحقيق ما عرفت من إطلاق عدم الوهن به نظراً إلى ما عرفت من وجود مناط الحجيّة

ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه أنّه ذكر له مشافهة أنّه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف، حتى القياس وأشباهه.

وعنوانها في مقابل القياس، وإن لم يعبّر عنه بالظّن فما دلّ على المنع عن القياس بالنّظر إلى تعليله قد يخرج الظّن القياسي موضوعاً عن حكم العقل بحجيّة مطلق الظّن وقد يدخل غير الظّنّ الشّخصي موضوعاً في حكم العقل فافهم وتأمّل، فإنّ المقام لا يخلو عن غموض.

هذا كلّه بالنّسبة إلى ما قام دليل على عدم اعتباره بالخصوص، وأمّا ما حكم بعدم حجيّته من الظّنون من جهة الأصل، فلا إشكال في عدم وهنه لما كان اعتباره من باب الظّن النّوعي المطلق أو التّعبّد كذلك، كما أنّه لا إشكال في وهنه لما كان اعتباره على وجه التّقييد أو الاشتراط بحصول الظّن الشّخصي المرتفع بواسطة قيام الظّن على الخلاف كما ذكره في الكتاب وتوهّم جريان ما عرفت في القسم الأوّل في هذا القسم من الظّن بجعل دليل حرمته حاكماً على ما دلّ على جعل الأمارة على وجه التّقييد أو الاشتراط قد عرفت فساده سابقاً.

هذا وأمّا حكمهم بعدم حجيّة الخبر الصّحيح الّذي أعرض المشهور عنه فإنّما هو من جهة عدم استفادة العموم ممّا دلّ على حجيّته بحيث يشمل ما أعرض المشهور عنه، فلا ينافي ما ذكرنا وأمّا ما بنى عليه شيخنا قدس سره في غير موضع من كلماته وسمعنا منه مراراً في مجلس البحث من وهن كثرة التّخصيص لدلالة العمومات، فإنّما هو من جهة إناطة ألفاظ العموم بالظّهور العرفي المرتفع مع كثرة التّخصيص على ما أسمعناك في مطاوي كلماتنا السّابقة، فلا ينافي ما ذكرنا أيضاً، نعم ما سمعنا منه مراراً من ارتفاع الوهن المذكور بعمل جمع من الأصحاب بالعمومات الموهونة في بعض أفراده قد يناقش فيه، ولكنّه لا تعلّق له بالمقام بل متعلّق بالجبر بالظّنّ الغير المعتبر.

لكن هذا القول أعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها بعيد في الغاية.

وبالجملة فيكفي في المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافا إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك.

مع أنّه يمكن أن يقال إن مقتضى النهي عن القياس معللاً بما حاصله غلبة مخالفته للواقع يقتضي أن لا يترتب شرعا على القياس أثر، لا من حيث تأثيره في الكشف، ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات، فحكمه حكم عدمه، فكان مضمونه مشكوك لا مظنون بل مقتضى ظاهر التعليل أنّه كالموهوم، فكما أنّه لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوي.

ويؤيد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الإمام له في رد الخبر الوارد في تنصيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس فراجع وهذا حسن.

لكن الأحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجية الخبر ما لم يكن ظن على خلافه، فإنّ نفي الأثر شرعاً من الظن القياسي يوجب بقاء اعتبار تلك الأمارة على حاله.

وأمّا ما كان اعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجيته شرعا إلى تقرير ذلك البناء كظواهر الألفاظ، فإنّ وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم، فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع فتأثير الظن بالخلاف في القدح في حجية الظواهر ليس مثل تأثيره في القدح في حجية الخبر المظنون الخلاف في كونه مجعولاً شرعياً يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس، لأنّ المنفي في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود حساً هي الآثار المجعولة دون غيرها.

نعم يمكن أن يقال: إن العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعبئون به في مقام استنباط أحكام الشارع من خطاباته، فيكون النهي عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس.

ومما ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن كما لو جعلنا الحجة من الأخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها، فإنّ في وهنهما بالقياس الوجهين من حيث رفعه للقيد المأخوذ في حجيتهما على وجه الشرطية، فمرجعه إلى فقدان شرط وجداني أعني وصف الظن بسبب القياس ونفي الآثار الشرعية للظن القياسي لا يجدي، لأنّ الأثر المذكور أعني رفع الظن ليس من الأمور المجعولة، ومن أن أصل اشتراط الظن من الشارع، فإذا علمنا من الشارع أن الخبر المزاحم بالظن القياسي لا ينقص أصلاً من حيث الإيصال إلى الواقع وعدمه من الخبر السليم عن مزاحمته وأن وجود القياس وعدمه في نظره سيان، فلاً إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء.

ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق بأنّه إن كان الدليل المذكور المقيد اعتباره بالظن ممّا دل الشرع على اعتباره لم يزاحمه القياس، الذي دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات، التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله وإن كان ممّا دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجيته أعني الظن فإن غاية الأمر صيرورة مورد اجتماع تلك الأمارة، والقياس مشكوكاً، فلا يحكم العقل فيه بشيء، إلاّ أنّ يدعي المدعي أن العقل بعد تبين حال القياس، لا يسقط عنده الأمارة المزاحمة به عن القوة التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم وإن كان لا يعبر عن تلك

القوة حينئذ بالظن وعن مقابلها بالوهم.

والحاصل: أن العقلاء إذا وجدوا في شهرة خاصة أو إجماع منقول مقداراً من القوة والقرب إلى الواقع والتجئوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم وعلموا حال القياس ببيان الشارع أنّه لا عبرة بما يفيده من الظن، ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله لم يفرقوا بين كون الشهرة والإجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا، لأنّه لا ينقصهما عما هما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن الشأني والنوعي والطبعي.

وممّا ذكرنا صح للقائلين بمطلق الظن لأجل الانسداد، إلاّ ما خرج أن يقولوا بحجية الظن الشأني بمعنى أن الظن الشخصي إذا ارتفع عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجيتها، بل يجب القول بذلك على رأي بعضهم ممن يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة، لأنّه إذا فرض في مسألة وجود أمارة مزاحمة بالقياس، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمارة فافهم.

هذا كلّه مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الأصولية، فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لأحكامه في الأصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع، لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الأصول والفروع، بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول وتحرير الفروع كالإسكافي الذي نسب إليه أن تدوين أصول الفقه من الإمامية منه ومن العماني يعني ابن عقيل قدس سرهما وفي كلام آخر أن تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهما أيضاً جزاهما الله وجميع من سبقهما ولحقهما خير

الجزاء.

ثمّ إنّك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التفصي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا، هاهنا نقضا وإبراما.

هذا تمام الكلام في وهن الأمارة المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه.

وأمّا الظن الذي لم يثبت إلغاؤه، إلاّ من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظن، فلا إشكال في وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظن بالخلاف فضلاً عمّا كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن والسر فيه انتفاء الشرط، كما أنه لا إشكال في عدم الوهنية إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعي.

وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة أن النهي يدلّ على عدم كونه مؤثرا أصلا فوجوده كعدمه من جميع الجهات مدفوع.

المقام الثالث:

في الترجيح بالظن الغير المعتبر

وقد عرفت أنّه على قسمين: أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه، والآخر ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل وبقائه تحت أصالة الحرمة.

القسم الأول:

وهو الظن الذي ورد النهي عنه بالخصوص

أمّا الأول: فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به، نعم يظهر من المعارج

وجود القول به بين أصحابنا حيث قال في باب القياس: «ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه، أحدهما: كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه، ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل بأحدهما وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بدّ في العمل بأحدهما من مرجح والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأنّا نقول بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى أنّه لا يكون مرجحا لأحد الخبرين على الآخر وهذا لأنّ فائدة كونه مرجحا كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به، لا بذلك القياس وفيه نظر»* انتهى.

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين قدست أسرارهم بعض الميل والحق خلافه، لأنّ رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة[1] فإنّه

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده المحقّق قدس سره من الاستدلال للتّرجيح بالقياس على ما ذهب إليه بعض الأصحاب، ومال إليه السيّد في المناهل يرجع إلى الكليّة المسلّمة بينهم من لزوم التّرجيح بكلّ ما يوجب رجحان أحد المتعارضين على صاحبه، وما ذكره أخيراً يرجع إلى بيان الفرق بين جعل الشّيء حجّة وجعله مرجّحا والفرق بينهما ظاهر على تقدير تسليم اختصاص دليل المنع بجعل القياس حجّة ودليلا في المسألة، وإنّما الكلام في الاختصاص المذكورة، فإنه إن سلّم

---

* معارج الأصول، ص ١٨٦.

. . . .

عدم قياس الإجماع على العنوان الأعمّ، مع أنّه في حيّز المنع كما أشار إليه قدس سره بقوله: (وفيه نظر لا نسلم اختصاص الأخبار المانعة بجعله دليلاً وحجّة في المسألة)، فإنّ المنهي بها استعمال القياس في الدّين والاستناد إليه في استنباط الأحكام الشّرعيّة ولا ريب في رجوع التّرجيح إلى العنوان المنهيّ عنه، ضرورة استناد الحكم التّعييني في مقابل التّخيير والمنع عن الأخذ بالمرجوح أو الأصل في المسألة أو الاحتياط فيها كلّ على مذهبه إلى الرّجحان، فالفرق المذكور لا يجدي شيئاً، وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أفاده المحقّق قدس سره بقوله: (والقياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظّن منه) يرجع إلى إثبات الصّغرى لكليّة الكبرى المسلّمة بينهم، لا إلى جعل الظّن الحاصل منه جزءا للمقتضي، نعم لا إشكال في كونه سببا لحدوث عنوان الرّاجح والمرجوح في الخبر الموافق له والمخالف له، فإنّ كان المراد من جزء المقتضي في الكتاب هذا المعنى كان مستقيماً، لكنّه خلاف ظاهره، فإنّه يأبى عن الحمل المذكور قوله: (مع أنّ مقتضى الاستناد في التّرجيح به) إلى آخره.

نعم لو كان المراد من المقتضي في الكتاب العلّة التّامّة كما يدلّ عليه قوله قدس سره في مقام الفرق بين الدّليل والمرجّح: (والفرق بين المرجّح والدّليل ليس إلاّ أنّ الدّليل مقتض) إلى آخره، صحّ ما أفاده قدس سره بعد جعل عنوان المحرم مطلق استعمال القياس في الدّين هذا على القول بحجيّة الأخبار سندا ودلالة من باب الظّن النّوعي كما هو المشهور بين أهل الظّنون الخاصّة وعليه مبنى كلام المحقّق قدس سره، وأمّا على القول بحجيّة الظّن المطلق في الأحكام الشّرعيّة بناء على دوران الحجيّة مدار الظّن الشّخصي الفعليّ بالأحكام الشّرعيّة الفرعيّة الواقعيّة كما هو المشهور بين أهل الظّنون المطلقة، فيكون القياس تمام العلّة والحجّة المستقلّة أو جزء العلّة على تقدير كونه علّة تامّة للظّن من غير أن يكون مدخل للمنضمّ إليه في حصوله أو جزء العلّة على تقدير استناد حصول الظن إليهما، لأن

لو لا القياس كان العمل به جائزاً والمقصود تحريم العمل به لأجل القياس وأي عمل أعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل ليس إلاّ أن الدليل مقتض لتعين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه، فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعين العمل به، فإذا كان استعمال القياس محظورا وأنّه لا يعبأ به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر، مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل الجزء لمقتضى تعين العمل لا

الحجّة والدّليل في المسألة على هذا القول وصف الظّن، ومن هنا لا يمكن تحقّق التّعارض على هذا القول، نعم على القول بكون نتيجة مقدّمات دليل الانسداد حجيّة الظّن في خصوص الطّريق والمسألة الأصوليّة أو كونها حجيّة الظّنّ في المسألتين يمكن فرض التّعارض بين الأمارتين من غير اعتبار حصول الظّن منهما، وعليه يمكن فرض التّرجيح بالقياس المفيد للظّن في المسألة الفرعيّة على طبق إحدى الأمارتين كالقول بحجيّة المتعارضين من باب الظّن الخاصّ على ما يظهر من القائل بحجيّة الظّن في الطّريق من التّرجيح بما كان من مظنون الحجيّة من المتعارضين مفيداً للظّن بالمسألة الفرعيّة على ما عرفت في الأمر الأوّل وإن كان القول به على مقالتهم لا يساعد عليه الدّليل، وبالجملة لا إشكال في عدم جواز التّرجيح بالقياس وأشباهه فيما يتصوّر التّرجيح به، بل يمكن دعوى الإجماع عليه ويكفي دليلاً على استمرار سيرة الأصحاب في باب التّرجيح أصولاً وفروعاً عند تعارض الأخبار وسائر الأمارات المعتبرة، وأمّا عنوان بعض الأصحاب للقياس في الأصول والتّعرض لأقسامه، فإنّما هو لتميزه وتحقيق حقيقته والفرق بين ما يحكم بحجيّته عند الخاصّة كالمنصوص العلّة الّذي يرجع إلى دلالة اللّفظ والمنقّح العلّة على وجه القطع وبين ما لا يحكم بحجيّته عندهم، وما وقع الكلام فيه كالقياس بطريق أولى وإن كان المشهور بينهم المنع عن العمل به.

من قبيل دفع المزاحم، فيشترك مع الدليل المنضم إليه في الاقتضاء.

هذا كلّه على مذهب غير القائلين بمطلق الظن، وأمّا على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلي، لأنّ الخبر المنضم إليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه، نعم قد يكون الظن مستندا إليهما، فيصير من قبيل جزء المقتضي.

ويؤيد ما ذكرنا، بل يدل عليه استمرار سيرة أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي أحياناً فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر، أو الترجيح بمرجح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس، والبحث فيه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية.

وأمّا القسم الآخر: وهو الظن الغير المعتبر لأجل بقائه تحت أصالة[1] حرمة العمل

فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات:

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الكلام في التّرجيح بالظّن الغير المعتبر من جهة الأصل الأوّلي إنّما هو فيما لم يحكم بحجيّته، مع إمكان الحكم بها بالنّسبة إليه كما هو المفروض بالنّسبة إلى الوهن والجبر به فالتّرجيح بالمزايا الدّاخليّة المتقوّمة بالمتعارضين خارج عن محلّ البحث، وإنّما يقع الكلام فيه في بحث التّعارض فالبحث في المقام إنّما هو في المرجّح الخارجي الموجب للظّن بالصّدور أو جهته أو إرادة حكم الله من أحد المتعارضين، ومن هنا جعل الأقسام في المقام ثلاثة

الأول: الترجيح به في الدلالة بأن يقع التعارض بين ظهوري الدليلين كما في العامين من وجه وأشباهه، وهذا لا اختصاص له بالدليل الظني السند، بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة.

الثاني: الترجيح به في وجه الصدور بأن نفرض الخبرين صادرين

على خلاف ما صنعه في باب التّعارض من جعلها أربعة بجعل المرجّح المضموني قسماً رابعاً في قبال الأقسام المذكورة في المقام، فإنّ الكلام في باب التّعارض في مطلق التّرجيح وفي المقام في التّرجيح بالظّن الموجود في المسألة الفرعيّة على طبق أحد المتعارضين، فلا بدّ أن يكون مرجّحا مضمونيّا لا محالة غاية الأمر أنّه قد يحصل منه الظّن بصدور أحد المتعارضين، وقد يحصل منه الظّن بجهة صدور أحدهما، وقد يظنّ منه إرادة الظّاهر من أحدهما على وجه التّفصيل وقد يظنّ منه أحد الأمور المذكورة على سبيل الإجمال، فيقوى به إحدى جهات أحد المتعارضين على سبيل الإجمال، ومن هنا حكم قدس سره في باب التّعارض برجوع المرجّح المضموني إلى المرجّح الدّاخلي وإن فرّق بينهما بالإجمال والتّفصيل وإن كان ظاهر كلامه بعد ذلك في المقام، بل صريحه عدم التّلازم بينهما وهو الحقّ إن كان المراد الكشف القطعي وإن كان الظّني فلا نمنعه، إلاّ أنّ الكلام في اعتبار هذا الكشف إذا تعلّق بالدّلالة من حيث التّرجيح، فإنّ مقتضى القواعد الحكم بإجمال المتعارضين المتكافئين من حيث الظّهور اللّفظي إذا انحصر وجهة التّصرف في الدّلالة وإن كان أحدهما موافقاً للظّن الخارجي على القول باعتبارهما من حيث الظّن النّوعي المطلق بالمعنى الّذي عرفته، إذ على سائر الأقوال لا يتصوّر التّعارض بينهما مع وجود الظّن الشّخصي الخارجي على طبق أحدهما بالضّرورة كما صرّح به في الكتاب، اللّهم إلاّ أن يستفاد ممّا ورد في باب العلاج لزوم التّرجيح به، فتأمّل وانتظر لتمام الكلام فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الرّابع من التّعليقة.

وظاهري الدلالة وانحصر التحير في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقية أو غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع وهذا يجري في مقطوعي الصدور وفي مظنوني الصدور مع بقاء الظن بالصدور في كل منهما.

الثالث: الترجيح به من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

أمّا المقام الأول: وهو الترجيح بالظن الغير المعتبر في الدلالة

فتفصيل القول فيه أنّه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف، فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح، لكن يخرج حينئذ عن كونه مرجحاً، بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه فيصير ما وافقه حجة سليمة عن المعارض إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض، إلاّ هذا الظن لأسقطه عن الاعتبار نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها، بل أمرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر.

وأولى من هذا: إذا قلنا باشتراط حجية الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها، لكن هذا القول سخيف جدا والأول أيضاً بعيد كما حققناه في مسألة حجية الظواهر.

وإن قلنا بأن حجية الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلي، وأنّه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها أو قلنا بأن حجيتها من حيث الاتكال

على أصالة عدم القرينة، التي لا يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلي فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح، إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض، فإنّه إذا صدر عنه قوله مثلاً اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه وورد أيضاً كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله وفرض عدم قوة أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر كان ذلك مسقطاً لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض أعني خرء الطير الغير المأكول وبوله.

أمّا على القول الأوّل: فلأنّ حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام.

وأمّا على الثاني: فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر والحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر التساقط والرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجيته مشروطاً بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار، فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما كالشهرة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلا لا من باب كونه مرجحاً لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم، فالمتجه حينئذ الرجوع في المسألة بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقية أو لبيان الواقع إلى قاعدة الطهارة

أمّا المقام الثاني:

وهو الترجيح بالظن الغير المعتبر في وجه الصدور

فتفصيل القول فيه أن أصالة عدم التقية[1] إن كان المستند فيها أصل العدم

(١) الكلام في التّرجيح بالظّن الخارجي من حيث جهة الصّدور مفروض فيما

في كل حادث بناء على أن دواعي التقية التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحق حادثة تدفع بالأصل، فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل في كل خبر بمثله في الآخر هو التساقط.

وكذلك لو استندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام خصوصاً الإمام عليه السلام في مقام إظهار الأحكام التي نصب لأجلها هو بيان الحق، وقلنا بأن اعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن الفعلي المفروض سقوطه من الطرفين.

وحينئذٍ فإن عملنا بمطلق الظن في تشخيص التقية وخلافها بناء على حجية الظنّ في هذا المقام لأجل الحاجة إليه من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقية وأن الرجوع إلى أصالة عدمها في كل مورد يوجب الإفتاء بكثير ممّا صدر تقية فتعين العمل بالظن، أو لأنا نفهم مما ورد في ترجيح[1] ما

إذا انحصر التّصرف فيها بحيث كان كلّ من الصّدور والدّلالة مفروغاً عنه ولو بأن يكونا قطعيّين، فيعلم إجمالاً بأنّ أحد المتعارضين صدر لغير بيان حكم الله من تقيّة أو غيرها كما هو مفروض الكلام في التّرجيح من حيث الصّدور والدّلالة، فعلى هذا لا إشكال في الحكم بتساقط الأصل من الطّرفين إن كان مبناه التّعبّد واستصحاب عدم حدوث ما يوجب التّقيّة ونحوها، بل الحقّ عدم جريان الأصلين مع العلم الإجمالي المفروض، كما ستقف على شرح القول فيه في محلّه، كما أنّه لا إشكال في عدم جريانهما على القول بإناطة اعتبار الأصل بحصول الظّنّ الشّخصي من نفس ظهور حال المتكلّم كعدم الإشكال في عدم جريان ما يخالف الظّنّ الخارجي على القول بإناطة اعتباره بحصول الظّنّ الشّخصي في مورده، أو بعدم الظّنّ على الخلاف.

(١) لا يخفى عليك أنّ المعطوف عليه قوله لأجل الحاجة إليه الرّاجع إلى

خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة مظنة للتقية فتعين العمل بما هو أبعد عنها بحسب كل أمارة كان ذلك الظن دليلاً مستقلاً في ذلك المقام، وخرج عن كونه مرجحاً.

ولو استندنا فيها إلى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم الظن على خلافه كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض، لا عن المزاحم كما عرفت نظيره في المقام الأول.

وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً لا هازلاً ولم يشترط في اعتباره الظن الفعلي، ولا عدم الظن بالخلاف تعارض الظاهران، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظن المفروض والكلام فيه يعلم مما سيجيء.

أمّا المقام الثالث: وهو ترجيح السند بمطلق الظن[1]

فالكلام فيه أيضاً مفروض فيما إذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية

إجراء دليل الانسداد في خصوص هذه المسألة، وما أفاده في المعطوف في غاية الإشكال، فإنّ صريح الأخبار التّرجيح بمخالفة العامّة ووجوب الأخذ بالخبر المخالف للقوم، لا الحكم بطرحهما بحيث كان الظّن مرجعاً فتدبّر.

(١) حقّ العبارة أن يذكر بدل السّند الصّدور فكأنّه قدس سره لاحظ في هذا التّعبير مورد المرجّح بحسب الغالب لا مورد الرجحان، ثمّ إنّ ما أفاده بقوله إذ الكلام فيه أيضاً مفروض فيما إذا لم نقل بحجيّة الظّن المطلق محلّ مناقشة، إذ القول بحجيّة الظّن المطلق وإن كان يجامع القول بحجيّة بعض الظّنون من حيث الخصوص مع عدم كفايته في الفقه كالأخبار المصحّحة بالعدلين، إلاّ أنّ في مورد وجود الظّن الخاص، لا معنى لتوهّم حجيّة الظّن المطلق بدليل الانسداد، إذ

الانسداد إذا كان علة يدور الحكم مداره وجودا وعدما وهذا مع غاية وضوحه قد مضى الكلام في توضيحه في مطاوي كلماتنا السّابقة فراجع إليها.

ثمّ إنّ الكلام في ترجيح الصّدور بالظّن الخارجي مفروض فيما إذا انحصر التّصرف فيه بحيث كان كلّ من جهتي الصّدور والدّلالة مفروغاً بأن كانا قطعيّين على ما عرفت الإشارة إليه في التّرجيح به من حيث جهة الصّدور أو الدّلالة، فإذا كان صدور أحدهما مظنونا بالظّن الشّخصي يكون صدور الآخر موهوما لا محالة على ما فرضنا، فالأقسام المتصوّرة في الكتاب إنّما هي بالنّسبة إلى أدلّة الصّدور والحكم بتصديق المتعارضين، فلا يتوجّه أنّ الظّن بصدور أحد المتعارضين بالظّن الشّخصي لا ينافي الظّن بصدور الآخر كذلك إذ ربما يقع التّعارض بين القطعيّين من حيث الصدور كالآيتين والمتواترين لفظاً ومنه ينقدح استقامة ما أفاده قدس سره من عدم إمكان التّرجيح بالظّن الخارجي، إلاّ على القول بحجيّة المتعارضين من باب الظّن النّوعي بصدورهما، ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره من أنّ مقتضى الأصل الأوّل في الظّن عدم التّرجيح به، كما أنّ مقتضى الأصل الأوّلي عدم حجيّته قد عرفت توضيح القول فيه إنّما الكلام في المقام في الجمع بين الأصل المذكور والأصل الّذي تمسّك به للتّرجيح بالظّن الخارجي وهو الوجه الأوّل، الّذي يرجع إلى تقريرين أحدهما قاعدة الاشتغال نظراً إلى رجوع الشّكّ في المقام بعد فرض عدم الإطلاق للأخبار الحاكمة بالتّخيير إلى دوران الأمر بين التّخيير والتّعيين والمشهور المختار الرّجوع فيه إلى قاعدة الاشتغال لا البراءة، ثانيهما الأصل الأوّلي في الظّن من حيث إن الشّك يرجع بالأخرة إلى الشّك في حجيّة المرجوح فعلا وإن كان أصل حجيّته الشّأنيّة مفروغاً عنها، وإلاّ لم يقع التّعارض ولا فرق في الرّجوع إلى الأصل المذكور فيما يشكّ في حجيّته بين القسمين أصلاً، كما لا يخفى ولو قيل بالبراءة في مسألة الدّوران في المكلّف به الشّرعي في المسألة

الفقهيّة لم يكن معنى للقول بها في المقام وأمثاله لرجوع الشّك فيه إلى الشّك في الطّريق، فإنّه قد يقال بعدم إمكان الجمع بين الأصلين، فإنّ الشّك في مجرى الأصل الثّاني بكلا تقريره مسبّب عن الشّك في كون الظنّ الخارجي مرجّحا ومعيّنا عند الشّارع للرّاجح، فإذا حكم الشّارع بعدم الاعتناء بهذا الشّك، فيثبت في حكمه التّخيير بين الخبرين وجواز الأخذ بالمرجوح فعلاً فيرفع الشّك الّذي هو مجرى الأصل الثّاني بكلا تقرير بحكم الشّارع فلا مجرى له أصلاً، وهذا معنى عدم إمكان الجمع بينهما.

فإن شئت قلت: إنّ الشّك في حجيّة المرجوح فعلا واحتمال تعيّن الأخذ بالرّاجح مسبّب عن احتمال اعتبار الظّن الخارجي في مقام التّرجيح، فإذا حكمنا بمقتضى الأصل الأوّلي في الظّن بإلقاء هذا الاحتمال وعدم الاعتناء به كما هو المفروض كان معناه عدم الالتفات إلى الشّك والاحتمال المذكورين ولازمه الحكم بحجيّة المرجوح فعلاً، فالأصل الأوّل حاكم على أصالة عدم حجيّة المرجوح ووارد على قاعدة الشّغل على تقدير جريانها في المقام أن التّحقيق كونه واردا على أصالة عدم حجيّة المرجوح أيضاً لو كان الموضوع فيها عدم العلم بالحجيّة واقعاً وظاهراً كما يقتضيه التّحقيق بالنّسبة إلى العقل الحاكم بالأصل المذكور، بل بالنّسبة إلى الدّليل الشّرعي القائم عليه لاستبعاد الاختلاف بين موضوع الحكمين لعدم تصور الحكومة بالنّسبة إلى الأحكام العقليّة، فإنّ مرجعها إلى التّخصيص بلسان التّفسير كما وقع التصريح به في غير موضع من الكتاب وتوهّم عكس ذلك يجعل أصالة عدم حجيّة المرجوح أو القاعدة وارداً على أصالة عدم التّرجيح بالظّن الخارجي فاسد جدّاً، لأنّ الشكّ فيها ليس مسبّبا عن الشّك في مجرى الأصلين، بل الشّك فيه مسبّب عن الشّكّ في كونه مرجّحا ومعينا في نظر الشّارع، وهذا بخلاف الشّك في مجرى الأصلين على ما عرفت وتسبّب

كلّ منهما عن الآخر أيضاً غير معقول، ضرورة استحالة كون الشّيء علّة لشيء ومعلولا له نعم تعيّن الأخذ بالرّاجح من المتعارضين وثبوته يستلزم مرجّحية الظّن الموجب للتّرجيح على سبيل الاستكشاف لكنّه ليس مختصّاً بالمقام، بل يجري بالنّسبة إلى كلّ علّة ومعلول، لأنّه من قضيّة العليّة بين الشّيئين، فإنّ العلم بعدم المعلول كاشف عن عدم علّته ،كما أنّ العلم بوجوده كاشف عن وجودها وهذا مع وضوحه سيأتي القول فيه إن شاء اللّه تعالى مشروحا في محلّه هذا وقد يدفع الإشكال ويرفع التّنافي المزبور بأنّ جريان القاعدة أو أصالة عدم حجيّة المرجوح من أحكام احتمال لزوم الأخذ بالظّن الخارجي في مقام التّرجيح واحتمال تعيّن الأخذ بالرّاجح من المتعارضين والأصل الأوّلي الجاري في الظّن الخارجي لا ينفى به إلاّ الحكم المترتّب شرعاً على المحتمل، وأمّا الحكم المترتّب على الاحتمال فلا ينفى به.

فإن شئت قلت: إنّ جواز الأخذ بالرّاجح إنّما هو من جهة كونه متيقّن الحجيّة على كلّ تقدير لا من جهة البناء على مرجحيّة الظّن الخارجي وعدم جواز الأخذ بالمرجوح أيضاً ليس من جهة البناء على مرجحيّة الظّن الخارجي، وإنّما هو من جهة احتمال عدم جواز الأخذ به، فليس هنا بناء واعتناء بمرجحيّة الظّن الخارجي حتى ينفيهما ما دلّ على عدم البناء والاعتناء عند الشّك في المرجحيّة، وبعبارة ثالثة الأصل الأوّلي الجاري في الظّن لا يمكن أن يثبت خلاف مقتضاه ويجعل المشكوك حجّة، فالحكم بحجيّة المرجوح فعلاً إن كان من جهة إطلاق أخبار التّخيير، فالمفروض جعلها في مقام الاهمال أو الإغماض عن إطلاقها وإن كان من جهة الأصل الجاري في الرّجحان فهو يرجع إلى ما ذكرنا من جعل أصالة عدم الاعتناء بالظّن دليلاً على اعتباره وبعبارة رابعة المقام نظير ما لو علم إجمالاً بحجيّة بعض الأمارات القائمة على المسائل الفقهيّة من حيث الخصوص أو من باب الظّن

المطلق على تقدير إهمال النّتيجة، فإنّ الأخذ بالمتيقّن منها على تقدير كفايته أو بالجميع من باب الاحتياط لا ينافي كون الأصل في الظّن عدم الحجيّة، فإذا كان الرّاجح متيقّن الحجيّة على كلّ تقدير والمرجوح مشكوك الحجيّة لم يناف الحكم بتعيّن الأخذ بالرّاجح من حيث تيقّنه أو الاحتياط كون الأصل الأوّلي في الظّن عدم التّرجيح به.

وهذا الكلام وإن لم يخل عن نقض وإبرام إلاّ أنّه غاية ما يخطر بالبال في دفع الإشكال وعليك بالتّأمّل فيه، فإنّه غير نقيّ عن الإشكال ولم أقف على من تعرّض له ولدفعه إلاّ شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في مجلس المذاكرة ببعض التّقريرات الّتي عرفتها وقد طال البحث بيني وبينه في هذا المقام، ولعلّني أتكلّم فيه زيادة على ذلك في بحث التّعارض على ما يساعدنا التّوفيق من الّذي بيده ملكوت كلّ شيء وهو على كلّه قدير تعالى شأنه، ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره في دفع توهّم عدم كلّية قاعدة الشّغل في المقام نظراً إلى وقوع التّعارض أحيانا بين الاحتياط في المسألة الأصوليّة والمسألة الفرعيّة، بل يحكم بترجيح الاحتياط في الثّانية على الأولى في المقام كما سبق التّنبيه عليه في معمّمات نتيجة دليل الانسداد على ما في الكتاب من بيان التّوهّم بقوله مدفوع بأنّ المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظّن إلى آخر ما أفاده وإن كان مستقيماً، ولا يتوجّه عليه أنّ البناء في المقام على إهمال أخبار التّخيير فكيف يتمسّك بإطلاقه لإبطال الأصل في المسألة الفرعيّة، لأنّ الإهمال المدّعى إنّما هو في قبال المرجّحات لا مطلقاً، ولا تنافي بين كون القضيّة المطلقة في مقام الإهمال من جهة والبيان من جهة أخرى كما هو واضح، إلاّ أنّ ما أفاده من ترجيح الاحتياط في المسألة الفرعيّة على الاحتياط في المسألة الأصوليّة في بيان التّوهم مشيرا إلى ما أفاده قدس سره في معمّمات نتيجة دليل الانسداد قد عرفت الكلام فيه ثمّة وأنّ التّعارض لا يتصوّر بين الاحتياطين أصلاً.

الخبرين بشرط إفادة الظن ولا بشرط عدم الظن على خلافه، إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية، بل يصير حجة مستقلة على الأول سواء كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق أو من باب الاطمئنان أو من باب الظن الخاص، فإنّ القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين ويسقط المرجوح عن الحجية على الأخيرين، فيتعين أن الكلام في مرجحيته فيما إذا قلنا بحجية كل منهما من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الأكثر.

والكلام يقع تارة في الترجيح بالظن في مقام لولاه لحكم بالتخيير وأخرى في الترجيح به في مقام المرجحات المنصوصة في الأخبار العلاجية.

أمّا الكلام في الأول وملخصه أنه لا ريب في أن مقتضى الأصل عدم الترجيح، كما أن الأصل عدم الحجية، لأن العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدين والالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع وأن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه، لا مضمون الآخر من غير دليل قطعي يدل على ذلك فهو تشريع محرم بالأدلة الأربعة والعمل به، لا على هذا الوجه محرم إذا استلزم مخالفة القاعدة أو الأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن، فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً من التشريع أو مخالفة الأصول القطعية الموجودة في المسألة جار بعينه في الترجيح بالظن والآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة إلى الحجية وإلى المرجحية، وقد عرفت في الترجيح بالقياس أن المرجح يحدث حكماً شرعياً لم يكن مع عدمه وهو وجوب العمل بموافقته عيناً مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر هذا.

ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو الترجيح بمطلق الظن.

وليعلم أولاً: أن محل الكلام كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة أعني الجبر والوهن والترجيح هو الظن الذي لم يعلم اعتباره.

فالترجيح به من حيث السند أو الدلالة ترجيح بأمر خارجي وهذا لا دخل له بمسألة أخرى اتفاقية وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما.

فإنّ الكلام فيها في ترجيح أحد الخبرين، الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند كالأعدل والأفقه أو المسند أو الأشهر رواية أو غير ذلك، أو من حيث الدلالة كالعام على المطلق والحقيقة على المجاز والمجاز على الإضمار وغير ذلك، وبعبارة أخرى الترجيح بالمرجحات الداخلية من جهة السند اتفاقي واستفاض نقل الإجماع من الخاصة والعامة على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر.

والكلام هنا في المرجحات الخارجية المعاضدة لمضمون أحد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

نعم لو كشف تلك الأمارة عن مزية داخلية لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلالته دخلت في المسألة الاتفاقية ووجب الأخذ بها، لأنّ العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعاً سواء علم وجه الرجحان تفصيلاً أم لم يعلم إلاّ إجمالاً.

ومن هنا ظهر أن الترجيح بالشهرة والإجماع المنقول إذا كشفنا عن مزية داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالته ممّا لا ينبغي الخلاف فيه، نعم لو لم يكشفا عن ذلك إلا ظنا ففي حجيته أو

إلحاقه بالمرجح الخارجي وجهان أقواهما الأول كما سيجيء.

وكيف كان فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه الأول قاعدة الاشتغال لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظن.

وتوهّم: «أنه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط اللازم في المسألة الفرعية فيعارض الاحتياط في المسألة الأصولية، بل يرجح عليه في مثل المقام كما نبهنا عليه عند الكلام في معممات نتيجة دليل الانسداد»، مدفوع بأن المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظن:

لأنّ الأخذ به إن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط وبراءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له، ولهذا يحكم بالتخيير أيضا وإن كان أحدهما موافقا للاستصحاب والآخر مخالفاً، إذ كما أن الدليل المعين للعمل به يكون حاكماً على الأصول كذلك الدليل المخير في العمل به وبمعارضه.

وإن كان من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه، ففيه ما تقرر في محله من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير.

بل هنا كلام آخر وهو أن حجية الخبر المرجوح في المقام، وجواز الأخذ به يحتاج إلى توقيف، إذ لا يكفي في ذلك ما دل على حجية كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكل منهما، فيجب الأخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك وليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين والتخيير، حتى يبنى على مسألة البراءة والاشتغال وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث التراجيح إن شاء الله تعالى.

الثاني: ظهور الإجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بإفادته للظن

بمطابقة أحد الدليلين للواقع، فكان الكبرى وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين مسلمة عندهم، وربّما يستفاد ذلك من الإجماعات المستفيضة على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين، إلاّ أنّه يشكل بما ذكرنا من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين منهما ما كان كذلك في نفسه ولو انكشف أمر خارجي عن ذلك كعمل الأكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلاً، فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقاً لأمارة غير معتبرة كالاستقراء والأولوية الظنية مثلاً على تقدير عدم اعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الإجماعات وإن كان بعض أدلتهم الأخر قد يفيد العموم، لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح، إلاّ أنّه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين، لا مجرد المرجوح بحسب الواقع، وإلاّ اقتضى ذلك حجية نفس المرجح مستقلاً.

نعم الإنصاف: أن بعض كلماتهم يستفاد منه أن العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا، فمنها ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس: «**بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر**».

ومنها: ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر، فإنّ مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقة أحدهما لحكم الله الواقعي، إلاّ أنّ يقال إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر[1] المتصف بكونه مقرراً أو ناقلاً.

---

(١) تعليلهم لتقديم النّاقل بأنّ التّأسيس أولى من التّأكيد وأنّ اهتمام الشّارع

ومنها: ما ذكروه في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل، وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة، إلاّ أن يقال أيضاً إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخبرين.

وبالجملة فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوي، بل القطع بأن بناءهم على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفافه بأمارة أجنبية توجب قوة مضمونها.

ثمّ لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات[1] بمرجحية الظن

بيان المحرّمات لا المباحات، فيظنّ صدور الخبر المخالف للأصل وإن جامع ما أفاده في الاستدراك، إلاّ أنّ تعليلهم لتقديم الخبر المقرّر الموافق للأصل باعتضاده بالأصل فيظنّ صدور الخبر الموافق له بناء على القول باعتباره من باب الظّن لا يجامعه، وإلاّ أمكن أن يقال في جميع موارد التّرجيح بالظّن الخارجي إنّ الظّن حاصل من الخبر الموافق له فافهم.

(١) عدم وجوب العمل بما ظنّ اعتباره في مقابل الأصول العمليّة ما لم ينته إلى القطع كما هو المفروض، بل عدم جوازه أمر واضح لا سترة فيه أصلاً، لأنّه مقتضى الأصل الأوّلي المقرّر في الظّن وأمّا الاكتفاء به في مقابل التّخيير المرجع في المقام فلوجهين:

أحدهما: كون قضيّة الأخبار القاضية بالتّخيير قضيّة مهملة بالنّسبة إلى ما يظنّ التّرجيح به فيحكم بمقتضى ما عرفت في الوجه الأوّل بلزوم الأخذ بالرّاجح، اللّهم إلاّ أن يقال بعد فرض الإهمال إنّ المرجع هو الرّاجع من المتعارضين بناء على الوجه المذكور وإن لم يكن هناك ما يوجب الظّن بمرجحيّة الأمارة الخارجيّة فليس للظّن المذكور تأثير أصلاً.

المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرين، فلا أقل من كونه مظنونا والظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير وإن لم يجب العمل به في مقابل الأصول، وسيجيء بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

ثانيهما: أنّ ذهابهم إلى الأخذ بالخبر الموافق للأمارة الخارجيّة وإن لم يصل إلى حدّ الإجماع، إلاّ أنّه يوجب الوهن في إطلاقات التّخيير على تقدير تسليم كونها في مقام البيان والإطلاق من حيث إعراضهم عنه، فيرجع بعد الوهن الحاصل في الإطلاقات من جهة الإعراض إلى الوجه الأوّل والفرق بين الوجهين، لا يكاد يخفى على من له أدنى تأمّل.

هذا وأمّا ما يقال: في وجهه من أنّ المراد بالتّخيير في المقام هو التّخيير الّذي يحكم به العقل بناء على اعتبار المتعارضين من باب السّببيّة لا التّخيير الّذي حكم به الشّارع بمقتضى الأخبار الواردة في باب العلاج نظراً إلى أنّ حكم العقل بالتّخيير بين المتزاحمين إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك مزيّة لأحدهما على الآخر ففاسد جدّاً، لأنّ الحكم العقلي بالتّخيير بين المتزاحمين إنّما هو من جهة تزاحم الجهة الموجبة لهما، فلا يرفعه إلاّ أهميّة أحد المتزاحمين، وأمّا مجرّد أقربيّة أحدهما بالنّسبة إلى الواقع، فلا تعلّق له بما يوجب ثبوت الحكم لهما بل ربما ينافيه وأمّا ما قرع سمعك من كون الرّجحان مانعاً عن حكم العقل بالتّخيير، فإنّما هو بالنّسبة إلى التّخيير الظّاهري العقلي بين الاحتمالين الّذي هو من الأصول الأربعة لا التّخيير في المقام والفرق بينهما مضافاً إلى ظهوره سيجيء بيانه مشروحاً في الجزء الرّابع من التّعليقة إن شاء اللّه تعالى، نعم يمكن أن يكون الوجه فيه ما يشير إليه بعد ذلك من دليل الانسداد الجاري في خصوص المقام بعد الفراغ عن الوجه الثّالث بقوله: (ولا بدّ من العمل به لأنّ التكليف بالتّرجيح بين المتعارضين ثابت)إلى آخر ما أفاده وإن ناقشه بقوله: ولكن لمانع أن يمنع وجوب التّرجيح) إلى آخره ولعلّنا نتكلّم في هذا الوجه بعد ذلك.

الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع سواء كان المرجح داخلي كالأعدلية مثلاً، أو لمرجح خارجي كمطابقته لأمارة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

مثل ما دلّ على الترجيح بالأصدقية[1] في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فإنا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر غير الموصوف بها لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق وليس هذه الصفة مثل الأعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص.

---

(١) لمّا كان الصّدق غير قابل للتّفصيل فلا بدّ أن يكون المراد من الأصدقيّة في الحديث هي الأقربيّة إلى الواقع، وبعد إلقاء خصوصيّة الأقربيّة الحاصلة من صدق الرّاوي وكثرة مطابقة خبره للواقع يدلّ على لزوم التّرجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع من غير فرق بين المرجّح الدّاخلي والخارجي، هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده بأنّ ملكة الصّدق في الرّاوي كملكة العدالة يمكن أن يكون لها جهة موضوعيّة وإن كانت لها جهة طريقيّة دائما فإذا حكم الشّارع بلزوم العمل بخبر الصّادق، فلا يكون المراد منه إلاّ من كان له ملكة الصّدق لا من طابق خبره الواقع، فإنّه غير قابل لتعلّق الجعل الشّرعي به ولا من كان يظنّ مطابقة خبره للواقع حتّى يدلّ على حجيّة الخبر المظنون مطابقته للواقع مطلقاً، فإذا كان الصّدق من الملكات، فيمكن اعتبار القرب الحاصل منه كما يمكن اعتبار شدّته في التّرجيح فيكون حالها حال الأعدليّة فتأمّل.

وأشكل منه ما أفاده في التّرجيح بالأوثقيّة للتّسرية بالنّسبة إلى المرجّحات الخارجيّة، وإلاّ لدل ما دلّ على حجيّة خبر الثّقة على حجيّة كلّ ما يفيد مقدار

ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البينة دون الحاصل من مطلق الوثاقة لأن صفة الصدق ليست إلا المطابقة للواقع فمعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع فالترجيح بها يدل على أن العبرة بالأقربية من أي سبب حصلت.

ومثل ما دل على ترجيح أوثق الخبرين فإن معنى الأوثقية شدة الاعتماد عليه وليس إلا لكون خبره أوثق فإذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجح خارجي اتبع.

وممّا يستفاد منه المطلب على وجه الظهور[1] ما دل على ترجيح أحد

الظن الحاصل منه فتدبر.

(١) ظهور تعليل تقديم المشهور من حيث الرّواية المعروف بين الرّواة وأهل الرّواية على الشّاذ الغير المعروف بينهم، وترجيحه عليه من حيث انتفاء الرّيب الموجود فيه من حيث تفرّد بعض بروايته في المشهور وإن كان فيه ريب موجود في الشّاذ أيضاً من جهة أخرى في إناطة التّرجيح بكلّ ما يوجب نفي الرّيب بالإضافة من حيث تقليل الاحتمال أو ضعفه أمر لا ينبغي الارتياب فيه أصلاً من حيث رجوعه إلى التّعليل بالصّغرى، فيدلّ على ثبوت كبرى مطويّة مفروغاً عنها إذ لولاها لم يصحّ التّعليل والاستدلال، هذا مضافاً إلى اقتضاء العلّة المنصوصة دوران الحكم مدارها من غير أن يكون مدخليّة لموردها، ومنه ينقدح دفع جميع الإشكالات الواردة على أخبار العلاج وتعارض بعضها مع بعض من حيث تقديم بعض المرجّحات في بعضها وتأخيره أو العطف بالواو الظّاهر في الجمع والاقتصار في بعضها بذكر بعض المرجّحات إلى غير ذلك، فإنّه إذا كان مدار التّرجيح على ما عرفت لم يرد شيء منها كما هو ظاهر وقد عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة، وسيأتي تفصيل القول فيه في الجزء الرّابع من التّعليقة إن شاء الله تعالى، نعم على القول بالاقتصار على المرجّحات المنصوصة لا مناص عن توجّه

بعض الإشكالات كما هو واضح لمن له أدنى تأمّل، وبهذا التقريب يستدلّ على المدّعى بتعليل تقديم المخالف للعامّة على الموافق لهم بكون الرّشد في خلافهم كما في أكثر الأخبار أو كونه صادراً بعنوان التّقيّة كما في بعض الأخبار بناء على حمله على مسألة التّعارض بقرينة الإجماع كرواية سماعة، نعم ما دلّ على تقديم المخالف على الموافق من حيث التّعبّد أو من جهة مجرّد حسن المخالفة لا دلالة له على التّعدي أصلاً، ومنه يظهر أنّ الأظهريّة المدّعاة في الكتاب لتعليل تقديم المخالف للعامّة على الموافق في الدّلالة على التّعدي حتّى بالنّسبة إلى دلالة تعليل تقديم المشهور على الشّاذ حرفاً بحرف، فكيف يكون أحدهما أظهر من حيث الدّلالة بل الإنصاف أنّ دائرة التّرجيح بالنّظر إلى التّعليل المذكور أوسع منها بالنّظر إلى تعليل تقديم المخالف حيث إنّه لا يدلّ على التّرجيح بكلّ ما يوجب ضعف الاحتمال كما هو ظاهر.

ثمّ في كون الظّهور المستفاد من مجموع الرّوايات الواردة في باب العلاج في التّعدي والتّسرية حتّى بالنّسبة إلى المرجّحات الخارجيّة على تقدير الإغماض عن الظهورات المذكورة فيه كظهور كلّ واحد في لزوم الأخذ به ممّا لا ريب فيه لكونه ظهورا مستنداً إلى اللّفظ حقيقة وإن استند إلى مجموع الألفاظ لعدم الفرق في بناء أهل اللّسان والعرف بينهما أصلاً على ما فصّل مستقصى في محلّه، وأمّا الاستدلال بدليل الانسداد للتّعدي والتّسرية بناء على قيام الظّن الغير الثّابت حجيّته على التّرجيح بكلّ ما يوجبه ولو بحسب المرجّحات الخارجيّة بناء على الإغماض عمّا عرفت من الدّليل عليه فهو محلّ نظر ومناقشة، فإنّه إذا كان ظاهر الأخبار التّرجيح بأمور مخصوصة ولم تدلّ على مناط مشترك كما هو المفروض فإن فرض انسداد باب العلم بتشخيص تلك الأمور والظّن الخاصّ به استقام تشخيصها بالظّن المطلق المتعلّق بها كالظّن بالمشهور رواية أو الأعدليّة أو المخالفة للعامّة

. . . .

إلى غير ذلك، وأمّا الظّن بالحكم الفرعيّ المطابق لأحد المتعارضين، فليس ظنّاً بما ثبت التّرجيح به وليس من أطراف العلم الإجمالي أيضاً بالفرض حتّى يرجع إلى الظّن بكونه ممّا جوّز التّرجيح به فكيف يتمسّك بدليل الانسداد لإثبات اعتباره في لزوم التّرجيح بما قام عليه من الظّن الخارجي، فإن شئت قلت إن التمسّك بدليل الانسداد في هذه المسألة الأصوليّة الخاصّة كالتمسّك به في سائر المسائل موقوف على العلم الإجمالي بالتّكليف بالتّرجيح بأمور غير معلومة بالتفصيل ولا مظنونة بالظّن الخاصّ، مع كون المرجّح الخارجي من أطرافه بحيث لا يكون هناك قدر متيقّن وليس في المقام علم إجماليّ على الوجه المذكور، إذ التّرجيح بالمرجّحات المنصوصة لا إشكال ولا خلاف فيه مضافا إلى كونه متيقّناً على كلّ تقدير مع مساعدة العرف وأهل اللّسان على لزوم التّرجيح ببعضها كتقديم الأظهر على الظّاهر وبعد وضعها لا نسلم العلم الإجمالي بلزوم التّرجيح بشيء آخر، مع أنّه لو فرض وجوده كان المرجحات الداخلية الغير المنصوصة وما يرجع إلى الاعتضاد متيقنا بالنسبة إلى الترجيح بالمرجح الخارجي.

فإن شئت قلت: إن أمر المعلوم بالاجمال على تقدير التسليم المزبور مردد بين الأقل والأكثر، فلا يمنع من الرجوع إلى إطلاقات التخيير بالنسبة إلى المرجح الخارجي، وبعبارة أخرى الحكم باعتبار الظن بلزوم الترجيح بكلّ مزيّة حتّى المرجّح الخارجي موقوف على ثبوت التّكليف بالتّرجيح بغير ما تيقّن التّرجيح به وهو في حيّز المنع، فإن سلّم إطلاق لأخبار التّخيير فيحكم بمقتضاه وإلاّ فيؤخذ بالرّاجح لا من جهة ثبوت التّرجيح بالظّن الخارجي من جهة دليل الانسداد، بل من جهة كونه متيقّن الحجيّة على كلّ تقدير، ولا فرق في ذلك بين أن يكون هناك أصل أو عموم يرجع إليه على تقدير عدم وجود الرّاجح من الخبرين أو لاً كما هو واضح، هذا إذا فرض الفراغ عن اعتبار المتعارضين في الجملة بعد التّعارض وحجيّتهما وتردّد الأمر فيما هو

الحجة بين الرّاجح أو هو مع المرجوح على سبيل التّخيير كما هو المختار ومقتضى الأخبار والفتاوى في غالب الأعصار، وأمّا إذا لم يفرض ذلك تعيّن الرّجوع إلى عموم أو إطلاق أو أصل على تقدير عدمهما، لا يخالف مقتضى المتعارضين بناء على حجيّة الأخبار وغيرها من باب الطّريقيّة كما هو المختار وعليه المشهور والمدار عندهم لا السّببيّة المحضة الّتي يقتضي الحكم بالتّخيير بين المتعارضين مطلقا بحكم العقل على ما عرفت مفصّلا من غير فرق بين وجود المرجّح وعدمه هذا ما يقتضيه التّحقيق الّذي سلكه شيخنا قدس سره أيضاً في باب التّعارض في خاتمة الكتاب، ولا بدّ أن ينزل تحريره في المقام عليه وإن لم يخل عن تمحّل وتكلّف، فحكمه برعاية الاحتياط بالأخذ بالمظنون والراجح من الخبرين بقوله وبالجملة فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التّخيير، لا بدّ أن ينزل على الفراغ عن حجيّة أحد المتعارضين مع عدم الإطلاق لأخبار التّخيير كما أنّ حكمه بالرّجوع إلى الأصول فيما طابق الاحتياط احتياطاً وإشكاله فيما كان نافيا أو مثبتا مع عدم إمكان الاحتياط لا بدّ أن ينزل على ما ذكرنا أخيرا من عدم الفراغ عن حجيّة أحد المتعارضين كما يشير إليه قوله: (والدّليل على هذا الإطلاق) مشكل خصوصاً لو كان الظّن المقابل من الشّهرة المحقّقة وإن كان مقتضى التّحقيق عدم الإشكال في الرّجوع إلى الأصل مطلقاً فيما لم يخالف مقتضى المتعارضين، هذا ما يقتضيه تحقيق المقام عاجلا وعليك بالتّأمّل فيه لعلّك تجده حقيقاً بالقبول.

خاتمة مشتملة على أمرين:

الأوّل: أنّه كما لا يجوز إجراء حكم التّعادل، إلاّ بعد الفحص التّام عن المرجّحات المنصوصة في أخبار العلاج كذلك لا يجوز إجراؤه، إلاّ بعد الفحص التّام عن المرجّحات الخارجيّة بعد البناء على لزوم التّرجيح بها على ما عرفت

وجهه لوجوب الفحص عن الحجيّة الشّرعيّة، والطريق إلى الأحكام من غير فرق بين الفحص عن أصل وجود الدّليل أو الفحص عمّا يجب الأخذ به فعلاً مع وجود الدّليلين المتعارضين، وكما لا يجوز الرّجوع إلى الأصول العمليّة عند الشّك في أصل وجود الدّليل قبل الفحص، كذلك لا يجوز الرّجوع إلى أصالة عدم مزيّة أحد المتعارضين على الآخر قبل الفحص، وأمّا بعد الفحص التّام فإن احتمل المزيّة والمرجّح الخارجي في كلّ منهما، فلا إشكال في إجراء حكم التّعادل، لأنّه في معنى التّعادل حقيقة وإن احتمل وجود المرجّح بالنّسبة إلى أحدهما بالخصوص دون الآخر فيمكن القول بلزوم الأخذ به وإن لم يكن ظنّاً نظراً إلى الكليّة المستفادة ممّا عرفت من الأخبار العلاجيّة من دوران التّرجيح مدار عدم ريب في أحد المتعارضين موجود في الآخر، وكذلك الحكم فيما لو وجد الاحتمال في كلّ منهما، ولكن كان وجود المرجّح في أحدهما مظنونا وفي الآخر مشكوكا أو موهوما، فإنّه يجب الأخذ بما ظنّ وجود المرجّح فيه نظراً إلى الكليّة المذكورة كما هو واضح ولا فرق في ذلك كلّه بين المرجّحات الدّاخليّة والخارجيّة.

الثّاني: أنّه لو وقع التّعارض بين المرجّحات المنصوصة والخارجيّة بوجود المرجّح المنصوص في أحد المتعارضين والخارجي في الآخر، فإنّ كان الوجه في التّرجيح بالمرجّحات الخارجيّة والتّعدي عن المنصوصة إليها الكليّة المستفادة من الأخبار، فلا إشكال في لزوم الأخذ بما هو الأقوى منهما في النّظر من جهة حصول الظّن الفعلي منه لعدم التّرتيب بينهما على هذا التّقدير إذا حكم التّعارض بينهما حينئذ حكم التعارض بين المرجّحات المنصوصة، وإن لم يكن هناك قوّة فيجب إجراءً حكم التّعادل لعدم المزيّة بالفرض كما هو الشّأن فيما وقع التّعارض بين المرجّحات المنصوصة وإن كان الوجه في التّرجيح بها دليل الانسداد بالبيان الّذي

الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم، بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللاً ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه، فيدل على أن طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه لا لأنه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم، وإلاّ لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه إذا كان رواية أعدل كما يقتضيه صدر الخبر ولا لقول السائل بعد ذلك هما مشهوران معاً.

فحاصل المرجح هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور، فيكون المشهور من الأمر البين الرشد وغيره من الأمر المشكل، لا بين الغي كما توهم وليس المراد به نفي الريب من جميع الجهات لأن الإجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفياً في الخبر المشهور وهو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأساً.

عرفته وتقدّم ضعفه، فلا إشكال في لزوم الأخذ بالمرجّح المنصوص على ما نبّهناك عليه سابقا من لزوم رعاية التّرتيب على هذا التّقدير، وممّا ذكرنا كلّه يعلم حكم ما لو وقع التّعارض بين المرجّحات الخارجيّة، فإنّه على تقدير قوّة لبعضها يلزم الأخذ بالخبر الموافق لهذا البعض وعلى تقدير عدم القوّة يرجع إلى حكم التّكافؤ والتّعادل، هذا آخر ما أردنا إيراده في سلك التّحرير ويتلوه الجزء الثّاني من التّعليقة إن شاء اللّه تعالى والحمد للّه أوّلاً وآخراً وله الشّكر ظاهراً وباطناً وصلّى اللّه على نبيّه محمّد خاتم أنبيائه ورسله وآله الطّيبين الطّاهرين المعصومين حجج اللّه على الخلائق أجمعين ولعنة اللّه على أعدائهم من الأوّلين والآخرين، وقد وقع الفراغ عن تحرير ما أردناه في شعبان المعظّم سنة سبع وثلاثمائة بعد الألف وكان تحريره على يد العبد أحمد التّفرشي.

وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوماً، لأنّ الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة في غير المشهور، غاية الأمر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحا في غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً.

وحينئذ فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته إلى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض أو كان راويه أعدل وأصدق من راوي معارضه المجمع عليه لأخذ به، ومن المعلوم أن الخبر المعتضد بأمارة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته إلى معارضة تلك النسبة.

ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بأن ذاك لا يحتمل، إلاّ الفتوى وهذا يحتمل التقية لأنّ الريب الموجود في الثاني منتف في الأول، وكذا كثير من المرجحات الراجعة إلى وجود احتمال في أحدهما مفقود علما أو ظنا في الآخر فتدبر، فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر أو يوجد، ولا يعد لغاية ضعفه ريباً فذاك الآخر مقدم عليه.

وأظهر من ذلك كله في إفادة الترجيح بمطلق الظن ما دلّ من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة بناء على أن الوجه في الترجيح بها أحد وجهين:

أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من التقية كما علل به الشيخ والمحقق، فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية توجب أبعدية أحدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء، بل يستفاد منه عدم اشتراط الظن في الترجيح، بل يكفي تطرق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما

فيه الريب بالنسبة إلى معارضه.

لكن هذا الوجه لم ينص عليه في الأخبار، وإنّما هو شيء مستنبط منها ذكره الشيخ، ومن تأخر عنه، نعم في رواية عبيد بن زرارة: «ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه»*، دلالة على ذلك.

الثاني: كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع والفرق بين الوجهين أن الأول كاشف عن وجه صدور الخبر، والثاني كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.

وهذا الوجه لما نحن فيه منصوص في الأخبار مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السلام: «فإنّ الرشد في خلافهم» و«ما خالف العامة ففيه الرشاد»، فإنّ هذه القضية قضية غالبية لا دائمية، فيدلّ على أنّه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد في المضمون أحد الخبرين.

ويدل على هذا التعليل أيضاً ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد من قوله: «ائت فقيه البلد فاستفته في أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه»*.

وأصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: قال عليه السلام: «أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة، فقلت: لا أدري، فقال: إنّ علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين، إلاّ خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا

---

* تهذيب الأحكام، ج٢، ص ٢٧٦.

* علل الشرائع، ص ١٧٩.

أفتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس».

ويصدق هذا الخبر سيرة أهل الباطل مع الأئمة عليهم السلام على هذا النحو تبعاً لسلفهم حتى أن أبا حنيفة حكي عنه أنه قال: **«خالفت جعفرا في كل ما يقول أو يفعل، لكنّي لا أدري هل يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما».**

والحاصل أن تعليل الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع، حتى أنه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمارة في كون مضمونه مظنة الرشد، فإذا انضم هذا الظهور إلى الظهور الذي ادعيناه في روايات الترجيح بالأصدقية والأوثقية، فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة.

ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجية هو الذي دعا أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر، بل يوجب في أحدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في أحدهما أبعد منه في الآخر، كما هو كذلك في كثير من المرجحات.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة وغيره قدست أسرارهم من متابعهم في ذلك طريقة العامة ظن في غير المحل.

ثمّ إنّ الاستفادة التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظية، فلا إشكال في الاعتماد عليها وإن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلاّ مجرد الإشعار كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق، فإن لم يبلغ المجموع حد الحجية، فلا أقل من كونها أمارة مفيدة للظن بالمدعى ولا بدّ من العمل به، لأنّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت، لأنّ التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد، لأنّا نعلم بوجوب

الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح بعضها معيناً والمرجحات المنصوصة في الأخبار غير وافية، مع أنّ تلك الأخبار معارض بعضها بعضاً، بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الأعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب.

وحاصل هذه المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً فينحصر العمل في الظن بالمرجح، فكل ما ظنّ أنّه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به، وإلاّ لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع يرجح غيره عليه، والأول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح، والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء على أحدهما لأجل تعذر العلم على أحدهما وقبحه بديهي، وحينئذ فإذا ظننا من الأمارات السابقة أن مجرد أقربية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الأخذ به هذا.

ولكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة التي دلّ العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص والأظهر على الظاهر.

بيان ذلك: أنّ ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر كالعام والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد، فالمرجح فيه معلوم من العرف.

وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما مما يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد، فالوجه فيه كما عرفت سابقاً عدم الترجيح، إلاّ بقوة الدلالة لا بمطابقة أحدهما لظن خارجي غير معتبر، ولذا لم

يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن، بل يرجع فيه إلى الأصول والقواعد فهذا كاشف عن أن الحكم فيهما ذلك من أول الأمر للتساقط لإجمال الدلالة.

وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما، إلاّ بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية.

ومن المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما: ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنة مطابق لأحدهما وهذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمارة خارجية، وذلك لأنّ العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليد عنه، إلاّ بوارد يقيني والخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعارضته بمثله، والمفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت، فلا وارد على العموم والأصل.

القسم الثاني: ما لا يكون كذلك وهذا أقل قليل بين المتعارضات، فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يكن محذور، نعم الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن خصوصاً، مع أن مبنى المسألة على حجية الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلي على خلافه.

والدليل على هذا الإطلاق مشكل خصوصا لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة أو نقل الإجماع الكاشف عن تحقق الشهرة، فإن إثبات حجية الخبر المخالف للمشهور في غاية الإشكال وإن لم نقل بحجية الشهرة، ولذا قال صاحب المدارك: «**إنّ العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل وموافقة الأصحاب من غير دليل أشكل**».

وبالجملة فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير، وأمّا في مقابل العمل بالأصل، فإنّ كان الأصل مثبتاً للاحتياط كالاحتياط اللازم في بعض الموارد، فالأحوط العمل بالأصل، وإن كان نافياً للتكليف كأصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف أو مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصالة الفساد في باب المعاملات ونحو ذلك ففيه الإشكال، وفي باب التراجيح تتمة المقال، والله العالم بحقيقة الحال، والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً.

المقصد الثالث
من مقاصد الكتاب في الشك

مقدّمة:

قد قسّمنا في صدر هذا الكتاب المكلّفَ الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي[1] في الواقعة على ثلاثة أقسام؛ لأنّه إمّا أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي، وإمّا أن يحصل له الظن، وإمّا أن يحصل له الشك.

---

(١) قد أسمعناك في الجزء الأوّل من التعليقة وجه التقييد بالالتفات والحصر في الثّلاثة وإلقاء الوهم وكون اعتبار العلم بالنّسبة إلى الحكم المترتّب على متعلّقه ذاتيّاً ككشفه عن متعلّقة وطريقيّة إليه واستحالة تعلّق الجعل مطلقاً به سواء كان من الشّرع والعقل وإقامة البرهان على ذلك وفساد توهّم من ذهب إلى الخلاف غفلة عن حقيقة الحال أو فتح باب الاعتراض ذاهلاً عن المراد، وأن الظّن سواء كان شخصيّاً أو نوعيّاً يشارك العلم في الكشف والطريقيّة الذاتية بحسبه، وأنّه يمكن أنْ يعتبر من حيث كونه كاشفاً عن متعلّقه وطريقاً إليه في الشّرعيّات وأنّه يفارق العلم من هذه الحيثيّة وأنّه ليس لازم الاعتبار بذاته ولا تمنع الاعتبار كذلك فيفارق الشك أيضاً، وأنّ الحكم بوقوع اعتباره وحجيّته في الشّرعيات يتبع قيام الدّليل على الوقوع شرعاً أو عقلاً، والآخر خرج عن الإمكان إلى الوجوب وهو خلف محال وأنّه في مورد الشك في قيام الدّليل على الوقوع يبني على عدمه وأنه لا شك في وقوعه في الجملة في الشّرعيّات، والتّأمل في الأصل الثانوي الذي جرى في لسان جمع ممن قارب عصرنا أو عاصرناه من لزوم البناء على الوقوع في الحكم الفقهي

أو الطريق أو هما معاً إلاّ ما خرج، كما أنا أسمعناك هناك امتناع طريقة الشّك وكشفه عن المشكوك وإلاّ خرج عن كونه شكّاً، مضافاً إلى لزوم الطريقية إلى المتنافيين والمتناقضين ذاتا وامتناع اعتباره من الحيثية المذكورة بعد فرض فقدانها بالذات وفساد توهّم بعض من عاصرناه خلاف ذلك وأنّ مرجع اعتبار الاستصحاب إلى اعتبار احتمال الحالة السّابقة، وكذا مرجع أصالة الحلّية في الأشياء إلى اعتبار احتمال الحلّية وترجيحه على احتمال الحرمة، وهكذا الأمر في الطرق التعبّدية غفلة عن المراد عن كون المستحيل في الشك اعتباره من حيث كونه طريقاً وكاشفاً لا مطلق ترتب الحكم عليه، وإلاّ فما ذكرنا بعد الالتفات من الواضحات الملحقة بالبديهيات الأوّلية وكيف يتصوّر عروض الحكم الشرعي للشك من حيث كونه طريقاً وكاشفاً مع امتناع وجود الحيثية المذكورة فيه وعدم صلاحيته لملاحظته بهذا الاعتبار لعدم وجدانه له وامتناع تأثير جعل الشاعر فيه كما هو ظاهر، وأنّ كلاً من الأوصاف الثلاثة قابل لتعلّق الحكم لمورده ويصير موضوعاً للحكم ويشارك من هذه الجهة والحيثية مع الآخر، وإنْ تفارقت من الحيثية التي عرفت الإشارة إليها وإلى ذلك أشار قدّس سره بقوله.

وأمّا الشك فلمّا لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل أن يعتبر يعني لا يعقل أن يعتبر طريقاً إلى متعلّقه وكاشفاً عنه، فلو ورد في مورده حكم إلى آخره يعني بذلك تعلّق الحكم بالمشكوك من حيث كون الشك مأخوذاً فيه وما هو المراد من الحكم الواقعي والظاهري وتحقيق مجاري الأصول وأن المأخوذ في موضوعاتها الشك أو العنوان المنطبق عليه في الجملة والإشارة إلى خلاف بعض من قارب عصرنا أو عاصرناه في فصوله في معنى الحكم الواقعي والظاهري، إلى غير ذلك ممّا فصلنا لك القول فيه ثمة، ولكن نعيد الكلام في تحقيق الحكم الواقعي والظاهري ونجدده فيه لما هو المقصود بالبحث في المقام ولعلّنا نشير ضمناً إلى بعض ما طوينا ذكره في

الجزء الأول من التعليقة، فنقول:

أمّا الحكم الواقعي فالمراد به هو الحكم المجعول للموضوعات بالملاحظة الأوّلية، وبعبارة أخرى الحكم المجعول لها جعلاً أوّلياً، وبعبارة ثالثة هو الحكم المجعول لها من دون ملاحظة الجهل بحكمها الأوّلي المجعول لها وإن لوحظ في عروضه لها وتعلّقه بها سائر الاعتبارات والأوصاف كالحضر والسفر والصحة والمرض ووجدان الماء وفقدانه إلى غير ذلك، فالأحكام الثابتة لذوي الأعذار والموضوعات الاضطرارية أحكام واقعية، بل وإن لوحظت في عروضه لها العلم بالموضوع أو الظن به أو الشك فيه بحيث لا يكون مع قطع النظر عن هذه لها حكم بحيث يكون المجعول بملاحظتها مجعولاً أوّلياً لها أو كان ولكن لم يكن من سنخها أو وإن كان من سنخها بالنسبة إلى غير العلم على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليقة، وأما الحكم الظاهري فهو المجعول للموضوعات من حيث الجهل وعدم العلم بالحكم المجعول لها أوّلاً وبالذات سواء لوحظ فيه الظن به شخصاً أو نوعاً أو الشك فيه بالمعنى المقابل للظن وهو التسوية كما هو الملحوظ في موارد التخيير وشكوك الصلاة في ركعاتها أو أفعالها بالمعنى الأعم من الأقوال، أو الشك بالمعنى اللغوي وهو خلاف اليقين على ما في القاموس كما هو الملحوظ في الاستصحاب بناء على القول به من باب الأخبار وعلى ما ستقف على تفصيل القول فيه أو العنوان المنطبق على الشك بالمعنى الأعم في الجملة كما هو الملحوظ في موارد وجوب الاحتياط عقلاً وشرعاً، وموارد البراءة العقلية والشرعية على ما ستقف عليه عن قريب من إناطة الاحتياط باحتمال العقاب لا الشك وإناطة البراءة بعدم وصول البيان الكافي من الشرع وإن كان ظناً معتبراً بل أصلاً من الأصول الشرعية كالاستصحاب، وإن كان في إناطتها بهذا المعنى كلام بالنسبة إلى البراءة الشرعية أو منع في الجملة ولو بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية بدعوى كون

المناط فيها هو عدم العلم بالحكم الإلزامي فينطبق على الشك بالمعنى الأعم كما في موارد الاستصحاب، وستقف على ما هو المختار من المسلكين عن قريب، فقد ظهر مما ذكرنا أنّ الحكم الثابت بمقتضى الأدلة الظنية المعتبرة شرعاً والأمارات الشرعية حكم ظاهري على مذهب أهل الصواب من المخطّئة كما اتفقت عليه كلمة علماء الإمامية، بل يكون الأمر كذلك عند العامة أيضاً بالنسبة إلى الأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية، بل على الأحكام فيما كان الدال عليها ظواهر الكتاب والسنة كما عرفت البحث فيه في الجزء الأول من التعليقة؛ ولذا ذكروا أن المستنتج من البرهان المعروف الذي يترتبه المجتهدون هو العلم بالحكم الظاهري ووجّهوا به أخذ العلم بالحكم في تعريف الفقه في دفع الإيراد عليه بكون أكثر مبادئه ظنّية بأن المراد بالحكم أعم من الظاهري والواقعي فلا ينافي أخذ العلم في حدّ الفقه، وإلى ذلك يشير قوله قدّس سره بعد ذلك، ولذا اشتهر أنّ علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي هذا ما أدّى إليه ظنّي وكبرى برهانية وهي كلّما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري، فإن صريحه كون الحكم الظاهري أعم من مفاد الأصول وإن كان ربّما يوهم قوله قبل ذلك في بيان الفرق بين الأصل والدليل كون الحكم الظاهري مختصاً بمفاد الأصل كظاهر ما يتراءى منه ذلك في باب الاستصحاب، ومن هنا قيل إنّ للحكم الظاهري إطلاقين عنده أعم وأخص ولكن المتأمّل يشهد بأنّ مراده ليس تخصيص مطلق الحكم الظاهري بمفاد الأصل بل تخصص ما لا يلاحظ في تعلقه بالموضوع المجهول الحكم الكشف الظني عن الواقع ولكن الأمر في ذلك سهل.

وأمّا إطلاق الحكم الظاهري على الفعلي المنجّز سواء كان واقعيّاً تنجز بالعلم أو ظاهريّاً بالمعنى الذي عرفته والواقعي على الثاني الغير المنجز فلم نقف عليه إلا في كلام بعض الأفاضل مقاربي عصرنا بفصوله، وقد تقدم في الجزء الأول

من التعليقة.

ثم إن الحكم الواقعي بالمعنى الذي عرفت كما ينقسم إلى الشأني والفعلي بالنظر إلى حكم العقل بوجوب إطاعته وتنجّزه على المكلف وترتب الآثار عليه وحكمه بكونه معذوراً في مخالفته على تقدير ثبوته في نفس الأمر لا أن يكون هناك إنشاءان وحكمان من الشارع:

أحدهما: الحكم الشأني.

وثانيهما: الفعلي.

كما قد يتوهّم أو توهم كذلك الحكم الظاهري ينقسم إلى الثاني والفعلي فإن ثبوته في موضوعه لا تعلق له بعلم المكلّف به، فإذا علم المكلف به تنجّز في حقّه كوجوب تصديق العادل مثلاً فإنّه ربّما يكون هذا الحكم ثابتاً ولا يعلم به المجتهد، أو وجوب تقليد الأعلم مثلاً فإنه وربما يكون ثابتاً ولا يعلم به المجتهد ولا العامي ولكن مجرّد ثبوته النفس الأمري، بل الفعلي لا يكفي في ترتب الآثار عليه إلاّ بعد الاستناد إليه في العمل، فإذا فرض كون فعل حراماً في الواقع فإذا استند العامي في ارتكابه إلى رأي مَن يفتي بجوازه مع جواز تقليده في حقّه يكون معذوراً وإلاّ فلا، ولا ينافي ما ذكرنا من وجود القسمين للحكم الظاهري ما اتفقت عليه كلمتهم من التصويب في الأحكام الظاهرية في الجملة، ألا ترى أن الخبرين المتعارضين المتساويين من جميع الجهات إذا أخذ مجتهد بأحدهما وآخر بالآخر يكون مفاد المأخوذ مع الاختلاف حكماً ظاهرياً للآخذ وكذا في دوران الأمر بين الحرمة والوجوب مع تساوي الاحتمالين وهكذا وبالجملة ما ذكرنا ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّ القول بتوقّف ثبوت الحكم الظاهري في نفس الأمر على العلم بثبوته دوري كالقول باشتراط ثبوت الحكم الواقعي على العلم به كما صرح به العلاّمة قدس سره في غير موضع من كتبه، حيث إنّ العلم متأخّر عن المعلوم فكيف

يتوقف المعلوم عليه، ومن هنا ذكروا أنّ اشتراط التكاليف بالعلم ليس على حدّ اشتراطها بالبلوغ والعقل والقدرة فإنّ المتوقف على العلم تنجّز الخطابات الواقعية لا وجودها النفس الأمري، بل ربّما نقول بعدم اشتراط التنجز بالعلم أيضاً فضلاً عن الثبوت النفس الأمري فإن الجاهل الملتفت إذا ترك الفحص تنجّز عليه جميع الخطابات الواقعية أصولاً وفروعاً ولو عرض له الغفلة بعد الالتفات وترك الفحص.

ثم إن الحكم الظاهري كما يسمّى ظاهرياً بكونه معمولاً به عند العجز عن تحصيل الواقع يسمى واقعياً ثانوياً أيضاً، أما الوجه في تسميته بالواقعي؛ فلأن كل شيء فرض له ثبوت فله واقعية في موضوعه فهو واقعي بهذا المعنى وأما توصيفه بالثانوي فمن حيث تأخر موضوعه عن الواقعي بقول مطلق والواقع الموصوف بالأولي، وإليه أشار بقوله رحمه الله ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضا إلى آخره ويسمّى الدال على الحكم الظاهري الغير الملحوظ فيه الكشف الظنّي عن الواقع أصلاً والدال على الحكم الواقعي الكاشف عنه علماً أو ظنّاً بحيث يكون الكشف الظنّي ملحوظاً في اعتباره دليلاً، وقد يطلق على الكاشف الظنّي أمارة أيضاً.

وقد يختص الأمارة بما يكون معتبراً من حيث الكشف الظنّي في الموضوعات الخارجية، فالاستصحاب إذا كان مبناه على الظن كما هو المشهور بين القدماء لا يكون أصلاً بالمعنى المذكور وكذا البراءة إذا كان مبناها على الظن كما يظهر من الشيخ البهائي والشيخ حسن صاحب المعالم وغيرهما قدّس الله أسرارهم، كما أن الأول قد يسمى بالدليل الفقاهتي من حيث كونه موجباً للعلم بالحكم الظاهري، والثاني قد يقيّد بالاجتهادي من حيث كونه موجباً للعلم أو الظن بالحكم الشرعي، وهذان اصطلاحان على ما وقفنا عليه من الفاضل المازندراني في شرح الزبدة وشايعه الأستاذ الأكمل الفريد البهبهاني في فوائده قال قدس سره في محكي فوائده الجديدة في الفائدة الأخيرة ما هذا لفظه: «المجتهد والفقيه والمفتي

والقاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة الآن عن شخص واحد؛ لأنه بالقياس إلى الأحكام الشرعية الواقعية يسمى مجتهداً لما عرفت من انسداد باب العلم، وبالقياس إلى الأحكام الظاهرية يسمى فقيهاً لما عرفت من كونه عالما بها على سبيل اليقين». انتهى كلامه رفع مقامه، والمستفاد منه كما ترى كون الاجتهاد عنده عبارة عن: استفراغ الوسع في تحصيل خصوص الظن بالحكم الشرعي أو حصول ملكة ذلك فتحصيل العلم بالحكم من الدليل خارج عن حقيقة الاجتهاد عنده، وهذا وإن كان مذهب غير واحد بل مذهب جميع العامة وأكثر الخاصة كما يظهر لمن راجع كلماتهم في بحث الاجتهاد، إلاّ أنّ الحكم بخروج تحصيل العلم بالحكم عن الاجتهاد مطلقاً حتى في النظريات محل تأمّل وكلام مذكور في بابه، ومن هنا قال شيخنا قدس سره: (وقد يقيد بالاجتهادي) فقد جعل مطلقة مقيداً به إلاّ أنّ يحمل على المهملة فيوافق ما في الفوائد، والذي يقتضيه التحقيق في المقام أن الشخص من حيث كونه مستنبطاً للحكم يسمّى مجتهداً وإن كان الحكم المستنبط ظاهرياً ومن حيث كونه عالماً بالحكم يسمى فقيهاً من غير فرق بين كون المعلوم حكما ظاهرياً أو واقعياً والخطب في ذلك سهل.

ثم إنه ظهر مما ذكرنا في بيان حقيقة الحكم الواقعي والظاهري أن ثبوت الحكم الظاهري في موضوعه لا يعتبر فيه مطابقته للحكم الواقعي المتحقق في نفس الأمر، كيف وهو مستحيل عقلاً كيف واعتبار المطابقة يوجب ارتفاع الحكم الظاهري وهو أمر ظاهر، فالحكم الظاهري قد يطابق الحكم الواقعي وقد يخالفه فعند الجهل بالحكم الواقعي يكون هناك حكمان باعتبار نفس الواقع من حيث هو مجرداً عن جميع الملاحظات وباعتبار الجهل بهذا الحكم الأوّلي فيمكن أن يكون شيء حراماً في الواقع وحلالاً في الظاهر، كما يمكن عكس ذلك فقد يكون شيء حراماً في الواقع وواجباً في الظاهر كعكسه، فإذا يقع الإشكال في أنه كيف يمكن

اجتماع الحكمين المتنافيين فإن لحاظ التجريد عن العلم والشك والظن في عروض الحكم الواقعي لا يوجب انتفاء الحكم الواقعي في صورة الشك مثلاً؛ لأنّ المفروض عدم ملاحظته لا ملاحظة عدمه وإلاّ كان ثبوته مشروطاً بالعلم به وهو مع كونه خلفاً محالاً، محال من جهة لزوم الدور الظاهر على ما عرفت الإشارة إليه، وأشكل من ذلك ما اتفقت عليه مقالتهم ظاهراً في مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي من أن الممتنع على القول به هو اجتماع الفعليين من الوجوب والتحريم لا الفعلي والشأني، ومن هنا حكموا بصحّة صلاة الجاهل بموضوع الغصب في الدار المغصوبة واللباس المغصوب اتفاقاً، بل الجاهل بالحكم والحرمة مع القصور، بل ناسيهما، إلاّ العلامة قدس سره في الناسي هذا وقد يذب عن الإشكال المذكور في المقام بوجوه الأوّل ما سبق إلى بعض الأوهام من كون الحكم الواقعي عبارة عن شأنيّة الحكم وليس حكماً حقيقة.

فإن شئت قلت: إن الموجود في حق الجاهل جهة الحكم وهي المصلحة والمفسدة لا الإنشاء فلا ينافي تعلّق الإنشاء بالجاهل على الخلاف؛ لعدم اجتماع الحكمين حقيقة، وبمثل ذلك يقال في دفع الإشكال عمّا بنوا عليه الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي من عدم المضادة بين الفعلي والواقعي وأنت خبير بفساد هذا الوجه، لأن الذي يتعلق به العلم تارة والظن أخرى والشك ثالثة ليس الحكم بهذا المعنى، وأيضاً لم يؤمر السفراء بتبليغ هذا المعنى إلى الخلق وكذلك ليس المعنى المذكور ومدلول الخطابات الواقعة الصادرة من الشارع، وبالجملة القول بالحكم الواقعي الثابت في حق جميع المكلّفين المختلفين بالعلم والظن والشك مجرد المصلحة والمفسدة فاسد جداً، ولعل المصوّبة لا ينكرون ثبوت هذا المعنى أيضاً كما عرفت الإشارة إليه في الجزء الأوّل من التعليقة.

الثاني: ما وقفنا عليه في كلمات بعض من قارب عصرنا واشتهر وتداول في

ألسنة طلبة عصرنا من التصرّف في الحكم الظاهري عكس الوجه الأول الراجع إلى التصرّف في الحكم الواقعي وهو كونه عبارة عن مجرّد المعذوريّة في مخالفة الواقع، فهو إخبار حقيقة عن المعذورية وتوسعة للمكلّفين في عدم تعين تحصيل الواقع عليهم، ويزيدك وضوحاً كون الأوامر المتعلقة بالطرق إرشادياً صرفاً وأن السالك منها تصل إلى الواقع غالبا وأنه معذور في مخالفته على تقدير خطاء الطريق، فهي إخبار حقيقة عن هذا المعنى لا أن يكون لها جهة إلزام ومولوية بحيث يكون في موردها مصلحة ملزمة لجعل الحكم، وهو كما ترى كسابقه فإن القول بكون جعل الحكم الظاهري راجعاً إلى المعذورية مطلقاً كما ترى فكيف يجعل الخطاب الوارد في باب الاستصحاب بحرمة النقض على المعذورية الصرفة وكذلك الخطاب الوجوبي في باب الاحتياط عليها وكذلك الخطاب المتعلق بوجوب العمل بالطرق الشرعية، نعم لا ننكر كون حكم العقل في باب البراءة راجعاً إلى المعذورية لا أن يكون الأمر كذلك مطلقاً، وأما حديث كون الخطاب المتعلق بالطريق إرشادياً فهو أجنبي عن المقام؛ لما بينا في مسألة امتناع اجتماع الحكمين من عدم الفرق بين الإرشادي وغيره، نعم من جعل الطلب الإرشادي إخباراً صرفاً بصورة الإنشاء كبعض أفاضل مقاربي عصرنا في ظاهر كلامه في الفصول تبعاً لظاهر أخيه المحقّق المحشي قدس سرهما فهو مستريح عن توجّه هذا الإشكال في الجملة لكن المبنى فاسد عندنا على ما أسمعناك شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليقة.

الثالث: ما عرفت الإشارة إليه في طي الإشكال من أن الحكم الواقعي لم يتعلق بالموضوع النفس الأمري بملاحظة عمومه وشموله لحالتي العلم بالحكم والجهل به كيف وهما متأخران من مرتبة الجعل ولذا لا يمكن اعتبارهما فيه فلا يمكن ملاحظة العموم والإطلاق بالنسبة إليهما، بل إنما هو متعلّق به بالحيثية التجريدية

عن جميع الاعتبارات والملاحظات المتأخّرة عن جعله حتى ملاحظة العموم والإطلاق، فلا يصح أن يقال إنه يعرض الموضوع بعنوان لا بشرط والحكم الظاهري يعرضه بعنوان بشرط شيء فيجتمعان عند الجهل، فإن كانا متوافقين فيؤكّد الحكم الواقعي بالحكم الظاهري وإن كانا متخالفين فيؤول إلى اجتماع الضدّين كما هو مبنى الإشكال فالموجود وإن كان حكمين في صورة الجهل، إلاّ أن كل حكم موجود في موضوعه وليس موضوع الحكم الظاهري من جزئيّات موضوع الحكم الواقعي وأفراده حتى يتصادقا؛ لما عرفت من استحالة ذلك، غاية ما هناك تحقق الحكم الظاهري في مورد وجود الحكم الواقعي في موضوعه فيؤول إلى الاجتماع الموردي المجوّز بالاتفاق لا المصداق الممنوع عند المحقّقين.

هذه غاية ما يقال في تقريب هذا الوجه وأنت خبير بفساده أيضاً؛ لأنّ عروض الحكم الواقعي لفعل المكلف الذي هو الموضوع للأحكام الشرعية ولحوقه به وإن كان لذاته من حيث هي هي لحوقاً أولياً حتى أنه لا يلاحظ فيه جهة اللابشرطية القسميّة والعموم لما ذُكر في الجواب من عدم كون الحالتين في مرتبة الحكم الواقعي وموضوعه، إلاّ أنّه لا شبهة في عروض الحكم الظاهري لفعل المكلف أيضاً وإن كان بواسطة الجهل أو الظن، ومن الواضح البيّن عدم تعدد معروض الحكمين في الوجود الخارجي بحيث كان معروض الحكم الواقعي موجوداً ومعروض الحكم الظاهري موجوداً آخر مغايرين في الخارج وإن كان المعروضان متمايزين مفهوماً وفي الذهن، ومدار الإمكان والاستحالة على تعدد موضوع الحكمين في الخارج ووحدته فيه لا مجرد تغايرهما مفهوماً كيف والغصب والصلاة لا إشكال في تغايرهما بحسب المفهوم، فالاجتماع الموردي المتوهّم كالصلاة والنظر إلى الأجنبية حال الصلاة أو الوضوء والغسل والنظر إليهما في حالهما أجنبي عن المقام؛ لأن الفعلين في الاجتماع الموردي متمايزان

. . . .

في الخارج، مضافاً إلى اختلافهما مفهوماً وليس هناك فعل واحد مصداق لهما فهذا الوجه أيضاً لا محصل له أصلا وإن كان ربّما يجري في لسان شيخنا قدس سره لدفع الإشكال في مجلس البحث.

الرابع: ما أشرنا إليه أيضاً في طي تقرير الإشكال من كون وجود الحكم الظاهري مشروطاً بموافقته للواقع، فعند المخالفة له ليس هناك إلاّ حكم واحد وإن كان المكلّف مأموراً بالبناء على الموافقة وترتيب آثار الواقع دائماً ما لم ينكشف الخلاف، وقد عرفت الإشارة إلى ضعف هذا الوجه أيضاً وأنه لا يمكن اعتبار موافقة الواقع في الحكم الظاهري كيف ولازمه ثبوت الحكم الظاهري مع العلم بوجود الشرط وهو الموافقة وهو محال وخلف؛ لأنّ المعتبر في موضوع الحكم الظاهري الجهل بالواقع وافقه أو خالفه فافهم.

الخامس: ما قد يتوهّم أو يقال في المقام وفي مسألة اجتماع الحكم الفعلي مع الحكم الواقعي على الخلاف في مسألة اجتماع الأمر والنهي من أن استحالة اجتماع الحكمين إنما هي من جهة عدم إمكان امتثالهما وعجز المكلف عنه، فإذا كان أحدهما واقعياً لم ينجّز التكليف به والآخر فعلياً أو ظاهرياً لم يجب امتثال الحكم الواقعي فيهما فلا مانع من اجتماعهما، ومن هنا ذكر غير واحد حتى صاحب المعالم أنّ الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام وليس هذا إلاّ من جهة كون الحرام مسقطاً للواجب وأنه لا يقصد منه الامتثال عن المكلّف هذا وأنت خبير بفساد هذا الوجه أيضاً لابتنائه على عدم التضاد بين بالنظر إلى أنفسها وهو بديهي البطلان، مضافاً إلى اتفاق كلمتهم عليه والاستشهاد باجتماع الواجب التوصّلي مع الحرام، فإنّ أراد ذات الواجب فلا ينفع في المقام أصلاً وإنّ أراد الواجب المتّصف بالوصف فيمتنع اجتماعه مع الحرام؛ لأنّ الحيثيّة التوصّليّة إنّما تفيد في سقوط الخطاب بفعل الحرام من حيث حصول الغرض به وارتفاع موضوع

موضوع الخطاب معه لا في تعلّق الخطاب بالحرام كيف والضدّيّة بين الحكمين لا تعلّق له بالتّعبديّة والتوصّليّة، ومن خالف في ذلك في ظاهر كلامه فلابدّ من أن يصرف عنه أو يحكم بخطئه في القول؛ لأنّ ما ذكرنا من الأمور الواضحة عند ذوي الأفهام المستقيمة هذه غاية ما قيل أو يقال في دفع الإشكال وقد عرفت عدم تماميّتها بأسرها وقد طال البحث بيني وبين شيخنا قدّس سرّه في مجلس المذاكرة في الإشكال المذكور في هذا المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهي، ولم يحصل لي من إفاداته ما يدفع به الإشكال عن نفسي وزعمت أنّه ممّا لا ذبّ عنه فلعلّك تهدى إلى وجه دفعه ولكنّي أسألك التأمّل في هذا المقام وعدم المسارعة فيه وأن لا تسلك سبيل طلبة عصرنا من الإيراد على كلّ ما يسمعونه من غير تأمّل في موضوع القضيّة ومحمولها، وإلاّ فالسهو والخطأ بمنزلة الطبيعة الثانية لغير الإنسان الكامل الذي عصمه اللّه منهما أو من يحذو حذوه من المعصومين، ولقد صار من المثل كم ترك الأوّل للآخر مع أنّي معترف بقصور الباع في العلم فلعلّه اختفى عليّ جهات المسألة في الموضعين.

وممّا ذكرنا كله يظهر لك المراد من قوله قدس سره لا لعدم اتحاد الموضوع، وقوله ألا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة وما يوجّه به، ثمّ إنّك قد عرفت مما ذكرنا كلّه أنّ تقابل الشكّ والظّن وإن اقتضى كون المراد بالشك ما يقوم بالاحتمالين المتساويين إلاّ أن المراد به في مجاري الأصول ليس خصوص ذلك يقيناً، ومن هنا قال قدّس سرّه، ثمّ إنّ الظّن المعتبر حكمه حكم الشك بمعنى أن الموضوع في دليل الأصل ما يعمّهما وينطبق عليهما من غير فرق.

وقد عرفت أن القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل والظن يمكن أن يعتبر في متعلقه لكونه كشفاً ظنّياً ومرآة لمتعلّقه*، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبّد به وهو غير واقع إلاّ في الجملة، وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وأمّا الشك فلمّا لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر فلو ورد في مورده حكم شرعي كأن يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً؛ لأنّه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه لأن موضوع هذا الحكم الظاهري وهي الواقعة المشكوك في حكمها لا يتحقق إلاّ بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشك فيه.

مثلاً شرب التتن في نفسه له حكم، فرضنا فيما نحن فيه شك المكلّف فيه فإذا فرضْنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متأخّراً طبعاً عن ذلك المشكوك فذلك الحكم واقعي بقول مطلق وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر وواقعي ثانوي لأنه متأخر عن ذلك الحكم لتأخّر موضوعه عنه، ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري أصلاً.

وأمّا ما دل على الحكم الأول علما أو ظناً معتبراً فيختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهادي، كما أن الأوّل قد يسمى بالدليل مقيداً بالفقاهتي، وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد.

---

* في الطَّرف المظنون لأنّه كاشف عنه ظنّاً (خ ل).

ثمّ إن الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري[1] عن الحكم الواقعي

---

(١) توضيح القول في النّسبة بين الأصل والدليل وأنّها من التعارض أو غيره يحتاج إلى بسط في المقال وإن كان محلّ ذكره مسألة تعارض الأدلة، إلاّ أن تعرّض شيخنا لها في المقام ألجأني إلى التكلّم فيها فنقول بعون الله وتوفيقه ودلالة أوليائه صلوات الله عليهم أجمعين الدليل المقابل للأصل إمّا أن يكون علميّا أو ظنيّا منوطاً بوصفه أو نوعه مطلقاً أو مقيّداً، وكذا الأصل المقابل له إمّا أنْ يكون من الأصول الشرعية المحضة كالاستصحاب أو العقلية كذلك كأصل التخيير في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم، أو من الأصول الشرعيّة والعقليّة بمعنى وجود الجهتين له كأصل البراءة وأصل الاحتياط بناء على عدم إناطة حكم الشارع بهما بما هو المناط في حكم العقل بهما بأن يكون ما ورد فيهما في الشرعيّات مؤكّداً محضاً لحكم العقل بهما، فإنّ حكم العقل بالبراءة منوط بقبح العقاب من دون وصول بيان من الشارع إلى المكلّف ولو بالطريق الظنّية المعتبرة، بل بأصل من الأصول الشرعيّة على ما ستقف على تفصيل القول فيه، وحكم الشارع بالإباحة الظاهريّة يمكن أن يكون مترتباً على عدم العلم بالحرمة الواقعيّة كما هو المستظهر من أخبارها على ما ستقف عليه، وكذلك حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارده مبنيّ على احتمال العقاب.

وأمّا حكم الشارع به، فيمكن أن يكون منوطاً على الجهل بالواقع، كما ربّما يدّعى ظهوره من أخباره بل ادّعى ذلك حسبما يقع الكلام فيه في محلّه إن شاء الله تعالى فإنّ كان الدليل المقابل عليهما ومفيداً للعلم بالحكم الواقعي فلا إشكال في وروده على الأصل وارتفاع موضوعه به حسّاً وحقيقة من غير فرق بين أقسام الأصل ضرورة اشتراطه مطلقاً بعدم العلم بالخلاف بل بعدم العلم مطلقاً سواء كان

. . . .

موافقاً للأصل أو مخالفا له كما هو ظاهر لا سترة فيه أصلاً، وإن كان ظنّاً معتبراً فإن كان الأصل المقابل أصلاً عقلياً محضاً أو كان له جهة عقليّة فلا إشكال في وروده عليه أيضاً ورفع موضوعه به ضرورة ارتفاع التسوية التي أنيط به التخيير العقلي بالظن المعتبر وارتفاع احتمال العقاب الذي أنيط به وجوب الاحتياط في حكم العقل به أيضاً، وتحقّق البيان المعتبر عدمه في حكم العقل بالبراءة بالظنّ المعتبر وهذا هو المراد بقوله قدس سره: (وأمّا الأدلّة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلّة الظنّية واضح) إلى آخر ما أفاده وإن كان أصلاً شرعيّاً كالاستصحاب بناء على القول به من باب التعبّد والأخبار.

وأمّا على القول باعتباره من باب الظني فيخرج من الأصول كالتخيير الشرعي بين المتعادلين فإنه لا دخل له بالأصل أيضاً وإن كان مدركه الأخبار على ما عرفت الكلام فيه في الجزء الأوّل من التعليقة وإليه أشار بقوله بعد ذلك: (وأمّا التخيير فهو أصل عقلي لا غير)، ومنه يظهر فساد إيراد من لا خبرة له عليه أو كان له جهة شرعية كالبراءة والاحتياط ففيه وجوه بل أقوال:

أحدها: كون الدليل وارداً عليه أيضاً ورافعاً لموضوعه كما يظهر من كلمات جماعة من المتأخرين؛ نظراً إلى أنّ المراد من عدم العلم بالحكم المأخوذ في موضوع الأصول هو عدم العلم به واقعاً وظاهراً إلى كونه غير معلوم مطلقاً بحسب الجعل الأوّلي والثانوي، وبعبارة أخرى المعتبر في مجاري الأصول الجهل بالحكم الشرعي حدوثاً وبقاءً بجميع مراتبه ما يكون مجهولاً مطلقاً، فلو علم به من حيث قيام الظّن المعتبر به خرج عن كونه مجهولاً بهذا العنوان وإن كان مجهولاً بحسب بعض مراتبه وهو ثالثة ثبوته، وبعبارة في نفس الأمر وفي ذات الموضوع من حيث هي، وهذا الوجه كما ترى لا يساعد عليه الأدلّة الشرعيّة القائمة على الأصول خصوصاً الاستصحاب، فإنّه وإن أمكن القول به بالنّسبة إلى بعض أدلّة البراءة كتاباً

وسنّة كما ستقف عليه إلاّ أنّه خلاف مدلول أكثرها كقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» وقوله: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه» ونحوهما ممّا سيمرّ عليك، وكيف كان لا إشكال في ضعف هذا الوجه.

ثانيها: كون الدليل الظنّي معارضاً للأصل المذكور ومخصّصا له، وهذا الوجه يظهر من كلمات السيّد السند صاحب الرياض قدس سرّه فإنه كثيراً ما سلك هذا المسلك في تقابل الدليل الظني مع الأصل ويقول يخرج عن الأصل بالدليل أو يخصّص الأصل بالدليل أو نرجح الدليل على الأصل ونحوها من العبارات الظاهرة في ذلك، وكلامه وإن كان مطلقاً شاملاً للأصل العقلي أيضاً إلاّ أنه لظهور فساده يحمل على مقابلته مع الأصل الشرعي ضرورة عدم تصوّر التعارض والتخصيص بالنسبة إلى الأصل العقلي، ووجهه ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب من أنّ دليل الأصل يثبت مفاده في موضوع عدم العلم بالواقع سواء قام هناك الأمارة التي دلّ الدليل على حجيّتها كخبر العادل مثلاً أم لا، فإن اعتبار خبر العادل وإن كان علميّاً كاعتبار الأصل إلاّ أنّ مفاده ليس علماً وإلاّ خرج عن الدليل الظّني، فخبر العادل الدال على حرمة بعض الموضوعات يدلّ على حرمته مع عدم العلم بحكمه الواقعي وما دلّ على أصالة الإباحة أيضاً يدل على إباحته مع عدم العلم بحكمه الواقعي فكلّ منهما بالظن إلى دليل اعتباره يثبت حكماً ظاهريّاً على خلاف الآخر في الموضوع الواحد، وهذا معنى تعارضهما، وأمّا وجه ترجيح الدليل على الأصل وتخصيصه به مع كون النسبة بين دليلهما العموم من وجه كون دليل الحرمة بمنزلة الخاص المطلق بالنّسبة إلى دليل الأصل بملاحظة الإجماع القائم على عدم الفرق في حجيّة الخبر ووجوب الأخذ به بين وجود الأصل على خلافه وعدمه، فإنه بعد قيامه لو عمل بدليل الأصل في مادّة التعارض لزم طرح الخبر في مورد سلامته للملازمة الثابتة بينهما بالفرض، فيلزم طرح الخبر رأساً، وهذا بخلاف ما لو علمنا

. . . .

بالخبر في مادّة التّعارض فإنّه لا يلزم منه طرح الأصل في مادّة الافتراق فيصير الخبر بمنزلة الخاص المطلق والأصل بمنزلة العام المطلق، وهذا معنى ما ذكرنا من كون دليل الجزء بمنزلة الخاص بالنسبة إلى دليل الأصل.

فإن شئت قلت: إن التعارض بينهما وإن كان العموم من وجه إلاّ أنّ دليل حجيّة الخبر أظهر دلالة من دليل اعتبار الأصل فيلزم العمل عليه في مادة التعارض وهذا معنى تخصيص الأصل بالدليل وترجيحه عليه، وهذا الوجه كما ترى وإن كان له وجه في بادي النظر وظاهره إلاّ أنّه لا إشكال في ضعفه أيضاً بعد التأمّل كما يظهر وجهه من بيان الوجه الثالث الذي اختاره شيخنا قدس سره.

ثالثها: ما جزم به قدس سره في الكتاب في هذا المقام بقوله ولكن التحقيق أنّ دليل تلك الأمارة إلى آخره وفي غيره من حكومة الدليل الظنّي بالنظر إلى دليل حجيّة على الأصل الشرعي حيث إنّه بمدلوله ناظر إلى دليل الأصل وشارح ومفسّر له ومبيّن لمقدار مدلوله فهو مقدّم عليه بالتقدّم الذاتي لا لمكان الترجيح والتخصيص، فلا معارضة بينهما حقيقة أصلاً، توضيح ذلك أنّ معنى حجيّة الخبر مثلاً ووجوب البناء على صدقه وترتيب آثار الواقع عليه هو عدم الاعتناء باحتمال كذبه في إخباره الذي يراعى شرعاً لولا الحكم بحجيّته، ومن المعلوم أنّ نفي الاعتناء بالاحتمال المذكور شرعاً راجع إلى إلقاء ما يقابل عند احتمال كذبه من الرجوع إلى الأصل بحكم الشارع وبعد إلقاء الوسائط يكون معنى حكم الشارع بحجيّة الخبر في معنى رفع اليد عن الأصل، وهذا معنى كونه شارحاً له وناظراً إليه وهو ما ذكرنا من الحكومة، ومنه يظهر فساد القول بالتعارض والترجيح والتخصيص في المقام، ثمّ إن هذا الذي ذكرنا من حكومة الدليل الظنّيّ على الأصل الشرعي إنما هو في الأصل الأعمّ، وأمّا إذا فرض هناك أصل أخصّ من دليل اعتبار الأمارة الظّنيّة بمعنى وجود الأمارة المفروضة في جميع موارد جريانه

لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول، لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع؛ بل لارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بوجود الدليل.

ألا ترى أنّه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة، فإذا علمنا بالثاني لكونه علمياً ونفرض سلامته عن معارضة الأوّل خرج شرب التتن عن موضوع دليل الأوّل وهو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلتزم فيه تخصيص وطرح لظاهره.

ومن هنا كان إطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحاً؛ لأنّ الترجيح

فلا معنى لحكومته على الأصل بل يتعيّن تخصيصه بالأصل كما إذا قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظّن في مقابل قاعدة الشك بعد الفراغ عن العمل أو بعد التجاوز عن المحلّ أو بعد خروج الوقت بناء على القول باعتبارها من باب التعبّد الظاهري، أو في مقابل البناء على الأكثر عند الشك في الأخيرتين من الرباعيّة بناء على جريان الاستصحاب فيه على ما زعمه بعض أفاضل مقاربي عصرنا في باب الاستصحاب كما سيجيء نقله في محلّه، فإنّه لا مناص عن تخصيص الاستصحاب بالأصلين، وهذا لا يختصّ بالمقام بل هو جار بالنسبة إلى جميع ما يكون حاكماً على أدلّة الأحكام كدليل نفي الحرج والضرر وأشباههما، فإنّه لا معنى لحكومتها على ما يثبت خلافها في مورد الخاص، فلو قام هناك دليل على ثبوت حكم حرجيّ في مورد أو ضرريّ كالتصرّف في مال الغير فيما يتوقّف حفظ النفس عليه فلا ينظر إلى كونه حرجياً أو ضررياً، وهذا أمر واضح لا سترة فيه أصلاً، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام وستكلم في تمامه في الجزء الرابع من التعليقة إن شاء الله تعالى.

فرع المعارضة وكذلك إطلاق الخاص على الدليل والعام على الأصل فيقال يخصّص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل.

ويمكن أن يكون هذا الإطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير العلمية بأنْ يقال إنّ مؤدى أصل البراءة مثلاً أنّه إذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرم وهذا عام ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الأمارة الغير العلمية المقابلة للأصل أنّه إذا قام تلك الأمارة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام وهذا أخص من دليل أصل البراءة مثلاً فيخرج عنه به وكون دليل تلك الأمارة أعم من وجه باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة لا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأمارة بين مواردها.

وتوضيح ذلك: أن كون الدليل رافعاً لموضوع الأصل وهو الشك إنما يصح في الدليل العلمي حيث إن وجوده يخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه، وأمّا الدليل الغير العلمي فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل وهو عدم العلم، وأمّا الدليل الدال على اعتباره فهو وإن كان علمياً إلاّ أنّه لا يفيد إلاّ حكماً ظاهرياً، نظير مفاد الأصل إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم والجهل.

فكما أنّ مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»*، يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دل على حجية الشهرة الدالّة مثلاً على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث إنّه مظنون مطلقاً أو بهذه الأمارة.

ولذا اشتهر أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي

---

* عوالي اللئالي، ج٣، ص ١٤٦.

هذا ما أدى إليه ظنّي وكبرى برهانية وهي كل ما أدى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي، فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري.

فإذا كان مفاد الأصل ثبوت الإباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد دليل تلك الأمارة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة كانا متعارضين لا محالة، فإذا بني على العمل بتلك الأمارة كان فيه خروج عن عموم الأصل وتخصيص له لا محالة هذا.

ولكنّ التحقيق أنّ دليل تلك الأمارة وإنْ لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل إلاّ أنّه نزل شرعاً منزلة الرافع فهو حاكم على الأصل لا مخصّص له كما سيتّضح إنْ شاء الله على أنّ ذلك إنّما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية.

وأمّا الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح؛ لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعاً لاحتمال العقاب كما هو ظاهر، وأمّا التخيير فهو أصل عقلي لا غير.

واعلم أنّ المقصود بالكلام في هذه الرسالة[1] الأصول المتضمّنة لحكم

---

(١) الغرض ممّا أفاده كون المقصود الأصلي بالبحث التكلّم عن حال الأصول الحكميّة أي ما يجري في الشبهات الحكمية وإن جرت في الشبهات الموضوعيّة أيضاً كالأصول الأربعة فإنّها جارية في الشبهتين، وأمّا الأصول الموضوعية الصرفة أي ما لا يجري إلاّ في الشبهات الموضوعية كأصالة الصحّة في فعل الغير وفي فعل النفس ونحوهما بناء على اعتبارهما من باب التعبّد فليست مقصودة بالبحث، فإنْ وقع فيها كلام لمناسبة كيفيّة معارضتها مع الاستصحاب أو غيره فهو خارج عن المقصود، فالحصر المدّعى في المقام إنّما هو بالإضافة إليه فلا ينقض بخروج ما لا يجري إلاّ في الموضوعات الخارجيّة عن الأصول الأربعة، فإن المقسم على

ما عرفت هو المكلّف الملتفت إلى الحكم الشرعي لا الأعمّ منه ومن الملتفت إلى الموضوع الخارجي.

ثمّ إنّ ما أفاده من حصر الأصول الحكمية في الأربعة وكون الحصر عقليّاً دائراً بين النفي والإثبات وبيان مجاري الأصول ومناطها وإنْ كان محل النقض والإبرام على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليقة فلا نطيل بالإعادة، إلاّ أنّ ما أفاده في المقام في بيان مجاري الأصول أسلم عن المناقشة ممّا أفاده في الجزء الأول من الكتاب في بيانها وإنْ لم يخل عن بعض المناقشات أيضاً كالحكم بتعيّن الرّجوع إلى التخيير في جميع ما لا يمكن الاحتياط فيه، إذ من مصاديقه دوران الأمر بين الحكمين الإلزاميّين وغيرهما كالوجوب والتحريم والإباحة مثلاً مع اتفاقهم فيه على الرجوع إلى البراءة كما ستقف على تفصيل القول فيه والتفصّي عنه باعتبار ملاحظة الحيثيّة قد عرفته مع فساده في الجزء الأول من التعليقة.

ثم إنّ المراد ممّا أفاده من تداخل موارد الأصول بقوله وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ موارد الأصول قد تتداخل إلى آخره ليس ما قد يسبق إلى بعض الأوهام من جريان الأصلين في مورد واحد وإنْ لم يكونا متصادقين فيجري الاستصحاب في مورد جريان البراءة أو الاشتغال كيف ويعتبر في مورد جريان الاستصحاب ترتّب الحكم على المشكوك وفي جريان سائر الأصول ترتب الحكم على الشك أو ما ينطبق عليه، ومع ذلك لا يمكن اجتماعه معها مورداً بالمعنى المتوهّم بل المراد مجرّد جريان سائر الأصول فيما تفرض فيه الحالة السّابقة، وإن اعتبر في جريانها عدم ترتب الحكم على المشكوك بل على الشك أو ما ينطبق عليه.

ثمّ إن هنا أموراً ينبغي التعرّض لها تبعاً لجمع من أفاضل المتأخّرين:

الأوّل: أنّ المراد من أصل البراءة هل هو بمعنى القاعدة أو الدليل أو الاستصحاب

أو الظاهر وجوه أوجهها على ما عرفته في معنى الأصل ومبنى البراءة وستعرفه أيضاً هو الأول من غير فرق بين ابتنائه على العقل أو النقل وإن صحّ حمل الدليل مقيّداً بالفقاهتي عليه على ما عرفته بالنظر إلى مدركه، كما أنه يتعيّن إرادة الدليل أو الظاهر منه بناء على ابتنائه على الظّن كما هو ظاهر.

وأمّا الاستصحاب فلا يصحّ إرادته منه إلاّ على القول بالاستناد إليه في باب البراءة كما يظهر من جماعة في المقام وفي باب الاستصحاب حيث إنّهم قسّموه باعتبار المستصحب إلى حال الشرع وإلى حال العقل وهو المسمّى بالبراءة الأصليّة، لكنّه فاسد لما عرفت وستعرف من فساد الاستناد إليه قطعاً وفي كلام غير واحد توجيه عدم إرادته بأنّ النسبة عموم من وجه من حيث جريان البراءة فيما ليس له حالة سابقة، قال بعض أفاضل من قارب عصرنا في فصوله بعد ذكر وجوه الأربعة للأصل ما هذا لفظه «والمراد به هنا المعنى الأول أعني القاعدة فالمعنى القاعدة المحرّرة في البراءة أو البراءة دون الدليل لعدم ملائمته للمقام، فإنّ البحث هنا عن مدلوله لا نفسه ودون الاستصحاب وإنْ كان من جملة أدلّته لاختلاف مدارك المسألتين وأقوالهم فيهما ودون الراجح، إذ المراد به المظنون أو المقطوع به ولا يسمّى أصلاً في عرفهم، ولا خفاء في أنّ البراءة إنْ قيست إلى الواقع فقد لا يكون ظنّ بها وإن قيست إلى الظاهر فهي مقطوع بها» انتهى كلامه رفع مقامه، وقال قدّس سره في مقام آخر بعد ذكر الاستصحاب من أدلّة البراءة ما هذا لفظه: «ولا يخفى أنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى، إذ بين مورد الاستصحاب ومورد أصل البراءة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البراءة وجريان أصل البراءة حيث لا يتقدّم براءة، كمن علم بوقوع جنابة وغسل عمّا في الذمّة منه وشك في المتأخّر فإنّ قضيّة أصل البراءة هنا عدم تحريم جواز المسجدين واللبث في المساجد وقراءة العزائم عليه، مع أنّه لا معنى حينئذ للاستصحاب» انتهى كلامه رفع مقامه

. . . .

وذكر بعض الأفاضل بعد الجزم بالتخلّف وكون النسبة العموم من وجه: «أنّه يتخلّف البراءة في مسألة القضاء فإنّ مقتضى البراءة عدم وجوبه ومقتضى استصحاب التكليف الثابت أوّلاً وجوبه» انتهى كلامه، ويظهر من المحقّق القمّي قدّس سره جواز إرادة غير القاعدة أيضاً فراجع القوانين، والتحقيق ما عرفت إلاّ أنّ ما ذكره الفاضلان لعدم جواز إرادة الاستصحاب من جهة اختلاف النسبة كما ترى فإنّا لا نتصوّر جريان البراءة فيما ليس له حالة سابقة.

أمّا ما ذكره في الفصول مثالاً لمورد التّخلف فيتوجّه عليه أنّ العلم الإجمالي بوجود الجنابة والغسل والشك في التّقدم والتأخر مع احتمال الجنابة السابقة أيضاً كما هو لازم ما فرضه من حيث إنّ قصد الغسل عمّا في الذمّة مع الالتفات يوجب العلم بتقدّم الجنابة المعلومة مع عدم احتمال الجنابة السابقة، وحاصله عدم العلم بالحالة السابقة إنّ لم يمنع من التمسّك بالبراءة بالنّسبة إلى الجواز في المسجدين واللبث في سائر المساجد لم يمنع من استصحابها وعدم الحرمة الأزليّة غاية هناك تعارض أصالة عدم تقدّم كل من الحالتين بأصالة عدم تقدّم الأخرى، وإن منع منه نظراً إلى العلم بحدوث التكليف بالحرمة بالنّسبة إليهما من العلم بحصول الجنابة والمفروض الشّك في ارتفاعها منع من استصحابها أيضاً، وبالجملة لم يعلم وجه لتخلّف استصحاب البراءة من أصل البراءة في المقام.

وأمّا ما ذكره بعض الأفاضل من مورد التخلّف في مسألة القضاء فلم يعلم له محصّل أيضاً؛ لأنّه على القول بكون القضاء بالفرض الجديد كما هو مبنى الرجوع إلى أصالة البراءة كما يجري أصالة البراءة عن القضاء عند الشك في الفوت كذلك يجري استصحاب البراءة الأزليّة عن التكليف بالقضاء لفرض الشك في أصل حدوثه بالفرض فيستصحب عدمه من غير فرق بين العلم بالفوت في الجملة وتردّد الغائب بين الأقلّ والأكثر وعدم العلم به كما هو الظاهر بما فرضه هذا على

القول بكون القضاء بالفرض الجديد، وأمّا على القول بكونه بالفرض الأوّل فيجري أصالة الاشتغال بالنسبة إلى خارج الوقت عند الشك كما يجري بالنسبة إلى الإتيان عند الشك في الإتيان في بعض أجزاء الوقت إلاّ أنّ يتمسك بقاعدة الشك بعد خروج الوقت ولا دخل لها بأصل البراءة كما هو ظاهر، وبالجملة لا إشكال في عدم انفكاك البراءة عن الحالة السابقة وإنّ لم يجر الاستصحاب في مورد جريان البراءة وكذا العكس على ما عرفت شرح القول فيه وستعرفه.

الثاني: أن البحث عن حكم الشك في المقام هل هو بحث عن المسألة الأصوليّة أو الفقهيّة أو المبادي الأحكامية وجوه لكل وجه أوجهها عند شيخنا قدس سره الأوّل؛ نظراً إلى أنّه الأوفق بتعريف الأصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة وإلى أنّه لاحظّ للعامي فيه، وهذا من خواص المسألة الأصوليّة فإنّها لمّا مهّدت للاستنباط لم يكن حظ لغير المستنبط فيها وإلى عنوانه في علم الأصول وذكره في عداد الأدلّة العقليّة، فلا فرق فيما ذكر بين الاستناد في البراءة أو الاحتياط إلى حكم العقل بهما أو إلى النقل، وربّما يرجّح الثاني نظراً إلى أنّ التكلّم في هذه المسألة نظير التكلّم في سائر القواعد الفقهيّة المستفادة من الأدلّة كقاعدة نفي الجرح والضرر والتسلط واليد وأشباهها، وإنّ استفيدت من الأدلّة بإعمال المسائل الأصوليّة كما هو الشأن في استنباط جميع المسائل الفرعيّة هذا كله بناءً على كونها قاعدة ظاهريّة سواءٌ كان مدركها العقل أو النقل، وأمّا بناء على كون اعتبارها من باب الظن فالتكلّم فيها نظير التكلم في الاستصحاب من باب الظّن وسيجيء شرح القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة كما أنّك ستقف على كون مختاره في باب الاستصحاب ربّما ينافي ما أفاده في المقام في مجلس البحث.

الثالث: أنّه قد يُستشكل في جعل البراءة والاشتغال العقليين من الأدلّة العقلية

. . . .

أو الأحكام الظاهريّة الثابتة للشاك؛ لأنّ الذي يحكم به العقل في باب البراءة هو مجرّد قبح العقاب من غير بيان، ومعلوم أنّ هذا لا دخل له بالحكم الشرعي وحكمه بعدم الوجوب ظاهراً على تقدير تسليمه ليس حكماً بالحكم الشرعي ضرورتان الحكم الشرعي هو الوجوب لا عدمه وإلاّ لزم جعل الأحكام الشرعيّة عشرة لا خمسة، وجه اللزوم كوجه بطلان التالي أظهر من أن يحتاج إلى البيان والترخيص المطلق اللازم لنفي الوجوب ليس من الأحكام الشرعيّة أيضاً، نعم هو جنس لما عدا الحرام من الأحكام الأربعة ومنه يظهر تطرّق الإشكال إلى جعل البراءة من الأحكام الظاهريّة إذا استندت إلى الشرع أيضاً بالنسبة إلى أكثر أخبارها، فإنّ مساقه مساق حكم العقل كحديث الرفع وأشباهه ممّا يكون ظاهراً في نفي المؤاخذة فإنّ الظاهر منه تأكيد حكم العقل بذلك هذا بالنّسبة إلى حكم العقل في باب البراءة، وأمّا حكمه بالاشتغال فلأنّ مبناه كما عرفت الإشارة إليه مراراً وستعرف الكلام فيه تفصيلاً على وجوب دفع الضرر المحتمل، ومن المعلوم أنّ حكمه بذلك إرشاديّ محض لا يستتبع حكماً شرعيّاً في الواقعة لا واقعيّاً أو لا ظاهرياً، بل الأمر كذلك في حكمه بوجوب دفع الضرر المظنون أو المقطوع فضلاً عن المحتمل على ما أسمعناك في محلّه، ومنه يظهر الكلام فيما لو استند فيه إلى الشرع أيضاً فإنّ مساق أخباره بأسرها مساق حكم العقل على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط، اللّهمّ إلاّ أنّ يقال كفاية هذا المقدار في جعل الاشتغال من الأصول الظاهرية فإنّه أيضاً نحو من الحكم بالوجوب وإنّ لم يكن طلباً شرعيّاً مولويّاً، فبقي الإشكال بالنسبة إلى البراءة.

فإنّ قلت: إنّا نفرض الكلام فيما لو دار الأمر بين الوجوب والإباحة فإذا نفي الوجوب بالأصل المذكور ثبتت الإباحة من جهة الدوران المفروض وهي من الأحكام الشرعيّة وهكذا في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب ونحوه.

قلت: مضافاً إلى عدم اختصاص محل الكلام بدوران الأمر بين الحكمين أنه مبنيّ على جواز إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر بالأصل ضرورة تضادّ الأحكام بأسرها وهو ممنوع عندنا على ما عرفت الإشارة إليه، وستعرف الكلام فيه مفصّلاً من عدم جواز التعويل على الأصول المثبتة من غير فرق بين الاستصحاب وغيره من الأصول، هذا ويمكن الذبّ عن الإشكال المذكور بأنّ العقل يحكم في موارد البراءة من جهة حكمه بقبح العقاب من دون بيان بعدم الحرج في الفعل والترك وجواز كل منهما، وهذا المعنى مساوق للإباحة الظاهريّة ولا ينافيه العلم الإجمالي بكون حكم الواقعة في نفس الأمر غير الإباحة في بعض الموارد كما لا ينافي العلم المزبور الحكم بالإباحة الشرعيّة الظاهرية في ذلك الموارد فتأمّل.

الرابع: أنّ الوجه في عنوانهم أصالة الإباحة مستقلاً في قبال أصالة البراءة، والفرق بينهما وإن كان مذكوراً في محلّه وتقدّمت الإشارة إليه في الجزء الأوّل من التعليقة إلاّ أنّا نشير إلى جملة من وجوه الفرق في المقام أيضاً:

منها: أنّ أصالة الإباحة في مقام نفي احتمال التحريم وأصالة البراءة في مقام نفي احتمال الوجوب، ومنها أن التكلم في أصالة الإباحة من حيث حكم العقل وفي أصالة البراءة من حيث حكم الشرع.

ومنها: أنّ التكلم في أصالة الإباحة من حيث الحكم الواقعي وفي أصالة البراءة من حيث الحكم الظاهري.

ومنها: أنّ التكلم في أصالة الإباحة من حيث الحكم الشرعي الظاهري وفي أصالة البراءة من حيث الحكم بمجرّد نفي المؤاخذة والعقاب من غير أنْ يستتبع حكماً شرعيّاً ولو في مرحلة الظّاهر، إلى غير ذلك ممّا ذكروه من وجوه الفرق بينهما، والحقّ ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا في الجزء الأوّل من التعليقة من كون أصالة الإباحة قسماً من أصالة البراءة.

الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وإنْ تضمّنت حكم الشبهة في الموضوع أيضاً وهي منحصرة في أربعة: أصل البراءة وأصل الاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، بناء على كونه حكماً ظاهرياً ثبت التعبد به من الأخبار إذ بناء على كونه مفيداً للظن يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي، وأمّا الأصول المشخّصة لحكم الشبهة في الموضوع كأصالة الصحّة وأصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها إلاّ لمناسبة يقتضيها المقام.

ثمّ إنّ انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة عقلي لأنّ حكم الشك إمّا أنْ يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه وإمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يلحظ، والأوّل مورد الاستصحاب والثاني إمّا أنْ يكون الاحتياط فيه ممكنا أم لا والثاني مورد

التخيير، والأول إمّا أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإمّا أن لا يدل، والأول مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ موارد الأصول قد تتداخل؛ لأنّ المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة المتيقنة السابقة ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودةً.

ثم إنّ تمام الكلام في الأصول الأربعة يحصل بإشباعه في مقامين:

وممّا ذكرنا يظهر الفرق بين أصالة الحلّ وأصالة البراءة أيضاً فإنّها من أقسام أصالة البراءة أيضاً، والفرق بينها وأصالة الإباحة أنّها تستعمل في مقابل احتمال الحرمة في الشبهات الموضوعيّة وأصالة الإباحة تستعمل في قبال احتمال الحرمة في الشبهات الحكمية فتدبّر.

أحدهما: حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع إلى الأصول الثلاثة.

الثاني: حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب.

أمّا المقام الأول: وهو حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة

فيقع الكلام فيه في موضعين؛ لأنّ الشك إمّا في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الإلزام وإنْ علم جنسه كالتكليف المردّد بين الوجوب والتحريم.

وإمّا في متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شيء وشك بين تعلّقه بالظهر والجمعة أو علم وجوب فائتة وتردّد بين الظهر والمغرب.

والموضع الأوّل: وهو الشكّ في نفس التكليف

يقع الكلام فيه في مطالب؛ لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب وإمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، وإمّا تحريم مشتبه بالوجوب [لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا إيجاب مشتبه بغيره وإمّا تحريم كذلك] وصور الاشتباه كثيرة.

وهذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام[1] أو اختصاص الخلاف في

---

(١) أمّا كثرة صور الاشتباه فلأنّ الدوران بين التحريم وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة على ما عرفت الإشارة إليه قد يعتبر ثنائياً كالتحريم والإباحة أو التحريم والكراهة أو التحريم والاستحباب وقد يعتبر ثلاثياً، وصوره أيضاً ثلاثة، وقد يعتبر رباعياً وله صورة واحدة، وكذلك دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم من الأحكام الثلاثة الباقية، ولمّا كان المقصود بالبحث في جميع صور

. . . .

الدوران التي عرفتها معرفة حالها من حيث البناء على البراءة ونفي الحكم الإلزامي في مرحلة الظاهر والبناء على وجوب الاحتياط ورعاية احتمال الحكم الإلزامي لم يجعل لكلّ صورة عنواناً مستقلاً؛ لعدم الفرق بينها من الجهة المقصودة بالبحث، وإن كان بينها فرق من جهة أخرى كما في دوران الأمر بين الحرمة والكراهة مثلاً أو دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، فإنّه لو فرض هناك حكم مترتب على مطلق مرجوحيّة الفعل ترتّب على الأوّل، كما أنّه لو فرض هناك حكم مترتّب على مطلق رجحانه ترتّب في الثاني لكون كلّ منهما معلوماً بالفرض وإنْ لم يثبت بالبراءة عن التحريم الكراهة في الأول وبالبراءة عن الوجوب الاستحباب في الثاني فيجمع بين ترتب آثار القدر المشترك في الصورتين ونفي الخصوصيّتين فيهما.

وأمّا ما أفاده بقوله: (وهذا مبني) إلى آخره فهو غير محصّل المراد فإنّ ما أفاده من اختصاص التكليف بالإلزام إنْ أراد منه الاختصاص عند العلماء فقد اتفقوا على تعميمه بالنسبة إلى جميع الأحكام الخمسة حتى الإباحة، وإنْ أراد منه الاختصاص بحسب اللغة والعرف العام فهو مبنيّ على كون الحكم في المقام مترتّباً في جميع الأدلّة اللفظيّة كتاباً وسنّة على لفظ التكليف، وهو وإن كان كذلك بالنسبة إلى بعض الآيات وجملة من الأخبار التي ستمرّ عليك إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك على الإطلاق ولا ينفع كون لفظ التكليف واقعاً في موضوع البعض، وإن كان الظاهر من لفظ الكلفة في اللغة والعرف الإلزام فعلاً أو تركاً مع أنه لا حاجة إلى هذا الظهور عند التحقيق؛ لأنّ المشتمل على لفظ التكليف ظاهر في الإلزام لاقترانه في أكثره بما يكون دليلاً عليه، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ ونحوه، فإنّه بقرينة لفظ الوسع ظاهر في نفي التكليف الإلزامي كما هو ظاهر.

وأمّا ما أفاده من اختصاص الخلاف بين العلماء في البراءة والاحتياط بما هناك احتمال الإلزام فهو متعيّن ظاهراً وليس محلاً للترديد، إذ المستفاد من كلماتهم

كأدلّة الطرفين نقلاً وعقلاً اختصاصه به كما يعلم من الرجوع إليها والتأمّل في أدلّة القولين؛ لأنّ حكم العقل بالبراءة مبنيّ على قاعدة قبح العقاب من غير بيان ودفع العقاب المحتمل والأدلة النقلية أكثرها صريحة في ذلك وبعضها ظاهر فيه كما ستقف عليها؛ لأنّ جملة من أخبار البراءة في بيان إثبات الطلق والحليّة في موارد احتمال النهي والأمر وأخرى ظاهرة في نفي المؤاخذة والعقاب على ما لا يعلم، وكذا أخبار الاحتياط ظاهرة في إثبات الحكم عند احتمال التهلكة فلا معنى مع ذلك لتعميم محل البحث، فإن شئت قلت بعد القطع بجواز كل من الفعل والترك لا يحتاج اختيار أحدهما إلى البناء على حكم خاصّ بل ينفى كل من الخصوصيّات المحتملة بالنّسبة إلى الأحكام المترتبة عليها بأصل العدم، ففي دوران الأمر بين الاستحباب والإباحة مثلاً يحكم بجواز الفعل قطعاً، وأمّا الحكم المترتب على خصوص الاستحباب فيفي بالأصل، بل الحق نفي الإباحة الخاصّة أيضاً بالأصل فيما فرض هناك حكم مترتّب عليها، نعم في دوران الأمر بين الاستحباب والكراهة التعبديّين لو فرض في الشرعيّات يمكن الحكم بجريان التخيير كدوران الأمر بين الوجوب والتحريم التعبّديين فتأمّل.

ولو قال عند عدم احتمال الحكم الإلزامي حكمه يعلم من الرجوع إلى الأصول والقواعد بعد استظهار اختصاص النزاع في المسألة بما كان هناك احتمال الإلزام فعلاً أو تركاً أو فعلاً وتركاً كان أولى ممّا أفاده في تحرير المقام كما لا يخفى وجهه، والمراد من المستحب والمكروه في العبارة هما باعتبار عنوانهما فلو أبدلهما بالاستحباب والكراهة كان أولى، هذا ولكن ظاهر المحقق القمّي قدس سره في القوانين تخصيص التكليف بالإلزام، ولذا خصّ محلّ الكلام بموارد وجود احتماله وقال في الفصول بعد نقل ما عرفته عن القوانين: « ولعلّه ناظر إلى ما قيل من أنّ التكليف مأخوذ من الكلفة ومعناه الإلقاء في المشقّة ولا يصدق

البراءة والاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

ثمّ متعلّق التكليف المشكوك:

إمّا أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلّي كشرب التتن المشكوك في حرمته والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.

على غيرهما وضعفه ظاهر؛ لأنّ ذلك معنى التكليف لغة وأمّا في الاصطلاح فهو الأعم من ذلك، إلى أنْ قال وكان المتداول في كلامهم استعمال أصل البراءة في نفي الوجوب وأصل الإباحة في نفي التحريم والكراهة والتعميم أولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرنا مع اشتراك الجميع في الأدلّة» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بأنّ تعميمه التكليف بحسب الاصطلاح وإنْ كان جيّداً إلاّ أنّ حكمه بتعميم العنوان لما يشمل غير الإلزام من جهة عموم أدلّة البراءة قد عرفت ما فيه نظراً إلى اختصاصها عقلاً ونقلاً بنفي الإلزام، نعم قد عرفت الإشارة إلى عدم الإشكال في نفي الاستحباب والكراهة والأحكام المترتّبة على عنوانهما لكنّه لا تعلّق له بأصل البراءة.

ثمّ إن المراد من النصّ المضاف إليه العدم والإجمال والتعارض في الكتاب هو الدليل لا ما يرادف الحديث أو ما يقابل الظاهر كما يدلّ عليه تمثيله لإجماله وتعارضه بالآية الشريفة وهذا أمر ظاهر، كما أنّ المراد من الإجمال في المقام أعمّ من الإجمال الاصطلاحي فيشمل الإهمال ونحوه، ثمّ إنّ مثل القول بتواتر القراءات في الحكم بوقوع التعارض بين قراءتي التخفيف والتشديد القول بجواز الاستدلال بكل قراءة وحجيّته على تقدير عدم تواترها على ما عرفت الكلام فيه في الجزء الأول من التعليقة عند البحث عن حجيّة ظواهر الكتاب، فالحكم بالإجمال وجعل الآية مثالاً لإجمال النص مبنيّ على عدم التواتر وعدم جواز الاستدلال وإلاّ فتدخل في تعارض النصّين.

وإمّا أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً.

ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الأمور الخارجية.

ومنشؤه في الأول إمّا عدم النص في المسألة كمسألة شرب التتن وإمّا أنْ يكون إجمال النص كدوران الأمر في قوله تعالى حتّى يطهرن بين التشديد والتخفيف مثلاً وإمّا أنْ يكون تعارض النصّين ومنه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات.

وتوضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب:

الأوّل: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية.

الثاني: دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم.

الثالث: دورانه بين الوجوب والتحريم.

فالمطلب الأوّل: فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب

وقد عرفت أنّ متعلّق الشك تارة الواقعة الكلية كشرب التتن ومنشأ الشك فيه عدم النص أو إجماله أو تعارضه، وأخرى الواقعة الجزئية.

فهاهنا أربع مسائل:

المسألة الأولى ما لا نص فيه

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:

أحدهما: إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك.

والثاني: وجوب الترك، ويعبّر عنه بالاحتياط.

والأوّل : منسوب إلى المجتهدين؛

والثاني: إلى معظم الأخباريين.

وربّما نسب إليهم أقوال أربعة[١] التحريم ظاهراً والتحريم واقعاً والتوقف والاحتياط.

ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان.

ويحتمل الفرق بينها وبين بعضها من وجوه أخر تأتي بعد ذكر أدلة الأخباريين.

احتج للقول الأوّل بالأدلة الأربعة

فمن الكتاب آيات

منها قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾*.

قيل دلالتها واضحة.

وفيه أنها غير ظاهرة، فإنّ حقيقة الإيتاء الإعطاء[٢].

---

(١) قد نسب الأقوال الأربعة إليهم الفريد البهبهاني قدّس سره في فوائده وظاهره بل صريحه كونها متمايزة مختلفة بحسب المعنى لا أنّ يكون اختلافها بمجرّد التعبير من جهة اختلاف ما ركنوا إليه من الأخبار الواردة مع عدم اختلاف بينها بحسب المعنى، والمراد كما هو المستظهر منها عند شيخنا قدّس سره والظاهر من كلمات الأخباريين عند التأمّل.

(٢) ذكر في الفصول بعد عدّ الآية في عداد الآيات التي استدل بها على المدّعى أنّ دلالتها واضحة ولم يذكر في تقريبها شيئاً وأنت خبير بأنّ محتملات الآية كثيرة تدلّ على المدّعى على بعضها ولا تدلّ عليه على بعضها الآخر، توضيح ذلك أنّه لا يخلو الأمر إمّا أنّ يراد من الموصول خصوص المال فيراد من نسبة

---

* سورة الطلاق، آية: ٧.

. . . .

التكليف إليه بدلالة الاقتضاء دفعه وإنفاقه أو يقدّر الدفع والإنفاق، فالمعنى أنّه لا يكلف اللّه تعالى نفساً إنفاق مال إلاّ إنفاق ما أعطاه من المال، فإنْ كان ممّن وسع اللّه عليه فيكلّف بالإنفاق من سعته وإنْ كان ممّن ضيّق عليه في معيشته فلا يكلّف بالإنفاق أو يكلّف بقدر مقدوره وهذا هو الظاهر من الآية بملاحظة السياق صدراً وذيلاً، وإنْ كان بعيداً من جهة أخرى ستقف عليها أو يراد منه فعل المكلّف بالمعنى الأعم من الترك فيكون إيتاؤه وإعطاؤه بمعنى الإقدار عليه فتدلّ على نفي التكليف بغير المقدور كما في مجمع البيان حيث قال في تفسير الآية الشريفة: «أي إلاّ بقدر ما أعطاه من الطّاقة، وفي هذا دلالة على أنّه سبحانه لا يكلّف أحداً ما لا يقدر عليه ولا يطيقه» انتهى كلامه، ويحتمل أنْ يكون إيتاؤه كناية عن الوسع في مقابل الضيق والحرج فتوافق قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ كما جمع بينهما في رواية عبد الأعلى الآتية فيدلّ على نفي التكليف الحرجي.

وكيف كان هذا المعنى أظهر من الأوّل من جهة عدم توقّفه على التقدير أو التصرّف في النسبة، مضافاً إلى أن كون سياق الآية في مقام التعليل فلا يناسب حملها على المعنى الأوّل ولا ينافي كون سوقها في مقام الإنفاق؛ لأنّ الإنفاق من الميسور وممّا أعطاه اللّه من المال داخل في المقدور، ومن هنا قال قدس سره وهذا المعنى أظهر وأشمل فيناسب سوقها في مقام التعليل بخلاف المعنى الأوّل فإنّه في قوّة التكرار فلا يناسب التعليل أو يراد منه الحكم الشرعي فيكون إيتاؤه وإعطاؤه كناية عن إعلامه، فالمعنى بعد التصرّف في النّسبة أو التقدير ضرورة استحالة تعلّق التكليف بالحكم الشرعي بمعنى كونه مكلّفاً به أنّ اللّه لا يكلّف نفساً إطاعة حكم إلاّ إطاعة حكم أعطاه إلى أعلمه النفوس فتدلّ على عدم لزوم إطاعة الحكم المجهول، وهذا معنى دلالتها على البراءة في محل البحث، وهذا مع كونه خلاف الظاهر من جهة توقّفه على التصرّف أو التقدير، مضافاً إلى منافاته للمورد قد يستشهد

له منافاته للمورد قد يستشهد له برواية عبد الأعلى المذكورة في الكتاب من حيث إنّ جوابه عن سؤال التكليف النّاس بالمعرفة بقوله لا على اللّه البيان ظاهر في إرادة الإعلام والبيان من الإيتاء في الآية التي استشهد عليه السلام بها، لكنّه ضعيف من حيث إنّ المعرفة قبل تعريف اللّه تعالى ولو بدلالة العقول وإرشادها من اللّه تعالى، حيث إنّ العقل حجة باطنيّة من اللّه تبارك وتعالى غير مقدور فيدخل في المعنى الثاني، ولو أريد من البيان ما يشمل المودع في النفوس من اللّه تعالى من الفطرة الجبليّة عمّ السؤال لمعرفة الإجماليّة مطلقاً، وإلاّ فيحمل على المعرفة التفصيليّة بحسب الطاقة البشريّة، ويحتمل أنّ يكون المراد المعرفة بحال حجج اللّه تعالى، ومعلوم أنّ معرفتهم غير مقدور من دون بيان اللّه تعالى بإظهار خوارق العادات الدّالة على صدقهم وكونهم أدلاّء على صراطه وحججاً على خلقه، وقد أطلق المعرفة المطلقة على هذا المعنى في بعض الأخبار ولا يأبى عنه الحديث أيضاً.

وأمّا حمل المعرفة على معرفة اللّه تعالى بكنهه الغير المقدور لكل أحد وجعل قوله عليه السلام لا على اللّه البيان على مجرّد التقدير والفرض فهو كما ترى أو يراد منه المعنى الأعم من الفعل والحكم فيراد من الإيتاء باعتبار نسبته إلى الفعل الإقدار وباعتبار ونسبته إلى الحكم الإعلام لأنّ إعطاء كل شيء بحسبه، فقد أورد الأستاذ العلاّمة قدس سره عليه بأنّه موجب لاستعمال الموصول في المعنيين، ولعلّ المراد استعماله في المعنيين باعتبار صلته وإلاّ فيتوجّه عليه الإشكال جزماً، بل قد يتأمّل فيما أفاده بالنسبة إلى الصّلة أيضاً من أنّ الإيتاء بمعنى الإعطاء جامع بين المعنيين بل المعاني والاختلاف إنّما يحصل بحسبه.

وهذا معنى ما يقال إنّ إعطاء كل شيء بحسبه وقد التزم بإرادة الجامع عند توجيه استدلال السيّد أبو المكارم على البراءة وعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية في قبال الأخباريّين بأنّ التكليف بالاجتناب تكليف بما لا يطاق كما ستقف عليه وفي غير

فإمّا أنْ يراد بالموصول المال بقرينة قوله تعالى قبل ذلك: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾*. فالمعنى أنّ الله سبحانه لا يكلف العبد إلاّ دفع ما أعطي من المال.

وإمّا أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه بقرينة إيقاع التكليف عليه فإعطاؤه كناية عن الإقدار عليه فتدل على نفي التكليف بغير المقدور كما ذكره الطبرسي رحمه الله، وهذا المعنى أظهر وأشمل، لأنّ الإنفاق من الميسور داخل في ما آتاه الله.

وكيف كان فمن المعلوم أنّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور وإلاّ لم ينازع في وقوع التكليف به أحد من المسلمين وإنْ نازعت الأشاعرة في إمكانه.

نعم لو أريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام به لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية وإرادة الأعم منه ومن المورد تستلزم استعمال الموصول في معنيين، إذ لا جامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم.

هذا المقام، لكنّ الظاهر من الآية الشريفة بقرينه التكليف إرادة فعل المكلف من الموصول من دون تصرّف في النسبة بإرادة الإطاعة فلا تعلّق لها بالمقام أصلاً مع أنه على تقدير عدم ظهورها في المعنى الأخير يسقط الاستدلال بالآية الشريفة، هذا كله مع أنّ مساقها مساق قوله تعالى لا يكلّف اللّه نفساً إلاّ وسعها كما جمع بينهما في رواية عبد الأعلى، فظاهرهما أمّا نفي التكليف بغير المقدور أو التكليف بغير الميسور فلا تعلّق لهما بالمقام، ومنه يظهر عدم جواز الاستدلال للمقام بقوله تعالى في أواخر سورة البقرة لا

---

* الطلاق: الآية: ٧.

نعم في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال قلت: له هل كلف الناس بالمعرفة، قال: لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها ولا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها»*.

لكنّها لا تنفع في المطلب لأنّ نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الإعلام من الإيتاء في الآية، وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى، وممّا ذكرنا يظهر حال التمسّك بقوله تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا﴾*.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾*.

بناء على أنّ بعث الرسول كناية[1] عن بيان التكليف لأنّه يكون به غالباً

يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها.

(١) الآية الشريفة في سورة بني إسرائيل وقد تمسّك بها غير واحد للمقام وفاقاً للفاضل التوني في شرح الوافية، والمراد من بعث الرّسول بعثه ببيان التكاليف والأحكام وإلاّ فمجرّد إرسال الرّسل لا يصحّح العذاب قطعاً، ثمّ إنّ مجرى البراءة لما كان مختصّاً بما لا بيان فيه أصلاً وكان الحكم العقلي أيضاً بياناً كالبيان النقلي توقّف تقريب الدلالة على التصرّف في الآية الشريفة نعم لو قيل بعدم حجيّة حكم العقل وعدم التلازم بينه وبين حكم الشرع أو عدم حسن العقاب إلاّ بالتأكيد الذي يرجع إلى عدم حجيّة حكم العقل بنوع من الاعتبار كما في الكتاب لم يحتج إلى التصرّف فيها وجوه التصرّف على القول بحجيّة حكم العقل تعميم الرسول لما يشمل العقل؛ لأنّه رسول من الباطن كما عن بعض، وإنّ كان في كمال البعد

---

* الكافي: ج١، ص ١٦٣.

* الكافي: ج١، ص ١٦٣.

* سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

وجعله كناية عن البيان لأنه يكون به غالباً كما في الكتاب وتخصيص الآية بغير المستقلاّت العقلية كما في القوانين والكتاب من حيث قيام البرهان الذي قضى بحجيّة حكم العقل عليه، وإن كان ما أفاده في الكتاب مع كون الأخير من باب التخصّص أحسن من الكل كما هو ظاهر فيتمّ الاستدلال بالآية على كلا القولين في مسألة التلازم.

هذا وأورد على الاستدلال بها شيخنا قدس سره في الكتاب بأنّ ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة، ويمكن المناقشة فيه بأنّ كون الآية إخباراً عمّا أفاده لا ينافي دلالتها على المدّعى بعد كونه مبنيّاً على مقتضى العدل والحكمة الإلهيّة الذي لا يعقل الفرق فيه بين الأمم السّابقة واللاحقة والعذاب الدنيوي والأخروي الذي هو أشدّ من الدنيوي بمراتب شتّى الذي يدل على سوق الآية لهذا المعنى المبتني على الحكمة، مضافاً إلى شهادة كثير من الآيات المتّحد معها من حيث السياق كقوله تعالى في سورة القصص: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾، ومثله، فإنّ ظاهره كما هو ظاهر أنّ الحكمة الإلهية اقتضتْ أن لا يكون الهلاك إلاّ بعد البعث وإتمام الحجّة وأنّ كلّما وقع الهلاك في آنه من الأمم كان بعد إتمام الحجّة وإنْ كان الهلاك الواقع فيهم من العذاب الدنيوي كما يشهد له كلمات المفسرين قال في مجمع البيان ما هذا لفظه: «معناه وما كنّا معذّبين قوماً بعذاب الاستئصال إلاّ بعد الإعذار إليهم والإنذار لهم بأبلغ الوجوه وهو إرسال الرسول إليهم مظاهرة في العدل وإنْ كان تجويز مؤاخذتهم على ما يتعلّق بالعقل مستحيلاً، فعلى هذا التأويل يكون الآية عامّة في العقليّات والشرعيّات، وقال الأكثرون من المفسّرين وهو الأصحّ إنّ المراد بالآية أنّه سبحانه لا يعذّب في الدنيا ولا في الآخرة إلاّ بعد البعثة، فيكون الآية خاصة فيما يتعلق بالسّمع من الشّرعيّات»

كما في قولك لا أبرح من هذا المكان حتّى يؤذن المؤذن، كناية عن دخول الوقت أو عبارة عن البيان النقلي ويخصص العموم بغير المستقلات أو يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب إلاّ مع اللطف بتأييد العقل بالنقل وإن حسن الذم بناء على أنّ منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم كما صرح به البعض، وعلى أي تقدير فتدل على نفي العقاب قبل البيان.

وفيه: أنّ ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

ثمّ إنّه ربّما يورد التناقض[1] على من جمع بين التمسّك بالآية في المقام

انتهى كلامه رفع مقامه، وقال في محكي الكشّاف في تفسيرها وما يصح لنا صحّة يدعو إليها الحكمة أنّ نعذّب قوماً إلاّ بعد أن نبعث إليهم رسولاً فيلزمهم الحجّة انتهى كلامه، فالإنصاف ظهور الآية في المدّعى فيقال في تقريب دلالتها بناء على ما ذكرنا في معناها إنّه كما يستدل بما دلّ على ثبوت العذاب على الفعل أو الترك بالتحريم أو الوجوب حيث إنّه من لوازمهما وآثارهما كذلك يستدلّ على نفي التحريم قبل البيان بنفي العذاب قبله بناء على كون المراد وصول البيان إليهم من الرسول لا مجرّد بيانه وإنْ لم يصل إليهم فيدلّ على المدعى.

(١) الجامع هو الفاضل التوني في الوافية فإنّه قد تمسّك بالآية الشريفة على البراءة في المقام وأورد على من تمسّك بها في مسألة الملازمة بين العقل والشرع نظراً إلى دلالتها بظاهرها على إناطة العذاب ببيان الرسول، ويلزمها عدم حجيّة حكم العقل والملازمة ظاهرة بأنّ مفاد الآية الشريفة نفي فعليّة العذاب قبل بعث الرسول فلا ينافي ثبوت الاستحقاق بالنظر إلى حكم العقل في بعض الموارد قبله، والملازمة بيّنة على الاستحقاق لا على الفعلية والمورد للتناقض بينهما المحقّق القمّي قدس سره في القوانين وحاصل التناقض: أنّ الأخبار بنفي التعذيب قبل

. . . .

بعث الرّسول إن دل على عدم التكليف شرعاً ولو في مورد ثبوت حكم العقل فلا وجه للثاني أي الإيراد فيصحّ التمسّك بالآية على نفي الملازمة وإن لم يدل عليه كما هو مبنى الإيراد فلا وجه للأوّل إلى التمسّك بالآية في المقام، وإن توجّه الإيراد المانع عن الاستدلال بها في مسألة الملازمة فالجمع بين التمسّك بالآية في المقام والإيراد على التمسّك بها على نفي الملازمة لا يصحّ على كل تقدير، هذا وأجاب عنه بعض أفاضل مقاربي عصرنا في الفصول بـ«أن الجامع بين المقامين كأنه أراد نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي أثبته الخصم فإنه لا يلتزم بكونه ذنباً موعوداً عليه العفو وعدم المؤاخذة ولو مع الإصرار بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تناف بين كلامه» انتهى كلامه رفع مقامه، ويوافقه ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب ويرجع إليه وإن تغايرا بالإجمال والتفصيل كما هو واضح.

وحاصلهما ما عرفت من أنّ مبنى الملازمة على كون حكم العقل دليلاً على حكم الشرع وثبوته بالدّليل العقلي أو غيره يلازم الاستحقاق لا الفعليّة فلا ينافي العفو عنه إذا لم يكن هناك بيان من الرسول على ثبوته في مورد حكم العقل كما في بعض المحرّمات الشرعيّة كالظهار والعزم على المعصية على القول بكونه معصية موعوداً على عفوه كما استظهر من بعض أخباره، وإن مضى الإشكال في ذلك في الجزء الأوّل من التعليقة وأنّ العفو كيف يجامع وجوب اللطف بالوعد والوعيد على الحكيم تعالى ومبنى البراءة وإنّ كان على المعذورية ونفي الاستحقاق، إلاّ أنّ نفي الفعليّة بارتكاب الشبهة تلازمه باعتراف الخصم فإذا حُملت الآية على ظاهرها وهو نفي الفعلية كان الجمع صحيحاً بضميمة هذه المقدّمة الخارجيّة، نعم لو كان المدّعي للملازمة بين الحكمين مدّعياً لثبوت حكم الشارع بحكم العقل على نحو ثبوته بالنقل من غير أن يكون هناك عفو وكان تسالمهم على كون هذا المعنى محلاً للكلام كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع

وبين رد مَن استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأنّ نفي فعليّة التعذيب أعم من نفي الاستحقاق، فإنّ الإخبار بنفي التعذيب إنْ دل على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني وإنْ لم يدل فلا وجه للأوّل.

ويمكن دفعه: بأنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام؛ لأنّ الخصم يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة أدلّتهم ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف مقام التكلّم في الملازمة فإنّ المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار، حيث قيل إنّه محرم معفو عنه وكما في العزم على المعصية على احتمال، نعم لو فرض هناك أيضاً إجماع على أنّه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسألة لم يجز التمسّك به هناك.

ترتب الثواب والعقاب على حكم العقل وعدمه وزوال العدالة بمجرّد المخالفة أو الإصرار عليها وعدمه إلى غير ذلك، واستدلال النافين بأنّ الثواب والعقاب إنّما يترتّبان على إطاعة الشارع ومعصيته فلا يفيد حكم العقل لجاز التمسّك بالآية على نفي الملازمة وتوجّه التناقض على الجمع والأولى في الإيراد على المتمسّك بالآية على نفي الملازمة حملها على الغالب فإنّ مورد حكم العقل في غاية القلّة أو جعل البعث كناية كما عرفت في الكتاب إلى غير ذلك ممّا ذكرنا في باب الملازمة، ولما كان زعم شيخنا قدس سره على ما عرفت ورود الآية في مقام الإخبار عن العذاب الدنيوي في الأمم السابقة والنقل عن حالهم قال في الكتاب: «والإنصاف أنّ الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين أي البراءة ونفي الملازمة».

والإنصاف: أنّ الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَـهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾*.

أي ما يجتنبونه من الأفعال والتروك[1] وظاهرها أنّه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلاّ بعد ما يبيّن لهم.

---

(١) الآية في سورة البراءة وفي الصافي عن الكافي وتفسير العيّاشي وكتاب التوحيد: «عن الصّادق عليه السلام: (حتى يعرفهم ما يرضيه ويسخطه)، وقال في مجمع البيان: (أي ما كان الله ليحكم بضلالة قوم بعد ما حكم بهدايتهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون من الأمر بالطّاعة والنهي عن المعصية فلا يتّقون فعند ذلك يحكم بضلالتهم)، وقيل: (وما كان الله ليعذّب قوما فيضلّهم عن الثواب والكرامة وطريق الجنّة بعد إذ هداهم ودعاهم إلى الإيمان حتى يبيّن لهم ما يستحقّون به الثواب والعقاب من الطاعة والمعصية).

وقال في سبب النزول قيل: (مات قوم من المسلمين على الإسلام قبل أن ينزل الفرائض فقال المسلمون يا رسول الله صلّى الله عليه وآله إخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم؟ فنزل).

وقيل: (لمّا نسخ بعض الشرائع وقد غاب أناس وهم يعملون بالأمر الأوّل إذ لم يعلموا بالأمر الثاني مثل تحويل القبلة وغير ذلك وقد مات الأوّلون على الحكم الأوّل وسئل النبيّ صلى الله عليه وآله عن ذلك فأنزل الله الآية) وبيّن أنّه لا يعذّب هؤلاء على التوجّه إلى القبلة الأولى حتى يسمعوا بالنسخ ولا يعملوا بالناسخ فحينئذ يعذبهم به» انتهى كلامه رفع مقامه..

وقيل الآية لمجرّد الإخبار عن حال الأمم السابقة على ما صنعه شيخنا قدّس

---

* سورة التوبة، آية: ١٥.

وعن الكافي وتفسير العيّاشي وكتاب التوحيد: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه»* وفيه ما تقدّم في الآية السابقة مع أنّ دلالتها أضعف من حيث إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللّهم إلاّ بالفحوى.

ومنها قوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾*.

وفي دلالتها تأمّل ظاهر[1].

سره في الكتاب كالآية السابقة وهو ينافي ما عرفته في تفسير الآية وسبب نزولها مع أنّ النفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ﴾ ظاهر في بيان مقتضى الحكمة وأنّه تعالى لمكان حكمته لا يضلّ قوماً قبل هدايتهم وبيان الأحكام لهم كما عرفت في تقريب دلالة الآية السابقة، سواء أريد من الإضلال العذاب أو الخذلان، فإنّه لا يكون إلاّ عن سبب يرجع إلى العباد وهو المعصية فإنّه نوع من العذاب والعقاب حقيقة وإنْ كان في الدنيا، مضافاً إلى أنّ الخذلان بدون البيان والإعلام إذا كان منفيّاً من حيث كونه على خلاف الحكمة الإلهيّة كان العذاب الأخروي أيضاً منفياً بالفحوى ومفهوم الموافقة كما استدركه بقوله اللّهمّ إلاّ بالفحوى، فإنّ نفي الاستلزام في كلامه محمول على ما ذكرنا من المعنى الراجع إلى دلالة الآية على توقّف الخذلان على البيان بالنظر إلى الحكمة من غير فرق بين الأمم وإلاّ لم يكن معنى للاستدراك، فالإنصاف أنّ الآية لا تخلو عن ظهور في المدّعى سيّما إذا لوحظ ما تقدّم عليها من قوله تعالى وما كان للنّبي والّذين آمنوا أنْ يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد أنْ تبيّن لهم أنّهم أصحاب الجحيم وما كان استغفار إبراهيم لأبيه الآية.

(١) الآية في سورة الأنفال وهي تعليل لما صنع اللّه تعالى قضية بدر وفيها احتمالان:

---

* الكافي: ج١، ص ١٦٣.

* سورة الأنفال: الآية ٤٢.

ويرد على الكل أنّ غاية مدلولها[1] عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلّف لو فرض وجوده واقعاً، فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم، ومعلوم أنّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلاّ عن دليل علمي.

وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه كما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى مخاطباً لنبيّه صلّى اللّه عليه وآله ملقناً إيّاه طريق الرد

أحدهما: أنّ يكون المراد من الهلاكة والحياة ظاهرهما أي الموت والتّعيش في الدنيا.

ثانيهما: أنّ يكونا استعارتين عن الإسلام والكفر، أي يكون كفر من كفر عن وضوح بيّنة وعلم لا عن شبهة حتّى لا يبقى له على اللّه حجّة ويكون إسلام من أسلم عن يقين وبرهان، وعلى كلّ تقدير لا دلالة لها على المدّعى وإنّه تعالى لا يؤاخذ على كلّ حكم مجهول عند العباد غاية الأمر كونها مشعرة بذلك.

(١) لا يخفى عليك ما يتوجّه على ما أفاده من المناقشة، فإنّ المستفاد من أخبار الاحتياط مطابقة كأخبار التثليث أو التزاماً ثبوت المؤاخذة على النهي الواقعي المجهول على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط في محلّ البحث، فلا محالة تكون منافية للآيات المذكورة فكيف يجعل نسبتهما نسبة الأصل والدليل.

اللّهم إلاّ أن يكون المراد من الجهل الجهل بجميع مراتب النهي الواقعي حتى من حيث الظاهر كما يظهر من قوله بعد ذلك والإنصاف ما ذكرنا إلى آخره، فإنّه قرينة على مراده من هذه العبادة أيضاً، فإنّ العلم بوجوب الاجتناب عن محتمل التحريم علم بحرمته في مرحلة الظاهر فليس مجهولاً على الإطلاق، إلاّ أنّ هذا التوجيه ربّما ينافي ظاهر ما أفاده من إناطة الجهل بالحكم الواقعي مع أنّ إيجاب الاحتياط قد يمنع كونه موجباً للعلم بالنهي ولو في مرحلة الظاهر.

على اليهود حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله تعالى افتراء عليه: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحاً﴾*.

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه وعدم وجد أنّه صلّى اللّه عليه وآله ذلك فيما أوحي إليه وإنْ كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود، إلاّ أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

لكنّ الإنصاف: أنّ غاية الأمر أنْ يكون[1] في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأمّا الدلالة فلا؛ ولذا قال في الوافية: «في الآية إشعار بأنّ إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع» مع أنّه لو سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب.

---

(١) الآية في سورة الأنعام وإلقاء هذا التعبير إلى النبيّ صلى اللّه عليه وآله في مقام الردّ من جهة كونه أقرب إلى قبول طاعتهم لا من جهة عدم جواز الالتزام بالحرمة مع عدم وجدانها في حكم عفو لهم، فالرد مبني على التلازم بين عدم وجدان النّبي صلّى اللّه عليه وآله والحرمة بحسب نفس الأمر، والنّكتة في العدول ما عرفت فلا دلالة للآية على المدّعى، وأمّا ما أفاده بقوله مع أنّه لو سلّم دلالتها إلى آخره فربّما يناقش فيه بأنّ الفرق ثبوت العلم الإجمالي في أمثال زماننا بالاجتناب يخرج الكلام عن محلّ البحث كما هو ظاهر فتدبّر.

---

* سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾*.

يعني مع خلوّ ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه.

ولعلّ هذه الآية أظهر[١] من سابقتها؛ لأنّ السابقة دلّت على أنّه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي صلّى الله عليه وآله وهذه تدل على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصّل وإنْ لم يحكم بحرمته فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً، إلاّ أنّ دلالتها موهونة من جهة أخرى وهي أنّ ظاهر الموصول العموم فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها ولا ريب أنّ اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرماً واقعياً فالتوبيخ في محلّه.

والإنصاف: ما ذكرنا من أنّ الآيات المذكورة[٢] لا تنهض على إبطال

(١) ما أفاده في وجه الأظهريّة يرجع إلى ما سيذكر مفصّلا من أنّ الأخباري لا يحكم بوجوب اجتناب، وإنّما يترك الفعل لاحتمال كونه حراماً فيلتزم بالترك ولا يلتزم بحكم وسيجيء ما يتوجّه عليه من أنّه لا مناص للأخباري عن الحكم في مرحلة الظاهر، اللّهم إلاّ أنّ يكون المراد من الحرمة في السّابقة الحرمة الواقعية وهذا ليس محلاً لإنكار الأخباري فإنّهم لا يجوّزون الحكم بالحرمة الواقعيّة أيضا فتأمّل.

(٢) الإنصاف أنّ تنزيل الآيات المذكورة على ما أفاده قدس سره في معناها من إثبات المعذوريّة فيما لا يكون هناك بيان أصلاً ولو بعنوان العموم حسبما هو قضيّة العقل في باب البراءة فيكون الآيات مؤكّدة لحكم العقل فيثبت الأصل في

* سورة الأنعام: الآية ١١٩.

القول بوجوب الاحتياط؛ لأنّ غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيها لم يعلم خصوصاً أو عموما بالعقل أو النقل، وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد وإنّما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقلي أو النقلي على وجوبه، فاللازم على منكره رد ذلك الدليل أو معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه، وأمّا الآيات المذكورة فهي كبعض الأخبار الآتية لا تنهض بذلك ضرورة أنّه إذا فرض أنّه ورد بطريق معتبر في نفسه أنّه يجب الاحتياط في كلّ ما يحتمل أنْ يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

وأمّا السنّة فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة

منها: المروي عن النبي صلى الله عليه وآله بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد: «رُفع عن أمّتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه... الخبر»*.

المسألة ولا تكون من أدلّتها لا يخلو عن مناقشة، ثمّ إنّ هذا على تقدير تسليم دلالة أخبار الاحتياط على وجوبه شرعاً ظاهر في مطلق محتمل الإلزام أو خصوص محتمل الحرمة، وأمّا على تقدير كون مفادها مطلق الطلب القدر المشترك الشرعي أو الإرشادي أو خصوص الإلزام الإرشادي في محتمل العقاب والهلاكة الأخرويّة فلا يثبت بها على الأوّل ما ينافي دليل البراءة أصلاً كما لا يخفى، كما أنّها مورودة بالنسبة إليه مطلقاً على الثاني فيكون حالها حال حكم العقل في باب دفع الضرر المحتمل كما ستقف على تفصيل القول فيه، فلابدّ من

* التوحيد: ص ٣٥٣.

فإنّ حرمة شرب التتن مثلاً ممّا لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم ومعنى رفعها كرفع الخطإ والنسيان(١) رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة فهو نظير قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»*.

حملها على ما لا يجري فيه دليل البراءة من صور العلم الإجمالي، فلابدّ أنّ يكون مراده قدس سره من تماميّة أدلّة الاحتياط ودلالتها هو المعنى الأوّل.

(١) ما أفاده في تقريب دلالة الصحيحة على المدّعى يتم على أحد وجهين، أحدهما: أنّ يريد من الموصول فيما لا يعلمون خصوص الحكم المجهول، ثانيهما: أنّ يريد منه المعنى الأعمّ من فعل المكلّف الذي هو الموضوع ومِن الحكم بناء على جواز إرادتهما معاً، وعلى الأوّل يختص بالشبهات الحكميّة، وعلى الثاني يعمّها والشبهات الموضوعيّة، كما أنّه على تقدير إرادة خصوص الموضوع يختص بالشبهات الموضوعيّة ولا يجوز الاستدلال بها على المدّعى كما أنه مبني على أحد الوجهين في المقدّر:

أحدهما: جميع الآثار.

ثانيهما: المؤاخذة من حيث كونها الأثر المناسب على البيان الذي ستقف عليه ونتعرّض له بعد ذلك.

فلا ينافي تقدير ما يقتضي المؤاخذة كإيجاب الاحتياط ونحوه من حيث كونها أمراً غير شرعيّ، هذا ولكن قد يتوهّم أنّ تقريب الدّلالة لا يتوقّف على تقدير بالنّسبة إلى قوله ما لا يعلمون بعد إرادة الحكم من الموصول، فإنّ تقدير جميع الآثار أو خصوص المؤاخذة بالنسبة إلى أخواته من فقرات الرواية إنّما هو من جهة دلالة الاقتضاء ولزوم الكذب على تقدير حملها على ظواهرها وهذا المحظور غير متوجّه بالنسبة إلى قوله ما لا يعلمون على هذا الفرض؛ لأنّ رفع

---

* التوحيد، ص ٤١٣.

ويمكن أنْ يورد عليه بأنّ الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون[1] بقرينة أخواتها هو الموضوع أعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم، مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم؛ لأنّ المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة، نعم هي من آثارها.

الحكم الشرعي كإثباته شرعاً باختيار الشارع وجعله فلا يلزم هناك كذب على تقدير إرادة الظاهر منه، ومجرّد إرادة الخلاف من أخواته بالقرينة العقليّة الصارفة لا يوجب إرادته منه؛ إذ ليس فيه إلاّ التفكيك في السّياق ولا يقاوم ظهوره على تقدير اعتباره وكونه لفظياً الظهور المذكور هذا، ولكنّك خبير بفساد التوهّم المذكور؛ لأنّ المراد من رفع الحكم إنْ كان رفعه بحسب الواقع بحيث يكون الحكم الواقعي الثاني مرفوعاً عن الجاهل ومختصاً بالعالم به فهو منافٍ لنفس الرواية، مضافاً إلى استلزامه للدور والتصويب ونحوهما من المحذورات، وإنْ كان رفعه بحسب الظاهر والفعلية والتنجّز فهو راجع إلى ما ذكره لا محالة؛ لما أسمعناك مراراً عند الكلام في بيان حقيقة الحكم وأقسامه أنّ التنجّز والفعلية من مراتب الحكم الواقعي بالنظر إلى استحقاق المؤاخذة عليه فيرجع الأمر بالأخرة إلى رفع المؤاخذة وإيجاب الاحتياط المقتضي لها كما لا يخفى.

(١) توضيح ما أفاده من اختصاص الموصول بالشبهات الموضوعيّة وعدم شمول الحديث الشريف للشبهات الحكميّة، وبيان الوجه في شموله لها وتنقيح القول في ذلك يحتاج إلى شرح الكلام في محتملات الرواية ووجوه معانيها فنقول: إنّه لا إشكال في عدم جواز إرادة الظاهر من نسبة الرفع إلى التسعة من

حيث لزوم الكذب على الشارع بعد فرض وجود التسعة بالوجدان في هذه الأمّة فلابدّ أنْ يكون المراد بمقتضى العقل بالنظر إلى دلالة الاقتضاء خلاف الظاهر منها إمّا بالمجاز في الكلمة أو الحذف والتقدير أو التصرّف في النسبة والأمر العقلي بأنْ يريد من نسبة الرفع إليها رفع غيرها ممّا يأتي من الوجوه كما هو الشأن في أمثال ذلك كنسبة النقض إلى المتيقّن في الأخبار الواردة في عدم جواز نقض اليقين بالشك، وجه يأتي الإشارة إليه في باب الاستصحاب وكالتحريم المنسوب إلى الأعيان ونسبة السؤال إلى القرية في قوله تعالى واسأل القَرية، إلى غير ذلك وإن كان الأظهر من هذه الوجوه الأخير منها عند الدوران وعدم قيام القرينة على إرادة غيره كما بُرهن عليه في محلّه.

ثمّ بعد البناء على التصرّف في النسبة أو التقدير فهل يجعل المنسوب إليه في المقام أو المقدّر جميع الآثار والأحكام واللوازم أو الأثر المناسب وإنْ اتّفق كونه المؤاخذة بالنسبة إلى بعضها أو المؤاخذة عليها لا من حيث كونها أثراً مناسباً لها وجوه، وهذا نظير ما ذكروا في نسبة التحريم إلى الأعيان من أنّ المراد تحريم جميع الأفعال المنسوب إليها أو خصوص ما كان مناسباً ومقصوداً منها في العادة.

ثمّ الموصول في قوله عليه السلام ما لا يعلمون على ما عرفت الإشارة إليه يحتمل أنْ يكون المراد منه خصوص الموضوع أو خصوص الحكم أو الأعمّ منهما، والاستدلال بالرواية مبنيّ على أحد الوجهين الأخيرين؛ إذ على الأوّل يخرج عن محلّ البحث من غير فرق بين محتملات المختار ومحتملات المقدّر كما هو ظاهر، وبعد ذلك نقول لا إشكال في بعد إرادة المعنى الثالث أي المعنى الجامع بين الموضوع والحكم، بل قد يُقال بعدم إمكانه لعدم الجامع بين نسبة عدم العلم إلى الحكم والموضوع، فإنّ المراد من عدم العلم بالحكم عدم العلم بذاته ومن عدم العلم بالموضوع عدم العلم بعنوانه أي عدم العلم بكونه من مصاديق

الحلال أو الحرام من حيث كونه مردّداً بينهما، وإلاّ فذاته معلومة فتدبّر، وكيف كان لا إشكال في توقّف إرادته على تكلّف بعيد وتمحّل بارد فلا يحمل اللّفظ عليه فبني الاستدلال على إرادة المعنى الثاني فيدور الأمر بينه وبين المعنى الأوّل والذي يقرّبه ويبعّد المعنى الثاني أمور:

أحدها: ظهور كون المراد من الموصول فيما لا يعلمون ما أريد من أخواته من الفقرات المذكورة في الرواية لوحدة السياق، ولا إشكال في كون المراد منها الموضوع أعني فعل المكلّف، أمّا بالنسبة إلى غير الخطاء والنسيان فظاهر، وأمّا بالنّسبة إليهما فلأن إرادة الخطاء والنسيان بالنسبة إلى الحكم يحتاج إلى تكلّف، مع أنّه على تقدير إرادته يراد من حيث إنّه فعل المكلّف بالنسبة إلى الخطاء فتدبّر.

ثانيها: أنّ الظاهر من محتملات المقدّر هو الثالث أي المؤاخذة على المذكورات لا من حيث كونها أثراً لها ولا معنى للمؤاخذة على الحكم ضرورة كونه فعل الشارع.

نعم على تقدير إرادة الأثر المناسب أو جميع الآثار يسقط الاستدلال بهذا الوجه إذ كما أنّ ارتكاب الحرام له دخل وتأثير في استحقاق المؤاخذة كذلك للنهي الصادر من الشارع دخل وتأثير في الاستحقاق فيصحّ نسبة الرفع إلى المؤاخذة من حيث كونها من آثارها كما هو واضح، والمعنى الأول وإن كان أقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي ضرورة كون الموجود الذي لا يترتّب عليه أثر الوجود أصلاً أقرب إلى المعدوم من الموجود الذي يترتّب عليه الأثر في الجملة، إلاّ أنّه قرب اعتباريّ لا عرفيّ ولذا لم يجعل في باب الاستعارة وجه الشبهة جميع آثار المستعار منه ولوازمه، بل ما يظهر منه عرفاً ويساعد عليه العرف بحسب الموارد.

وأمّا المعنى الثاني فهو وإنْ كان أقرب عرفاً في نفسه بالنّسبة إلى المعنى الأوّل

إلاّ أنّ الظاهر في خصوص المقام المعنى الثالث فيتعيّن إرادة الموضوع من الموصول على ما عرفت، لا يقال إنّما ذكر إنّما يستقيم لو جعل المقدّر نفس المؤاخذة، وسيجيء أنّه لا مناص من تقدير حكم شرعي قابل للرفع على كل تقدير وهو وجوب التحفظّ بالنسبة إلى الخطاء والنسيان والاحتياط بالنسبة إلى ما لا يعلمون إلى غير ذلك، فنسبة الرفع إلى المؤاخذة إنّما هي من حيث كونها من آثار وجوب الاحتياط بحكم العقل سواء فرض مورده الحكم الشرعي المشتبه أو الموضوع المشتبه من غير فرق بينهما؛ لأنّا نقول المرفوع أوّلاً وبالذات وإنْ كان وجوب الاحتياط فيما لا يعلمون ويترتّب عليه قهراً استحقاق المؤاخذة على الحرام الواقعي على ما ستقف على شرح القول فيه، إلاّ أنّه لا يتفاوت الأمر في الظهور الذي ادعيناه لأنّا نقول الظاهر من الرواية رفع وجوب الاحتياط بالنسبة إلى ما لولاه لاستحقّ المكلّف المؤاخذة عليه، فينطبق مورده على فعل المكلّف ولا يشمل الحكم كما هو ظاهر.

ثالثها: لزوم التقييد على تقدير إرادة الحكم بما بعد الفحص ضرورة اشتراط الفحص في الرجوع إلى الأصل في الشبهة الحكميّة على ما ستقف على تفصيل القول فيه، وهذا بخلاف إرادة الموضوع فإنّه لا يلزمها تقييد أصلاً.

رابعها: أنّ تعميم الموصول يوجب التخصيص في أدلّة الآثار والأحكام المترتبة على التسعة، فلابدّ من الحكم باختصاص الحديث برفع المؤاخذة حتى لا يوجب التخصيص فيها، وقد يناقش فيه تارة بأنّ ذلك إنّما يستقيم فيما لو كان تقدير المؤاخذة متيقناً على كلّ تقدير وإلاّ فللخصم أن يقول بتقدير الأثر المناسب أو دوران الأمر بينه وبين تقدير المؤاخذة، اللّهم إلاّ أنْ يفرض كون تقدير المؤاخذة أظهر بالنّسبة إليه عند الدوران وأخرى بأنّ ذلك إنّما يستقيم ويفيد فيما حكم بإجمال الحديث والرجوع إليها بعد الإجمال لا لإثبات ظهور الحديث.

اللّهم إلاّ أنْ يريد أنْ يتمسّك بظهوره لرفع إجماله وهو محلّ كلام فيما لو ورد هناك عام وورد دليل منفصل مجمل يوجب تخصيصه على تقدير، ولا يوجبه على تقدير آخر كما إذا ورد من المولى أمر بإكرام العلماء وورد منه نهي عن إكرام زيد وكان مشتركاً بين عالم وجاهل فإنّه لا إشكال في أنّ إجماله لا يسري في ظهور العام، وأمّا سراية ظهوره في إجماله ورفعه والحكم بأنّه ظاهر من جهة أصالة العموم في إرادة الجاهل فهو محل تأمّل.

ومن هنا أمر شيخنا قدس سره بالتأمّل وإنْ كان الأظهر عندنا رفع العموم للإجمال لكن لا بدّ أنْ يعلم أنّ المقام من قبيل ما ذكرنا من المثال لا من دوران الأمر في المخصّص بين ما يوجب قلّة التخصيص وكثرته كما أفاده شيخنا في الكتاب بقوله فإنّ المخصّص إذا كان مجملاً إلى آخره، فإنّ الحقّ فيه عندنا وعنده قدّس سرّه التفصيل بين المخصّص المتّصل والمنفصل فيما إذا كان مجملاً بحسب المفهوم كما حقّقناه في مسألة التخصيص بالمجمل.

خامسها: أنّ الحكم بعمومها يوجب التخصيص فيها من حيث عدم ارتفاعها بالنسيان والخطاء وغيرهما، وقد حكم شيخنا قدس سره بكونه أبعد من سابقه من حيث كونه ناشئاً عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه فإنّه مبني على توهّم عدم الفرق على العموم بين الآثار الشرعيّة وغيرها وكذا ما يترتب في الشرع على ذات الفعل أو عليه بوصف النسيان والخطأ، وسيجيء ما هو المراد على تقدير العموم وفساد ما توهّم من عدم الفرق، هذا مضافاً إلى أن الرواية إن كانت ظاهرة في عموم المرفوع لا يوجب طرو التخصيص صرفها عنه وإنْ لم تكن ظاهرة فيه لا يوجب ظهورها في غيره فتدبّر.

سادسها: تقييد رفع الحسد والتفكّر في ذيل الرواية بعدم الإظهار فإنّه يناسب إرادة رفع المؤاخذة عنهما فيكون المقدّر في غيرهما ذلك أيضاً فتدبّر، هذا بعض

الكلام فيما يقتضي ظهور الرواية في إرادة الموضوع من الموصول.

وأمّا ما يقتضي إرادة الحكم منه أو يوجب وهن إرادة الموضوع منه فأمور:

أحدها: نسبة عدم العلم إلى نفس الموصول، وهي تقتضي إرادة الحكم منه، إذ على تقدير إرادة الموضوع على ما عرفت لابدّ أنْ يتوسّع في النسبة ويراد منها عدم العلم به باعتبار عنوانه.

فإنْ شئت قلت: المراد من الموصول الشيء المجهول والمشتبه وفعل المكلّف ليس فيه اشتباه بالنظر إلى ذاته وإنما الاشتباه فيه من حيث كونه حلالاً أو حراماً، أي مصداقاً لعنوان علم حرمته أو مصداقاً لعنوان علم حليّته، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى أخواته فإنّ مورد الخطاء أو النسيان أو الإكراه أو الاضطرار نفس فعل المكلّف وهذا الظهور أقوى من ظهور وحدة السياق على تقدير اعتباره وكونه لفظيّاً يعتمد عليه في المحاورات في تفهيم المراد عند أهل اللسان والعرف وإنْ كانت نسبته رفع المؤاخذة إليه من حيث كونه سبباً له لا من حيث كونه مورداً على هذا التقدير، إلاّ أنّه لا مناص منه بعد ملاحظة الظهور المذكور فتدبّر.

ثانيها: إرادة غير المؤاخذة من النبوي في رواية المحاسن المذكورة في الكتاب، فإنّ المراد من اللزوم في السؤال هي صحّة الحلف بحيث يترتّب عليه الحنث وسائر أحكامه كما هو ظاهر، فحكم الإمام عليه السلام بعدم الصحّة واللزوم استشهاداً بالنبويّ يدلّ على عدم اختصاص المرفوع بالحديث الشريف بالمؤاخذة فيعم جميع الآثار، إذ لا واسطة كما هو ظاهر فيسقط ظهور الرواية في الشبهة الموضوعيّة، بل مورد الرواية السؤال عن حكم الواقعة من حيث كون الشك فيه وإنْ كان مورد الإكراه الحلف فتأمّل، والحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك وإنْ كان باطلاً عند الإمامية في حالة الاختيار أيضاً حيث إنّه لابدّ من الحلف بالله إلاّ أنّ الاستشهاد بالنبويّ يدلّ على ما ذكرنا، ودعوى كونه نبويّاً آخر

بعيد، كما أنّ القول بالتعميم في خصوص الثلاثة من التسعة أيضاً بعيد من حيث لزوم التفكيك بين الفقرات وهو المراد من أمر شيخنا قدس سره بالتأمّل.

ثالثها: أنّ تخصيص المرفوع باستحقاق المؤاخذة يوجب عدم اختصاص المرفوع بهذه الأمة وهو خلاف ظاهر الحديث الشريف، فإنّ سوقه في مقام الامتنان على الأمة المرحومة من جهة نبيّهم صلّى الله عليه وآله من حيث كونه أشرف الأنبياء قدراً وأعلاهم درجة وأفضلهم عند الله تبارك وتعالى بيان الملازمة أنّ المؤاخذة على كثير ممّا ذكر في الرواية كالخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه وما أكرهوا عليه قبيحة بحكم العقل من غير فرق بين الأمم، فلابدّ من الحكم بتعميم المرفوع حتى يكون رفع جميع الآثار من خواصّ الأمة المرحومة، وإن كانت المؤاخذة مرفوعة من جميع الأمم فيسقط ظهور الرواية عن الاختصاص بالشبهة الموضوعيّة لابتنائه على تخصيص المرفوع بالمؤاخذة، ودعوى كون الاختصاص بالأمة المرحومة مع تقدير خصوص المؤاخذة باعتبار مجموع التسعة من حيث المجموع وإنّ كانت المؤاخذة على أكثرها مرفوعة من جميع الأمم مما تضحك به الثكلى كما لا يخفى، هذا وقد تفصّى شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره عن هذا الإشكال على تقدير اختصاص المرفوع بالمؤاخذة بعد النقض بالكتاب العزيز فإنّ صريحه استيهاب النبيّ صلى الله عليه وآله ليلة المعراج المؤاخذة على النسيان والخطاء ونحوهما ممّا هو مورد الإشكال في الحديث بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ بقوله: (لكن الذي يهوّن الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً) إلخ بمنع قبح المؤاخذة على الأمور المذكورة بقول مطلق في حكم العقل، وإنّما تقبح عليها في الجملة فيحمل الآية على تقدير الاختصاص بتقدير المؤاخذة على إرادة رفعها عن هذه الأمّة

. . . .

بقول مطلق حيث إنّ المؤاخذة على النسيان والخطاء الصّادرين عن ترك التحفظّ لا قبح فيها عقلاً، وكذا العقاب على ما لا يعلم مع إمكان الاحتياط وكذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلّف بقولهك (والذي يحسم أصل الإشكال مع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق) إلى آخر ما أفاده، ولكن قد يناقش فيما أفاده بالنسبة إلى ما لا يعلمون بأنّ مورد حكم العقل بقبح المؤاخذة على ما لا يعلمون إنّما هو فيما أمكن فيه الاحتياط كما ستقف على تفصيل القول فيه عند الاستدلال في الدليل العقلي على البراءة في الكتاب فلو بدّل قوله قدّس سره مع إمكان الاحتياط بمع إيجاب الاحتياط كان سليماً عن المناقشة فلعلّه سهو من قلمه الشريف.

نعم لو كان الدليل العقلي على البراءة ما توهمه السيّد أبو المكارم من قبح التكليف بما لا يطاق كان ما أفاده قدس سره صحيحاً وسليماً عن الإيراد، فإنّ إمكان الترك يرفع موضوع القاعدة المذكورة لكنّه توهّم أفسده قدس سره فيما سيأتي من كلامه فتدبّر، وكذا ما أفاده بالنسبة إلى ما لا يطيقون؛ لأنّه إنّ أريد من التكليف الشاق التكليف بغير المقدور لم يكن فرق في قبحه عقلاً بين ما كان مسبّباً عن اختيار المكلف وغيره كما برهن عليه في محلّه، وإنّ زعم بعض التفصيل فيه على خلاف التحقيق الذي بني الأمر عليه وفاقاً للمحققين، وإنّ كان المراد منه كما هو صريح قوله والمراد بما لا يطاق في الرواية ما لا يتحمّل عادة التكليف بالأمر الحرجيّ المتعسّر فلا قبح فيه أصلاً عنده وعند المشهور كما بيّن في محلّه كيف وهو واقع في الشرعيّات في الجملة، وإن زعم بعض مشيخة شيخنا خلافه في عوائده متخيّلاً أنّ رفع الجرح عقلي وأنّ الواقع في الشرعيّات من التكاليف بالأمور العسرة كالجهاد ونحوه ليست من التكليف بالأمر الحرجي بعد ملاحظة زيادة الأجر والثواب عليه، فالحق أنّ نقول مع قبح التكليف عقلاً بالأمر

الحرجي مطلقاً إنّ الرواية من أدلّة نفي الجرح شرعاً كقوله تعالى: ما جعل عليكم في الدّين من حرج، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ونحو ذلك.

هذا وكذا يقال بالنّسبة إلى باقي التسعة فإنّ المؤاخذة عليه ممّا لا يحكم العقل بقبحه حتى في مورد الإكراه والاضطرار فإنّ المراد من الأوّل ليس الفعل الصّادر عن إجبار بحيث يرتفع الاختيار عن المكره بالفتح بل المراد به ما يوقعه المكره اختياراً خوفاً من المكره بالكسر، ولذا وقع التكليف به في الشرعيّات كما في الزنا ونحوها، ومن الثاني ليس الاضطرار الرافع للاختيار بل ما يختاره الفاعل لضرورة داعية إليه كأكل مال الغير والميتة فيما لو انحصر التعيّش به أو التداوي بالمحرّمات على القول بجوازه ونحو ذلك ودعوى اقتضاء اللّطف تجويز ذلك على الحكيم تعالى ورفع المؤاخذة عنه كما ترى وكذا المؤاخذة على الحسد من دون إظهار واستعمال وكذا الوسوسة في التفكّر وعلى الطيرة ليست ممّا يحكم العقل بقبحها قطعاً، بل لم يتوهّمه أحد جزماً.

هذا بعض الكلام في الحديث الشريف المتعلّق ببيان المراد منه من حيث إرادة خصوص الموضوع من الموصول في قوله ما لا يعلمون حتى لا يجوز الاستدلال به أو الحكم حتى يكون من أخبار المقام ومحلّ البحث ونتبعه بالتكلّم في مواضع أخر متعلّقة ببيان المراد من الحديث الشريف تبعاً لشيخنا قدس سره الأوّل أنّ الآثار والأحكام الشرعيّة المترتّبة على الأفعال بالمعنى الأعمّ من الترك لا يخلو الأمر فيها من وجوه ثلاثة؛ لأنها إما مترتّبة بظاهر دليلها على الفعل اللابشرط أي الفعل من حيث هو من دون أخذ العمد والذكر والخطإ والنسيان والعلم والجهل ونحوها فيه كما هو الغالب في أكثر الأحكام والآثار الشرعيّة المترتبة على أفعال المكلّفين، وإمّا مترتبة على الفعل من حيث أخذ وصف التعمّد والذكر ونحوهما

فيه أي الفعل بشرط هذه الأوصاف كالقصاص المترتّب على تعمّد القتل مثلاً والكفارة المترتّبة على الإفطار عمداً في نهار رمضان وبطلان الصلاة المترتّب على الصلاة في النجاسة مع العلم بها وهكذا، وإمّا مترتبة على الفعل بشرط الخطأ والنسيان والشكّ ونحوها من الأوصاف كالدية المترتبة على القتل الصادر خطأ وسجدتي السهو المترتّبين على النقص أو الزيادة الصادرين سهواً أو الشكّ بين الأربع والخمس بعد الفراغ عن السجدتين ورفع الرأس منهما وصلاة الاحتياط المترتبة على الشك في الركعات وهكذا.

ثمّ على القول بعموم المرفوع لجميع الآثار في الحديث الشريف المسوق لبيان الامتنان على العباد وحكومته على أدلّتها كدليل نفي الحرج والضرر ونحوهما يحكم بحكومته على القسم الأوّل إذ هو الذي يقبل للشرح والتفسير والبيان، وأمّا القسمان الآخران فلا تعرّض للحديث لبيان حالهما أصلاً بل لا معنى له جزماً؛ إذ القسم الثاني منتفٍ بانتفاء موضوعه في صورة عروض الحالات المذكورة في الحديث، والقسم الثالث يثبت موضوعه بعروض الحالات المذكورة بحيث لا يكون له موضوع بالفرض إلاّ في صورة عروض الحالات فكيف يجعل الحديث شارحاً له وموجباً لحمله على غير صورة عروض الحالات وإنْ هو إلاّ طرحه رأساً والمفروض ثبوته، مضافاً إلى ما عرفت من كونه خلاف معنى الحكومة وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً كما لا يخفى.

الثاني: أنّ اللوازم والآثار المترتبة على الأفعال تنقسم باعتبار آخر إلى أقسام فإنها إما أن تكون شرعيّة أو عقلية أو عادية وعلى الأول لا يخلو الأمر فيها إمّا أن يكون ترتّبها على الفعل ترتّباً أوّليّاً ومحمولاً له من دون توسيط أمر آخر، وإمّا أن يكون ترتبها عليه بتوسيط أمر لازم عقلي للفعل أو عاديّ له وعلى القول بعموم المرفوع في الحديث إنّما يحكم برفع خصوص المحمولات الشرعية التي حملت

على الأفعال في الأدلّة الشرعيّة أوّلاً وبالذات من دون توسيط أمر آخر فلا يحكم بعمومه لغير الآثار الشرعيّة من العقليّة والعاديّة، كما أنّه لا يحكم بعمومه لما كان من الآثار الشرعيّة مترتبة عليها بواسطة أحدهما؛ لأنّ الظاهر من رفع الشارع من حيث إنّه شارع لآثار الفعل إنّما هو رفع ما كان ثبوتها له بجعله وكان موضوعاً لها بحسب جعله لا مطلقاً.

نعم لو كان هناك أثر عقليّ أو عاديّ مترتّب على الأثر الشرعي المترتب على الفعل الذي حكم برفعه يحكم بارتفاعه قهراً من حيث ارتفاع موضوعه وهذا نظير ما سنذكره في باب الاستصحاب في جانب الإثبات من أنّ الثابت بأخباره هو جعل خصوص ما كان من الأحكام الشرعيّة المترتّبة على المستصحب بلا واسطة في مرحلة الظاهر لا الآثار العقليّة والعادية، ولا ما يترتّب عليهما من الآثار الشرعيّة إلاّ ما كان من اللوازم الغير الشرعيّة مترتباً الآثار الشرعية الثابتة ولو في مرحلة الظاهر لتحقّق موضوعها قهراً بجعل الشارع، ومن هنا يحكم بعدم الفرق فيما كان المستصحب حكماً شرعيًا بين لوازمه فإن المراد من هذا هو ما كان الموضوع لما فرض لازماً عقليّاً أو عاديّاً الأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري كما ستقف على تفصيل القول فيه في بابه.

فإنْ قلت: ما ذكر إنّما يسلّم في باب الاستصحاب من حيث إنّ الشارع في مقام الجعل والتشريع لا يجعل غير الأحكام الشرعيّة لا في مثل المقام الذي يرجع فعل الشارع فيه إلى الإخبار لا الإنشاء ضرورة رجوع الرفع إلى بيان عدم شمول دليل الحكم وعدم إرادة العموم منه أو قصور المقتضي لثبوته لإثباته كما يكشف عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ونحوه، ومن هنا ذكروا أنّ مرجع النسخ إلى بيان الانتهاء ولا يعقل له معنى آخر إذ الشيء سواء فرض ثابتاً أو منفيّاً لم يمكن تعلّق الرّفع به كما هو ظاهر فإذا لا مانع من إخبار الشارع من عدم

ثبوت غير الأحكام الشرعيّة.

قلت: رجوع الرفع إلى الإخبار عمّا ذكر أمر لا نمنعه إلاّ أنّا نقول إخبار الشارع من حيث إنّه شارع لابدّ وأنْ يرجع إلى الإخبار عن كيفيّة حكمه الشرعيّ، إذ كما أنّ إنشاءه يحمل على ذلك مع أنّ إيجاده التكويني يتعلّق بكلّ شيء كذلك إخباره بهذه الملاحظة لابدّ وأن يحمل على ما ذكر، فإذا أخبر مثلاً عن رفع الحكم الثابت شرعاً بمقتضى دليله للفعل إذا صدر نسياناً فلا محالة يحمل على الإخبار عن مقتضى دليل الحكم المثبت له في الموضوع المذكور ابتداء، فلا فرق إذا بين الإنشاء والإخبار في التعلّق بالمحمول الشرعي الأوّلي للأفعال.

فإن قلت: على ما ذكرت في المراد من الرواية وبيان معناها في طي الأمرين على تقدير إرادة العموم ليس هنا معنى محصّل لها بالنسبة إلى ما لا يعلمون بل بالنّسبة إلى غيره أيضاً على تقدير اختصاص الرواية برفع المؤاخذة لأنّ استحقاق العقوبة مضافاً إلى كونه من الأحكام والآثار العقلية مترتّب على عنوان المعصية الذي لا يتحقّق إلاّ مع العلم والعمد فليس بالنسبة إلى ما لا يعلمون أثر شرعي مترتّب على الفعل اللابشرط، وأمّا نفس المؤاخذة فليست من الآثار أصلا بل هي فعل المؤاخذة، نعم الحرمة الواقعيّة حكم شرعي مترتّب على الفعل اللاّبشرط أوّلاً وبالذات إلاّ أنّ الحكم برفعه عن مورد الشك يلزم تخصيصه بصورة العلم وهو بالنسبة إلى الشبهة الحكمية محال ومناف لنفس الحديث، وبالنسبة إلى الشبه الموضوعيّة مناف لنفس الحديث فإنّه يوجب أنْ يكون الموضوع المردّد حلالاً واقعيّاً مع أنّ المدّعى الذي يريد إثباته بالرواية كونه حلالاً ظاهريّاً.

قلت: المرفوع بالحديث الشريف بالنسبة إلى ما لا يعلمون وغيره ليس استحقاق المؤاخذة والعقوبة أوّلاً وبالذات حتى يتوجّه عليه السؤال المذكور بل المرفوع أوّلاً وبالذات أمر شرعيّ يترتّب على رفعه رفع الأثر العقلي المزبور وهو

ممّا لا غبار عليه حسبما عرفت في طي الأمر الثاني، وهذا الأمر الشرعي المرفوع أوّلا وبالذات هو إيجاب التحفّظ والاحتياط لا نفس الحكم الواقعي حتى يلزم على رفعه المحذور المزبور على كلّ تقدير، فإنْ قلت: لا معنى لجعل المرفوع أوّلاً وبالذات هو إيجاب الاحتياط:

أمّا أوّلاً: فلأنّه مبنيّ على تسليم دلالة أخبار الاحتياط على وجوبه عموماً وهو ممنوع.

وأمّا ثانياً: فلأنّ وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته مترتّب على الشك في الحكم الإلزامي واحتمال الحرمة لا على المشكوك والفعل اللاّبشرط فوجوب الاحتياط، وإنْ كان حكماً شرعيّاً إلاّ أنّه مترتّب على الفعل بشرط الجهل وعدم العلم.

قلت: جعل المرفوع إيجاب التحفّظ والاحتياط لا يتوقّف على قيام دليل على ثبوته في الشرعيّات بل يكفي وجود المقتضي لثبوته على ما سننبّه عليه من كون المراد من الرفع ما يشمل الدفع وبعد ذلك نقول إنّ الحرمة الواقعيّة مثلاً المنبعثة عن المفسدة الملزمة الكامنة في ذوات الأفعال المأخوذة بالعنوان اللابشرطي اقتضت إيجاب الشارع لامتثالها وإطاعتها مطلقاً، ومن حيث رعاية وجودها الواقعي والنفس الأمري من غير فرق بين قيام الطريق إليها وعدمه فمقتضاه إيجاب الشارع للاحتياط عند احتمال وجودها، فإذا أخبر الشارع بقوله رفع ما لا يعلمون عن عدم رعاية تمام الرعاية علم عدم إيجابه الاحتياط عند الشكّ في الحكم الإلزامي، فالمرفوع حقيقة مقتضى الحرمة الواقعيّة المحمولة على الفعل اللابشرط لا نفسها حتّى يتوجّه عليه ما ذكر في طيّ السؤال فيحكم بارتفاع إيجاب الاحتياط من حيث إنّه من مقتضيات الإلزام الواقعي المحمول على الفعل المأخوذ بالعنوان التجريدي المعرّى عن العلم والشك، فكان المرفوع الحكم الواقعي بحسب بعض

مراتبه وهو تنجزه وإن لم يكن التنجز على ما أسمعناك مراراً حكماً مجعولاً للشارع في قبال الحكم الواقعي الثاني، فالمرفوع ما كان له مقتضى الثبوت لا الثابت فعلاً بحسب قيام الدليل عليه، فإنّ الدليل على الحكم الواقعي لا يمكن إثباته للمعنى المذكور ودلالته عليه وجعله طريقاً إليه مع الشكّ وإنّ كان الحكم الواقعي على تقدير ثبوته في نفس الأمر ثابتاً واقعاً ومراداً عن المكلّفين كذلك، والفرق بينهما أي الدلالة والثبوت النفس الأمري والإرادة الواقعيّة لا يكاد أنّ يخفى وعلى ما ذكرنا يحمل قوله قدس سره في الجواب، وحينئذ إذا فرضنا أنّه لا يقبح في العقل أنّ يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه إلى آخره فإنّ المراد منه عدم إيجاب الشارع امتثال الحكم الواقعي بقول مطلق لا التوجيه من نفس الخطاب المتعلّق بشرب الخمر فإنّ ثبوت الحكم في مرحلة الواقع تابع للخمر الواقعي وجعله دليلاً عليه ومع الشك وطريقا إليه محال لا يمكن تصرّف الشارع فيه أصلاً كما أنّه المراد بقوله بعد ذلك، وإلاّ فليس في التكاليف ما يعمّ صورة النسيان إلخ، فإنّ العموم بمعنى الثبوت النفس الأمري لا يمكن إنكاره والذي يقبح عقلاً هو هو إيجاب امتثاله مطلقاً حتى مع النسيان الصادر عن ترك التحفّظ الذي لا ينفكّ عن الطبيعة الإنسانية فينطبق مع المراد بالتوجيه في العبارة المتقدّمة، هذا على تقدير عدم دليل على وجوب الاحتياط مطلقاً حتى في الشبهات البدوية.

وأمّا على تقدير قيام دليل عليه فيمكن جعل الحديث مخصّصاً له بما إذا كان هناك علم إجماليّ بالتكليف فيخرج عن المعنى الذي ذكرنا أعني حكومة الحديث على أدلّة أحكام الموضوعات هذه غاية ما يقال في الجواب عن السّؤال وشرح ما أفاده في المقام وإنّ بقي في النفس مع ذلك شيء.

ثمّ إنّه قدس سره فرّع على ما أفاده من الجواب عن السؤال بأنّ المرفوع أوّلاً

. . . .

وبالذات حكم شرعي يترتّب عليه رفع الأمر الغير الشرعي دفع الإيراد الموارد على المتمسّك بالحديث الشريف في الحكم بصحّة العبادة المنسيّ عنها بعض أجزائها أو شرائطها، من حيث إنّ وجوب الإعادة إنْ سلّم كونه أمراً شرعيّاً مترتّب على مخالفة المأتي به للمأمور به وهي ليست أمراً شرعيّاً، فلا يجوز التمسّك بالحديث الشريف لإثبات الصحّة عند نسيان بعض ما يعتبر في العبادة لما عرفت من أنّ المرفوع أوّلاً وبالذات لابدّ أنْ يكون شرعيّاً ببيان أنّ المرفوع أوّلاً وبالذات في المقام أمر شرعيّ أيضاً يترتّب عليه ارتفاع سبب الإعادة وهي شرطية المنسيّ أو جزئيّته فيصحّ التمسّك بالحديث الشريف وجعل الأصل بمقتضاه الحكم بصحّة العبادة مع نسيان بعض أجزائها أو شرائطها كما صنعه بعض الأصحاب، ثمّ أمر بالتأمّل وبيّن الوجه فيه في مجلس البحث، وجعله كون الشرطيّة والجزئيّة من الأحكام الوضعيّة التي ليست مجعولة عنده وفاقاً للمحقّقين، فالإيراد في محلّه، ودعوى أنّها وإنْ كانت غير مجعولة لكنّها منتزعة عن الأحكام التكليفيّة فالمرفوع أوّلاً وبالذات الأمر بالمركّب المشتمل عليهما ويترتّب على رفعه ارتفاع المخالفة المذكورة فاسدة جدّاً؛ لأنّ مجرّد ارتفاع الأمر بالمركّب المشتمل عليهما لا يقتضي تعلّق الأمر بالمركب الخالي عنهما، بل التّحقيق كما ستقف على تفصيل القول فيه عند الكلام في تنبيهات الأقلّ والأكثر امتناع التنويع بحسب الذكر والنسيان فلا يفيد مجرّد ارتفاع الأمر عن التام في الحكم بإجزاء الناقص وكفايته عند الذكر.

هذا ولكن يمكن أنْ يناقش في وجه التأمّل بأنّ المراد من الشرطيّة والجزئيّة في المقام هو المقدّميّة وهي ليست أمراً اعتباريّاً، بل التحقيق كونه منشأ للأمر الغير المتعلّق بالجزء والشرط والنفسي المتعلّق بالمركب المشتمل عليهما، إلاّ أنّه لا ينفع في الحكم بصّحة العبادة في الفرض أيضاً؛ لما عرفت من امتناع التنويع بحسب

حالتي الذكر والنسيان، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بهذا المقام وسنوقفك على تمامه عند البحث في فروع الأقلّ والأكثر.

الثالث: أنّه قد يستظهر من الحديث الشريف على ما عرفت الإشارة إليه كون صدق الرفع موقوفاً على وجود دليل يقتضي ثبوت المرفوع بعنوان العموم، لكن ذكر شيخنا قدس سره أنّ المراد من الرّفع ما يشمل الدفع فيكفي في صدقه مجرّد وجود المقتضي لثبوته وإنْ لم يكن عليه دليل لكن إحراز المقتضي ممّا لابدّ منه، فلو كان هناك حكم متعلّق في ظاهر دليله بحالة العمد مثلاً وعلمنا بوجود المقتضي لثبوته في حالة النسيان يكشف ذلك عن كون التخصّص في دليل الحكم من جهة رعاية ما بيّنه الشارع في حديث الرفع وإنْ لم يكن الحكم بارتفاعه في الفرض محتاجاً بحديث الرفع فتأمّل.

ومن هنا اكتفي بوجود المقتضي للاحتياط في صورة الشكّ من غير أنْ يكون عليه دليل على ما عرفت الكلام فيه فتدبّر.

الرابع: أنّ الحديث الشريف على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا لمّا كان وارداً في مقام الامتنان بالنظر إلى سياقه، فلو قيل بعموم المرفوع فلابدّ أنْ يحكم باختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأمة، فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأً لا يرفع معه وجوب الغرامة والضمان؛ لأنّ رفعه ينافي الامتنان على مالكه وإنْ كان فيه امتنان على المتلف، وكذلك إتلافه وأكله في مقام الاضطرار والضرورة لا يرفع معه وجوب الغرامة والضمان فيجمع بين الحكم بجواز أكله في مقام الاضطرار والضمان بمقتضى ما دلّ على سببيّة الإتلاف للضمان، بل لو توجّه ضرر إلى مسلم لا يجوز صرفه عن نفسه بإضرار الغير، نعم لو توجّه ضرر إلى الغير ابتداء لم يجب صرفه عنه تحمّل الضرر، ففي موارد الإكراه بإضرار الغير يحكم بجوازه من حيث إنّ الضرر متوجّه إلى الغير ابتداء بمقتضى

إرادة المكره ـ بالكسر ـ لا إلى المكره ـ بالفتح ـ فلا يجب عليه تحمّل الضرر إلاّ فيما دلّ دليل عليه كما في الدماء وسبّ الأولياء صلوات الله عليهم، وإنْ كان مقتضى غير واحد من الأخبار جواز السّب لدفع الضرر والقتل دون البراءة عنهم وأفتى به جمع من الأصحاب وتحقيق المسألة يطلب من الفقه.

الخامس: أنّ الظاهر من الحديث الشريف بعد حمْله على الرفع الشرعي وأنّ المرفوع حكم شرعيّ على كلّ تقدير وقول حتى على القول باختصاصه برفع استحقاق العقوبة والمؤاخذة كون الطيرة والحسد وإنْ لم يظهره الحاسد والوسوسة في التفكّر وإنْ لم يظهرها المتفكّر من المحرّمات في الأمم السّابقة؛ نظراً إلى إمكان رفعها بتزكية النفس، بل ظاهر جملة من الآيات وكثير من الروايات وبعض الكلمات كون الحسد حراماً مطلقاً في هذه الشريعة أيضاً، وإنْ لم يكن من الكبائر قبل الإظهار، وكيف كان ظاهر الرواية كونها منهيّاً عنها في الأمم السابقة وربّما يكشف عنه ما ورد في باب الطيرة أنّها شرك وإنّما يذهبها التوكّل من حيث إنّها مبنيّة على الاعتقاد بوجود تأثير نفس التطيّر أو ما يتطيّر به وهو مناف لبعض مراتب التوحيد، وإنْ لم يناف التوحيد المعتبر في الإيمان لعدم الاعتقاد بتأثيرها استقلالاً حتى ينافيه، وإذهاب التوكّل لها من حيث إنّه بالتوكّل على الله تعالى يرفع أثرها كما هو مقتضى كثير من الأخبار، فيعلم أنّ تأثير المؤثّرات بإرادة الله تعالى ومشيّته فليس التأثير من لوازم ذاتها، وهذا مثل تأثير العين الوارد لرفعه والحفظ عنه المعوّذات المأثورة حتّى في باب تأثيرها في صاحبها، كما ربّما نشاهد بالوجدان من تأثير تعجّب الشخص في حق نفسه وكون دفع الحسد واجباً خلقيّاً وممّا أكّد عليه في الأخبار أيضاً لا ينافي عدم وجوبه شرعاً على هذه الأمّة، فقوله قدس سره في بيان حكم الطيرة، والمراد إمّا رفع المؤاخذة عليها إلى قوله وإمّا رفع أثرها لأنّ التطيّر كان يسدّهم عن مقاصدهم فنفاه الشارع.

فلو جعل المقدرُ في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره أمكن أنْ يقال إن أثر حرمة شرب التتن المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات.

والحاصل: أنّ المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أنْ يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي، وأنْ يكون في كلّ منها ما هو الأثر الظاهر فيه وأنْ يقدر المؤاخذة في الكل.

وهذا أقرب عرفاً من الأوّل وأظهر من الثاني أيضاً؛ لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد، فإذا أريد من الخطإ والنسيان وما أكرهوا عليه وما اضطرّوا المؤاخذة على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضاً.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الأمّة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي

وقد يناقش فيه من حيث كونه منافياً لما أفاده من عدم تعلق الرفع بالأمر الغير الشرعي، مضافاً إلى ما يرى بالوجدان من تأثيره في حقّ من يعتني به ولا يتوكّل على اللّه في مورده فتدبّر.

هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالفقرات الثلاثة المذكورة في الحديث الشريف أخيراً على ما هو المعروف في معناها وبقي فيها أبحاث أخر نذكر في محلّ آخر مثل ما ذكره الصّدوق في معناها، والمراد بها في رواية خصال فإنّه معنى آخر لا ينطبق على ما ذكرناه في الحديث الشريف المتقدّم، فإنّ مقتضاه ثبوت المذكورات في الجملة ولو في حقّ الأنبياء ومن دونهم فلا معنى لرفعها بناء عليه كما هو ظاهر.

جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله صلّى اللّه عليه وآله وُضع عن أمّتي ما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما أخطئوا الخبر»*.

فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإنْ كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلاّ أنّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الوضع شاهد على عدم اختصاصه بوضع خصوص المؤاخذة، لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة فلعلّ نفي جميع الآثار مختص بها فتأمّل.

وممّا يؤيّد إرادة العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمّة النبي صلّى اللّه عليه وآله، إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور من حيث إنّ العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها فلا اختصاص له بأمّة النبي صلّى اللّه عليه وآله على ما يظهر من الرواية، والقول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإنْ لم يكن رفع كلّ واحد من الخواص شطط من الكلام.

لكن الذي يهوّن الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً، فإنّ موارد الإشكال فيها وهي الخطأ والنسيان وما لا يطاق وما اضطرّوا إليه هي بعينها ما استوهبها النبي صلّى اللّه عليه وآله من ربّه جلّ ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه صلّى اللّه عليه وآله في القرآن بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ

---

* المحاسن: ص ٣٣٩.

عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾*.

والذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق، فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على ما لا

يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلّف، والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة لا ما لا يقدر عليه أصلاً كالطيران في الهواء، وأمّا في الآية فلا يبعد أنّ يراد به العذاب والعقوبة، فمعنى لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة.

وبالجملة فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جداً.

وأضعف منه وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار وهو كما ترى وإنّ ذكره بعض الفحول ولعلّه أراد بذلك أنّ المتيقّن رفع المؤاخذة ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل.

وفيه: أنّه إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة إلاّ أنّ يراد إثبات ظهورها من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلّة المثبتة لآثار تلك الأمور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلّة مبيّن لتلك الرواية فإنّ المخصّص إذا كان مجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلّته كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبيّناً لإجماله فتأمّل وأجمل.

---

* سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها، حيث إنّها لا ترتفع بالخطإ والنسيان وأخواتهما وهو ناشئ عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه.

فاعلم أنّه إذا بنينا على عموم رفع الآثار فليس المراد بها الآثار المترتّبة على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانَين كوجوب الكفارة المترتّب على قتل الخطأ، ووجوب سجدتي السهو المترتّب على نسيان بعض الأجزاء، وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتّبة على الشيء بوصف عدم الخطاء مثل قوله: مَن تعمّد الإفطار فعليه كذا؛ لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ، بل المراد أنّ الآثار المترتّبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطا.

ثمّ المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع؛ لأنّها هي القابلة للارتفاع برفعه، وأمّا ما لم يكن بجعله من الآثار العقليّة والعاديّة فلا تدلّ الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتّبة عليها.

ثمّ المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له فيعم الدفع ولو بأنْ يوجّه التكليف على وجه يختص بالعامد، وسيجيء بيانه.

فإنْ قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية لأنّ استحقاق العقاب أثر عقلي له مع أنّه متفرّع على المخالفة بقيد العمد، إذ مناطه أعني المعصية لا يتحقّق إلاّ بذلك، وأمّا نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعيّة، والحاصل أنّه ليس فيما لا يعملون أثر مجعول من الشارع مترتّب على الفعل لا بقيد العلم والجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت: قد عرفت أنّ المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلّف مع قيام المقتضي له، سواء كان هناك دليل يثبته لو لا الرفع أمْ لا، فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة، وحينئذ فإذا فرضنا أنّه لا يقبح في العقل أنْ يوجد التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلاً على المكلّف كفى في صدق الرفع.

وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان، فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره، نعم لو قبح عقلاً المؤاخذة على الترك كما في الغافل الغير المتمكّن من الاحتياط لم يكن في حقّه رفع أصلاً؛ إذ ليس من شأنه أنْ يوجّه إليه التكليف.

وحينئذٍ فنقول معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي.

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ، فإنّ مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه، وإلاّ فليس في التكاليف ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل.

والحاصل: أنّ المرتفع في ما لا يعلمون وأشباهه ممّا لا يشمله أدلّة التكليف هو إيجاب التحفّظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أوّلاً وبالذات أمر مجعول يترتّب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

ونظير ذلك ما ربّما يُقال في ردّ مَن تمسّك على عدم وجوب الإعادة على مَن صلّى في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع من: «أنّ وجوب الإعادة وإنّ

كان حكماً شرعيّاً إلاّ أنّه مترتّب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجِب لبقاء الأمر الأوّل، وهي ليست من الآثار الشرعيّة للنسيان، وقد تقدّم أنّ الرواية لا تدلّ على رفع الآثار الغير المجعولة ولا الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها كوجوب الإعادة فيما نحن فيه».

ويردّه: ما تقدّم في نظيره من أنّ الرفع راجع هنا إلى شرطيّة طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي، فيقال بحكم حديث الرفع إنّ شرطيّة الطهارة شرعاً مختصّة بحال الذكر، فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به فلا يجب الإعادة، وكذلك الكلام في الجزء المنسي فتأمّل.

وأعلم أيضاً أنّه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأمّة كما إذا استلزم إضرار المسلم.

فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأً لا يرتفع معه الضمان وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطرّوا إليه؛ إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرّمات الإلهيّة المسوغة لدفع الضرر.

وأمّا ورود الصحيحة المتقدّمة عن المحاسن في مورد حق الناس أعني العتق والصدقة فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء لا إضراراً بهم، وكذلك رفع أثر الإكراه عن المكره فيما إذا تعلّق بإضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير لا ينافي الامتنان وليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد، فإنّ الضرر أوّلاً وبالذات متوجّه على الغير بمقتضى إرادة المكره ـ بالكسر ـ لا على المكره ـ بالفتح ـ.

بقي في المقام شيء وإنْ لم يكن مربوطاً به:

وهو أنّ النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفتيه، وظاهره رفع المؤاخذة على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة، ويمكن حمْله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره بجعل عدمِ النطق باللسان قيداً له أيضاً.

ويؤيّده تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة النهدي عن أبي عبد الله عليه السلام المرويّة في أواخر أبواب الكفر والإيمان من أصول الكافي:

«قال قال رسول الله صلّى اللّه عليه وآله: وُضع عن أمّتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه وما استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكّر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان أو بيد الحديث»*.

ولعل الاقتصار في النبوي الأول على قوله ما لم ينطق لكونه أدنى مراتب الإظهار.

وروي: **«ثلاثة لا يسلم منها أحد الطيرة، والحسد، والظن، قيل فما نصنع؟ قال: إذا تطيرت فامضِ وإذا حسدتَ فلا تبغِ وإذا ظننت فلا تحقق»***.

والبغي عبارة عن استعمال الحسد وسيأتي في رواية الخصال: **«إنّ المؤمن لا يستعمل حسده»** ولأجل ذلك عدّ في الدروس من الكبائر في باب الشهادات: **«إظهار الحسد لا نفسه»** وفي الشرائع: **«أنّ الحسد معصية وكذا**

---

* الكافي: ج٢، ص ٤٣٦.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ٣٨.

الظن بالمؤمن والتظاهر بذلك قادح في العدالة».

والإنصاف: أنّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك.

وأمّا الطيرة: بفتح الياء وقد يسكن وهي في الأصل التشؤّم بالطير لأنّ أكثر تشؤّم العرب كان به خصوصاً الغراب، والمراد إمّا رفع المؤاخذة عليها ويؤيّده ما روي من أنّ الطيرة شرك وإنّما يذهبه التوكّل، وإمّا رفع أثرها؛ لأنّ الطيرة كان يصدّهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع.

وأمّا الوسوسة في التفكّر في الخلق كما في النبوي الثاني أو التفكّر في الوسوسة فيه كما في الأوّل فهما واحد، والأوّل أنسب، ولعلّ الثاني اشتباه من الراوي والمراد به كما قيل وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلقة، وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

ففي صحيحة جميل بن درّاج: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّه يقع في قلبي أمر عظيم فقال عليه السلام: قل لا إله إلا الله، قال جميل: فكلّما وقع في قلبي شيء قلت لا إله إلا الله فذهب عنّي»*، وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام عن الوسوسة وإنْ كثرت قال عليه السلام: «لا شيء فيها تقول لا إله إلا الله»*، وفي صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «جاء رجل إلى النبي صلّى اللّه عليه وآله فقال: يا رسول الله إنّي هلكت، فقال صلّى اللّه عليه وآله له: أتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال الله من خلقه فقال إي والذي بعثك بالحقّ قال كذا فقال صلّى اللّه عليه وآله ذاك والله محض الإيمان»*، قال ابن أبي عمير

---

* الكافي: ج٢، ص ٤٢٤-٤٢٥.

* المصدر السابق.

* المصدر السابق: ص ٤٢٥.

حدّثت ذلك عبد الرحمن بن حجّاج فقال حدّثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ رسول الله صلّى اللّه عليه وآله إنّما عنى بقوله هذا محض الإيمان خوفه أنْ يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك»*، وفي رواية أخرى عنه صلّى اللّه عليه وآله: «والذي بعثني بالحقّ أنّ هذا لصريح الإيمان، فإذا وجدتموه فقولوا آمنّا بالله ورسوله ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله»*، وفي رواية أخرى عنه صلّى اللّه عليه وآله: «إنّ الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقوِ عليكم فأتاكم من هذا الوجه لكي يستزلّكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده»*.

ويحتمل أنْ يُراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس وسوء الظن بهم، وهذا أنسب بقوله ما لم ينطق بشفتَيه.

ثمّ هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

وفي الخصال بسند فيه رفع عن أبي عبد الله: «قال ثلاث لم يعر منها نبي فمن دونه الطيرة والحسد والتفكّر في الوسوسة في الخلق»*، وذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها: «أنّ المراد بالطيرة التطيّر بالنبي صلّى اللّه عليه وآله، إذا المؤمن لا يطيره كما حكى الله عزّ وجل عن الكفّار قالوا اطَّيّرنا بك وبمَن معك، والمراد بالحسد أنْ يحسد لا أنْ يحسد كما قال الله تعالى: أمْ يحسدونَ الناس على ما آتاهم الله والمراد بالتفكّر ابتلاء الأنبياء

---

* الكافي: ج٢، ص ٤٢٥-٤٢٦.

* المصدر السابق.

* المصدر السابق: ص ٤٢٦.

* الخصال: ص ٨٩.

عليهم السلام بأهل الوسوسة لا غير ذلك كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة أنّه فكّر وقدّر فقُتل كيف قدّر فافهم».

وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عمّا يقتضيه وضع الرسالة.

ومنها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»*.

فإنّ المحجوب حرمة شرب التتن فهي موضوعة عن العباد.

وفيه أنّ الظاهر ممّا حجب الله تعالى علمه[1] ما لم يبيّنه للعباد لا ما بيّنه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: **«إنّ الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكلّفوها رحمة من الله لكم»*.**

ومنها: قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

فإنّ كلمة ما إمّا موصولة أضيف إليه السعة، وإمّا مصدريّة ظرفية، وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

---

(١) لا إشكال في ظهور الحديث فيما أفاده في بيان معناه من أنّ المراد منه الحكم الذي لم يؤمر الأنبياء بتبليغه وكان مخزوناً عندهم ومخفيّاً عن الخلق كما هو مقتضى كثير من الأخبار، ولا ينافي ذلك قوله صلّى اللّه عليه وآله في حجّة الوداع من تبليغه تمام الدين إلى الخلق وتكميله ذلك بتبليغ أمر الولاية التي هي بمنزلة الروح له حقيقة، فإنّه يكفي في صدقه تبليغه إلى الوصيّ عليه السلام وأمره بالبيان حسب اقتضاء المصلحة فيخرج عن محلّ البحث، وليس هنا إجماع مركّب وعدم قول بالفصل فتأمّل.

---

* التوحيد: ص ٤١٣.

* نهج البلاغة: الحكم ١٠٢.

وفيه ما تقدّم في الآيات من أنّ الأخباريّين[1] لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على مَن لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمّل والتتبّع.

ومنها: رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عمّن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا»*.

بناء على أنّ المراد بالشيء الأوّل[2] فرد معيّن مفروض في الخارج حتّى لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول، وأمّا بناء على إرادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

---

(١) قد يناقش فيما أفاده من جعل مفاد الرواية أصلاً في المسألة بحيث لا يصلح للمعارضة مع دليل الاحتياط، فإنّه على تقدير كون الكلمة موصولة أضيف إليه السّعة يكون مفادها إثبات السّعة ونفي الضيق بالنسبة إلى الحرمة المجهولة، فإنّها غير معلومة ولو بملاحظة أخبار الاحتياط فإنّها لا توجب العلم بالحرمة الواقعيّة، وإنّما تثبت وجوب التحرّز في مورد احتمالها فتثبت الضيق في قبال الرواية، فالرواية تنفي وجوب الاحتياط عند احتمال الحرمة من حيث عدم العلم بها لا من حيث عدم العلم به حتّى يقال بثبوته، والفرق بينهما ظاهر فافهم، وأمّا على تقدير كونها مصدريّة زمانيّة فالأمر كذلك أيضاً، وإنّ لم يكن مثل الأوّل في الظهور فإنّه يصدق بعد ورود أخبار الاحتياط أيضاً أنّ المكلّف غير عالم بالحكم الواقعي وإنّ لم يصدق عليه الجاهل بقول مطلق بعد فرض علمه بالحكم الظاهري فتأمّل، وجعل العلم بوجوب الاحتياط من بعض مراتب العلم بالحكم الواقعي كما ترى.

(٢) لا يخفى ظهور الرواية في المعنى الثاني فلا دلالة لها على المدّعى.

---

* الكافي: ج ١، ص ١٦٤.

ومنها: قوله صلّى اللّه عليه وآله: «أيّما امرئ ارتكب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»*.

وفيه أنّ الظاهر من الرواية(١) ونظائرها من قولك فلأنّ عمل هكذا بجهالة هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعم صورة التردّد في كون فعله صواباً أو خطأ.

ويؤيّده أنّ تعميم الجهالة بصورة التردّد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصّر، وسياقه يأبى عن التخصيص فتأمّل.

ومنها: قوله عليه السلام: «إنّ الله تعالى يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم»*.

وفيه: أنّ مدلوله كما عرفت(٢) في الآيات وغير واحد من الأخبار ممّا لا

---

(١) ظهور الرواية فيما أفاده من إرادة الجهل المركّب لا البسيط الذي هو محلّ الكلام لا إشكال فيه أصلاً لظهور كلمة الباء في السببيّة الغير المتحقّقة إلاّ مع الجهل المركّب؛ لأنّ الشك بما هو لا يكون سبباً كما هو واضح، إلاّ أنّ تأييد له بأنّه على تقدير إرادة المعنى الثاني لابدّ من ارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج الشاك المقصّر مع أنها آبية عن التخصيص ربّما يناقش فيه بأنّ التخصيص ممّا لابدّ منه على كلّ تقدير؛ إذ الجاهل المركّب المقصّر أيضاً غير معذور، ومن هنا أمر قدس سره بالتأمّل فإنّ هذه المناقشة ممّا لا يمكن الذبّ عنه كما لا يخفى.

(٢) إنّ إيتاء وجوب الاحتياط وتعريفه لا يفيد بالنسبة إلى الحكم الواقعي، اللّهمّ إلاّ أنّ يُقال إنّ إيجاب الاحتياط لمّا كان مصحّحاً للعقاب بالنسبة إلى الواقع

---

* تهذيب الأحكام، ج٥، ص ٧٣.

* الكافي، ج١، ص ١٦٣.

ينكره الأخباريّون.

ومنها: قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»*.

أستدلّ به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيّة واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميّة، ودلالته على المطلب أوضح من الكل[1] وظاهره عدم وجوب الاحتياط؛ لأنّ الظاهر إرادة

فيكفي في صدق الإيتاء والتعريف فتأمّل، أو يُقال إنّ إيتاء الشارع للاحتياط بالنسبة إلى الواقع إيتاؤه في الجملة فتدبّر.

(١) ظهور الرواية في كون غاية الطلق والإباحة العلم بورود النهي في كلّ شيء بعنوانه الخاص لا بعنوانه من حيث كونه مشتبهاً ومجهول الحكم ممّا لا يقبل الإنكار، إذ النهي عن عنوان العام نهي عنه حقيقة وهو أمر واحد لا عن كلّ شيء فافهم.

والمراد بالورود على ما عرفت ورود النّهي في الشيء بحيث يبلغ إلى المكلّف ويعلم به لاستحالة جعل المغيا الإباحة الواقعيّة كاستحالة جعل الغاية الورود الواقعي مع جعل المُغيّا الإباحة الظاهريّة، وهي نصّ في الإباحة في مجهول الحرمة، من غير فرق بين هذا الطريق وطريق آخر للرواية ذكر فيه حتّى يرد فيه أمر أو نهي وأخبار الاحتياط على تقدير تسليم دلالتها ظاهرة في وجوب الاحتياط حتّى أخبار التّثليث الواردة في الشبهة التحريميّة فإنّ حملها على صورة العلم الإجمالي بالحرمة أو رجحان الاحتياط ممكن.

وهذا بخلاف الرواية إذ لا معنى لها إلاّ الإباحة والتصرّف فيها بجعلها في مقام بيان حكم الشيء مع قطع النظر عن أخبار الاحتياط ليس عملاً بها حقيقة بل هو

---

* من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٣١٧.

ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فإنْ تم ما سيأتي من أدلّة الاحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى ما يقتضيه قاعدة التعارض.

وقد يحتجّ بصحيحة عبد الرحمن بن حجّاج: «فيمَن تزوج امرأة في عدّتها؟ قال: أمّا إذا كان

بجهالة فليتزوّجها بعد ما ينقضي عدّتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما

طرح لها رأساً، إذ لا يبقى مورد للعمل بها إذ حملها على الشبهة الموضوعيّة التي وافق الأخباريّون مع المجتهدين على القول بالإباحة فيها غير ممكن ضرورة اختصاص الرواية وصراحتها في الشبهة الحكميّة وليس مثل قوله عليه السلام فيما سيجيء: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»، كما لا يخفى، ومنه يظهر أنّ كثيراً من الأخبار المتقدّمة المختصّة بالشبهة الحكميّة كجملة من الآيات على تقدير تسليم دلالتها نصّ بالنسبة إلى أخبار الاحتياط بالنظر إلى ما عرفته أو أظهر منها، وإنْ أمكن حمل ما يعمّ الشبهة الوجوبيّة عليها كما عليه أكثر الأخباريّين، ولكنّ هذا الحمل لا يمكن ارتكابه في المرسلة من حيث صراحتها في الشبهة التحريميّة على الطريقين.

هذا وسيجيء تمام الكلام في بيان النسبة بين أدلّة الطرفين والغرض من ذكر هذا الكلام في المقام التنبيه ما يتطرّق من المناقشة في ظاهر عبارة الكتاب من الحكم بالتعارض وإنْ أمكن دفعها بأنّ المراد من التعارض في المقام كونها متّحدة الموضوع مع أخبار الاحتياط بخلاف الآيات وأكثر الأخبار، فلا ينافي كونها نصّاً بالنسبة إليها فافهم، والرواية وإنْ كانت مرسلة إلاّ أنّها مجبورة بالعمل والاعتضاد بغيرها فتدبّر.

هو أعظم من ذلك، قلتُ: بأي الجهالتَين أعذر أبجهالته أنّ ذلك محرّم عليه، أمْ بجهالته أنّها في عدّة؟ قال: إحدى الجهالتَين أهون من الأخرى، الجهالة بأنّ الله تعالى حرّم عليه ذلك، وذلك لأنّه لا يقدر معها على الاحتياط، قلتُ: فهو في الأخرى معذور؟ قال عليه السلام: نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أنْ يتزوّجها)*.

وفيه: أنّ الجهل بكونها في العدّة إنْ كان[1] مع العلم بالعدّة في الجملة والشك في انقضائها، فإنْ كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عمّا نحن فيه، مع أنّ مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز.

---

(١) لا إشكال في أنّ فقه الحديث لا تعلّق له بالمقام أصلاً على كل تقدير فإنّ صريحه كون السؤال والجواب عن الحكم الوضعي للعقد الواقع في العدّة عن جهل أي تأثيره في التحريم الأبدي الدائمي، سواء كان المراد بالجهل فيه الجهل البسيط أو المركّب، وسواء حكم بمعذوريّته من حيث الحكم التكليفي أو حكم بعدم معذوريته من هذه الحيثيّة، فإنّ قوله عليه السلام في الجواب: (أوّلاً) أمّا إذا كان بجهالة فليزوّجها بعد ما ينقضي عدّتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك صريح في ذلك، وأنّ المراد من المعذورية هو عدم تأثير عقده لمكان جهله في جواز العقد عليها بعد انقضاء العدّة كما هو المراد بالمعذورية في سؤال الراوي بعد ذلك بقوله قلت بأيّ الجهالتين أعذر بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه أي الجهل بتحريم العقد على المرأة في عدّتها وهو الجهل بالحكم أم بجهالته أنّها في العدّة أي الجهل بكونها ذات عدّة وهو الجهل بالموضوع، كما هو المراد

---

* الكافي: ج٥، ص ٤٢٧.

. . . .

بالأهونيّة في جوابه عليه السلام عن السؤال المذكور كما فهمه السائل أيضاً وسأل من باب الاحتياط بقوله: (قلت) فهو في الأخرى معذور، كما أنّ الجواب عنه بقوله عليه السلام: (نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أنْ يزوّجها) صريح في ذلك أيضاً، فالرواية لا تعلّق لها بالمعذوريّة من حيث الحكم التكليفي على ما هو محل البحث وهو جواز العقد في حال الجهل وترتّب آثاره أصلاً، بل هي نصّ في بيان الحكم الوضعي بالنسبة إلى الجهل بالحكم والموضوع معاً صدرا وذيلا، وأمّا معذوريّته من حيث الحكم التكليفي فلا بدّ فيه من التماس دليل آخر، وملخّص القول فيها أنّ الجاهل بأصل عدم جواز النكاح في العدّة إمّا أن يكون جاهلاً مركّباً كما هو صريح المفروض في الرواية، أو جاهلاً بسيطاً، فإنْ كان جاهلاً مركّباً، فإمّا أن يكون قاصراً غافلاً أو يكون مقصّراً، فإنْ كان قاصراً كان معذوراً من حيث الحكم التكليفي، وإنْ كان مقصّراً لم يكن معذوراً كما هو الشأن في غير المقام، وإنْ كان جاهلاً بسيطاً لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي لكشف شكّه عن عدم فحصه وإلاّ لاطّلع على الحكم لوضوحه بين المسلمين، بل هو من ضروريات الفقه فلا يجري في حقّه البراءة، مضافاً إلى أنّ مرجع الشكّ إلى سببيّة النكاح والأصل فيه الفساد إجماعاً، فلا معنى للرجوع إلى الأصل الحكمي، بل قد يظهر من كلام شيخنا قدس سره عدم معذوريّته من حيث الحكم الوضعي أيضاً لخروجه عن مورد الرواية فتدبّر.

وأمّا الجاهل بالموضوع فقد يكون من جهة الجهل بأصل العدّة وكون المرأة ذات عدّة أو لا، وقد يكون من جهة الجهل بالمقدار وهو على قسمين؛ لأنّه قد يكون من جهة الجهل بتقدير العدّة وكمّيتها بحسب الشّرع فيدخل من هذه الجهة في الجهل بالحكم الشرعي، وقد يكون من جهة الجهل بالانقضاء مع العلم بالمقدار والكميّة وكون المرأة ذات عدّة مع العلم بحكم النكاح في العدّة،

والحكم في جميع صور الجهل بالموضوع فيما كان جهلاً بسيطاً هو الحكم بالفساد وعدم جواز ترتيب الآثار من جهة الأصل الأوّلي في المعاملات، مضافاً إلى جريان الأصل الموضوعي في القسم الثاني من الجهل بالمقدار أي الشبهة الموضوعيّة على تقدير القول بجريان الاستصحاب في خصوص هذا القسم من الشكّ في المقتضي وإنْ لم نقل بجريانه فيه مطلقاً على ما ستقف عليه في الجزء الثالث، ومضافاً إلى وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة من الجهل بالمقدار لعدم جريان البراءة قبل الفحص.

نعم قد يتوهّم أنّ الأصل الأوّلي وإنْ اقتضى الفساد في الشك في أصل العدّة أيضاً إلاّ أنّ مقتضى الأصل الموضوعي فيه الصّحة وجواز ترتيب الآثار وهو حاكم على أصالة الفساد فإنّها أصل حكمي بالنسبة إليه وإنْ كانت جارية في الشبهة الموضوعيّة، وعليه يحمل الجهل بالعدّة في كلام الإمام عليه السلام في الصحيحة لكنّه كما ترى؛ لأنّ احتمال الاعتداد في المرأة إنْ كان مع العلم بكونها مزوّجة من جهة احتمال الطلاق أو الموت في الزوج فالأصل الموضوعي يقتضي المنع من جهة استصحاب الحياة والزوجيّة، وإنْ كان مع عدم العلم بالزوجيّة السابقة فلا معنى للشكّ في كونها في العدّة إلاّ على تقدير التزويج والموت أو الطلاق وهو كما ترى فتأمّل.

وكيف كان لابدّ من أنْ يريد المتوهّم هذا الفرض، وأمّا القسم الأوّل من الجهل بالمقدار فلا يجري فيه الأصل الموضوعي أي استصحاب العدّة بعد فرض كون الشبهة في الحكم؛ لأنّ نسبة الأقل والأكثر متساوية بالنظر إلى الحكم وهذا نظير الشكّ في مقدار الوقت في الموقّت من جهة الشبهة الحكميّة، وستقف على عدم جريان الاستصحاب فيه في باب الاستصحاب في الكتاب وإنْ كان مقتضى صريحه في المقام جريان الأصل، وأمّا استصحاب حكم العدّة فلا معنى لجريانه

بعد فرض كون الشكّ فيه من جهة الشكّ في الموضوع.

اللّهم إلاّ أنّ يتسامح فيه هذا ما يقتضيه الأصل في المقام مع قطع النظر عن الأخبار، وأمّا بملاحظتها فلا إشكال في أنّه مع الشّكّ في المقدار من جهة الشك في الحكم يجب الاحتياط كما هو هو مقتضى الأصل مع قطع النظر عن أصالة الفساد لعدم جريان البراءة قبل الفحص المفروض في المقام على ما عرفت الإشارة إليه، ففي الحسن لإبراهيم بن الهاشم عن أبي أيّوب عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام وفيه: «قلت: فإنْ كانت تعلم أنّ عليها عدّة ولا تدري كم هي فقال عليه السلام: إذا علمت أنّ عليها العدّة لزمتها الحجّة فتسأل حتّى تعلم»، وفيه أيضاً ما من امرأة من نساء المسلمين إلاّ وهي تعلم أنّ عليها عدّة في طلاق أو موت ولقد كنّ نساء الجاهليّة يعرفن ذلك وورودها في المرأة لا يقدح بعد وضوح عدم الفرق في الحكم في الشكّ في المقدار في مفروض البحث كما هو ظاهر، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه أنّ فقه الحديث بيان المعذوريّة من حيث الحكم الوضعي في الجهل بالموضوع لكنّ مورده في الأوّل في الجاهل المركّب وفي الثاني الجاهل البسيط لصراحة تعليل الأهونيّة في ذلك في الرواية في ذلك كما هو ظاهر، وليس فيها تفكيك بعد حمل الجهل فيها على المعنى الأعمّ أي عدم العلم بالواقع مع إرادة الخصوصيّة من الخارج، فاللفظ استعمل في الجامع ويعلم إرادة الخصوصيّة في الموردين بقرينة التعليل، وإلى ما ذكرنا أشار شيخنا قدس سره بقوله فتأمّل فيه وفي دفعه فإنّ كان المراد بالجاهل المركب في الحكم القاصر منه وبالجاهل البسيط في الموضوع القسم الأوّل منه مع فرض جريان يقتضي معذوريّته من حيث الحكم انطبق مورد المعذوريّة من حيث الحكم الوضعي مع مورد المعذوريّة من حيث الحكم التكليفي فافهم.

ومنه يعلم أنه لو كان الشك في مقدار العدّة فهي شبهة حكميّة قصر في السؤال عنها وليس معذوراً فيها اتفاقاً؛ لأصالة بقاء العدّة وأحكامها، بل في رواية أخرى أنه: «إذا علمت أنّ عليها العدّة لزمتها الحجّة» فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبّداً لا من حيث المؤاخذة.

ويشهد له أيضاً قوله عليه السلام بعد قوله: «نعم إذا انقضت عدّتها جاز له أنْ يتزوّجها».

وكذا مع الجهل بأصل العدة لوجوب الفحص وأصالة عدم تأثير العقد خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل، هذا إنْ كان الجاهل ملتفتاً شاكاً وإنْ كان غافلاً أو معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة لعدم قدرته على الاحتياط وعليه يحمل تعليل معذوريّة الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام: «لأنّه لا يقدر» إلخ، وإنْ كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدّة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل، إلاّ أنّه إشكال يرد على الرواية على كلّ تقدير، ومحصّله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبّر فيه وفي دفعه.

وقد يستدلّ على المطلب أخذاً من الشهيد[1] في الذكرى بقوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»*.

---

(١) الحديث ما رواه في الذكرى عن الكافي في النوادر في المعيشة بسنده الصحيح عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، وقريب

---

* المحاسن: ص ٤٩٥.

. . . .

منه صحيحة أخرى لابن سنان عن أبي جعفر عليه السلام عن الجبن إلى أنْ قال فقال عليه السلام: «أخبرك عن الجبن وغيره كلّ ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، وتقريب الاستدلال بالصحيحة الأولى كما في شرح الوافية للسيّد صدر الدين أنّ قوله: «كل شيء فيه حلال وحرام يحتمل أحد معان ثلاثة الأوّل: أنّ كل فعل من جملة الأفعال التي تتّصف بالحلّ والحرمة وكذا كل عين ممّا يتعلّق به فعل المكلّف ويتّصف بالحلّ والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل أو الحرمة فهو لك حلال، فيخرج ما لا يتّصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلّف وما علم أنّه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه، وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرّد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه، فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأنْ يكون حلالاً ولأنْ يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلّي فوقه أو تحته، بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحقّقه في ضمنه لعلم حكمه أيضاً أم لا، الثاني: أنّ كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى أنّك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدري المعيّن منهما فهو لك حلال، الثّالث: أنّ كل شيء يعلم له نوعين أو صنفين نصّ الشارع على أحدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج فرد فلا تدري من أيّ النوعين أو الصنفين فهو لك حلال، فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام أنّه ينقسم إليهما، ويمكن أنْ يكون المراد بالشيء الجزئي المعيّن، وحينئذ يكون المعنى أنّه يحتمل الحلّ والحرمة للاشتباه في كونه فرداً للحلال والحرام مع العلم بهما لنصّ الشارع عليهما، وحاصل المعنيين أمر واحد والمعنى الثالث أخصّ من الأوّلين والثاني مرجعه إلى الأوّل وهو الذي ينفع القائلين بالإباحة، والثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقّف والاحتياط هذه

. . . .

الأحاديث عليه» انتهى كلامه رفع مقامه.

وما ترى في الكتاب لخّصه شيخنا قدس سره من كلامه وفاقاً للمحقّق القمّي قدس سره في القوانين والمعنى الثالث سواء اعتبر وجود النوعين أو الصنفين في الشيء بجعله كليّاً أو حمل على الاحتمال والترديد في الشيء بجعله جزئيّاً فالتقسيم يعتبر فيما هو فوقه فينطبق على الشبهة الموضوعيّة فقط، ومن هنا ذكر أنّ القابل بالاحتياط يحمل الأحاديث على المعنى الثالث فإنّهم يلتزمون بالإباحة في الشبهة الموضوعيّة، ثمّ إنّه زاد الفاضل النراقي في المناهج احتمالات أُخر على ما ذكره في الرواية من الاحتمالات فإنّه بعد ما ذكر الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة من شارح الوافية قال هذا ما لفظه: «الرابع أنّ كل فعل أو عين له أنواع نصّ الشارع على أحدها بالحلّ وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك في نوع ثالث هل نصّ عليه بالحل أو الحرمة فهو لك حلال، مثاله اللحم له أنواع: لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير تعلم حليّة الأوّل وحرمة الثاني واشتبه عليك الأمر في الثالث، الخامس: أنّ كل شيء من فعل أو عين له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الأمر في صنف أنّه هل هو مندرج تحت الأوّل أو الثاني فهو من الأوّل إلى حلال، مثاله اللحم له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الأمر في لحم الحمير أنّه هل هو من النوع الحلال أو الحرام، والفرق بين هذا والثالث أنّ التنويع في هذا باعتبار الحليّة والحرمة وفي الثالث باعتبار آخر وكذا في الرابع، مضافاً إلى أنّ المعلوم في هذا هو أنّ هذا الشيء له نوعان حلال وحرام سواء علم بعض أصناف كلّ منهما أم لا، خلاف الرابع فإنّه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما، السّادس أعم من الثلاثة وهو أنّه كلّ شيء له نوعان أو أنواع واشتبه عليك الأمر في فرد أو صنف في حليّته وحرمته لأجل الاشتباه في الحكم أو الاندراج تحت أحد النوعين أو في نوع في أنّه هل هو أيضاً نوع حلال أو

حرام فهو لك حلال، مثاله اللحم فيه الحلال والحرام والمذكّى والميتة ولحم الغنم والخنزير والحمير واشتبه عليك الأمر في لحم إمّا لأجل أنّه لا يعلم أنّه من المذكى أو الميتة أو لأجل أنّه لا يعلم أنّه من الحلال أو الحرام أو لأجل أنّه لا يعلم أنّه في نفسه كيف هو».

ثمّ قال قدّس سره ثمّ: «نقول: لا شكّ في دلالة هذه الأحاديث أي الأخبار الواردة بأنّ كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال التي منها هذه الصحيحة على إباحة ما لا نص فيه على المعنيين الأوّلين، وكذا على الثلاثة الأخيرة كما ظهر من أمثلتها، نعم على المعنى الثالث لا دلالة عليها والأوّلان وإنْ كانا خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر من قوله فيه حلال وحرام أنّه مشتمل على النوعين منقسم إليهما في الواقع، لكنّ الثالث أيضاً غير صحيح إذ لا شكّ أنّ قوله عليه السلام كلّ شيء فيه حلال وحرام عامّ شامل بعمومه الصريح لمثل اللحم في الأمثلة الأربعة، وكذلك الاشتباه المفهوم من عبارة الحديث التزاماً يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور، والمعنى الثالث يوجب تخصيص قوله عليه السلام بما علم فيه خصوص النّوع الحلال وخصوص الحرام وبما كان النوعيّة باعتبار غير الحليّة والحرمة، وتقييد الاشتباه بما يكون لأجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع الذي عنوانه غير الحليّة والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد الذي ليس في الحديث منه عين أو أثر، ولو جاز ذلك لما تمّ العمل بعامّ ولا مطلق، بل وكذلك الرابع والخامس أيضاً أي يوجب التخصيص في العموم من دون قرينة، وكون المورد خاصّاً لا يوجب خصوص الحكم مع أنّه لا مورد في الصحيحة الأولى، وتبادر الشخص الموجود في الخارج من العين ممنوع بل الظاهر من قوله بعينه أي بخصوصه مع أنّه لا يضرّ؛ لأنّ اللحم عين خارجيّ وتمام المطلوب يعني في شرب التتن الذي ليس من هذا

القبيل لعدم القول بالفصل، وما قيل إنّ الظاهر من الرواية أنّ كل شيء له نوعان أو صنفان حكم الشارع في أحدهما بالحلّ وفي الآخر بالحرمة فهو غير ضار، لأنّك قد عرفت أنّ هذا المعنى مأخوذ في جميع المعاني الأربعة» انتهى كلامه رفع مقامه، ثمّ حكى بعد ذلك كلام المحقّق القمّي قدّس سرّه في القوانين وبالغ في الإيراد عليه، حيث إنّه ذهب إلى اختصاص الصحيحة بإثبات الحليّة في الشبهات الموضوعيّة.

وقال الشيخ في الفصول بعد الجزم بظهور الرواية في الشبهات الموضوعيّة وتضعيف ما ذكره الشارح للوافية ما هذا لفظه: «نعم ربّما أمكن أنْ يُقال بأنّا إذا ضممنا عنواناً مشتبه الحكم إلى عنوان معلوم الحرمة وعنوان معلوم الحليّة يصدق على المجموع بأنّه شيء فيه حلال وحرام فيثبت الحليّة في مشتبه الحكم؛ لعدم العلم بحرمته، وكذا لو جمعنا بين المصاديق الثلاثة فينسحب الحكم حينئذ من المصداق إلى العنوان وفي كلا الوجهين تعسّف، فإنّ المتبادر من الرواية حلّية المشتبه» انتهى كلامه رفع مقامه.

والإنصاف أنّ اختصاص الرّواية بالشبهات الموضوعيّة ممّا لا يقبل الإنكار كما جزم به شيخنا قدّس سره وفاقاً لمَن عرفته وغيرهم، فإنّ فيها شواهد وقرائن واضحة على ذلك منها قوله فيه حلال وحرام فإنّ ظهوره في وجود القسمين في الشيء سواء أريد منه الأعيان باعتبار الأفعال المتعلّقة بها أو الأفعال أو الأعمّ منهما أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً، من غير فرق بين أنْ يلاحظ القسمين في فوقه فيكون المراد من الشيء الجزئيّ الحقيقي كاللحم المردّد بين المذكّى والميتة في الخارج وإنْ كان اللحم المردّد بين المذكى والميتة إذا لوحظ بهذا العنوان كليّاً، وعليه لابدّ من ارتكاب الاستخدام في ضمير فيه لعدم إمكان وجود القسمين في الجزئي الحقيقي أو تحته فيكون المراد من الشيء الكلّي كلحم الغنم الذي فيه المذكّى

والميتة، وأيّاً ما كان تنطبق على الشبهة الموضوعية وإنّ كان الأظهر هو المعنى الثاني؛ للزوم الاستخدام في الضمير في موضعين من الرواية يعني في ضمير فيه ومنه وهو خلاف الظاهر جداً، وأمّا ما ذكره الشارح من التقسيم على تقدير التعميم الذي يرجع إلى الترديد والاشتباه والاحتمال حقيقة كما اعترف به فهو منافٍ للتقسيم وضدّ له.

ومن هنا ذكر شيخنا قدّس سره أنّه لا تقسيم مع الترديد لا ذهناً ولا خارجاً، ومن هنا ذكر الشارح في طيّ المعنى الثالث المنطبق على الشبهة الموضوعيّة فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام أنّه ينقسم إليهما، وبالجملة إمّا أنّ يراد من قوله فيه حلال وحرام وجود الاحتمالين في الشيء أي احتمال الحليّة والحرمة الذي يتقوّم الشكّ والترديد به فيحمل الشيء على الأعمّ من الكلّي والجزئي والشبهات الحكميّة والموضوعيّة كما ارتكبه السيّد الشارح وعليه مرجع المعنيين الأوّلين أو وجود المحتملين الذي هو بمعنى التقسيم كما اعترف به فينطبق على المعنى الثالث أي خصوص الشبهة الموضوعيّة كما ذكره.

وأنت خبير بأنّ الاحتمال الأوّل الذي مبنى دلالة الصحيحة على بيان حكم الشبهة الحكميّة في كمال الضعف والسقوط، نعم لازم الاحتمال والترديد المأخوذ في موضوع الحكم عقلاً كون المحلّ قابلاً لتعلّق الحكم الشرعي به كما أنّ المحمول الشخصي المحمول عليه منفي بحكم العقل عن غيره، ولو لم نقل بكون التعليق بالوصف ظاهراً في المفهوم ضرورة كون النزاع بالنسبة إلى سنخ الحكم الثابت في جانب المنطوق لا شخصه فإنّه ممّا لا يقبل القيام بغير الموضوع المذكور في المنطوق عقلاً، فلا يتوهّم وقوع النزاع فيه والكلام في دلالة التعليق على انتفائه بل التحقيق كون انتفاء سنخ الحليّة إذا أريد بها الظاهري كما هو الظاهر من المعلوم عقلياً أيضاً من غير ابتنائه على المفهوم، وإنّ كان انتفاء أصل

الحليّة بالمعنى الأعم من الظاهري والواقعي بحكم المفهوم بالنسبة إلى معلوم الحليّة لا بالنسبة إلى معلوم الحرمة فتدبّر، وإنّ كان الظاهر من قوله وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرّد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه كون خروج معلوم الحليّة ومعلوم الحرمة من جهة توصيف الشيء بقوله: (فيه حلال وحرام)، فيكون مبنيّاً على دلالة التعليق بالوصف على المفهوم فيكون الغرض منه أمران أحدهما بيان مورد الحكم وأنّه فيما يقبل الاتصاف بالحكم الشرعي حتى يحتمل فيه الاحتمالان، في قبال ما لا يقبل الاتصاف من الأعيان والأفعال، ثانيهما الاحتراز عن معلوم الحكم فالمعلوم الحرمة ابتداء يخرج بقوله فيه حلال وحرام، وأمّا معلوم الحرمة ثانياً بعد كونه مشكوكاً في زمان فيخرج بالغاية كالموضوع المردّد الذي يبنى على حليّته ثمّ يحصل العلم بكونه من مصاديق الحرام لا يقال ظهور قوله فيه حلال وحرام في التقسيم ووجود النوعين في الشيء إنّما يمنع من الحكم بشمول للشبهة الحكمية على ما زعمه السيّد الشارح.

ومن هنا جعله بمعنى الاحتمال والترديد حتّى يشملها لا على الاحتمالات التي ذكره الفاضل النراقي والشيخ في الفصول، فإنّه مع كون المراد منه التقسيم الحقيقي يشمل الشبهتين لأنّا نقول وجود الأقسام الثلاثة بالنظر إلى الحكم ممّا لا يقبل الإنكار، إلاّ أنّه مع ذلك لابدّ من الحكم باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعيّة أيضاً، حيث إنّ لقوله عليه السلام فيه حلال وحرام ظهور تامّ بملاحظة تماميّة الكلام بدونه كما في جملة من الروايات في كون الغرض منه الإشارة إلى بيان منشأ الاشتباه في الشيء وتردّده بين الحلال والحرام.

ومن المعلوم ضرورة اختصاص هذا المعنى بالشبهة الموضوعيّة حيث إنّ الاشتباه في حكم الموضوع الكلّي كلحم الحمير مثلاً لا تعلّق له بوجود القسمين في مطلق لحم الحيوان كالغنم والخنزير مثلاً ولا ينشأ منه أصلاً، فإنّه لو فرض

القسمان متّحدين بحسب الحكم يقع الشك فيه أيضاً، بل السبب فيه أمر راجع إلى نفسه وهو أحد أمور ثلاثة على سبيل المنفصلة الحقيقية وهو عدم الدليل على حكمه أو إجمال ما دلّ عليه أو تعارضه مع غيره مع التكافؤ، على ما عرفت وستعرف من كون سبب الشكّ في الحكم أحد الأمور المذكورة، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعيّة فإنّه لولا وجود القسمين في نوع الموضوع لم يكن هناك شكّ من حيث الحليّة والحرمة في فرد من أفراده كما هو ظاهر.

فتبيّن ممّا ذكرنا من كلامه ضعف ما أفاده الفاضل النراقي قدّس سره شاهداً على التعميم من لزوم التخصيص من الوجهين والتقييد من وجه على تقدير حمل الصحيحة على كلّه خصوص الشبهة الموضوعيّة بقوله والمعنى الثالث يوجب تخصيص قوله عليه السلام كلّ شيء بما علم فيه خصوص النوع حلال وخصوص الحرام وبما كان النوعيّة باعتبار غير الحليّة والحرمة إلى آخر ما ذكره، فإنّ ظهور قوله عليه السلام فيه حلال وحرام فيما ذكرنا من بيان منشأ الاشتباه يكشف عن اختصاص الشيء الذي هو الموضوع بما يكون وجود القسمين فيه منشأ للشكّ الواقع فيه وسبباً له بنحو من السببيّة، فلا عموم وإطلاق له حتى يلزم التخصيص والتقييد من غير مخصّص ومقيّد مع أنّه على تقدير لزومهما يكون ما ذكرنا من الظهور قرينة عليهما وكاشفاً عنهما، ولا يمكن العكس لكونه حاكماً عليهما كما لا يخفى.

فإنْ قلت: إنّه كما يكون وجود النوعين سبباً دائما للاشتباه الواقع في الشبهة الموضوعيّة على ما ذكرت كذلك يمكن صيرورته سبباً له في الشبهة الحكميّة أيضاً كما إذا فرض العلم إجمالاً بأنّ في اللحم في الشرع حلالاً وحراماً ولم تتميّز بالأدلّة الشرعيّة الحلال عن الحرام، فلحم كل حيوان يشكّ في كونه حلالاً وحراماً والسّبب للشكّ فيه وجود القسمين في مطلق لحم الحيوان، بحيث لو فرض وجود

قسم واحد لما وقع الشكّ في لحم حيوان من الحيوانات فإذا يحكم بشمول الرواية له ويحكم بإلحاق غيره عليه ممّا لا يوجد القسمان فيه أصلاً أو يوجدان لا بالوصف المذكور بعدم القول بالفصل فيكون الصحيحة بهذه الملاحظة دليلاً على الحليّة في الشبهة الحكميّة أيضاً، وإليه يرجع الوجه الخامس الذي ذكره الفاضل النراقي رحمه الله.

قلت: وجود القسمين على الوجه المذكور في الشبهة الحكميّة مع أنّه مجرّد فرض يوجب الحكم بحرمة جميع اللحوم المردّدة بين الحلال والحرام لمكان العلم الإجمالي.

فإنْ شئت قلت: إنّه يخرج عن محلّ البحث حيث إنّه في الشكّ في التكليف لا في الشكّ في المكلّف به، والعلم الإجمالي بوجود الحرام في اللحم مع عدم العلم التفصيلي به أصلاً يوجب دخوله في الشكّ في المكلّف به فيجب الاحتياط في محتملاته من حيث كونه من المتباينين لا الأقل والأكثر كما هو ظاهر هذا كلّه، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر الصحيحة من وجوه، مضافاً إلى أنّ الظاهر منها وجود القسمين بحيث يعلم بهما تفصيلاً لا مجرّد العلم بوجودهما كيف ما اتّفق كما هو ظاهر.

وبالجملة لابدّ من أنْ يحكم باختصاص الرّواية بالشبهة الموضوعيّة بالنظر إلى الظهور المذكور، هذا مضافاً إلى قوله حتّى تعرف الحرام منه بعينه، فإنّ الظاهر منه كما ترى كون الغاية معرفة الحرام المفروض وجوده ولا ينطبق هذا المعنى كما ترى إلاّ على الشبهة الموضوعيّة، مضافاً إلى أنّه لا معنى لجعل معرفة حرمة بعض الموضوعات الكليّة غاية لحليّة الموضوع الكلي المشتبه الآخر ضرورة أنّه لا يوجب رفع الاشتباه عنه ولا تعلّق له به أصلاً مع أنّه لو بني عليه لم يكن معنى لجعل الحليّة الظاهريّة في الموضوعات الكليّة مع فرض العلم بحرمة بعضها، وهذا كما ترى.

وبالجملة من تأمّل في الرواية صدراً وذيلاً يحصل له القطع باختصاصها بالشبهة الموضوعيّة وأنّ ما ارتكبه الفاضل المتقدّم ذكره من التحمّل لإثبات عمومها للشبهة الحكميّة لا يجديه في شيء، منها قوله حتّى تعرف الحرام منه فإنّ فيه دلالة من وجهين أيضاً على الاختصاص بالمعنى الثالث، فإنّه على أحد المعنيين الأوّلين لابدّ أنْ يقول حتّى تعرف حرمته لا حتّى تعرف الحرام منه، فالقول المذكور من جهة الاشتمال على الحرام وكلمة منه تدل على اختصاص الرواية بالمعنى الثالث.

ومنها قوله عليه السلام: (بعينه) فإنّ التأكيد بالكلمة المذكورة لا مساس له بالشبهات الحكميّة أصلاً كما لا يخفى دلالته على الاختصاص بهذه الملاحظة لا بملاحظة كون المراد منه التعيّن والتشخّص بحسب الخارج يعني متعيّناً متشخّصاً حتى يتوجّه عليه بأنّ المراد منه هو التأكيد للمعرفة والاهتمام بشأن اعتبارها فتنطبق على الشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً، ومنها إطلاق الرواية من حيث الفحص عن الحرمة وثبوت الحليّة ما لم يحصل معرفة الحليّة وهو شاهد على إرادة الشبهة الموضوعيّة، إذ على تقدير إرادة المعنى الأعم لابدّ من ارتكاب التخصيص أو التقييد فيها بالنّسبة إلى موارد اشتباه الحكم بما بعد الفحص واليأس فتدبّر.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه الوجه في ضعف ما أفاده السيّد الشارح في معنى الرواية كظهور ضعف ما أفاده الفاضل النراقي من المعاني الثلاثة الأخيرة، فإنّ الأوّل منها الذي هو رابع الوجوه في كلامه ليس منشأ الاشتباه فيه وجود النوعين، مضافاً إلى منافاته للغاية والأخيرين منها لا يناسبا المقام ولا تعلّق لهما بالشكّ في التكليف، مضافاً إلى منافاتهما للمدّعى لو جعل المراد من المعرفة في الغاية معرفة الحرام في الجملة ولو باعتبار بعض أنواعه، لما عرفته من أنّ معرفة بعض المحرّمات في الشبهة الحكميّة لا تصلح غاية للإباحة بقول مطلق وتنظّر المحقّق

. . . .

القميّ قدس سره فيما ذكره السيّد الشارح قدس سره من وجوه أربعة أحدها: أنّه يوجب استعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في معنيين:

أحدهما: أنه قابل للاتصاف بأحدهما ويمكن تعلّق الحكم به ليخرج ما ليس كذلك من الأعيان والأفعال، ثانيهما: ما يوجد فيه النوعان في الواقع أو عندنا ليخرج ما تعيّن حليّته وحرمته.

ثانيها: أنّه يوجب استعمال المعرفة في قوله حتّى تعرف الحرام في معنيين:

أحدهما: المعرفة من الأدلة حيث أريد من الرواية الشبهة الحكميّة.

ثانيهما: المعرفة من الأمارات الخارجيّة كالبيّنة ونحوها إذا أريد منها بيان حكم الشبهة الخارجيّة.

ومن المعلوم عدم جواز استعمال اللفظ في معنيين، ثمّ أمر بالتأمّل، والوجه فيه ظاهر من حيث إنّ اختلاف أسباب المعرفة لا يوجب اختلاف معناها، وقال شيخنا قدس سره وليته أمر بالتأمّل في الإيراد الأول أيضاً ضرورة عدم لزوم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين أيضاً؛ لما عرفت من أنّ لازم وجود الاحتمال إمكان تعلّق الحكم الشرعي، فإرادته من حيث اللزوم لا من حيث استعمال اللفظ فيه ويمكن إرجاعه إليهما كما ذكره في الكتاب، وإنْ كان في كمال البعد.

ثالثها: أنّه لا معنى لإخراج المعلوم من الرواية من حيث إنّ الضمير في قوله فهو لك حلال يرجع إلى المجهول ولا جهالة فيهما يعني أنّ خروجهما من الشيء خروج موضوعيّ بعد إرادة المجهول منه، فلا معنى لأخذ المفهوم لإخراجهما.

رابعها: أنّه لا معنى لأخذ المفهوم المخالف في المقام من حيث إيجابه لحمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع من حيث إنّ سلب الحليّة عن المعلوم من حيث عدم تحقق الجهالة فيه، وهو كما ترى خلاف الظاهر جداً هذا حاصل ما أفاده، وأنت خبير بأنّ الإيرادَين الأخيرين على تقدير ورودهما لا تعلّق لهما بأصل

....

المعنى الذي ذكره الشارح من التقسيم الاحتمالي.

ثمّ إنّ الشيء في قوله عليه السلام كلّ شيء فيه حلال وحرام وإنّ لم يستعمل في المجهول وكذلك الضمير في قوله فهو لك حلال راجع إلى نفس الشيء المنقسم إلى القسمين لا إلى المجهول منه، إلاّ أنّ الغرض إعطاء الحكم في مورد الجهل بالحرمة ضرورة عدم إمكان جعل الحلّية الواقعية والظاهريّة بإنشاء واحد وعدم إمكان أخذ الغاية المذكورة في الرواية قيداً لهما؛ لأنّ الحليّة الواقعيّة تعرض الفعل بحسب نفس الأمر من غير مدخليّة لعدم العلم بالحرمة في عروضها له، بل امتناع مدخليّته فيه والحليّة الظاهريّة تعرض الفعل بملاحظة الجهل وعدم العلم بالحرمة، بل نمنع عروضها له من دون الملاحظة المذكورة، فالمحمول في قوله عليه السلام فهو لك حلال لا يمكن أنّ يحمل على الأعمّ من الحليّة الظاهريّة والواقعيّة بل لابدّ من أنّ يحمل على الحليّة الظاهريّة؛ نظراً إلى الغاية المتعلّقة بها، فالمرجع هو الشيء المنقسم باعتبار تحقّقه في ضمن الفرد المردّد، فما في كلام بعض أفاضل مقاربي عصرنا من أنّ المراد من الشيء هو الكلّي المنقسم إلى القسمين والحكم بحليّته على الإطلاق فيما يعلم تحقّقه في النوع الحرام تفيد البيان والتأكيد بالنسبة إلى الحلال المعلوم لم يعلم له معنى محصّل.

نعم لو جعلت القضيّة إخباراً عن ثبوت الحليّة بالمعنى الأعمّ للشيء المنقسم إلى القسمين ما لم يعلم تحقّقها في ضمن القسم الحرام منه فيكون حلالاً واقعيّاً بدليله فيما علم تحقّقه في قسم الحلال من غير مدخليّة للعلم في عروضها، وحلالاً ظاهريّاً فيما شك في تحقّقه في ضمن أحدهما، كما أنّه حرام واقعيّ فيما علم تحقّقه في القسم الحرام من غير مدخليّة للعلم في عروضها، فيكون الصحيحة إخباراً عن ثبوت الترخيص بالمعنى الأعمّ وبقول مطلق لما كان شأنه من الأفعال والأعيان الانقسام إلى القسمين، وإن كان الغرض متعلّقاً بالأخبار عن خصوص

الحليّة الظاهريّة للفرد المردّد، وعلى ذلك لابدّ من أنْ يُحمل ما أفاده شيخنا قدّس سره في الكتاب وغيره في غيره في معنى الصحيحة في قبال ما أفاده السيّد الشارح في معناها من جعل المراد من الشيء هو خصوص المجهول والأمر المردّد بين الحلال والحرام بما يرجع إلى قوله، وعلى ما ذكرنا فالمعنى ـ والله العالم ـ أنّ كل كلّي فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكّى والميتة، فهذا الكلّي لك حلال إلى أنّ تعرف القسم الحرام متعيّناً في الخارج فتدعه، وعلى الاستخدام يكون المراد أنّ كلّ جزئي خارجيّ في نوعه القسمان المذكوران فهذا الجزئي لك حلال إلى أنْ تعرف القسم الحرام معيّناً في الخارج فتدعه إلى آخر ما أفاده، ولمّا كان الحمل على الإنشاء بالمعنى الأعم ممّا لا يجامع مع الشيء كليّاً كما هو مبنى هذا التوهّم وعلى الأخبار بعيداً كما هو ظاهر حمل الشيء في قوله كل شيء فيه حلال وحرام على الجزئي مع اعتبار التقسيم في فوقه.

وهذا وإنْ استلزم الاستخدام في الضمير في الموضعين من الرواية واعتبار معرفة نوع الحرام بحيث ينطبق على الشيء بالنسبة إلى الغاية إلاّ أنّه لا مناص عنه بعد الامتناع والبعد المذكورين، وعليه ينطبق الشيء كما ترى على المجهول من غير أنْ يرجع الضمير في قوله فهو لك حلال إلى المجهول من الشيء الملحوظ بهذا العنوان، وإنْ كان في الواقع متّصفاً بالعنوان المذكور فليس هنا مجهول مضاف إلى الشيء ولا مقدّر يرجع الضمير في قوله فهو لك حلال إليه، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالصحيحة وما في معناها ممّا جعل دليلاً على الحليّة في الشبهة الحكميّة.

واستدلال الفاضل النراقي في المستند على الحليّة في محل البحث أيضاً بضربَين آخرين من الأخبار:

أحدهما: ما دلّ على حصر الحرام بما حرّمه الله في كتابه وهي جملة من الأخبار:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام فيما سألاه عن لحوم الحمير الأهليّة قال نهى رسول الله صلّى اللّه عليه وآله عن أكلها يوم خيبر، إلى أنْ قال: (وإنّما الحرام ما حرّم الله في القرآن).

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام وفيها وليس الحرام إلاّ ما حرّم اللّه في كتابه، ومنها صحيحته الأخرى وفيها وإنّما الحرام ما حرّم اللّه ورسوله في كتابه، ومنها ما عن زرارة عن أحدهما قال: إنّ أكل الغراب ليس بحرام إنّما الحرام ما حرّم اللّه في كتابه، قال قدّس سره في تقريب الاستدلال بها بعد نقلها: دلّت هذه الأخبار على انحصار الحرام بما حرّمه اللّه في القرآن وأنّ ما سواه مباح يخرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي، وهي بعمومها شاملة للأعيان والأفعال وتخصيص مواردها بالمأكولات غير ضارّ؛ لأنّ العبرة بعموم الجواب، مع أنه لا قائل بالفصل، انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بأنّه لا تعلّق لهذه الأخبار وأمثالها من العمومات الاجتهاديّة المقتضية لحليّة الأشياء من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ ونحوه والأخبار بالمقام، فإنّ البحث عن حكم ما لم يقم دليل على حليّته وحرمته بحسب الأصل الأوّلي لا عن قيام الدليل على حليّة كلّ شيء بعنوان العموم، وإنْ كان قيامه مع تماميّته من جميع الجهات مغنياً عن التكلّم في الأصل الأوّلي، فإنّه على تقدير تسليم كون الأصل هو الخطر ووجوب الاحتياط فيما شك في حرمته وعليّته كان المتعيّن الرجوع إلى تلك العمومات الاجتهاديّة أيضاً فلا ينفع الأخباري أخبار الاحتياط، كما أنّه لا جدوى للمجتهد لطول البحث فيما دلّ على البراءة في الشبهة الحكميّة.

ثانيهما: ما دلّ من الروايات على أنّ كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه، وهي كثيرة يأتي ذكر بعضها في الكتاب في الشبهة الموضوعيّة، منها ما ورد في

وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية: «أنّ معنى الحديث أنّ كل فعل من جملة الأفعال التي تتّصف بالحل والحرمة، وكذا كل عين ممّا يتعلّق به فعل المكلّف ويتّصف بالحل والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال.

شراء الإبل والغنم من السلطان وهو يعلم بأنه يأخذ أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم من أنّ الإبل والغنم مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه، وقوله عليه السلام وغير ذلك عام يشمل الأعيان والأفعال، ومنها رواية مسعدة بن صدقة المعروفة التي ستقف عليها، ومنها رواية عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن كلّ شيء هو لك حلال حتّى يجيئك شاهدان عندك بأنّ فيه الميتة قال قدّس سرّه بعد نقلها ما هذا لفظه: «والسؤال في الأولى والمثال في الثانية والمورد في الثالثة وإنْ كانت مختصّة بما اشتبه فيه الموضوع لكن خصوصيّتها لا يخصّص الجواب، وقوله في الثانية أو يقوم به البيّنة لا يوجب التخصيص لسبق قوله أو يستبين لك غيره على أنّ البيّنة يطلق على من سمع الحرمة من أهله، كذلك قوله في الأخيرة حتّى يجيئك شاهدان فإنه يدلّ بمفهوم الغاية على أنّ كل شيء لم يجئ فيه شاهدان بذلك فهو حلال، نعم يمكن المناقشة في الأخيرة بأنّ قوله بأنّ فيه الميتة قرينة على التخصيص بما شأنه ذلك»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بأنّه لا عموم ولا ظهور للأخبار المذكورة وأمثالها لمحلّ البحث؛ إذ اختصاصها بالشبهة الموضوعيّة ممّا لا يقبل الإنكار، فإنّ قوله وغير ذلك لا عموم فيه للمقام أصلاً وصدر رواية مسعدة وإنْ كان عامّاً إلاّ أنّ ذيلها يكشف عن اختصاصها بما يكون من شأنه قيام البيّنة أو تعلّق الحكم على الاستبانة من دون فحص وأين هذا من الشبهة الحكميّة، ومنه يظهر اختصاص رواية عبد الله بما من شأنه قيام الشاهدين فلا عموم لهذه الأخبار أصلاً، ومن هنا لم يتمسّك بها أصحابنا لحكم المقام بل تمسّكوا بها في الشبهة الموضوعيّة كما ستقف عليه.

فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلّف وما علم أنّه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه، وليس الغرض من ذكر الوصف مجرّد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأنْ يكون حلالاً ولأنْ يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكم كلّي فوقه أو تحته، بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحقّقه في ضمنه لعلم حكمه أم لا.

وبعبارة أخرى أنّ كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى أنّك تقسّمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدري المعيّن منهما فهو لك حلال.

فيقال حينئذ إنّ الرواية صادقة على مثل اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكّى والميتة، وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير، إنْ لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لأنّه يصدق على كلّ منها أنّه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنّه يجوز لنا أنْ نجعله مقسماً لحكمين فنقول: هو إمّا حلال وإمّا حرام، وإنّه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالاً وبعضها حراماً واشتركت في أنّ الحكم الشرعي المتعلّق بها غير معلوم» انتهى.

أقول: الظاهر أنّ المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى ولحم الحمير على ما مثله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في منه إليهما لكنّ لفظة منه ليس في بعض النسخ.

وأيضاً الظاهر أنّ المراد بقوله عليه السلام فيه حلال وحرام كونه منقسماً إليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مردّداً بينهما، إذ لا تقسيم مع الترديد

أصلاً لا ذهناً ولا خارجاً وكون الشيء مقسماً لحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم له معنى محصل، خصوصاً مع قوله قدّس الله سره إنّه يجوز لنا ذلك؛ لأنّ التقسيم إلى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم أمر لازمي قهري لا جائز لنا.

وعلى ما ذكرنا فالمعنى والله العالم أنّ كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكّى والميتة، فهذا الكلّي لك حلال إلى أنْ تعرف القسم الحرام معيّناً في

الخارج فتدعه، وعلى الاستخدام يكون المراد أنّ كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلّي في الخارج فتدعه، وعلى أي تقدير فالرواية مختصّة بالشبهة في الموضوع.

وأمّا ما ذكره المستدلّ من أنّ المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيّته لهما، فهو مخالف لظاهر القضيّة ولضمير منه ولو على الاستخدام.

ثمّ الظاهر أن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما (في قوله عليه السلام في رواية أخرى: «**كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام**».

بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السلام حتّى تعرف، كما أنّ الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل أيضاً يحصل بذلك.

ومنه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي فلا يشمل مثل شرب التتن من: «أنّا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه كاللحم فإنّه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم، وحرام وهو لحم الخنزير، فهذا الكلّي

المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالاً حتى نعرف حرمته»*.

ووجه الفساد: أنّ وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار ولا دخل له في هذا الحكم أصلاً ولا في تحقّق الموضوع، وتقييد الموضوع ـ بقيد أجنبي لا دخل له في الحكم ولا في تحقّق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن حتّى أحتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار وشبهه ممّا يوجد في نوعه قسمان بالإجماع المركّب ـ مستهجن جداً لا ينبغي صدوره من متكلّم فضلاً عن الإمام عليه السلام.

هذا مع أنّ اللازم ممّا ذكر عدم الحاجة إلى الإجماع المركّب، فإنّ الشرب فيه قسمان: شرب الماء وشرب البنج وشرب التتن كلحم الحمار بعينه وهكذا الأفعال المجهولة الحكم، وأمّا الفرق بين الشرب واللحم بأنّ الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم فممّا لا ينبغي أنّ يصغى إليه.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الظاهر من قوله حتّى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء، ومعلوم أنّ معرفة لحم الخنزير وحرمته لا يكون غاية لحلّية لحم الحمار.

وقد أورد على الاستدلال بلزوم استعمال: «قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) في معنيين:

أحدهما: أنّه قابل للاتصاف بهما، وبعبارة أخرى يمكن تعلّق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما.

والثاني: أنّه منقسم إليهما ويوجد النوعان فيه، إمّا في نفس الأمر أو عندنا، وهو غير جائز، وبلزوم استعمال قوله عليه السلام: (حتّى تعرف الحرام منه بعينه) في المعنيين أيضاً؛ لأنّ المراد حتى تعرف من الأدلة

---

* بحر الفوائد: ج٢، ص ٢٢.

الشرعية الحرمة إذا أريد معرفة الحكم المشتبه وحتّى تعرف من الخارج من بيّنة أو غيرها الحرمة إذا أريد معرفة الموضوع المشتبه، فليتأمّل»*، انتهى.

وليته أمر بالتأمّل في الإيراد الأوّل أيضاً، ويمكن إرجاعه إليهما معاً وهو الأولى.

وهذه جملة ما استدلّ به من الأخبار.

والإنصاف ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه في الشبهة، بحيث لو فرض تماميّة الأخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضة بينها، لكنّ بعضها غير دالّ إلاّ على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به، فلا يعارض ما سيجيء من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجيّة سنداً ودلالة.

وأمّا الإجماع فتقريره من وجهين

الأوّل: دعوى إجماع العلماء كلّهم[1] من المجتهدين والأخباريين على أنّ الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو، ولا على تحريمه من حيث إنّه مجهول الحكم هي البراءة وعدم العقاب على الفعل.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الإجماع المذكور يسمّى عند بعضهم بالإجماع التقديري تارة والتعليقي أخرى وعند آخر بالاجتماع على الأصل والقاعدة، وذكر ثالث أنّه لا اعتبار بمثله بعد وقوع الاختلاف في قيام الدليل على وجوب الاحتياط وعدمه كما هو الشأن في سائر الإجماعات التعليقيّة التي وقع الاختلاف في وجود المعلّق عليه في مواردها؛ لأنّه لا يكشف عن شيء، نعم الإجماع في قبال الأخباريين على أن

---

* القوانين المحكمة: ج٣، ص ٢٥٨.

. . . .

الحكم الظّاهري فيما لم يرد نصّ على تحريمه بعنوانه الخاص الإباحة مفيد جدّاً، من غير فرق بين أنّ يكون قوليّاً حاصلاً بملاحظة الفتاوى من أهلها أو عمليّاً حاصلاً بملاحظة سيرة خصوص المسلمين أو أهل الشرائع، سواء كان طريق تحصيله على الأوّل بتتبّع الفتاوى وكلماتهم في الأصول والفقه في موارد الاستدلال، أو ملاحظة الإجماعات المنقولة في العلمين ولو بضميمة الشهرة العظيمة المحقّقة في المسألة، فالمراد بالإجماع المحصّل بأحد الوجوه المذكورة في الكتاب لابدّ أنّ يكون أعمّ من القولي والعملي لا خصوص القولي، فإنّه لا معنى لجعل الوجه الثالث طريقاً إليه كما هو ظاهر، ثمّ إنّ معلوميّة مذهب مَن تمسّك بالاحتياط أحياناً في بعض جزئيّات المسألة في الفقه بملاحظة غيره في الفروع والأصول كالسيّد والشيخ والعلاّمة يكشف عن أنّ الغرض هو مجرّد التأييد والاعتضاد لا الاعتماد والاستدلال كما يذكرونه أحياناً في طيّ الاستدلال في الشبهة الوجوبيّة أيضاً، مع ذهاب أكثر الأخباريّين فيها إلى البراءة، ومن هنا تراهم كثيراً ما يذكرون القياس في مطاوي استدلالهم، بل ربّما لا يذكرون غيره مع أنّ المعلوم من المذهب عدم جواز الاعتماد به، فليس ذلك إلاّ من جهة ما ذكرنا من كون الغرض التأييد وإنّ وقع بعض أصحابنا الأخباريين في التوهّم وتخيّل كون الغرض الاستدلال وفتح باب الطعن على حملة الشريعة ورؤساء الملّة.

ثمّ إنّ القائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين بعد اتّفاقهم على أنّ للفعل أحكاماً أربعة اختلفوا في أنّ للعقل الحكم بالإباحة أم لا، وجعلوا مورد هذا الأشياء الغير الضروريّة المشتملة على المنفعة الخالية عن أمارة المفسدة قبل الاطلاع على حكم الشارع بعد الفحص في مظانّ وجود الدّليل على الحرمة، فذهب غير واحد إلى أنّها على الإباحة في حكم العقل، وبعضهم إلى أنّها على الخطر في حكمه، وآخر إلى أنّها على الوقف كالمفيد والشيخ بمعنى أنّه لا حكم للعقل بشيء من الخطر

والإباحة، وهذا العنوان كما ترى إنّما هو بالنظر إلى حكم العقل فلا ينافي الإباحة بالنظر إلى الشرع بل التحقيق عدم منافات القول بالإباحة بالنظر إلى الشرع مع الالتزام بالحظر من جهة العقل بناء على كونه ظاهريّاً مبنيّاً على وجوب دفع الضرر المحتمل لا واقعيّاً، وبالجملة لا إشكال في شهادة التتبّع في كلماتهم على أنّ الحكم عندهم فيما احتمل حرمته الإباحة ظاهراً ولو من جهة الاستناد إلى أخبارها، وإنْ كانوا يذكرون الاحتياط في مقام الاستدلال تأييداً في مطلق الشبهة الحكميّة، ومن هنا نُسب إليهم القول بالاحتياط من فتور تأمّل في باقي كلماتهم.

ومن هنا احتمل كون نسبة المحقّق القول بالاحتياط إلى جماعة مبنيّاً على ما ذكر حيث قال في المعارج ما هذا لفظه المحكي العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى وجوبه، وقال آخرون مع اشتغال الذمّة يكون العمل بالاحتياط واجب أو مع عدمه لا يجب، انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى لا يجامع بظاهره ما حكي عنه في المسائل المصريّة من تقريره تعليل السيّد دعواه الإجماع على جواز إزالة النجاسة بالمائعات مع عدم ورود نصٍّ به بأنّ من أصلنا العمل بالأصل حتّى يثبت الناقل ولم يرد منع عن استعمال المائع في إزالة النجاسة، فإنّه حكى هذا الكلام عن السيّد ولم يناقش في دعواه الإجماع العمل بالأصل حتّى يثبت خلافه في الشرعيّات وإنْ لم يكن المورد بزعمنا من موارد الرجوع إلى أصالة البراءة والإباحة، بل يتعيّن الحكم بعدم كفايته في التطهير بالنظر إلى استصحاب النجاسة وقاعدة الاشتغال على تقدير عدم اعتبار الاستصحاب، إلاّ أنّ الغرض التنبيه على دعواه الإجماع على الأصل وتقرير المحقّق له في ذلك.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في إجماع المجتهدين على كون الحكم الظاهري في الشبهة التحريميّة جواز الفعل من غير فرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة وعدم وجوب الاحتياط فيهما.

وهذا الوجه لا ينفع إلاّ بعد عدم تماميّة ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتي.

الثاني: دعوى الإجماع على أنّ الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب.

وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأوّل: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه

فإنّك لا تكاد تجد من زمان المحدّثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى مَن يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرّد الاحتياط، نعم ربّما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد حتّى في الشبهة الوجوبيّة التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها، ولا بأس بالإشارة إلى مَن وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

فمنهم ثقة الإسلام الكليني رحمه الله حيث صرّح في ديباجة الكافي: «**بأنّ الحكم فيما اختلف فيه الأخبار التخيير**».

ولم يلزم الاحتياط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصّان، وما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه فالظاهر أنّ كل مَن قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا.

ومنهم الصدوق رحمه الله فإنّه قال اعتقادنا: «**أنّ الأشياء على الإباحة حتّى يرد النهي**».

ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه؛ لأنّه لا يعبّر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربّما يقول الذي اعتقده وأفتى به واستظهر من عبارته هذه أنّه من دين الإماميّة.

وأمّا السيّدان فقد صرّحا بـ «استقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة، وصرّحا أيضاً في مسألة العمل بخبر الواحد أنّه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل».

وأمّا الشيخ قدّس سره فإنّه وإنْ ذهب وِفاقا لشيخه المفيد رحمه الله إلى: «أنّ الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف، إلاّ أنّه صرّح في العدّة بأنّ حكم الأشياء من طريق العقل وإنْ كان هو الوقف لا يمتنع أنْ يدلّ دليل سمعي على أنّ الأشياء على الإباحة بعد أنْ كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب»* انتهى.

وأمّا مَن تأخّر عن الشيخ رحمه الله كالحلبي والعلاّمة والمحقّق والشهيدين وغيرهم فحكمهم بالبراءة يُعلم من مراجعة كتبهم، وبالجملة لا نعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط وإنْ كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة.

ثمّ إنّه ربّما نُسب إلى المحقّق قدّس سره رجوعه عمّا في المعارج إلى ما في المعتبر من التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره، وأنّه لا يقول بالبراءة في الثاني، وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الأدلّة إنْ شاء الله.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخّري الإمامية مخالف للواقع وكأنّه ناش عمّا رئي من السيّد رحمه الله والشيخ رحمه الله من التمسّك بالاحتياط في كثير من الموارد.

ويؤيّده ما في المعارج من نسبة القول: «برفع الاحتياط على الإطلاق إلى جماعة».

---

* عدّة الأصول: ص ٢٩٦.

الثاني: الإجماعات المنقولة والشهرة المحققة، فإنّها قد تفيد القطع بالاتفاق

وممّن استظهر منه دعوى ذلك الصدوق رحمه الله في عبارته المتقدّمة عن اعتقاده.

وممّن ادّعى اتّفاق المحصّلين عليه الحلّي في أوّل السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنّة والإجماع: «**إنّه إذا فقدتْ الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعيّة عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسّك بدليل العقل**»* انتهى.

ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبّع كتابه هو أصل البراءة.

وممّن ادّعى إطباق العلماء المحقّق في المعارج في باب الاستصحاب: «**وعنه في المسائل المصريّة أيضاً في توجيه نسبة السيّد إلى مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه أن من أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات**».

فلولا كون الأصل إجماعيّاً لم يحسن من المحقّق قدّس سره جعله وجهاً لنسبة مقتضاه إلى مذهبنا.

وأمّا الشهرة فإنّما تتحقّق بعد التتبّع في كلمات الأصحاب، خصوصاً في الكتب الفقهيّة.

ويكفي في تحقّقها ذهاب مَن ذكرنا من القدماء والمتأخّرين.

---

* السرائر: ص ٣.

الثالث: الإجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم[(١)]

فإنّ سيرة المسلمين من أوّل الشريعة بل في كلّ شريعة على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم

---

(١) قد يناقش في جواز التمسّك بالسّيرة في المقام من حيث عدم العلم بتحقّقها من المتديّنين، مضافاً إلى عدم العلم بتحقّق شرائط كشفها عن تقرير المعصوم عليه السلام، كيف ويكفي في الردع أخبار التوقّف والاحتياط فلا يتم الاستناد إليها إلاّ بعد منع دلالتها، ولا خلاف في البراءة على التقدير المذكور، وأمّا القول بأنّ بناء الشرع على تبليغ المحرّمات دون المباحات، وليس ذلك إلاّ من جهة عدم حاجة الإباحة إلى البيان وكفاية عدم العلم بالتحريم في الحكم بالرخصة سيّما بملاحظة ما روي عنه صلّى الله عليه وآله في حجّة الوداع، فهو كما ترى إذ يتوجّه عليه مضافاً إلى أنّ بناء الشرع على تبليغ جميع الأحكام من غير فرق بين التحريم والإباحة أنّ ذلك إنّما يفيد فيما لو كان عدم العلم بالتحريم دليلاً على الإباحة الواقعيّة لا على الإباحة العقليّة الظاهريّة فتدبّر.

وأمّا ما أفاده المحقّق قدّس سره في بيان اتّفاق أهل الشرائع على عدم تخطئة مَن بادر إلى تناول المشتبهات بل المحرّمات عن جهل فلم يعلم له معنى محصّل، إذ مبادرتهم إلى تناول المحرّمات من دون فحص غير مجوّزة بالاتّفاق فكيف يكفّون عن نهيهم عنه مع عدم جوازه في حقّهم حتّى على القول بالبراءة، إلاّ إذا فرض غفلتهم عن إلزام العقل بوجوب الفحص بحيث يرتفع عنهم التقصير إذا لم نقل بوجوب تنبيههم على ذلك، وأمّا ما أفاده شيخنا قدّس سره في ردّه فيراد به أنّ تقرير أهل الشرائع إنّما هو من جهة ما ارتكز في عقولهم مع عدم حكم الشارع بوجوب الاحتياط فلا يثبت بذلك إلاّ الأصل في المسألة، فلا يكون الاتّفاق المذكور من أدلّة المسألة بل هو نظير حكم العقل الآتي فتدبّر.

الوجدان، وأنّ طريقة الشارع كانت تبليغ المحرّمات دون المباحات، وليس ذلك إلاّ لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان وكفاية عدم النهي فيها.

قال المحقّق رحمه الله على ما حكي عنه: «إنّ الشرائع كافّة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات، سواء علم الإذن فيها من الشرع أمْ لم يعلم، ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول والمشروب أنْ يعلم التنصيص على إباحته ويعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، ولو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتّى يعلم الإذن»* انتهى.

أقول: إنْ كان الغرض ممّا ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع، لكنّه راجع إلى الدليل العقلي الآتي ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع، بل بناء كافّة العقلاء وإنْ لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

وإنْ كان الغرض منه أنّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتّى لو فرض عدم قبحه لغرض العقاب من اللوازم القهريّة لفعل الحرام مثلاً أو فرض المولى في التكاليف العرفيّة ممّن يؤخذ على الحرام ولو صدر جهلاً لم يزل بناؤهم على ذلك فهو مبنيّ على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، وسيجيء الكلام فيه إنْ شاء الله.

الرابع: من الأدلّة حكمُ العقل بقبح العقاب على شيء[1] من دون بيان التكليف

ويشهد له حكم العقلاء كافّة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما

---

(١) لا إشكال في استقلال العقل في ذلك وحكمه حكماً ضروريّا بقبح مؤاخذة

---

* معارج الأصول: ص ٢٠٥.

المولى عبده على مخالفة ما يريده منه، سواء لم يبيّنه له أصلاً لمصلحة أو لا، لها، أو بيّنه ولم يطّلع عليه بعد الفحص عنه بقدر وسعه كما في الشبهات الحكميّة أو مطلقاً كما في الشبهات الموضوعيّة، وإنْ كان الأمر أوضح فيما لم يبيّنه له أصلاً كما لا يخفى، وإنْ كان بحسب مناط التقبيح متّحداً حكما مع ما لو فرض فيه عدم وصول البيان الصادر إلى العبد، ومن هنا يستشهد لحكم المقام بحكم العقلاء كافّة بقبح المؤاخذة في الصّورة الأولى.

ثمّ إنّه كما لا إشكال في حكم العقل بما عرفت، كذلك لا إشكال في حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل الأخروي وهو العقاب وهو المناط في حكمه في موارد كثيرة مثل النظر في معجزة مَن يدّعي النبوّة، والفحص عن الحكم في موارد احتمال وجوده في الشبهات الحكميّة، ووجوب الاحتياط في صور الشك في المكلّف به في موارد اشتباه الحكم أو الموضوع كما في الشبهة المحصورة، إلى غير ذلك، إنّما الكلام في صلاحيّته بياناً للتكليف المحتمل في محل البحث، فيكون وارداً على قاعدة القبح بتوهم أنّ البيان الصالح للعقاب الرافع لموضوع حكم العقل المذكور أعمّ من الواقعي والظاهري ومن الشرعي والعقلي، ومن هنا اتّفقوا على صحّة عقاب الكافر بل مطلق الجاهل مع التقصير، وليس ذلك إلاّ من جهة صلاحيّة حكم العقل المذكور لرفع العذر وقطعه، فإذا سلّم حكم العقل بذلك فيكون مصحّحاً للعقاب على الواقع المحتمل فيكون بياناً له ورافعاً لموضوع حكم العقل في قاعدة قبح العقاب من غير بيان.

ومن هنا قد يناقش فيما أفاده قدس سرّه في الكتاب بقوله ودعوى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان إلى آخره بأنّ الغرض من منع كونه بياناً إنْ كان منع كونه دليلاً على الحكم الشرعي وطريقاً إليه فهو مستقيم، إلاّ أنّ البيان الرافع لموضوع حكم العقل المذكور ليس منحصراً فيه وإنْ كان منع صلاحيّته

. . . .

لتنجّز الخطاب بالنسبة إلى الواقع المحتمل وصلاحيّته للمؤاخذة على مخالفته فهو غير مستقيم؛ لما عرفت من صلاحيّته لذلك كما فيما عرفت من الموارد والمواضع المسلّمة التي لا محيص عن الالتزام فيها بما ذكر.

وأمّا ما أفاده من أنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته ليس بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه وإنّما هو بيان لقاعدة كليّة ظاهريّة وإنْ لم يكن في مورده تكليف في الواقع فيتوجّه عليه بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته كما هو الشأن في جميع موارد ثبوته لا يصلح إلاّ بياناً للتكليف المجهول، ضرورة كونه إرشاديّاً صرفاً لا يترتّب عليه إلاّ العقاب المحتمل على تقدير ثبوت الواقع في مورده، ولا يكون حكماً شرعيّاً مولويّاً ظاهريّاً، هذا مع أنّه على تقدير كونه قاعدة ظاهريّة يترتّب عليه تنجّز الخطاب بالنسبة إلى الواقع المحتمل في مورده قطعاً سواء قلنا بالعقاب على مخالفة الأحكام الظاهريّة بالنظر إلى أنفسها أمْ لا كما هو التحقيق عندنا، فلو تمّت عوقب على مخالفة الواقع الثابت في موردها قطعاً سواء قلنا بالعقاب على مخالفتها بالنظر إلى نفسها أم لا، فإذا كان مبنى منع ورود القاعدة على قاعدة القبح ما أفاده من منْع صلاحيّة كونها بياناً بالنسبة إلى الواقع كما هو ظاهر ما أفاده بقوله فلا تصلح للورود على قاعدة القبح المذكور، بل قاعدة القبح واردة عليها عقيب قوله فلو تمّت عوقب على مخالفتها، توجّه عليه المناقشة لا محالة.

هذا ولكنّك خبير بفساد التوهّم المذكور فإنّ البيان الرافع لصغرى قاعدة القبح وإنْ كان أعمّ من البيان العقلي ولو كان ظاهريّاً على ما ذكر في بيان التوهّم إلاّ أنّ قاعدة وجوب الدفع لا تجري في المقام حتّى نتكلّم في كونها بياناً؛ لأنّ إجراءها يتوقّف على تحقّق موضوعها وهو احتمال العقاب مع قطع النظر عن ملاحظة حكم العقل بوجوب الدفع، واحتمال العقاب مع قطع النظر عن ملاحظة حكم العقل بوجوب الدفع، واحتمال العقاب على مخالفة الحكم الإلهي الواقعي يتوقّف

على أحد أمرين:

أحدهما: وجود البيان بالنسبة إليه ولو في مرحلة الظاهر.

ثانيهما: ترك الفحص عنه عند احتمال الوقوف عليه بالفحص.

وليس شيء منهما متحقّقاً في محلّ البحث، أمّا الثاني فظاهر، حيث إنّ المفروض الحكم بالترخيص بعد الفحص عن وجود الدليل على الحرمة، وأمّا الأوّل فلأنّ المفروض عدم وجود بيان من الخارج بالنسبة إلى التحريم المحتمل، فينحصر الأمر في جعل نفس حكم العقل بوجوب الدفع بياناً، وهو لا يصلح له جدّاً بعد توقّفه عليه؛ للزوم الدور الظاهر، فجعل القاعدة بياناً ورافعاً لموضوع قاعدة القبح وواردة عليها دوريّ فيختصّ جريانها بموارد وجود البيان بالنسبة إلى الواقع كمواضع العلم الإجمالي بالتكليف المنجّز، أو موارد احتمال العقاب من دون بيان كمواضع احتمال التكليف الإلزامي من دون فحص في موارد الشكّ في الحكم الكلّي.

ومن هنا اتّفقوا على وجوب النظر في معجزة مدّعي النبوّة من حيث احتمال الضرر في تركه، فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ القاعدة لا تصلح مانعة من جريان قاعدة القبح والتمسّك بها في المقام، وهذا البيان كما ترى تمام لا يحتاج إلى جعل قاعدة القبح واردة على قاعدة وجوب الدفع وإنّ كان الأمر كذلك في نفس الأمر من حيث إنّ عدم احتمال العقاب على الواقع المحتمل بعد الفحص في مظانّ وجوده واليأس عنه مستند إلى حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، ولا يتوجّه عليه لزوم الدور أصلاً حتّى قيل بتعاكس الدورين مع امتناعه؛ ضرورة أنّ عدم العلم بالتحريم لا يستند إلى حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، وهذا بخلاف احتمال العقاب فإنّه لابدّ أنّ يستند إلى حكم العقل بوجوب الدفع على تقدير إجزائه والاستناد إليه، ويشهد لما ذكرنا مع وضوح أمره أنّ توهّم ورود القاعدة على قاعدة قبح العقاب من غير بيان يوجب رفع اليد عن القاعدة رأساً وعدم العمل

يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه.

ودعوى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه وإنّما هو بيان لقاعدة كلّية ظاهريّة وإنْ لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمّت عوقب على مخالفتها وإنْ لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا

بها في مورد من الموارد، وهذا بخلاف العكس فإنّ موارد إعمال قاعدة وجوب الدفع على ما عرفته لا تحصى كثرة هذا.

وإنْ شئت قلت إنّ كبرى القاعدتين عقليّة قطعيّة يحكم العقل بها على سبيل البداهة والضرورة، فكلّ مورد يحكم بعدم جريان إحداهما فلابدّ أنْ يستند إلى عدم الموضوع، والصغرى، ضرورة امتناع طريان التخصيص في الأحكام العقليّة، وقد عرفت عدم تحقّق احتمال العقاب في المقام ومحلّ البحث، نعم البيان الصّالح لرفع موضوع القاعدة هو حكم الشارع بوجوب الاحتياط في موارد احتمال الحكم بالوجوب الظاهري الشرعي على ما ستقف على شرح القول فيه عن قريب، وأمّا ما أفاده شيخنا قدّس سرّه بقوله المتقدّم: (فلو تمّت عوقب على مخالفتها) إلى آخره، فقد يوجّه بأنّ المراد من تماميّتها بعد البناء على عدم صلاحيّتها للبيان بالنسبة إلى الواقع المحتمل من حيث لزوم الدور المحال لا معنى لها إلاّ بجعلها حكماً ظاهريّاً وطلباً نفسيّاً يعاقب على مخالفته من غير أنْ يكون بياناً بالنسبة إلى الواقع، مع أنّ هذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به بالنسبة إلى القاعدة المبتنية على مجرّد الطلب العقلي الإرشادي، فهذا القول في مقام الاعتراض وإلزام الخصم بما يكون ظاهر الفساد، هذا وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الأوّل من التعليقة عند الكلام على الاستدلال بحجيّة الظنّ بدفع الضرر المظنون، ولعلّه يأتي بعض الكلام فيه في الشبهة الموضوعيّة.

تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها لأنّها فرع احتمال الضرر أعني العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردّد المكلّف به بين أمرَين كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها، هذا كلّه إنْ أريد بالضرر العقاب.

وإنْ أريد مضرّة أخرى[1] غير العقاب التي لا يتوقّف ترتّبها على العلم

---

(١) قد عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة أنّ الأحكام الشرعيّة على مذهب العدليّة مبنيّة على الجهات الكامنة في أفعال المكلّفين من المصالح والمفاسد بحيث لا تعلّق للعلم بالحكم في وجودها أصلاً، فاحتمال التحريم لا ينفكّ عن احتمال الضرر والمفسدة في الفعل، كما أنّ الظنّ به ظنّ بها والعلم به علم بها سواء كانت دنيويّة أو دينيّة غير العقاب، فوجود هذا الضرر كنفس الحكم الشرعي المعلول له مقدّم على العلم والبيان لا تعلّق له فيه أصلاً، فإنْ سلّم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي ولو كان موهوماً لم يصلح قاعدة القبح للورود عليه، بل هو وارد عليها ورافع لموضوعها كما هو ظاهر، والمستفاد من كلامه في المنع عن مزاحمة الحكم المذكور للقاعدة وجهان:

أحدهما: المنع من استقلال العقل في الحكم بلزوم دفع الضرر الدنيوي المحتمل، كيف ولو بني عليه لكان مشترك الورود في المقام بالبيان الذي ستقف عليه، مضافاً إلى ورود النقض على الأخباري بالشبهة الوجوبيّة والموضوعيّة، وإنّما المسلّم حكم العقل والشرع بقبح الإقدام على المضرّ الدنيوي وتحريم ارتكابه، فالمحرّم هو مفهوم الإضرار وصدقه في مورد الشكّ في الحكم الشرعي مشكوك كالشكّ في صدق المسكر المعلوم الحرمة على المائع الخاص، وفي الشبهة الموضوعيّة لا يجب الاحتياط باعتراف الأخباريّين، فليس هنا ما يقتضي وجوب

فهو وإنْ كان محتملاً لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلاّ أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الورود، فلابدّ على كلا القولين، إمّا مِن منع وجوب الدفع، وإمّا مِن دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شكّ في كونه من مصاديق الضرر، وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعيّة إنْ شاء الله تعالى.

دفع الضرر المحتمل حتّى يكون بياناً بالنسبة إلى الواقع ورافعاً لموضوع قاعدة القبح، فالضرر وإنْ كان محتملاً عند احتمال التحريم إلاّ أنّه لا يجب دفعه.

ثانيهما: أنّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر سواء كان أخرويّاً أو دنيويّاً، وسواء كان معلوماً أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً على تقدير تسليم حكمه بالنسبة إلى جميع مراتب الضرر مقيّد بعدم تداركه من جانب الشارع، كيف وقد يؤذَن في الإقدام على الضرر المعلوم، بل يؤمر به، فالواجب هو دفع الضرر الغير المتدارك، ولمّا كان الإذن مع التدارك بالنسبة إلى الضرر الأخروي ممّا لا معنى له فكلّما ثبت إذن من الشارع في فعل فلا محالة يكشف عن عدم الضرر الأخروي بالنسبة إليه، وأمّا الضرر الدّنيوي فلمّا كان مجامعاً للتدارك، فكلّما ورد إذن من الشارع في مورده فيكشف عن التدارك بالنسبة إليه فيرتفع موضوع حكم العقل بوجوب الدفع ولو باعتبار قيده، فإذا حكم الشارع بإباحة ما لم يعلم حرمته فيكشف منه تدارك المفسدة فيه على تقدير حرمته في نفس الأمر.

هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام، وقد أسمعناك شرحه في الجزء الأوّل من التعليقة، ولكنّ الجواب عن عدم ورود حكم العقل في باب الضرر الدنيوي على قاعدة القبح هو الوجه الأوّل حقيقة، وأمّا الوجه الثاني فيتوقّف على التمسّك بذيل الدليل النقلي على البراءة، ومعه لا حاجة إلى التمسّك بقاعدة القبح، وبدونه يكون حكم العقل وارداً عليها كما لا يخفى.

ثمّ إنّه ذكر السيّد أبو المكارم قدّس سره في الغنية: «**أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يُطاق**» وتبعه بعض من تأخّر عنه، فاستدلّ به في مسألة البراءة، والظاهر أنّ المراد به ما لا يطاق الامتثال به[1] وإتيانه بقصد الطاعة، كما صرّح به جماعة من الخاصّة والعامّة في دليل اشتراط التكليف بالعلم، وإلاّ فنفس الفعل لا يصير ممّا لا يطاق بمجرّد عدم العلم بالتكليف به.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ توجيه كلامهم بما أفاده وتنزيله عليه مع الغضّ عمّا يتوجّه عليه كما ستقف عليه موجب لتخصيص محلّ كلامهم بما يعتبر في صحّته وسقوط الأمر المتعلّق به الامتثال والإطاعة، ضرورة عدم جريان التوجيه المذكور في التوصّليات التي لا يطلب فيها إلاّ نفس الفعل، فيخرج غالب صور محلّ البحث عنه، بل كثير من صور الشكّ في الحكم الشرعيّ عنه حتّى الشبهة الوجوبيّة، فإنّ محلّ الكلام في مسائل هذه المباحث لا يختصّ بالتعبّديّات، كيف ولم يجدوا مثالاً للحرام التعبّدي في الشرعيّات، مع أنّه لا معنى لتخصيص البحث بالتعبّدي كما هو ظاهر، فقد ظهر ممّا ذكرنا ما يتوجّه على الشق الأوّل من وجهي المناقشة في التوجيه المذكور، فإنّه لو كان التكليف المحتمل من التعبّديات على تقدير ثبوته لم يحتمل كون الغرض منه مجرّد صدور الفعل ولو بدون قصد الإطاعة رأساً، وإنّ كان توصّلياً على تقدير ثبوته لم يكن الغرض منه إلاّ ذلك، فالاحتمال المذكور ساقط على كلّ تقدير، وفرض الكلام فيما تردّد أمره بين التوصّلي والتعبّدي على تقدير ثبوته فيحمل كون الغرض منه مجرّد صدور الفعل نظراً إلى احتمال كونه توصّلياً كما ترى؛ إذ هو موجب لتخصيص محلّ البحث بفرد نادر على تقدير وقوعه فتدبّر.

وأمّا الشق الثاني والوجه الآخر منهما وهو كون الغرض من التكليف العمل

. . . .

بمقتضاه وتحصيل متعلّقه في الخارج بداعي احتمال كونه مطلوباً مع الشّك فيه، فلا يتوجّه عليه شيء عند التأمّل، فإنّ غاية ما يرد عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة بقوله في دفع الاحتمال المذكور وإفساده بأنّه إنْ قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوب عليه أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل، وإلاّ لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور إلى آخر ما أفاده، وهو كما ترى فإنّه يتوجّه عليه على تقدير قيام الدليل على وجوب الإتيان أو الترك لاحتمال الوجوب أو التحريم الواقعيّين بحيث يجعل الداعي احتمال التكليف مثل ما دلّ على وجوب الاحتياط على تقدير القول بدلالته عليه أنّه كيف يغني ذلك عن التكليف الواقعي مع أنّه يترتّب عليه آثار وثمرات غير مايترتّب على مجرّد الحكم الظاهري، بل التحقيق استحالة إغنائه عنه وعدم إمكانه مع كونه متفرّعاً عليه كما هو الشأن في جميع الأحكام الظاهريّة بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة الثابتة في مواردها، فإنّه لا معنى لالتزام تأثير الحكم الظاهري في رفع الحكم الواقعي الثابت في مورده غير فرق بين وجوب الاحتياط وغيره من الأحكام الظاهريّة، وعلى تقدير عدم قيام الدليل عليه في محلّ البحث كما هو الحقّ عندنا مع احتماله يحكم بعدم وجوب العمل بمقتضى التكليف المحتمل من حيث قبح العقاب من غير بيان لا من حيث قبح التكليف بما لا يطاق، كيف ولا إشكال في حسن الاحتياط ورجحانه ولا خلاف من أحد فيه، والأخبار المتضافرة ناطقة به، مضافاً إلى دلالة الكتاب والعقل عليه، مع أنه لا فرق في قبح التكليف بما لا يطاق بين التكليف الوجوبي والاستحبابي اتفاقاً فيكشف ذلك عن بطلان الاستناد في المقام إلى قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر أنّ ما أفاده بعد القول المتقدّم بقوله: (والحاصل أنّ التكليف المجهول) إلى آخره لا محصّل له؛ حيث إنّ المستند للقضيّة المذكورة

يعني عدم صلاحيّة التكليف المشكوك لحمل المكلّف بالعمل بمقتضاه إنّما هو ما ارتكز في العقل من قبح العقاب من غير بيان، أو ما دلّ من النقل على البراءة في مورد البحث، وأين هذا من قبح التكليف بما لا يطاق، والحاصل أنّه إنْ كان المراد من عدم إمكان الامتثال في موارد الشك في التكليف عدم إمكان الإتيان بالفعل بداعي الأمر المحقّق بحيث يقصد من الفعل امتثاله فهو أمر مسلّم لا نزاع فيه أصلاً، إلاّ أنّ أحداً لم يتوهّم القول بوجوب الفعل أو الترك في محلّ البحث بهذا العنوان، وإنْ كان المراد منه عدم إمكان الامتثال رأساً وبالنسبة إلى جميع مراتبه حتّى الاحتمالي منها فهو ممنوع جدّاً، كيف والوجدان يشهد بخلافه، وإنْ كان المراد أنّ التكليف الواقعي المحتمل لا يدلّ على وجوب الإتيان بالفعل بداعي احتمال المطلوبيّة فيتوجّه عليه أنّ أحداً لم يدّع ذلك، كيف والتكليف المعلوم لا يقتضي ذلك ولا يدلّ عليه؛ ضرورة أنّ وجوب الامتثال وإطاعة الأحكام الشرعيّة متأخّر عن الحكم الشرعي ومتفرّع عليه، فلا يعقل دلالة إنشاء الحكم عليه، ومَن قال بوجوب الاحتياط لم يقل به من جهة دلالة نفس التكليف المحتمل عليه، مع أنّه على تقدير كون وجوب الامتثال من مداليل إنشاء الحكم والغضّ عن عدم إمكانه لا يمكن القول به مع الشك فيه؛ ضرورة قضيّة بعيّة المدلول للدّليل، الشكّ فيه مع الشكّ في الدّليل، لا الجزم به مع الشك فيه.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ اللازم من التوجيه المذكور الالتزام بسقوط الاحتياط رأساً حتّى فيما قام الإجماع عليه، فإنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص بإجماع وغيره، وقيام الدليل على وجوبه لا يخرجه عن حقيقته، فهذه مفسدة أخرى لما أفاده من التوجيه، فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ ما أفاده السيّد ومَن تبعه من الاستدلال على حكم المقام لا محصّل له عند التأمّل فيغلب على الظنّ كون مراد السيّد قدّس سرّه ممّا ذكره نفي التكليف عن الغافل بقرينة ذكر ذلك في دليل اشتراط العلم للتكليف في قبال الغفلة عن التكليف رأسا، فتأمّل.

واحتمال: «كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ـ ولو مع عدم قصد الإطاعة أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرّد احتمال كونه مطلوباً للأمر، وهذا ممكن من الشاك وإنْ لم يمكن من الغافل» ـ مدفوع بأنّه إنْ قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيّة أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل، وإلاّ لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.

والحاصل: أنّ التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أنْ يكون غرضاً للتكليف.

واعلم أنّ هذا الدليل العقلي كبعض[1] ما تقدّم من الأدلّة النقليّة معلّق على عدم تماميّة أدلّة الاحتياط فلا يثبت به إلاّ الأصل في مسألة البراءة، ولا يعد من أدلّتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة

منها: استصحاب البراءة المتيقّنة حال الصغر والجنون.

---

(١) لا إشكال فيما أفاده من كون الدليل المذكور بمنزلة الأصل في المسألة كبعض ما دلّ على البراءة من الأدلّة النقلية المتقدّمة بالنسبة إلى جميع ما يفرض من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط بالوجوب الظاهري الشرعي في محتمل التحريم، إلاّ أنّه مجرّد فرض غير واقع؛ لما ستقف عليه من عدم دلالة خبر من الأخبار على هذا المعنى.

وفيه: أنّ الاستدلال به مبنيّ[١] على اعتبار الاستصحاب من باب الظن، فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الدالّة على الحكم الواقعي دون الأصول المثبتة للأحكام الظاهريّة، وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إنْ شاء الله.

---

(١) الاستدلال بالاستصحاب في المقام سواء قيل به من باب الظنّ أو التعبّد مبنيّ على الإغماض ممّا عرفت من الأدلّة النقلية والعقليّة على البراءة أو عدم تماميّتها عند المستدلّ بالاستصحاب، وإلاّ فلا معنى للاستدلال به في المقام حتّى على القول باعتباره من باب الظنّ وإثباته جميع ما لا ينفكّ من المستصحب من اللوازم والمقارنات؛ لما عرفت إجمالاً وستعرف تفصيلاً في باب الاستصحاب إنْ شاء الله تعالى من اختصاص جريانه بما ترتّب الأثر المقصود إتيانه بالاستصحاب على المشكوك، أو لازمه لا على نفس الشك وعدم العلم، وإلاّ لم يكن معنى لجريان الاستصحاب بالنسبة إليه، فإذا فرض استقلال العقل بنفي المؤاخذة عند عدم العلم بالتكليف لم يكن معنى لاستصحاب عدم المنع والبراءة في حال الصغر المترتّب عليه عدم استحقاق العقوبة بواسطة إثبات الإذن بالواسطة فتدبّر.

ثمّ إنّ حاصل ما أفاده شيخنا قدّس سره في الاعتراض على المتمسّك باستصحاب البراءة وعدم التكليف الثابت في حال الصغر يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّ الاستصحاب المذكور بناء على القول به من باب الأخبار والتعبّد غير جارٍ من حيث إنّ المقصود به نفي المؤاخذة واستحقاق العقوبة في الزمان اللاحق، ولا يمكن ترتّبه عليه جزماً؛ نظراً إلى عدم كونه من الأحكام الشرعيّة القابلة للجعل والتشريع، وقد عرفت إجمالاً مراراً وستعرف تفصيلاً في باب الاستصحاب أنه لا يترتّب على الاستصحاب بناء على الأخبار إلاّ ما كان من الأحكام والمحمولات الشرعيّة الأوليّة للمستصحب، فلا يترتّب عليه ما لا يكون

من الأحكام الشرعيّة من الأحكام واللوازم العقليّة أو العاديّة والعرفيّة، أو ما كان من الأحكام الشرعيّة الغير المحمولة على المستصحب بالحمل الأوّلي بل بالحمل الثانوي وبواسطة لازم غير شرعيّ للمستصحب سواء كان بواسطة أو بوسائط، فإذا لم يكن الأثر المذكور ممّا يقبل تعلّق الجعل به ـ والمفروض أنّ الأخبار الواردة في باب الاستصحاب من مقولة الإنشاء لا الإخبار ـ فلا محالة يكون احتمال العقاب موجوداً، فيحكم العقل بلزوم الاحتياط ما دام الاحتمال باقياً، فلابدّ من التمسّك بذيل قاعدة القبح من غير بيان أو غيرها من أدلّة البراءة لنفي الاحتمال المذكور، وهذا معنى قوله إنّ المطلوب هو القطع في الزمان اللاحق بعدم العقاب وهو لا يترتّب على الاستصحاب المذكور.

ومنه يظهر أنّه كما لا يمكن إثبات عدم العقاب بالاستصحاب المذكور كذلك لا يمكن إثبات الإذن بالاستصحاب المذكور حتّى يترتّب على ثبوته القطع بعدم العقاب من حيث منافاته للعقوبة في حكم العقل، فإنّ الإذن في الفعل وإنّ سلّم كونه أمراً شرعيّاً إلاّ أنّه ليس من أحكام المستصحب ومحمولاته الشرعيّة، وإنّما هو لا ينفكّ عنه في حكم العقل من حيث إنّ عدم المنع عن الفعل في اللاحق ملازم لكونه مرخّصاً فيه من جهة العلم بعدم خلوّ الواقعة عن أحد الحكمَين أعني المنع أو الترخيص، فهو من إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر بالأصل.

فإنّ قلت: لم لا تجعل المستصحب نفس الإذن والترخيص الثابت في السّابق وتجعله ما يلازمه بحكم العقل حتّى يلزمه التعويل على الأصل المثبت، فلا إشكال في ثبوت الإذن في السابق كما أنّه لا إشكال في ترتّب القطع بعدم العقاب عليه؛ لأنّ الإذن الشرعي ولو كان في مرحلة الظاهر ينافي العقاب في حكم العقل قطعاً، فثبوته الظاهري يلازم عدمه في مرحلة الواقع، وليس هناك تعويل في نفس العقاب على الاستصحاب حقيقة، وإنّما التعويل على القطع بعدمه نظراً إلى المقدّمة المذكورة.

قلتُ: لا معنى لاستصحاب الإذن والإباحة في المقام جداً، فإنّ المراد من الترخيص المستصحب إنْ كان هو الواقعي منه على ما هو معنى استصحابه ففيه أنّه لا قطع بثبوته في السابق، وإنْ قلنا ثبوت الأحكام الغير الإلزاميّة في حقّ الصغير في الجملة إذ المفروض احتمال حرمة الموضوع في الشريعة والثابت في حقّ الصغير في محرّمات الشريعة ليس إلاّ رفع قلم التكليف والمؤاخذة لا الإذن والترخيص الشرعي كما هو ظاهر، وإنْ كان الظاهريّ منه الذي قضى بثبوته ما دلّ على إباحة غير معلوم الحرمة ففيه بعد الإغماض عن اختصاصه بالمكلّفين فلا معنى لإثبات مفاده ومقتضاه قبل التكليف كما هو ظاهر أنّه لا يعقل استصحابه للقطع بثبوته كما لا يخفى، فيرجع الأمر بالأخرة إلى التمسّك بدليل البراءة، فالتمسّك بالاستصحاب في المقام أشبه شيء بالأكل من القفا.

فإنْ شئت قلتَ: إنّ الثابت في السابق مطلق الترخيص الذي ليس حكماً شرعيّاً، مضافاً إلى أنّ ثبوته في السابق إنّما هو من جهة ثبوت التلازم بينه وبين نفي المنع، فليس ثبوته ثبوتاً بعنوانه ومستقلاً حتّى يجري فيه الاستصحاب فتأمّل.

فإنْ قلتَ: نفي العقاب في زمان الشكّ مترتّب على مجرّد ثبوت عدم المنع المستصحب؛ ضرورة أنّه يكفي في نفي الاستحقاق ولا يحتاج إلى إثبات الإذن فيه أصلاً حتّى يتوجّه عليه ما ذكر، حيث إنّ الموجب لاستحقاق العقاب المعصية المترتّبة على المنع، فإذا حكم بعدمه في مرحلة الظاهر ثبت نفي العقاب عليه.

قلتُ: عدم المنع ليس حكماً شرعيّاً حتّى يحكم من جهة الحكم بثبوته على ترتّب جميع اللوازم عليه من الشرعيّة والعقليّة وغيرهما، وإلاّ كانت الأحكام عشرة لا خمسة، فلا يجدي الحكم بعدم المنع في مرحلة الظاهر في نفي العقاب.

فإنْ قلتَ: إنّ الإذن الذي يُراد إثباته في المقام من استصحابه أو من استصحاب عدم المنع والبراءة من التحريم ليس الإذن الخاصّ المتحقّق في ضمن الأحكام

. . . .

الأربعة حتّى يمنع من ثبوته في السابق، أو يُقال إنّ إثباته بالأصل من إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر، بل الإذن العام الذي هو جنس للأحكام الأربعة، والمقصود وهو نفي العقاب في اللاحق يحصل بمجرّد إثبات الإذن بالمعنى الأعمّ.

قلتُ: ثبوت الإذن بالمعنى المذكور أيضاً غير معلوم في الزمان السابق، كيف ولا وجود له إلاّ في ضمن الأحكام الخاصّة الأربعة، فإذا فرض عدم العلم بها في السابق فكيف يعلم بتحقّقه، مع أنّ الجنس لا وجود له إلاّ في ضمن الفصل، وكذلك إثباته باستصحاب عدم المنع لا يجوز قطعاً؛ حيث إنّه ليس من محمولات المستصحب شرعاً وإنْ لم يكن ضدّاً للمنع، مع أنّ اتّصافه بالضّدين باعتبار ما يتحقّق في ضمنه من الحصص بالتبع والعرض ممّا لا غبار فيه أصلاً كما لا يخفى، هذا كلّه بناء على القول بالاستصحاب من باب التعبّد والأخبار، وأمّا على القول به من باب الظنّ فلا إشكال في جواز التمسّك بالاستصحاب في المقام مع قطع النظر عمّا يتوجّه عليه في الوجه الثاني.

ثانيهما: أنّ الاستصحاب المذكور غير جارٍ مطلقاً من غير فرق بين القول به من باب التعبّد أو الظنّ لتغيّر موضوع المستصحب وعدم بقائه في الزمان اللاحق، حيث إنّ عدم المنع كان ثابتاً في حقّ الصّغير وبوصف عدم البلوغ، نعم الأمر على القول به من باب الظّن أظهر من حيث توجّه هذا الاعتراض، فإنّه لا معنى لحصول الظّنّ بقسميه من النوعي والشخصي مع تغيّر الموضوع، وأمّا على التعبّد فيكون دعوى صدق النقض بعد حكم العرف ببقاء الموضوع مسامحة بناء على الرجوع إليه في تميز الموضوع وتشخيصه على ما تسمعه في محلّه، ومن هنا أمر قدّس سره بالتأمّل فإنّ إرجاعه إلى بعض ما تقدّم من الأسئلة على الوجه الأوّل ممّا لا وجه له أصلاً كما لا يخفى.

وأمّا لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام؛ لأنّ الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعيّة على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلاّ براءة الذمّة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك، إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتّى يأمن العقل عن العقاب، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة، ومن المعلوم أنّ المطلوب المذكور لا يترتّب على المستصحبات المذكورة؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتّى يحكم به الشارع في الظاهر.

وأمّا الإذن والترخيص في الفعل فهو وإنْ كان أمراً قابلاً للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً إلاّ أنّ الإذن الشرعي ليس لازما للمستصحبات المذكورة، بل هو من المقارنات، حيث إنّ عدم المنع عن الفعل بعد العلم إجمالاً بعدم خلوّ فعل المكلّف عن أحد الأحكام الخمسة لا ينفكّ عن كونه مرخّصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفي الآخر بأصالة العدم.

ومن هنا تبيّن أنّ استدلال بعض مَن اعترف بما ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم إثباته، إلاّ اللوازم الشرعيّة في هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فيه.

نعم، مَن قال باعتباره من باب الظن أو أنّه يثبت بالاستصحاب من باب التعبّد كل ما لا ينفكّ عن المستصحب لو كان معلوم البقاء لو لم يكن من اللوازم الشرعيّة فلا بأس بتمسّكه به، مع أنّه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجيء مِن اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة

في السابق، ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب فتأمّل، وبالجملة فأصل البراءة أظهر ـ عند القائلين بها والمنكرين لها ـ من أنّ يحتاج إلى الاستصحاب.

ومنها: أنّ الاحتياط عسر منفي وجوبه.

وفيه: أنّ تعسّره ليس إلاّ من حيث كثرة موارده[1] فهي ممنوعة؛ لأنّ مجراها عند الأخباريّين موارد فقْد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجّح منصوص، وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها إلى الحرج، وعند المجتهدين موارد فقْد الظنون الخاصّة وهي عند الأكثر ليست بحيث

---

(١) ما أفاده من استناد تعسّر الاحتياط في محلّ البحث إلى كثرة موارده المسبّبة عن كثرة الشبهات التحريميّة الحكميّة الممنوعة عند الأخباريّين القائلين بحجّيّة أكثر الأخبار، بل تمام الموجود في الكتب المعتمدة، وعند المجتهدين القائلين بانفتاح باب العلم كما عليه السيّد وأتباعه، أو بحجّيّة الظنون الخاصّة الكافية كما عليه أكثرهم، أو المطلقة من جهة عدم كفايتها مع اختلاف مشاربهم من حيث كون النتيجة حجّيّة الظّن في الفروع أو الأصول أو هما معاً كما عليه جمع من المتأخّرين منهم ممّا لا ينبغي الارتياب فيه، إلاّ أنّ ما أفاده قدّس سره بقوله ولو فرض بعضهم قلّة الظنون الخاصّة إلى آخره مبنيّ على ما سلكه القائلون بحجّيّة مطلق الظّنّ من كون نتيجة دليل الانسداد هي حجّيّة الظّنّ لا التبعيض في الاحتياط على ما عرفته من شيخنا قدّس سره.

وأمّا على ما سلكه فلا يلزم التعسّر من الاحتياط في المشكوكات أيضاً لقلّتها، كما أنّه لا يلزم أيضاً على ما سلكنا في نتيجة المقدّمات على تقدير تماميّتها من حجّيّة خصوص الظّنّ القوي الاطمئناني حسبما عرفت تفصيل القول فيه، فالاستدلال المذكور ساقط على كلّ قول في باب الطريق إلى الأحكام.

تؤدّي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج، ولو فرض لبعضهم قلّة الظنون الخاصّة فلابدّ من العلم بالظنّ الغير المنصوص على حجّيّته حذراً عن لزوم محذور الحرج، ويتّضح ذلك بما ذكروه في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدّي عن الظنون المخصوصة المنصوصة، فراجع.

ومنها: أنّ الاحتياط قد يتعذّر، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة.

وفيه ما لا يخفى[1]، ولم أرَ ذكره إلاّ في كلام شاذّ لا يعبأ به.

احتجّ للقول الثاني وهو وجوب الكفّ عمّا يحتمل الحرمة بالأدلّة الثلاثة فمِن الكتاب طائفتان

إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم، فإنّ الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء، حيث إنّه لم يؤذن فيه ولا

(١) توجّه الإيراد إلى الوجه المذكور من الأمور الواضحة عند كلّ أحد، ضرورة أنّ محلّ الكلام في وجوب الاحتياط فيما أمكن فيه لا فيما لا يمكن فيه، فكيف يظنّ بأحد القول بوجوب الاحتياط في دوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان الاحتياط فيه، وأمّا على القول بتقديم جانب احتمال التحريم فيه فليس من جهة الاحتياط، بل لما سيجيء من الوجه في محلّه، قال الشيخ الحرّ العاملي في باب وجوب التوقّف والاحتياط بعد إيراد رواية الحجب ما هذا لفظه: «هذا مخصوص بالوجوب وأنّه لا يجب الاحتياط بمجرّد احتمال الوجوب، بخلاف الشكّ في التحريم فيجب الاحتياط، ولو وجب الاحتياط في المقامين لزم التكليف بما لا يطاق إذ كثير من الأشياء يحتمل الوجوب والتحريم» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو عجيب من مثله.

يرد ذلك على أهل الاحتياط[1]؛ لأنهم لا يحكمون بالحرمة وإنّما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب فإنّه لا يكون إلاّ بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ استدلال الأخباري بالكتاب مع قوله بعدم حجيّة ظواهره إمّا من جهة صراحة الآيات المذكورة عنده، وإمّا من جهة الإلزام، وإمّا من جهة موافقتها للنقل فتدبّر.

ثمّ إنّ ظاهر سكوته عن توجّه هذا الإيراد والمعارضة في الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفة من الآيات تسليم عدم وروده كما يظهر من بعض كلماته الآتية، مع أنّه لا إشكال في وروده كما هو صريح بعض كلماته الأخر التي ستمرّ عليك، ضرورة أنّ البحث مع الأخباري ليس إلاّ في حكم الشبهة التحريميّة لا في دواعي الترك والفعل فإنّها ليست ممّا يعنون في الكتب ويتكلّم فيه العلماء، فلو كان القول بوجوب الترك من الأخباري قولاً يعلم من جهة دليل وجوب الاحتياط كان القول بجواز الفعل من المجتهد اعتماداً على دليل البراءة قولاً يعلم أيضاً.

وبالجملة مفاد هذه الطائفة من الآيات ممّا لا ينكره أحد فإنّها تدلّ على قضيّة كليّة ثابتة عند كلّ أحد؛ لأنها ممّا يحكم به ضرورة العقل، مضافاً إلى تطابق الأدلّة الثلاثة عليه، فالمجتهد إنّما يحكم بالإباحة الظاهريّة لما دلّ عليها من الأدلّة القطعيّة من العقلية والنقليّة، فليس قولها بها قولاً بغير علم فهو مثل قول الأخباري بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة الحكميّة بزعمه وقوله بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة والموضوعيّة مطلقاً.

وممّا ذكرنا يظهر المراد من قوله قدّس سره في الجواب الحلّي عن الطائفة الأولى فبأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه إلى آخره، فإنّ المراد منه فعله بعنوان الجواز الظاهري اتّكالاً على دليله من العقل والنقل وإنّ كان ربّما يناقش في توصيف حكم

والأخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورّع مثل ما ذكره الشهيد رحمه الله في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت: «للدلالة على مشروعيّة الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد وهي قوله تعالى: ﴿اتقوا الله حَقّ تُقَاته وجاهدوا في الله حقّ جهاده﴾*».

أقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط[1]: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾*، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾*، وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾*.

والجواب: أمّا عن الآيات الناهية عن القول بغير علم، مضافاً إلى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع فبأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالاً على قبح العقاب من غير بيان المتّفق عليه بين المجتهدين والأخباريين ليس من ذلك.

العقل بالقبح بالاتفاق الذي ذكره من حيث استدلال الأخباري في المسألة بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّه لا يجامع تسليمه حكم العقل المذكور فتأمّل.

(١) دلالة الآية الأولى على وجوب الاحتياط إنّما هي بالنظر إلى ظاهر هيئة النهي، كما أنّ ظاهر دلالة سائر الآيات أيضاً إنّما هي بالنظر إلى هيئة الأمر أو النهي أيضاً وأمّا الآية الثانية، فلأنّ المراد من التنازع فيها هو التردّد والشكّ لا مجرّد الاختلاف في حكم المسألة، مع جزم كلّ فريق من المختلفين بما حكم به، كما بيّن ذلك في مسألة الإجماع.

---

* سورة آل عمران: الآية: ١٠٢.

* سورة التغابن: الآية: ١٦.

* سورة البقرة: الآية: ١٩٥.

* سورة النساء: الآية: ٥٩.

وأمّا عمّا عدا آية التهلكة[1] فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة، مع أنّ غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد رحمه الله.

وأمّا عن آية التهلكة[2] فبأنّ الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعيّة لا يجب فيها الاجتناب بالاتّفاق.

ومن السنّة طوائف

إحداها: ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم

وقد ظهر جوابها ممّا ذكر في الآيات.

---

(١) قد يناقش فيما أفاده من الجواب عن الطائفة الثانية أوّلاً: بأنّ ارتكاب المشتبه مناف للتقوى والمجاهدة قطعاً، وإن بني على إباحته في مرحلة الظاهر، اللّهم إلاّ أنّ يُقال باختصاصها بترك الحرام المحقّق والواجب كذلك فتدبّر.

نعم ارتكاب المباح الواقعي لا ينافي التقوى والمجاهدة جزماً، فلو سلّمت دلالة الآيات على الوجوب لم ينفع الجواب المذكور فالأولى التشبّث بذيل ما أفاده ثانياً بعد النقض بما وافقنا الأخباري على البراءة فيه من ظهور المادّة في الاستحباب سيّما بملاحظة قوله: حقّ تُقاته وحقّ جهاده، فيصرف ظهور الهيئة أو يوجب إجمالها.

وثانياً: بأنّ ما أفاده لا ينفع في الجواب عن قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ﴾فإن تنازعتم، فإنّه ليس فيه ما يصرفه عن الظهور، فلابدّ من أنّ يُجاب عنه بأنّه لا تردّد لنا في الإباحة الظاهريّة وإنّما التردّد في الحكم الواقعي فيجب ردّه إلى الله ورسوله، نعم، النقض عليهم بالشبهة الموضوعيّة لا يتوجّه بالنسبة إلى هذه الآية كما هو ظاهر فتدبّر.

(٢) لا يخفى أنّ الاستدلال بالآية في المقام مبنيّ على شمولها لموارد احتمال

. . . .

الهلاكة، وإلاّ فلا يجوز الاستدلال بها جداً.

وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في الجزء الأوّل من التعليقة.

ثمّ إنّ حاصل ما أفاده في الجواب عن الاستدلال بالآية الشريفة أنّ مفادها إثبات كبرى الكليّة ونحن نمنع صغراها محلّ النزاع بالنظر إلى الضرر الأخروي، حيث إنّ العقاب من دون بيان أصلاً مقطوع الانتفاء، ولا يمكن جعل نفس الآية بياناً؛ للزوم الدّور الظاهر، والمفروض عدم بيان آخر حيث إنّ المقصود الاستدلال بالآية وإلاّ لم يُحتَجْ إليها ولم يُستدلّ بها، هذا مضافاً إلى النقض بالشبهة الوجوبيّة والموضوعيّة.

وبالجملة حال الآية على تقدير دلالتها على حكم المقام حال حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وسيجيء ما في الاستناد إليه في المقام وأشباهه هذا بالنسبة إلى الضرر الأخروي.

وأمّا الضرر الدنيوي المحتمل في موارد احتمال الحكم الإلزامي فلا يجب دفعه باعتراف الأخباريّين؛ من حيث كون الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة حيث إنّ المحرّم عندهم عنوان المضر الدنيوي والمفروض الشكّ في صدقه والبناء على وجوب دفعه من جهة الآية هدم لما بَنَوا عليه من عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة، والتفصيل في حكم احتمال الضرر الناشئ من احتمال التحريم والضرر ابتداء، مضافاً إلى ورود النقض عليهم بالشبهة التحريميّة الموضوعيّة والوجوبيّة مطلقاً لا دليل عليه أصلاً بعد عموم الآية، فلابدّ من حمل الآية على تقدير تسليم دلالتها على حكم المقام مع كمال ضعفها على الطلب القدر المشترك الإرشادي، فلا يجوز الاستدلال بها كما لا يخفى.

والثانية: ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم العلم

وهي لا تحصى كثرة، وظاهر التوقّف المطلق السكون[1] وعدم المضي، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل.

وهو محصّل قوله عليه السلام في بعض الأخبار: «الوقوف عند الشبهات

---

(١) ما أفاده في بيان المراد من التوقّف في الأخبار المشتملة عليه، وأنّه كناية عن السكون عند الشبهة وعدم الحركة إليها، واندفاع ما أورده غير واحد من المتأخّرين على الاستدلال بها منهم المحقّق القمّي قدّس سره في القوانين في كمال الوضوح والظهور، إلاّ أنّ تخصيصه بعدم الحركة بارتكاب الفعل يوجب تخصيصه بالشبهة التحريميّة، فلا يتوجّه النقض على المستدلّ بها بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة.

اللّهم إلاّ أنْ يكون تخصيصه مبنيّاً على كونها محلّ البحث في المقام، وإلاّ فأصل الوقوف عند الشبهة كناية عن عدم ارتكاب الشبهة فعلاً كان أو تركاً، فيشمل الشبهتين، ولا ينافي ذلك اختصاص موارد جملة ممّا اشتمل على التعليل بالوقوف عند الشبهة بالشبهة التحريميّة، كما لا ينافيه اختصاص جملة منها بالشّبهة الحكميّة؛ لأنّ العبرة بعموم التعليل مع ورود بعضها في الشبهة الوجوبيّة الحكميّة وبعضها في الشبهة الموضوعيّة، ومنه ينقدح عدم جواز الاستدلال الأخباري بعمومها من جهة امتناع تخصيص المورد، وهذا كما ترى لا تعلّق له بالجواب النقضي الذي يشير إليه في الكتاب.

ثمّ إنّه كان عليه قدّس سره أنْ يذكر عنوان الطائفة الثانية ما دلّ على وجوب التوقّف بظاهره أو ما يرجع بحسب المعنى إليه، فإنّ جميع ما يذكر في الطائفة الثانية لا يشتمل على لفظ التوقّف كما لا يخفى لمن راجع إليها.

خير من الاقتحام في الهلكات»*.

فلا يرد على الاستدلال أنّ التوقّف في الحكم الواقعي مسلّم عند كلا الفريقَين، والإفتاء بالحكم الظاهري منعاً أو ترخيصاً مشترك كذلك، والتوقّف في العمل لا معنى له.

فنذكر بعض تلك الأخبار تيمّناً:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها بعد ذكر المرجّحات: «**إذا كان كذلك فأرْجه حتّى تلقى إمامك فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة»***، و نحوها صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إنّ لكلّ حقّ حقيقة**[1] **وعلى كلّ صواب نوراً،**

---

(١) رواها في الوسائل في باب وجوه الجمع بين الأحاديث من رسالة سعد بن هبة الله الراوندي كروايات الزهري وعبد الأعلى والسّكوني، فإنّها مرويّة في الوسائل أيضاً، والغرض منها الحثّ على ترك الحديث الذي لم يصل إلى المكلّف من طريق معتبر عملاً أو رواية، وإنْ كان التفصيل قرينة على إرادة روايته، وورود صحيحة جميل في المتعارضين كالمقبولة لا ينافي العموم لكلّ شبهة مع عموم الكليّة المستفادة منها، سيّما في الصحيحة التي جعل الأخذ فيها بما وافق الكتاب تفريعاً على الكلّية، فالكتاب هو النور والحقيقة والميزان للحقّ والباطل عند التعارض، فبموافقته يرتفع الشبهة الحاصلة بسبب التعارض، وفي محكي الوسائل بعد نقل رواية السّكوني وعبد الأعلى: «**التفضيل في أمثال هذا على وجه الممارات والمماشات مع الخصم، كما ورد في أحاديث كثيرة قليل من سنّة خير من كثير في بِدْعة، وأمثال ذلك في الحديث، وفي الكلام الفصيح**

---

* الكافي: ج١، ص ٦٨.

* الكافي: ج١، ص ٦٨.

فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»*، وفي روايات الزهري والسكوني وعبد الأعلى: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه»*، ورواية أبي شيبة عن أحدهما عليهما السلام وموثّقة سعد بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبي صلّى اللّٰه عليه وآله أنّه قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة، إلى أنْ قال فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهَلَكَة»*.

وتوهّم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة أنّ الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلاً، مع أنّ جعله تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة وتمهيداً لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة على المطلوب، فمساقه مساق قول القائل: «أترك الأكل يوماً خير من أنْ أمنع منه سَنَة».

وقوله عليه السلام في مقام وجوب الصبر حتى تيقّن الوقت: «لإنْ أصلّي

كثير» انتهى كلامه رفع مقامه، ويشهد له ما رواه شيخنا قدّس سره في الكتاب، فلفظ الخبر وإنْ لم يكن ظاهراً في الإلزام، بل كان ظاهراً في غيره في بادي النظر، إلاّ أنّه ظاهر فيه بملاحظة ما أفاده في الكتاب في تقريب دلالة الأخبار المذكورة في الكتاب وفي الوسائل ممّا لم نذكره في باب وجوب التوقّف في القضاء والفتوى والعمل على وجوب التوقّف.

---

* الكافي: ج١، ص ٧٩.

* المصدر السابق: ص ٦٨.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ١١٦.

بعد الوقت أحب إليّ من أنْ أصلّي قبل الوقت»*، وقوله عليه السلام في مقام التقيّة: «لإنْ أفطر يوماً من شهر رمضان فأقضيه أحبّ إليّ من أنْ يُضرب عنقي»*، ونظيره في أخبار الشبهة قول علي عليه السلام في وصيّته لابنه: «أمسك عن طريق إذا خفت ضلالته، فإنّ الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال»*.

ومنها: موثّقة حمزة بن طيّار: أنّه عرض على أبي عبد الله بعض خطب أبيه حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له كف واسكت، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّه لا يسعكم فيما نزل بكم ممّا لا تعلمون إلاّ الكف عنه والتثبّت والرد إلى أئمّة الهدى عليهم السلام حتّى يحملوكم فيه إلى القصد ويجلو عنكم فيه العمى ويعرّفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾»*.

ومنها: رواية جميل عن الصادق عن آبائه عليه السلام: «أنّه قال رسول الله صلّى اللّه عليه وآله: الأمور ثلاثة أمر بيِّن لك رشده فخذه، وأمر بيِّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ وجلّ»*.

ومنها: رواية جابر: عن أبي عبد الله عليه السلام في وصيّته لأصحابه: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا؛ حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا».

---

* وسائل الشيعة: ج٣، ص ١٢٣.

* الكافي: ج٤، ص ٨٣.

* نهج البلاغة: ص ٣٩٢، (صبحي الصالح).

* الكافي: ج١، ص ٥٠.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ٨٦، ح ٣٣٣٥٤.

ومنها رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «حقّ الله على العباد أنْ يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون»*، وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين: «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمَه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم الكف والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»*، إلى غير ذلك ممّا ظاهره وجوب.

والجواب: أنّ بعض هذه الأخبار مختصّ بما إذا كان[1] المضي في الشبهة اقتحاماً في التهلكة ولا يكون ذلك إلاّ مع عدم معذوريّة الفاعل لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة منه

(١) لا يخفى عليك أنّ تسليم دلالة جملة من الأخبار التي أشار إليها على وجوب التوقّف مع عدم انطباقها على محلّ البحث، وحمل جملة منها على الاستحباب لا ينافي ما أفاده في الجواب بقوله: (وملخّص الجواب عن تلك الأخبار) إلى آخره، فإنّ استفادة الوجوب والاستحباب فيما ذكره أوّلاً في الجواب إنّما هي بالقرينة الخاصّة فلا ينافي حمل الطّلب فيها على القدر المشترك فيكون الدلالة على الخصوصيّة بملاحظة أخرى، وعلى ما ذكرنا يُحمل قوله بعد ذلك في ذيل الجواب عن السؤال الذي أورده على نفسه فهي قضيّة تستعمل في المقامين إلى آخره، فإنّ المراد من الاستعمال ليس ما يتوهّم من ظاهره في ابتداء النظر من إرادة الخصوصيّة من نفس اللفظ حتّى ينافي ما ذكره من حمل الطلب المستفاد من جميع الأخبار على الطلب الإرشادي القدر المشترك، بل المراد منه الإطلاق في مقام إرادة كلٍّ من الخصوصيّتين بدلالة أخرى فتدبّر.

* الكافي: ج١، ص ٤٣.

* الكافي: ج٢، ص ٣٨٨.

كما هو ظاهر المقبولة وموثّقة حمزة بن طيّار ورواية جابر ورواية المسمعي.

وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لاتّكاله في الأمور العمليّة على الاستنباطات العقليّة الظنّيّة، أو لكون المسألة من الاعتقاديات كصفات الله سبحانه ورسوله والأئمّة عليهم السلام كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»*، والتوقّف في هذه المقامات واجب.

وبعضها ظاهر في الاستحباب مثل قوله عليه السلام: «أورع الناس مَن وقف عند الشبهة»*، وقوله عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»*، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «مَن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك والمعاصي حمى الله فمَن يرتع حولها يوشك أنْ يدخلها»، وفي رواية نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلّى اللّه عليه وآله يقول: «لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أنْ يقع في وسطه، فدَعُوا المشتبهات»، وقوله عليه السلام: «مَن اتّقى المشتبهات فقد استبرأ لدينه»*.

وملخّص الجواب عن تلك الأخبار(١) أنّه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد من قبيل أوامر الأطبّاء المقصود منها عدم الوقوع في المضار؛ إذ

(١) حاصل ما أفاده في الجواب عن الأخبار المذكورة بأسرها أنّ الطلب المستفاد

* المحاسن: ص ٢١٦، الكافي: ج٢، ص ٣٨٨.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ١١٨، ح ٣٣٤٧١.

* نهج البلاغة: قصار الحكم ١١٣، ص ٤٨٨ (صبحي الصالح).

* وسائل الشيعة: ج٢، ص ١٢٩.

. . . .

منها لابدّ من أنْ يُحمل على الطلب الإرشادي، القدر المشترك من حيث دلالتها على كون علّة طلب التوقّف أو ما يرجع إليه هو التحرّز عن الهلكة المحتملة في الشبهة، وأنّ في تركه تعريض لها، مع أنّ في بعض موارد الشبهة لا يحتمل العقاب قطعاً باتّفاق الأخباريّين، والتخصيص فيها بإخراجه مع إبائها عنه كما لا يخفى لكلّ مَن راجع إليها مناف لاختصاص مورد بعضها بما لا يحتمل فيه التهلكة الأُخرويّة مع وحدة السّياق في الجميع، فلابدّ من أنْ يحتمل على ما ذكر حتّى يشمل جميع موارد الشبهة، ولا ينافي ذلك إرادة خصوص الطلب الإلزامي الإرشادي من بعض مواردها بدلالة أخرى، كما لا ينافي إرادة خصوص الاستحبابي الإرشادي من موارد بعضها الآخر من القرينة على ما عرفت الإشارة إليه.

ودعوى عدم استفادة تعليل المذكور منها، وإنّما المستفاد منها كون الاقتحام في الهلكة حكمته فلا ينافي الطلب الشرعي فاسدة جداً، مع أنّه إذا حمل على الطلب القدر المشترك لم يفرق في عدم دلالتها على مدّعى المستدل بين حمله على الطلب الشرعي القدر المشترك وبين حمله على الطلب الإرشادي القدر المشترك؛ لما ستقف عليه، فإذا كان الطلب المستفاد هو منها القدر المشترك الإرشادي فلا يمكن استفادة خصوص الطلب الإلزامي منها؛ ضرورة عدم دلالة العام على الخاصّ، بل استفادته يتوقّف على إحراز كون الهلكة المحتملة العقاب فيحكم بوجوب التوقّف بعد إحرازه بدلالة أخرى كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف المنجّز كما في الشبهة المحصورة أو مع التمكّن من تحصيل العلم بالحكم في الشبهة الحكميّة في موارد الشك في التكليف، إلى غير ذلك ممّا يحتمل فيه العقاب، فلابدّ إذاً من إحراز احتماله من الخارج ضرورة عدم دلالة الحكم المترتّب على موضوع كلّ على وجوده في مورد خاصّ، فكما لا يمكن دلالة هذه الأخبار بعد حملها على الجامع على خصوصيّات الطلب، كذلك لا تدلّ بأنفسها على كون المحتمل من الهلكة

. . . .

العقاب الذي يجب دفعه عقلاً ونقلاً أو غيره من المضارّ الدنيويّة التي لا يجب دفع محتملها بالاتّفاق بالنسبة إلى الموارد الشخصيّة من المشتبهات، وإنْ دلّت على وجود احتمال التهلكة بالمعنى الأعمّ في كلّ شبهة.

ومن هنا ذكر قدّس سره أنّ هذه الأخبار لا ينفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه من حيث إنّ مطلق الطلب المحمول على مطلق التهلكة كما لا يدلّ على خصوص الإلزام كذلك لا يدلّ على خصوص كون المحتمل في الشبهة الخاصّة العقاب، ومنه يظهر أنّه لا فرق فيما ذكر بين جعل الطلب المستفاد منها إرشاديّاً أو شرعيّاً على ما عرفت الإشارة إليه، بل ربّما يُقال إنّ حمل الطلب على الإلزام الإرشادي المترتّب على احتمال العقاب لا يجدي الخصم أيضاً من حيث إنّ مفاد الأخبار على هذا التقدير مفاد حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وقد عرفت ورود دليل البراءة عليه وإنْ كان القول المذكور منظوراً فيه من حيث إنّ ظاهرها بل صريحها احتمال التهلكة في كلّ شبهة، وهذا بخلاف حكم العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل فإنّه حكم في موضوع كليّ يتبع تحقّقه في الخارج فيحصل الفرق بينها وبين حكم العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل، هذا مضافاً إلى منافاة ما ذكر لموارد جملة منها كما لا يخفى.

ومن هنا توجّه السؤال بقوله فإنْ قلتَ إنّ المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف إلى آخره، وحاصله أنّ الظاهر من الأخبار المتقدّمة إعطاء الحكم في كلّ شبهة معلّلا باحتمال التهلكة فيه، وظاهر التهلكة في لسان الشارع ما يعود إلى المكلّف في الآخرة فيدلّ على احتمال الضرر الأخروي في كل شبهة، ولمّا كان الضرر الأخروي معلولاً لطلب شرعي مولويّ ولو كان ظاهريّاً وكان الحكم المترتّب على احتمال الضرر غير صالح لذلك؛ ضرورة كونه إرشاديّاً، مضافاً إلى كونه محمولاً عليه ومعلولاً له فكيف يصير علّة له ومؤثّراً فيه، فلا محالة

. . . .

يكشف هذه الأخبار الكاشفة عن وجود احتمال العقاب في كلّ شبهة عن الطلب الشرعي الإلزامي المتعلّق بعنوان محتمل الحكم الإلزامي عن جانب الشارع في كلّ شبهة حتّى يصلح علّة وبياناً للتكليف الواقعي المحتمل.

فإنْ شئت قلتَ: ظاهر الأخبار المذكورة الأخبار عن ترتّب العقاب على الواقع المحتمل على تقدير ثبوته وبعد ضمّ حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان وحكم الشرع برفع المؤاخذة عمّا لم يبيّنه الشارع لا واقعاً ولا ظاهراً لا مناص عن الالتزام بوجوب الاحتياط في محتمل التحريم شرعاً في مرحلة الظاهر؛ لعدم صلاحيّة الطلب المستفاد من الأخبار من حيث كونه إرشاديّاً مترتّباً على احتمال العقاب لصيرورته بياناً للواقع على ما تقدّم، فهذه الأخبار نظير ما ورد من الوعد والوعيد على الأفعال، حيث إنّها يكشف عن تعلّق الطلب بها شرعاً، فاكتفى الشارع عن بيان الملزوم ببيان لازمه، فإذا كان الإخبار الجزمي عن العقاب على الفعل كاشفاً عن تعلّق الطلب به شرعاً حتّى يرجع الإخبار عن المعصية بالفعل كي يترتّب العقاب عليه كان الإخبار عن ترتب العقاب على الشبهة على تقدير مصادفة الحرام كاشفاً عن تعلّق طلب ظاهري بها كي تصير معصيته على تقدير الحرمة، فهذا الطلب المستكشف عن الأخبار المذكورة يتعلّق بمحتمل الحكم الإلزامي فيكون بياناً للواقع على تقدير ثبوته في نفس الأمر، هذا والجواب عن السؤال المذكور منحصر بمنع الاستظهار المزبور من حيث منافاته لمورد ما لا يحتمل فيه العقاب اتّفاقاً من الأخبار المذكورة كما في مسألة النكاح وعمومها لما لا يحتمله قطعاً مع إبائها عن التخصيص على ما عرفت الإشارة إليه، فالمهلكة المحتملة في مطلق الشبهة أعمّ من العقاب.

نعم، فيما يحتمل العقاب نلتزم فيه بتنجز الخطاب مع قطع النظر عن الأخبار المذكورة، هذا وأمّا ما أفاده في الكتاب من الجواب عنه بقوله: (قلت إيجاب

قد تبيّن فيها حكمه طلب التوقّف، ولا يترتّب على مخالفته عقاب غير ما يترتّب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل فيها، فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرّض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة.

فإنْ كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخروي كما لو كان التكليف متحقّقاً فعلاً في موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها أو كان المكلّف قادراً على الفحص أو إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو الطرق المنصوبة أو كانت الشبهة من العقائد والغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك بقوله صلى اللّه عليه وآله: «إنّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلّفوها رحمة من الله لكم».

فربّما يوقع تكلّف التدين فيه بالاعتبارات العقليّة والشواذ النقليّة إلى

الاحتياط إنْ كان مقدّمة للتحرّز عن العقاب الواقعي) إلى آخر ما أفاده فغير نقيّ عن المناقشة؛ لأنّ الاحتمال الأوّل عين ما مرّ منه فلا يحتمله كلامه، وأمّا الاحتمال الثاني فإنْ كان المراد منه الحكم الظاهري الشرعي المتعلّق بمحتمل الإلزام على ما عرفت إرادته في توضيح السؤال فيتوجّه على ما أفاده في تضعيفه أنّ لازم الحكم الظاهري بالمعنى المزبور صحّة العقاب من جهته على مخالفة الواقع على تقدير المصادفة على ما يفصح عنه كلامه في غير موضع من الكتاب فيما مضى، وسيأتي عن قريب سيّما في الجواب عن دليل البراءة في قبال أخبار الاحتياط فراجع، إذ هذا أقلّ فائدة للحكم الشرعي الظاهري سواء قيل بثبوت العقاب على مخالفته من حيث هو على خلاف التحقيق أم لا، وإنْ كان المراد منه معنى آخر غير ما ذكر فيتوجّه عليه مضافاً إلى عدم معنى معقول للحكم الظاهري غير ما ذكر أنّ هنا معنى آخر يتمّ معه المدّعى وهو المعنى المذكور الذي عرفت استقامته.

العقاب بل إلى الخلود فيه إذا وقع التقصير في مقدّمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة، ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقّف لازماً عقلاً وشرعاً من باب الإرشاد كأوامر الطبيب بترك المضار.

وإنّ كان الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب سواء كانت دينية كصيرورة المكلّف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية، كما دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدّمة، أم دنيويّة كالاحتراز عن أموال الظلمة فمجرّد احتماله لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعاً، والمفروض أنّ الأمر بالتوقّف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته؛ لأنّ المفروض كونه للإرشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة، فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجباً شرعيّاً بمعنى ترتّب العقاب على ارتكابه.

وما نحن فيه وهي الشبهة الحكميّة التحريميّة من هذا القبيل؛ لأنّ الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الأخرويّة باتّفاق الأخباريّين لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرّد مخالفة الحرمة الواقعيّة المجهولة، وإنّ زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقّف والاحتياط فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعيّة كأموال الظلمة والشبهة الوجوبيّة في أنّه لا يحتمل فيها إلاّ غير العقاب من المضار، والمفروض كون الأمر بالتوقّف فيها للإرشاد والتخويف عن تلك المضرّة المحتملة.

وبالجملة فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكة المحتملة فلابدّ من إحراز احتمال الهلكة عقاباً كانت أو غيره، وعلى تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال ولا خلاف في وجوب التحرّز عنه إذا كان المحتمل

عقاباً، واستحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه.

فإنْ قلتَ: إنّ المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف والمتبادر من الهلكة في الأحكام الشرعيّة الدينيّة هي الأخرويّة فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، ولازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح.

قلتُ: إيجاب الاحتياط إنْ كان مقدّمة للتحرّز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترفت، وإنْ كان حكماً ظاهرياً نفسيّاً فالهلكة الأخروية مترتّبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعيّة.

هذا كلّه مضافاً إلى دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا وبين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبيّة والموضوعيّة، وما ذكرنا أولى.

وحينئذ فخيريّة الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه، فهي قضيّة تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمّة عليهم السلام كذلك.

فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقّف مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضيّة فيها علّة لوجوب التوقّف في الخبرين المتعارضين عند فقْد المرجّح، وصحيحة الجميل المتقدّمة التي جعلت القضيّة فيها تمهيداً لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدّمة التي جعلت القضيّة فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالته، فإنّ من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه و موثّقة سعد بن زياد المتقدّمة التي فيها قول النبي صلّى اللّه عليه وآله: **«لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة»***، فإنّ مولانا الصادق عليه السلام فسّره في تلك الموثّقة بقوله عليه السلام: **«إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها أو أنّها لك محرّم وما أشبه ذلك فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»*** الخبر.

ومن المعلوم أنّ الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق الأخباريّين؛ لكونها شبهة موضوعيّة، ولأصالة عدم تحقّق مانع النكاح[1].

---

(١) قد يتوجّه على ما أفاده:

أوّلاً: بأنّ الأصل الحكمي في هذه الشبهة الموضوعيّة وأمثالها الحرمة لا البراءة والحليّة بالاتّفاق، حيث إنّ أصالة الفساد في المعاملات من الأصول المسلّمة عندهم فالحكم بالحليّة فيها لا يمكن أنّ يستند إلى نفس الشك واحتمال الحليّة، بل لابدّ من أنّ يستند إلى ما يكون وارداً على الأصل المذكور أو حاكماً عليه كأصالة عدم تحقّق النسب والرضاع المحرّمين، وإليها يرجع أصالة عدم تحقّق مانع النكاح، نعم لو كان الشكّ في الحليّة والحرمة من غير جهة الشك في الصّحة والفساد بل من جهة نفس إيقاع العقد بناء على تحريم إيقاعه على المحارم مطلقاً كان من الشكّ في الموضوع الذي يرجع فيه إلى البراءة بالاتّفاق، فيجمع بينها وبين

---

* وسائل الشيعة: ج١٤، ص ١٩٣.

* وسائل الشيعة: ج١٤، ص ١٩٣.

وقد يُجاب عن أخبار التوقّف بوجوه غير خالية عن النظر

منها: أنّ ظاهر أخبار التوقّف حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكن ندّعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الإباحة لأدلّة البراءة.

وفيه: أنّ المراد بالتوقّف كما يشهد سياق تلك الأخبار وموارد أكثرها هو التوقّف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الإرادة الذي هو الاقتحام في الهلكة لا التوقّف في الحكم، نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً لا من حيث كونه حكماً في شبهة، فوجوب التوقّف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم.

ومنها: أنّها ضعيفة السند.

ومنها: أنّها في مقام المنع عن العمل بالقياس وأنّه يجب التوقّف عن القول إذا لم يكن هنا نص من أهل بيت الوحي عليه السلام.

الحكم بالفساد من جهة الأصل المذكور لكنّها ـ كما ستقف عليه ـ لا يجامع مع الأصل الموضوعي هذا، ولكن ظاهر العبارة الحكم بجواز ترتيب الآثار من جهة أصالة الحلّية لا مجرّد الحكم بجواز ارتفاع العقد وإنّ حكم بفساده.

وثانياً: بأنّ الجمع بين الأصلين أي أصالة الحلّية مع الإغماض عن عدم جريانه كما عرفته وأصالة عدم تحقّق مانع النكاح مع كون الشكّ في مجرى الأوّل مسبّباً عن الشك في مجرى الثاني لا يستقيم بناء على ما أفاده في باب الاستصحاب من عدم شمول أخبار الاستصحاب لهما معاً، وإنّ كانا متعاضدين، بل الأمر كذلك عنده بناء على القول به من جهة العقل أيضاً كما ستقف عليه.

وفي كلا الجوابين ما لا يخفى[1] على من راجع تلك الأخبار.

ومنها: أنّها معارضة بأخبار البراءة وهي أقوى سنداً ودلالة واعتضاداً بالكتاب والسنّة والعقل، وغاية الأمر التكافؤ فيرجع إلى ما تعارض فيه النصّان، والمختار فيه التخيير فيرجع إلى أصل البراءة.

وفيه أنّ مقتضى أكثر أدلّة البراءة المتقدّمة[2]، وهي جميع آيات الكتاب

---

(١) أمّا ضعف الجواب الأوّل فأظهر من أنّ يحتاج إلى البيان لمَن راجع الأخبار المتقدّمة التي فيها الصحاح والموثّقات، وإنّ كان فيها الضعيف أيضاً، هذا مضافاً إلى إمكان دعوى تواترها إجمالاً فلا يلاحظ حال السند، وأمّا ضعف الجواب الثاني فيظهر أيضاً لمَن راجع ما تقدّم من الأخبار فإنّه وإنّ كان في بعضها المنع من العمل بالرأي إلاّ أنّه لا يصحّ دعوى كون جميعها في مقام المنع من ذلك.

(٢) لمّا كان مبنى الجواب بالتعارض والترجيح على تسليم دلالة أخبار التوقّف على وجوب الاحتياط، توجّه الإيراد عليه بما أفاده من أنّ التعارض والترجيح فرع كون الطائفتين في مرتبة واحدة، وليس الأمر كذلك من حيث إنّ مفاد أكثر أخبار البراءة كمفاد أكثر أدلّتها نفي المؤاخذة على ما لم يبيّنه الشارع أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً أو الترخيص فيما يكون كذلك، وإليه أشار بقوله: (فتلك الأدلّة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل)، فالمراد أنّه لا تعارض بينهما حتّى يلاحظ الترجيح.

نعم بعض أخبار البراءة كقوله: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» ظاهر في نفي وجوب التوقّف من حيث ظهوره، على ما عرفت الإشارة إليه في كون الغاية العلم بورود النهي في عنوان الشيء لا فيه بعنوان أنّه مجهول الحكم فيقع التعارض بينه وبين ما دلّ على وجوب التوقّف فيما لم يعلم فيه ورود الترخيص بعنوانه الخاص على تقدير تسليم دلالة أخبار التوقّف، على هذا المعنى على ما عرفته من كونه

والعقل وأكثر السنّة وبعض تقريرات الإجماع عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لم يعلمه المكلّف.

ومن المعلوم أنّ هذا من مستقلاّت العقل الذي لا يدلّ أخبار التوقّف ولا غيرها من الأدلّة النقليّة على خلافه، وإنّما يثبت أخبار التوقّف بعد الاعتراف بتماميّتها على ما هو المفروض تكليفاً ظاهريّاً بوجوب الكفّ وترك المضي عند الشبهة، والأدلّة المذكورة لا تنفي هذا المطلب فتلك الأدلّة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل فلا معنى لأخذ الترجيح

مبنى الجواب بالمعارضة والترجيح، لكنّ الترجيح لم يعلم للمرسلة عليها، بل الأمر بالعكس من حيث الترجيح الصدوري وجهته من حيث وجود الصحاح والكثرة في أخبار التوقّف وكونها مخالفة للعامّة، وأمّا الترجيح من جهة قوّة الدلالة لها عليها فممنوع أيضاً، وأمّا الترجيح من حيث الاعتضاد بالأدلّة الثلاثة فهو فرع كونها في مرتبة أخبار التوقّف، وقد عرفت منعه وإلاّ لم يتصوّر هناك تعارض أصلاً ضرورة امتناع التعارض بين القطعي والظنّي، فكيف يمكن جعل العقل والإجماع مرجّحين للمرسلة.

وأمّا ما ذكره المحقّق القمّي في القوانين بعد الجواب بما عرفته من الترجيح من أنّه على تقدير التكافؤ يحكم بالتخيير ومرجعه إلى البراءة أيضاً، ففيه بعد الغضّ عمّا يتوجّه عليه بأنّ التخيير في المسألة الأصوليّة بين الخبرين غير القول بكون الحكم الظاهري مفاد البراءة معيّناً، وإنْ كان الغرض هو جواز الأخذ بما دلّ على البراءة على القول بالتخيير فيختاره ويبني على مفاده فلا يتعيّن عليه القول بالتوقّف، ففيه أنّه على تقدير تسليم الخصم للتكافؤ وتسليمه كون الحكم في المتعارضين المتكافئين التخيير لا الاحتياط له أنْ يختار ما دلّ على التوقّف، فيرجع التخيير إلى التوقّف بالمعنى الذي عرفته للرجوع في المقام فتدبّر.

بينهما وما يبقى من السنّة من قبيل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق»* لا يكافئ أخبار التوقّف لكونها أكثر وأصح سنداً، وأمّا قوّة الدلالة في أخبار البراءة فلم يعلم، وظهر أنّ الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقّف.

وأمّا ما ذكره من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ؛ لأنّ أخبار الاحتياط مخالفة للعامّة لاتّفاقهم كما قيل على البراءة، ومنع التخيير على تقدير التكافؤ لأنّ الحكم في تعارض النصّين الاحتياط مع أنّ التخيير لا يضرّه لأنّه يختار أدلّة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

ومنها: أنّ أخبار البراءة أخص لاختصاصها بمجهول الحلّيّة والحرمة وأخبار التوقّف تشمل كل شبهة فتخصص بأخبار البراءة.

وفيه ما تقدّم من أنّ أكثر أدلّة البراءة بالإضافة إلى[1] هذه الأخبار من

(١) لا يخفى عليك أنّ اختصاص جميع أخبار البراءة بالشبهة التحريميّة فاسدة جدّاً، إلاّ أنّ يراد وجود ما له الاختصاص بالشبهة المذكورة في الجملة؛ لأنّ الغرض يتم بذلك ضرورة عدم توقّفه على اختصاص جميع أخبارها بها فالمراد ليس العموم، كما أنّ أعمّيّة أخبار التوقّف مبنيّة على ما عرفته في معناها من كونها كناية عن عدم الإقدام على المشتبه فعلاً أو تركاً لا الدخول في الفعل، وأمّا ما أفاده قدّس سره فهو مبني على ما زعمه من كونه مفاد أكثر أخبار البراءة إثبات الأصل في المسألة فلا تعارض أخبار التوقّف على تقدير تسليم دلالتها على الوجوب الشرعي الظاهري على ما هو مبنى هذا الجواب كسابقه، كما أنّ مبنى ما أفاده في بيان نسبة المرسلة بالإضافة إلى أخبار التوقّف على كون المراد من الغاية ورود النهي بالمعنى الأعم من النهي السليم مع ملاحظة النسبة من جهة منطوق

* عوالي اللئالي: ج٣، ص ٤٦٢.

المرسلة مع أخبار التوقّف، ضرورة أنّه على تقدير إرادة المعنى الأخص من النهي تشمل المرسلة ما تعارض فيه النصّان المفروضان في الكتاب، كما أنه مبني على الإغماض عن معارضة أخبار التوقّف لِما دلّ على التخيير في تعارض النصّين المتكافئين وتقديمه عليها.

ثمّ إنّ المراد من العموم المنفي لأخبار التوقّف بالنسبة إلى المرسلة ليس ما يقتضيه ظاهر العبارة في بادي النظر، بل المراد هو العموم الذي يجوز تخصيصه بالمرسلة، فالمنفي هو العموم الخاص لا مطلق العموم ضرورة أنّ شمول أخبار التوقّف لمّا تعارض فيه النصّان وعدم شمول المرسلة له لا يوجب انقلاب النسبة، ولعلّه الوجه في أمره بالتأمّل عقيب ما أفاده من بيان النسبة وإنْ كان له وجه آخر سيأتي الإشارة إليه.

ثمّ إنّ الوجه فيما أفاده هو أنّه بعد ثبوت التلازم بين ما لا نصّ فيه على التحريم وما تعارض فيه النصّان حكماً من جهة الإجماع من المجتهد والأخباري عليه، حيث إنّ الحكم عند الأخباري هو وجوب التوقّف فيهما وإنْ حكموا في الأوّل بالإباحة وفي الثاني بالتخيير لو بني على تخصيص أخبار التوقّف بالمرسلة بالنسبة إلى ما لا نصّ فيه لزم طرحها بالنسبة إلى ما تعارض فيه النصّان أيضاً؛ نظراً إلى الملازمة فيلزم طرحها رأساً، فهما بمنزلة المتباينين بهذه الملاحظة.

ومن هنا حكم بعدم عموم لأخبار التوقّف كما هو الشائع في باب تعارض الخاص والعام بحسب النّسبة المنطقيّة في باب التعارض، نعم قوله يوجد في أخبار التوقّف إلى آخره قد يناقش فيه بإيهامه لتحقق ما أفاده بالنسبة إلى بعض أخبار التوقّف، مع أنّه متحقّق بالنسبة إلى جميعها، فالحق في التحرير أنْ يُقال إنّ المرسلة وإنْ كانت بحسب النسبة أخص من أخبار التوقّف إلاّ أنّه لا يجوز تخصيصها بها من جهة لزوم المحذور وهو طرح أخبار التوقّف رأساً بالملاحظة المذكورة فهما

. . . .

في حكم المتباينين، أو يُقال إنّ المرسلة وإنْ كانت أخصّ من أكثر أخبار التوقّف، إلاّ أنّها متباينة بالنسبة إلى ما ورد في خصوص المتعارضين من أخبار التوقّف.

ثمّ إنّ ما أفاده في الجواب كما ترى لمّا كان مبنيّاً على ثبوت الصورتين من جهة الإجماع بالتقريب الذي عرفت الإشارة إليه فلا محالة يتطرّق المناقشة إليه بالمنع من اتّحاد حكم الصورتين عند الفريقين، أمّا عند المجتهد فظاهر، وأمّا عند الأخباري فلأنّ جماعة منهم بل الأكثر مع التزامهم بالتوقّف فيما تعارض فيه النصّان التزموا بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة، مع أنّ أخبار التوقّف يشمل صورة العلم الإجمالي بالتكليف قطعاً، وكذا ما لا نصّ فيه مع عدم الفحص أو التمكّن من تحصيل العلم نوعاً في المسألة والمرسلة كسائر أخبار البراءة لا تشملها، فلا يلزم من إخراج الصورتين على تقدير ثبوت التلازم أيضاً طرح لأخبار التوقّف، فلعلّه أشار إلى أحد الوجهين في أمره بالتأمّل.

نعم هنا وجه آخر للحكم بعدم جواز تخصيص أخبار التوقّف بالمرسلة مع ثبوت التلازم وهو أنّ المرسلة بناءً على ما عرفته في بيان الغاية وإنْ كان ضعيفاً تنفي بحسب المفهوم للإباحة فيما تعارض فيه النصّان، فإثباتها لها فيما لا نصّ فيه منطوقاً يوجب التدافع بحسب دلالتها منطوقاً ومفهوماً فتدبّر.

فإنْ شئت قلتَ: بعد ثبوت التلازم إنّ إخراج ما لا نصّ فيه من أخبار التوقّف يوجب إخراج ما تعارض فيه النصّان وهو منافٍ للمرسلة مفهوماً فلا يجوز تخصيصها بالمرسلة، وإنْ كانت النسبة العموم والخصوص، وهذا الوجه أولى ممّا عرفته في بيان منع النسبة المذكورة، فإنّه يتوجّه عليه مضافاً إلى ما أسمعناك أنّ طرح أخبار التوقّف بالنسبة إلى الصورتين لا يوجب طرح أخبار التوقّف رأساً بعد شمولها للشبهة الوجوبيّة.

اللّهم إلاّ أنْ يُقال بكونها نصّاً بالنسبة إلى الشبهة التحريميّة وإنْ شملت الشبهة الوجوبيّة هذا على رواية كون الغاية ورود النهي فقط، وأمّا على رواية كون الغاية وروده أو ورود الأمر فيشمل المرسلة الشبهة الوجوبيّة أيضاً فلا يتوجّه ما ذكرنا أخيراً، وكيف كان لا إشكال في قصور العبارة في إفادة المراد فإنّ المراد منها ليس ما يتراءى بظاهرها من نفي نسبة الخصوص والعموم بين أخبار التوقّف والمرسلة بحسب النسبة المنطقيّة، كيف وقيام الإجماع على ثبوت التلازم في الحكم الظاهري بين ما لا نصّ فيه وما تعارض فيه النصّان لا يوجب انقلاب النّسبة بين الطائفتين، وإنْ فرض عدم جواز تخصيص أخبار التوقّف بهذه الملاحظة بمثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» على ما ستقف عليه، بل المراد عدم جواز إجراء حكم الخصوص والعموم وتخصيص أخبار التوقّف بقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق»؛ للزوم المحذور الذي يلزم من التخصيص، فهما كالمتباينين حكماً لا موضوعاً، مع أنّ العبارة غير وافية ببيان المحذور الذيلزم من إخراج ما تعارض فيه النصّان عن عموم أخبار التوقّف، بل غير متعرّضة له أصلاً ورأساً بيان ذلك أنّه بعد فرض قيام الإجماع على التلازم لا يجوز إخراج ما تعارض فيه النصّان من وجوه:

أحدها: أنّه مناف لمفهوم قوله كل شيء مطلق؛ بناء على جعل الغاية النّهي الأعمّ من المعارض، كما هو مبنى كلامه قدّس سره، وأمّا بناء على جعل الغاية النهي السليم فيدخل مورد المعارضة في المغيّا ومنطوق الرواية، فلا يتصوّر هناك تعارض بين منطوق الرواية ومفهومها كما هو واضح.

ثانيها: أنّه موجب لتخصيص المورد بالنسبة إلى ما ورد في خصوص المتعارضين من أخبار التوقّف.

ثالثها: أنّه موجب لحمل أخبار التوقّف على ما قام فيه الإجماع على الشبهة الوجوبيّة

أوالموضوعيّة مطلقاً ضرورة اتّحاد حكم ما لا نصّ فيه وما أجمل فيه النصّ، فيلزم طرح أخبار التوقّف رأساً أو حملها على الاستحباب المنفي بتسليم المورد من حيث كونه منافياً لإيراده كما هو واضح.

ومن المعلوم أنّ العبارة لا دلالة لها على شيء من الوجوه المذكورة فيمكن أنْ يكون الوجه في أمره بالتأمّل ما ذكر، وإنْ كان له وجه آخر وهو منع قيام الإجماع على التلازم بين ما لا نصّ فيه وما تعارض فيه النصّان في الحكم نظراً إلى اختلاف كلماتهم في حكم ما تكافأ فيه النصّان وورود جملة من الأخبار على وجوب الاحتياط في خصوص المسألة، وهذا هو الوجه ظاهراً.

ثمّ إنّ المحذور الذي ذكرنا ثانياً من لزوم تخصيص المورد في بعض أخبار التوقّف إنّما يلزم من تخصيص ما تعارض فيه النصّان وإخراجه من أخبار التوقّف من غير فرق بين أنْ يجعل الدليل عليه الإجماع المركّب أو نفس الرواية منطوقاً بناء على إرادة خصوص النهي السليم من النهي فيها كما لا يخفى، وممّا ذكرنا يظهر مناقشة أخرى في العبارة حيث إنّ لزوم غير المحذور الثاني ليس مختصاً ببعض أخبار التوقّف وهو خصوص ما ورد فيما تعارض فيه النصّان، بل يعمّه وغيره، ولزومه فقط ليس مبنيّاً على الإجماع المركّب؛ إذ قد عرفت لزومه على إرادة خصوص النهي السليم كما استظهر من الرواية، وإنْ استظهر شيخنا قدّس سره خلافه، فالحكم بنفي نسبة العموم والخصوص بالنسبة إلى بعض أخبار التوقّف على ما هو ظاهر الكتاب مع كون لزوم المحذور عامّاً كما ترى هذا مع أنّ قوله ويشمله أخبار التوقّف ظاهر في عموم الحكم.

فالحقّ أنْ يُقال في التعبير عن المرام بدل قوله لكن يوجد أو فيوجد كما في بعض النسخ إلاّ أنّه لا يجوز تخصيص أخبار التوقّف به من جهة لزوم المحذور فيكونان كالمتباينين حكماً وجعل الوجه في أمره بالتأمّل توجّه هذه المناقشة في

. . . .

كمال البعد، هذا، وأمّا ما أفاده شيخنا في بيان عدم لزوم محذور في تخصيص أخبار التوقّف بالنسبة إلى الصورتين بقوله: (مع أنّ جميع موارد الشبهة) إلى آخره الراجع إلى نفي نسبة العموم والخصوص حقيقة لا حكماً؛ حيث إنّ قوله كل شيء مطلق يشمل جميع موارد الشبهة ويعمّها ولو من حيث الفتوى والاعتقاد بالحكم في الشبهة، ولو كانت نفس الشبهة شبهة في الوجوب أو الموضوع فإنّ الحكم على خلاف ما حكم به الشارع واعتقاده حرام، فإذا تردد حكم الواقعة فتجعل النهي عن كل ما يريد الحكم به فيكون مرخصاً فيه بمقتضى الرواية، كما أنّه يكون ممنوعاً ظاهراً بمقتضى أخبار التوقّف فيتّحدان مورداً فيكونان من العامّين المتباينين، فربّما يناقش فيه بعد توجيه العبارة بأنّ المراد منها أنّ جميع موارد الشبهة لا يخلو من أنْ يكون فيها عنواناً محتمل الحرمة، لا أنْ يكون كلّ شبهة محتمل الحرمة، وإلاّ لم يصحّ الحمل إلاّ بتكلّف بعيد بأنّه إنْ فرض قيام الدّليل على ما يحكم به أو يعتقده المكلّف ظاهراً أو واقعاً خرج عن عنوان الشبهة وإنْ لم يقم دليل عليه كذلك كان حراماً واقعيّاً قطعاً، فيخرج على كلّ تقدير عن عنوان الشبهة، فالشبهة إنّما يتصوّر بالنسبة إلى نفس الفعل والترك من حيث التحريم أو الوجوب. وبعبارة أخرى الفتوى والحكم من غير علم تشريع وافتراء على الشارع واقعاً أو ظاهراً فيكون حراماً واقعيّاً أو ظاهريّاً فلا يقبل لورود الترخيص والإباحة الظاهريّة فيه.

فإنْ شئتَ قلتَ: ليس بالنسبة إلى الفتوى المردّدة واقعاً تردّد بين الحلال والحرام حتّى يجري فيها القضيّة المغيّاة الظاهريّة.

هذا مع أنّه إذا جعل حكم نفس الواقعة وجوب التوقّف والاحتياط من حيث شمول أخبار التوقّف لها بالفرض وعدم شمول قوله كل شيء مطلق لها، حيث إنّه لا يحتمل فيه إلاّ الوجوب أو الاستحباب مثلاً، كما هو المفروض فيصير حكم

. . . .

الواقعة معلوماً في مرحلة الظاهر والترخيص والإرجاع إلى مشيّة الفقيه وإرادته إنّما هو فيما لم يعلم حكم الموضوع حتّى يتحقّق هناك حكم مردّد بين الأمرين، فهذه الأخبار واردة على قوله: «كل شيء مطلق» على هذا الاحتمال فلا يتصوّر هناك تعارض بينهما أصلاً.

هذا مع أنّ الحكم بشموله للاعتقاد كما ترى ضرورة استحالة الاعتقاد بالحكم مع الشكّ فيه فلا يتصوّر ورود الترخيص فيه من الشارع، فقوله فتأمّل إشارة إلى بعض ما ذكرنا أو تمامه فافهم.

وفي المناهج للفاضل النراقي بعد جعل النسبة الخصوص والعموم بين ما ذكره سادس الأقسام: «لما دلّ على حلّيّة محتمل التحريم في الشبهة الحكميّة قال مع أنّك قد عرفت المناقشة والتأمّل في دلالة المرسلة على حكم المقام نظراً إلى أنّ فيها احتمالين:

أحدهما: أنّ كلّ شيء مطلق لكلّ أحد حتّى يرد إليه نهي، وحينئذ يكون دالاً على البراءة في محل البحث.

ثانيهما: أنّه كذلك حتّى ينهى عنه الشارع، فمن وصل إليه النهي فحكمه واضح، وأمّا مَن لم يصل إليه فلا دلالة له على حكمه؛ إذ لا يعلم فيما لا نصّ فيه أنّه هل ورد نهي أمْ لا؟ إلاّ أنْ يتم باستصحاب عدم ورود النهي» انتهى ما ذكره ملخّصاً. وفيه ما لا يخفى على مَن راجع ما ذكرنا في توضيح دلالة الرواية، فإنّ المعنى الثاني لا محصّل له جدّاً إذ حاصله أنّ ما لم يحرّمه الشارع واقعاً فهو مباح واقعاً وهو كما ترى.

هذا مضافاً إلى ما في الاستدراك الذي ذكره، هذا وفي الوسائل في طيّ الاحتمالات في المرسلة ما يظهر منه كون ما دلّ على الاحتياط والتوقّف رافعاً لموضوعها، وأنّ المراد من ورود النهي في الشيء أعمّ من وروده فيه بعنوانه

الخاص أو العام أي كونه مشكوك الحكم، حيث قال بعد نقل الرواية: «أقول هذا يحتمل وجوهاً:

أحدها: الحمل على التقيّة، فإنّ العامّة يقولون بحجيّة الأصل فيضعف عن مقاومة ما سبق من أخبار الاحتياط، مضافاً إلى كونه خبر واحد لا يعارض المتواتر.

ثانيها: الحمل على الخطاب الشرعي خاصّة يعني أنّ كلّ شيء من الخطابات الشرعيّة يتعيّن حمْله على إطلاقه وعمومه حتّى يرد فيه نهي يخصّ بعض الأفراد ويخرجه من الإطلاق، مثاله قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، فإنّه محمول على إطلاقه، فلمّا ورد النهي عن استعمال كل واحد من الإناءين إذا نجس أحدهما واشتبها تعيّن تقييده بغير هذه الصّورة؛ ولذلك استدلّ به الصّدوق على جواز القنوت بالفارسيّة؛ لأنّ الأوامر بالقنوت مطلقة عامّة ولم يرد نهي عن القنوت بالفارسيّة يخرجها من إطلاقها.

وثالثها: التخصيص بما ليس من نفس الأحكام الشرعيّة وإنْ كان من موضوعاتها ومتعلّقاتها، كما إذا شك في جوائز الظالم أنّها مغصوبة أمْ لا.

ورابعها: أنّ النهي يشمل النهي العام والخاص، والنهي العام بلغنا وهو النهي عن ارتكاب الشبهات في نفس الأحكام والأمر بالتوقّف والاحتياط فيها وفي كلّ ما لا نصّ فيه.

وخامسها: أنْ يكون مخصوصاً بما قبل كمال الشريعة وتمامها، وأمّا بعد ذلك فلم يبق شيء على حكم البراءة الأصليّة.

وسادسها: أنْ يكون مخصوصاً بمن لم يبلغه أحاديث النهي عن ارتكاب الشبهات والأمر بالاحتياط، لما مرّ ولاستحالة تكليف الغافل عقلاً ونقلاً.

وسابعها: أنْ يكون مخصوصاً بما لا يحتمل التحريم، بل علمت إباحته وحصل

قبيل الأصل والدليل، وما يبقى فإنْ كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكميّة التحريميّة مثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»*، فيوجد في أدلّة التوقّف ما لا يكون أعم منه، فإنّ ما ورد فيه نهي معارض بما دلّ على الإباحة غير داخل في هذا الخبر ويشمله أخبار التوقّف، فإذا وجب التوقّف هنا وجب فيما لا نص فيه بالإجماع المركّب فتأمّل.

مع أنّ جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقّف لا تخلو عن أنْ يكون شيئاً محتمل الحرمة، سواء كان عملاً أو حكماً أم اعتقاداً فتأمّل، والتحقيق في الجواب ما ذكرنا.

الثالثة: ما دلّ على وجوب الاحتياط وهي كثيرة

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه

الشك في وجوبه فهو مطلق حتّى يرد فيه نهي عن تركه، لأنّ المستفاد من الأحاديث هنا عدم وجوب الاحتياط بمجرّد احتمال الوجوب وإنْ كان راجحاً، حيث لا يحتمل التحريم.

وثامنها: أنْ يكون مخصوصاً بالأشياء المبهمة التي يعمّ بها البلوى ويعلم أنّه لو كان فيها حكم مخالف للأصل لنقل كما يفهم من قول عليّ عليه السلام: واعلم يا بنيّ أنّه لو كان إله آخر لأتتْك رسله ولرأيت آثار مملكته، وقد صرّح بنحو ذلك المحقّق في المعتبر وغيره» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بما في تمام الاحتمالات التي ذكرها سيّما ما ذكره رابع الوجوه وسادسها الذي يرجع إليه حقيقة وعند التأمّل، ثمّ إنّ الفاضل النراقي في المناهج وإنْ جعل ما دلّ على حليّة المشتبه كرواية مسعدة وأضرابها أخصّ من أخبار التوقّف إلاّ أنّك عرفت ظهوره في خصوص الشبهة الموضوعيّة.

---

* عوالي اللئالي: ج٣، ص ٤٦٢.

السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما مُحْرِمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منها جزاء؟ قال بل عليهما أنْ يجزيَ كلّ واحد منهما الصيد. فقلتُ: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدرِ ما عليه. قال إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا»*.

ومنها: موثّقة عبد الرحمن بن وضّاح على الأقوى قال: «كتبتُ إلى العبد الصالح: يتوارى عنّا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستر عنّا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذّن عندنا المؤذّنون فأصلّي حينئذ وأفطر إنْ كنت صائماً أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟

فكتب عليه السلام أرى لك أنْ تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك»*، فإنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام وتأخذ بيان لمناط الحكم كما في قولك للمخاطب أرى لك أنْ توقّي دينك وتخلّص نفسك، فيدل على لزوم الاحتياط مطلقاً.

ومنها: ما عن أمالي المفيد الثاني ولد الشيخ بسند كالصحيح عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتطْ لدينك بما شئت»*، وليس في السند إلاّ علي بن محمّد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

ومنها: ما عن خط الشهيد رحمه الله في حديث طويل عن عنوان البصري عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت وإيّاك أنْ تسألهم تعنّتاً وتجربة، وإيّاك أنْ تعمل برأيك شيئاً، وخذْ الاحتياط في

---

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ١١٢.

* المصدر السابق: ج٣، ص ١٢٩.

* المصدر السابق: ج١٨، ص ١٢٣.

جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً واهرب من الفتياء هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس»*.

ومنها: ما أرسله الشهيد رحمه الله وحكى عن الفريقين من قوله: «**دعْ ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنّك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل**»*.

ومنها: ما أرسله الشهيد رحمه الله أيضاً من قوله عليه السلام: «**لك أنْ تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك**»*.

ومنها: ما أرسل أيضاً عنهم عليهم السلام: «**ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط**»*.

والجواب: أمّا عن «الصحيحة» فبعدم الدلالة؛ لأنّ المشار إليه[1] في قوله عليه السلام بمثل هذا إمّا نفس واقعة الصيد وإمّا أنْ يكون السؤال عن حكمها.

---

(١) لا ريب في دوران الأمر في الصحيحة بين الوجهين المنتهِيَين إلى وجوه لا تعلّق لها بالمقام أصلاً، توضيح ذلك أنّ مورد الاستدلال بالصحيحة على وجوب الاحتياط قوله عليه السلام: «**إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدوروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا وتعلموا**»، والمشار إليه يحتمل وجهين:

أحدهما: أنْ يكون مسؤوليّة المكلّفين عن حكم ما لا يعلمونه من الوقائع حيث إنّ جزاء الصَّيد المشترك بين شخصين كان كذلك على ما فرض في السؤال، فالمعنى أنّ كلّما سألتم عن مسألة لا تدرون حكمها كما سألتم عن واقعة الصيّد

---

* المصدر السابق: ص ١٢٧.

* عوالي اللئالي: ج٣، ص ٣٣٠.

* المصدر السابق: ج١، ص ٣٩٥.

* جامع أحاديث الشيعة: ج١، ص ٩٠.

ولم تدروا حكمها فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا وتعلموا، ثمّ إنّ قوله فعليكم بالاحتياط على هذا الوجه يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّه يجب ترك الإفتاء مطلقاً من غير فرق بين الإفتاء بالحكم الواقعي والظاهري حتّى بالاحتياط، فلابدّ أنْ يفرض الواقعة في غير محلّ الحاجة وإلاّ لم يكن معنى له وهي بهذا المعنى تمنع من القولين في المسألة في الجملة فلابدّ على كلا القولين من حملها على ما يتمكّن من تحصيل العلم بحكمه نوعاً، ودعوى أنّ الأخباري يلتزم بمضمونها وإنّما يترك الفعل لاحتمال الحرمة فاسدة، بما عرفته وستعرف من فساد هذا التوهّم وأنّه لا مناص للأخباري من الحكم بوجوب الاحتياط في مرحلة الظاهر، وأنّ النزاع القابل إنّما هو في حكم المشتبه لا في دواعي الترك والفعل أو الإفتاء بخصوص الحكم الواقعي للواقعة فلا تعرض لها للمنع عن الإفتاء بالحكم الظاهري بمقتضى الأصول فلا يجدي في المقام أصلاً.

ثانيهما: أنّه يجب الإفتاء بالاحتياط وهذا مع كمال بعده عن مساق الرواية كما هو ظاهر لابدّ من تنزيلها على ما يمكن فيه الاحتياط، وهذا كما ترى مبنى الاستدلال بالرواية، ويتوجّه عليه مضافاً إلى لزوم ارتكاب التخصيص فيها بإخراج ما وافقنا الأخباري على عدم وجوب الاحتياط فيه كالشبهة الوجوبيّة مع كمال بعد التخصيص فيها بأنّه لا معين لهذا الاحتمال، ومجرّد احتماله لا يوجب رفع اليد عن مقتضى الأدلّة العقليّة والنقليّة القاضية بالبراءة فيما لا نصّ فيه، مع أن الالتزام بمقتضى هذا الاحتمال لا يجدي الأخباري في شيء ضرورة أنّ مقتضاه المنع من البراءة فيما يمكن من تحصيل العلم فيه ولو نوعاً، ولا نضايق من القول بوجوب الاحتياط فيه ولا تثبت وجوب الاحتياط مطلقاً، ودعوى الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل كما ترى.

ثانيهما: أنْ يكون المشار إليه نفس واقعة الصّيد على أبعد الوجهين، فتدل بظاهرها

وعلى الأوّل: فإنْ جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف بمعنى أنّ وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقّن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المردّد بين الأقل والأكثر وقضاء الفوائت المردّدة، والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتّفاق؛ لأنّه شك في الوجوب وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لأجل هذه الصحيحة وغيرها لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

على وجوب في كلّ ما كان مثلها، فإنْ جعلنا الشك فيها من الشكّ في التكليف النفسي المستقل نظراً إلى رجوع الدوران فيها إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين فتدلّ بظاهرها على وجوب الاحتياط في كل ما كان من هذا القبيل مع التمكّن من تحصيل العلم ولو نوعاً، من غير فرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة في وجه، والمقام ليس مماثلاً لها من وجهين:

أحدهما: انتفاء العلم بالتكليف فيه رأساً.

ثانيهما: عدم التمكّن من تحصيل العلم فيه أصلاً، ومراده قدّس سره من دعوى الاتّفاق على عدم وجوب الاحتياط في الفرض هو الاتّفاق بعنوان الإيجاب الكلّي، فلا ينافي ذهاب غير واحد إلى وجوب الاحتياط في الفوائت المردّدة بين الأقلّ والأكثر فتأمّل، هذا كلّه مضافاً إلى عدم ظهورها في هذا الاحتمال غاية الأمر دوران أمر الصحيحة بينه وبين غيره من الوجوه والاحتمالات وإنْ جعلنا الشكّ فيها في المكلّف به نظراً إلى رجوع الدوران فيها إلى الأقلّ والأكثر الارتباطي، فتدلّ على وجوب الاحتياط في كلّ ما كان أمره من الشكّ في المكلّف به مردّداً بين الأقلّ والأكثر في الجملة، ولا تعلّق لها بما يبحث عنه من الشكّ في أصل التكليف.

وإنْ جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلّق التكليف وهو المكلّف به لكون الأقل على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالاستقلال نظير وجوب التسليم في الصلاة، والاحتياط هنا وإنْ كان مذهب جماعة من المجتهدين أيضاً إلاّ أنّ ما نحن فيه من الشبهة الحكميّة التحريمية ليس مثلاً لمورد الرواية؛ لأنّ الشك فيه في أصل التكليف، هذا مع أنّ ظاهر الرواية التمكّن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلّم فيما بعد ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصيّة حتّى تعلّم المسألة لما يستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر: أنه إنْ كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقّي الترديد، فإنْ أريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه، وإنْ أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتّى بالاحتياط فكذلك.

وأمّا عن الموثقة فبأنّ ظاهرها الاستحباب[1]، والظاهر أنّ مراده الاحتياط

---

(١) لا إشكال في أنّ الظاهر من الموثّقة السؤال عن حكم الشكّ في دخول المغرب في الشبهة الموضوعيّة مع وجود الأمارات عليه بالنظر إلى مساقها، مع قطع النظر عمّا أفاده في وجه ظهورها فيه من كون الإرجاع إلى الاحتياط وبيان الحكم الظاهري في القضيّة الشخصيّة المسؤول عنها منافياً لمنصب الإمام المنصوب لإزالة الشبهة عن حكم الوقائع، فإنّ احتمال الجهة المقتضية لتقرير الجاهل على جهله وبيان الحكم الظاهري له خلاف الأصل والقاعدة، ولا ريب أنّ الانتظار في مورد السؤال وأمثاله من الشبهات الموضوعيّة الراجعة إلى الشك في الإتيان بما كلّف به يقيناً لازم قطعاً لقاعدة الشغل، وقوله: «أرى لك»، وإنْ كان يستشمّ منه رائحة الاستحباب إلاّ أنّه لابدّ من حمله على إرادة الوجوب من جهة ما ذكر، فالمراد من استظهار الاستحباب في كلامه قدّس سره محمول على ظهوره بالنظر إلى نفس

التعبير المذكور، فلا ينافي ما ذكره بعد ذلك من نفي الرّيب في وجوب الانتظار فيما فرضه وفرضنا، فإنّ الجزم بإرادة الوجوب إنّما هو بملاحظة أخرى غير نفس التعبير، ولا يتوهّم دلالتها على وجوب الاحتياط على هذا التقدير أيضاً؛ نظراً إلى ظهور قوله عليه السلام: وتأخذ الحائطة لدينك، في علّة الحكم على ما اعترف به في تقريب الاستدلال بالموثّقة، كيف ويلزمه وجوب الاحتياط في جميع موارد الشكّ في التكليف في الشبهة الموضوعيّة والحكميّة مع كونه خلاف مذهب الأخباري جزماً، والتعليل آب عن التخصيص قطعاً فلابدّ من أنّ يحمل على إرادة وجوب الاحتياط في كلّ ما كان مماثلاً لمورد الرواية أو الطلب الارشادي القدر المشترك فلا تعلّق لها بالمقام أصلاً كما لا يخفى.

هذا وأمّا التمسّك بوجوب الانتظار في الفرض باستصحاب عدم الدليل أو الاشتغال بالصّوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة فقد يناقش في الأوّل منهما بكونه أصلاً مثبتاً، وفي الثاني بعدم جريانه أصلاً كما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة إنّ شاء اللّه تعالى على ما عرفت في مطاوي كلماتنا وستعرفه من أنّ استصحاب الشغل سواء أريد به ما ينتزع من التكليف أو نفسه لا محصّل له في أمثال المقام أصلاً، هذا مع أنّ جريانهما مانع عن جريان القاعدة كما هو ظاهر، ومنه يظهر أنّه لو قيل بجريان استصحاب اليوم في الفرض لم يكن معنى للتمسّك بأصل الاشتغال وإنّ كان هو الأصل في المسألة.

نعم التمسّك باستصحاب عدم دخول الليل للمنع عن صلاتها لا غبار فيه، بل ربّما يقال بتعيّن الرجوع إليه وعدم جواز التمسّك بقاعدة الشغل بالنسبة إليها من جهة الشك في أصل الاشتغال مع الشك في دخول الوقت وإنّ كان فاسداً نظراً إلى استقلال العقل في حكمه بعدم جواز القناعة باحتمال الامتثال عمّا توجّه إلى المكلّف أو يتوجّه إليه مع التمكّن من الإطاعة العلميّة، فلا فرق في مناط القاعدة

من حيث الشبهة الموضوعيّة؛ لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمارة عليها، لأنّ إرادة الاحتياط في الشبهة الحكميّة بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام؛ لأنّه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله، ولا ريب

بين الصورتين، وأمّا المنع من الرجوع إلى استصحاب عدم دخول الليل بالنسبة إلى الصوم فإنّما هو من جهة أنّ استصحاب عدم دخول الغاية لا يثبت كون الزمان المردّد قبلها، وإنْ كان ملازماً له واقعاً، ومن هنا استندنا في منْعه إلى كونه من الأصول المثبتة فتدبّر.

نعم يتوجّه على ما ذكرنا من جريان استصحاب عدم دخول الليل لنفي ما ترتّب عليه من الأحكام أنّ احتمال عدم دخول الوقت المضروب للصّلاة مع عدم قيام أمارة معتبرة عليه يكفي للحكم بعدم جوازها؛ نظراً إلى استقلال العقل في الحكم بعدم جواز القناعة بالموافقة الاحتماليّة مع التمكّن من الإطاعة العلميّة كما هو المفروض في المقام، فلا يترتّب أثر على عدم دخول الوقت في نفس الأمر حتّى يحكم به من جهة الاستصحاب.

نعم لو اعتقد دخول الوقت وصلّى وشكّ بعد الفراغ في دخول الوقت وأنّ صلاته وقعت قبل دخول الوقت بتمامها أو بعده فربّما يقال بتعيّن الرجوع إلى استصحاب عدم دخول الوقت للحكم بوجوب الإعادة لولا حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ عليه لو قيل بجريانها في المقام، وإنْ كان قد يمنع من الجريان في الفرض أيضاً؛ نظراً إلى كفاية احتمال وقوع العمل قبل الوقت في الفرض أيضاً من جهة قاعدة الاشتغال فتدبّر.

ثمّ إنّ تعليل وجوب الانتظار في الرواية فيما استظهرناه من الشبهة الموضوعيّة في فقه الحديث بالاحتياط يدلّ على عدم جريان استصحاب الزمان وإلاّ لم يكن معنى للتعليل المذكور كما هو ظاهر.

أنّ الانتظار مع الشك في الاستتار واجب؛ لأنّه مقتضى استصحاب عدم الليل والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمّته عن الصوم والصلاة، ويتعدّى منه إلى كلّ شاكّ في براءة ذمّته عمّا يجب عليه يقيناً لا مطلق الشاك لأنّ الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتّفاق من الأخباريّين أيضاً.

هذا كلّه على تقدير القول بكفاية[1] استتار القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية، ويحتمل بعيداً أنْ يراد من الحمرة الحمرة المشرقيّة التي لابدّ من زوالها في تحقّق المغرب.

وتعليله حينئذ بالاحتياط، وإنْ كان بعيداً عن منصب الإمام عليه السلام كما لا يخفى، إلاّ أنّه يمكن أنْ يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّة

(١) لما استظهر من الرواية على ما عرفت اختصاصها بالشبهة الموضوعيّة أراد الإشارة إلى عدم دلالتها على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة، ومحلّ البحث من حيث التعليل على تقدير إرادة الشبهة الحكميّة أيضاً وإنْ كان في كمال البعد؛ نظراً إلى أنّ الانتظار واجب واقعاً على تقدير إرادة الحمرة المشرقيّة التي لابدّ من زوالها، فيكون التعبير بقوله أرى لك الذي يستشمّ منه رائحة الاستحباب من جهة التقيّة ممّن يقول بدخول المغرب مع عدم زوالها، فقد علّله بالاحتياط حتّى يتأدّى منه التقيّة فيزعم المخالف أنّ طلب الانتظار من جهة الجزم بغروب القرص لا أنّ المغرب لا يدخل معه مع عدم زوال الحمرة المشرقيّة، فلابدّ من أنْ يكون المراد مجرّد رجحان الاحتياط وحسنه ضرورة أنّ وجوبه ينافي التقيّة كما هو ظاهر، فيدلّ على رجحان الاحتياط في جميع الموارد.

وهذا ممّا لا ننكره أصلاً، فإنّ العقل مستقل في الحكم به على ما عرفت مراراً وستعرفه تفصيلاً.

لإيهام أنّ التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه؛ لأنّ المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار كما أنّ قوله أرى

لك يستشم منه رائحة الاستحباب، فلعلّ التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقيّة، وحينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدلّ إلاّ على رجحانه.

وأمّا عن رواية الأمالي[1] فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم إخراج أكثر

---

(١) لا إشكال فيما أفاده من عدم جواز إرادة وجوب الاحتياط من الرواية وإنْ كان الأمر بحسب الهيئة ظاهراً فيه؛ نظراً إلى أنّ حمْله عليه يوجب التخصيص في الرواية بإخراج ما اتّفق الفريقان على عدم وجوب الاحتياط فيه، وهي آبية عن التخصيص جداً نظراً إلى جعل الدين بمنزلة الأخ وحمله عليه، فكيف يُعقل ارتكاب التخصيص فيها فلابدّ من أنْ يلتزم بإرادة ما لا ينافيه التنزيل المذكور في الرواية من الطلب الشرعي القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، فلا يلزم هناك تخصيص أصلاً، أو الإرشادي القدر المشترك فلا ينافي وجوبه أيضاً في بعض الموارد وعدمه في بعض آخر، فإنّه إذا جامع الطلب مع الإرشاد على ما هو الحق الواضح عندنا فلا محالة يوجد له قدر مشترك بين القسمين كما لا شبهة في وجود القسمين؛ نظراً إلى ما أفاده قدّس سره في الكتاب بقوله: (لأنّ تأكّد الطلب الإرشادي إلى آخره)، وأمّا التشبيه بالأمر في أوامر الإطاعة في الكتاب والسنّة حيث إنّ المراد منه الطلب الإرشادي القدر المشترك الجامع لجميع موارد الأحكام الاقتضائيّة فلعلّنا نتكلّم فيه بعد ذلك بعض الكلام، فإنّه وإنْ لم يكن إشكال في كون الأمر المتعلّق بالإطاعة للإرشاد المؤكّد لحكم العقل إلاّ أنّ صرفه عن ظاهره لا يخلو عن مناقشة، وجعل تأكيده لحكم العقل قرينة عليه حيث إنّه لا إشكال في حكمه بالإطاعة في جميع موارد الطلب فاسد جداً، فإنّه يحكم بالإلزام في موارد الطلب الإلزامي الشرعي وبالاستحباب الإلزامي في موارد الطلب الغير الإلزامي،

موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعيّة مطلقاً والحكميّة الوجوبيّة والحمل على الاستحباب أيضاً مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط فتُحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب والندب.

وحينئذ فلا ينافي لزومه في بعض الموارد وعدم لزومه في بعض آخر؛ لأنّ تأكّد الطلب الإرشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل، لأنّ الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرّة فيختلف رضاء المرشد

فليس هنا قدر مشترك في حكمه الوارد على القضايا الشخصيّة من سنخ الطلب الشرعي.

اللّهم إلاّ أنْ يقال إنّ وجود المحذور من إرادة المعنيين من لفظ الشارع مع وجود ممّا في نفس الأمر المستكشف عن الحكم العقلي أوجب حمل الكلام على إرادة الجامع بينهما فتدبّر، فالمراد من قوله وحينئذ فلا ينافي وجوبه إلى آخره بيان حكم حمل الرواية على الإرشاد، فالمراد من الإرشاد في كلامه هو الطلب الإرشادي القدر المشترك، كما أنّ المراد من قوله أو على الطلب القدر المشترك هو الطلب الشرعي القدر المشترك وإنْ كان ما أفاده بقوله: (وحينئذ فلا ينافي وجوبه) إلى آخره من نفي المنافاة لا يفرق فيه بينهما، إلاّ أنّ مراده بيان حال الطلب الإرشادي نظراً إلى التعليل بقوله: (لأنّ تأكّد الطلب الإرشادي) إلى آخره، أو خصوص الاستحباب بحمل الرواية على إرادة مرتبة خاصّة من الاحتياط وهي أعلى مراتبه وأوفاه برعاية احتمال الواقع في جميع موارده، وهذه أتمّ المراتب وأكملها، وتنزيل الدين منزلة الأخ ربّما يعيّن هذا المعنى حيث إنّه يقتضي كمال الاهتمام بشأنه وإن أيّ مرتبة من الاحتياط روعيت فهي في محلّها فتأمّل، حتّى لا يختلط عليك الفرق بين هذا المعنى والقدر المشترك وخصوص الوجوب في جميع الموارد وخصوص الاستحباب في جميعها فإنّه لا يخلو عن غموض.

بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرّة، كما أنّ الأمر في الأوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات هذا.

والذي يقتضيه دقيق النظر أنّ الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامي؛ لأنّ المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب.

والمراد من قوله: بما شئت ليس التعميم من حيث القلّة والكثرة والتفويض إلى مشيّة الشخص؛ لأنّ هذا كلّه مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد أنّ أي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلّها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين؛ لأنّه بمنزلة الأخ الذي هو كذلك وليس بمنزلة سائر الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال، وما عدا الأخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾*.

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار[1] المتقدّمة مع ضعف السند في الجميع.

---

(١) أمّا عدم ظهور باقي الأخبار المذكورة بعد رواية الأمالي في وجوب الاحتياط، مضافاً إلى ما عرفت من لزوم ارتكاب التخصيص فيها بإخراج ما لا يجب فيه الاحتياط اتّفاقا مع إبائها عن التخصيص كما لا يخفى لمَن راجع إليها، فلمنافاة مساق أكثرها أو كلّها لإرادة خصوص الوجوب، فلابدّ من حملها على الطلب القدر المشترك الإرشادي أو خصوص النّدبي من الإرشادي بالمعنى الذي عرفته في رواية الأمالي كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «وخذ الاحتياط في جميع

---

* سورة التغابن: الآية ١٥.

نعم يظهر من المحقّق[1] رحمه الله في المعارج اعتبار إسناد النبوي: «دع ما يريبك، حيث اقتصر في ردّه على أنّه خبر واحد لا يعوّل عليه في الأصول، وأنّ إلزام المكلّف بالأثقل مظنّة الريبة»*.

أمورك ما تجد إليه سبيلاً»، وأمّا ضعف أسانيد باقي الأخبار فممّا لا حاجة إلى البيان أصلاً، فلا يجوز الاستدلال بها على تقدير تسليم ظهورها في وجوب الاحتياط، ولا ينافي ما أفاده قدّس سره في المقام لما سيذكره في ردّ المحقّق قدّس سره بقوله: (ثمّ منع كون النبوي من أخبار الآحاد المجرّدة) إلى آخره؛ لأنّ إمكان دعوى تواتر مطلوبيّة ترك الشبهة بالمعنى الأعم لا ينافي القدح في سند كلّ واحد على تقدير تسليم ظهوره في الوجوب، لأنّ الوجوب غير متواتر جدّاً وإنّما ادّعى تواتر مضمون مطلق المطلوبيّة فتدبّر.

(١) قد تقدّم ما اختاره المحقّق قدّس سره في مسألة العمل بأخبار الآحاد وأنّه ليس تابعاً لصحّة السند ولا يعتبرها، وإنّما المعتبر عنده في عنوان القبول عمل جلّ الأصحاب بالخبر وفي عنوان الرد إعراضهم عنه، فلعلّه الوجه عنده في ترك العمل بالخبر في المسألة الأصوليّة حيث إنّه لم يعهد منهم بزعمه العمل به فيها، وأمّا ما أجاب به ثانياً عن النبوي الراجع إلى المناقشة في دلالته فهو مبنيّ إلى ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة وستقف عليه من أنّ الذي دلّت الأدلّة الأربعة عليه إنّما هو حسن الاحتياط ورجحانه مطلقاً، وأمّا وجوبه كذلك فلم يدلّ عليه دليل فليس أمراً يقينيّاً فهو ريب، فلو دلّ النبوي على الوجوب فيلزم من إثباته نفيه وهو محال، فيكشف ذلك من عدم إرادة الوجوب منه، هذا وأمّا ما أفاده شيخنا قدّس سره من المناقشة فيما أفاده المحقّق قدّس سره فيرجع إلى وجوه بعضها يرجع إلى المناقشة فيما أفاده أوّلاً، وبعضها يرجع إلى ما أفاده ثانياً في تقريب عدم الدلالة.

---

* معارج الأصول: ص ٢١٧.

منها: منع كون المسألة المبحوث عنها أصوليّة بل هي فرعيّة، سواء كان التكلّم فيها من حيث الدليل النقلي أو العقلي، نظراً إلى رجوع البحث فيها إلى البحث عن عوارض فعل المكلّف بلا واسطة من غير أنْ يكون له تعلّق بعوارض الأدلّة والبحث عن أحوالها وإنْ كان استنباط حكمها موقوفاً على إعمال الأدلّة والبحث عن دلالتها كما هو الشأن في استنباط جميع الأحكام الفرعيّة، وإنّما الكلام في الحكم المستنبط من حيث تعلّقه بفعل المكلّف بلا واسطة وكونه محمولاً أوّليّاً له، وإنْ كان حكماً ظاهريّاً كليّاً متعلّقاً بالأفعال المشتبهة حكمها فإنّه لا يمنع من اندراجها في الحكم الفرعي كما هو الشأن في جميع القواعد الفقهيّة التي يبحث عنها في الفقه من الواقعيّة والظاهريّة كقاعدة نفي الضرر والجرح ووجوب الوفاء بالعقود وحليّة الأشياء وطهارتها في الشبهات الحكميّة، وهذا أحد الوجهين في المسألة الجاري في جميع الأصول العمليّة الجارية في جميع الشبهات الحكميّة من البراءة والاستصحاب والتخيير، وهنا وجه آخر يقتضي اندراجها في المسألة الأصوليّة ستقف عليه في الجزء الثالث من التعليقة عند تكلّم شيخنا فيه إنْ شاء الله تعالى، وإنْ كان الأوجه الأوّل كما استظهره قدّس سره في المقام.

منها: منع كون النبوي من أخبار الآحاد لكون مضمونه وهو مطلوبيّة ترك الشبهة متواتراً، والكلام إنّما هو في حجيّة أخبار الآحاد في المسائل الأصوليّة العمليّة لا في الأخبار القطعيّة، هذا وقد يناقش فيما أفاده بأنّ التواتر بالمعنى المذكور لا يجدي نفعاً في ردّ المحقّق قدّس سره، فإنّه إنّما ذكر الجواب المذكور بعد تسليم ظهور النبوي في الوجوب، نعم لو كان متواتراً لفظيّاً توجّه الإيراد عليه فتأمّل.

منها: منع اختصاص دليل حجيّة خبر الواحد بالمسألة الفرعيّة فإنّه ليس منحصراً بالإجماع قولاً وعملاً حتّى يدّعى عدم عموم له بالنسبة إلى المسألتين؛

وما ذكره محلّ تأمّل لمنع كون المسألة أصوليّة، ثمّ منع كون النبوي من أخبار الآحاد المجرّدة؛ لأنّ مضمونه وهو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره، ثمّ منع عدم اعتبار أخبار الآحاد في المسألة الأصوليّة وما ذكره: (من أنّ إلزام المكلّف بالأثقل) إلخ، فيه أنّ الإلزام من هذا الأمر فلا ريبة فيه.

الرابعة: أخبار التثليث المرويّة عن النبي صلّى الله عليه وآله والوصي عليه السلام وبعض الأئمّة عليهم السلام

ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الأمر بأخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معلّلاً بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، قوله: «إنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه

لأنّ من أدلّتها ما دلّ من الأخبار المتواترة على حجيّة خبر الثقة الشامل للمسألتين، نعم الممنوع عندنا عدم حجيّة خبر الواحد في المسائل الاعتقاديّة على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأوّل من التعليقة.

منها: أنّ ما أفاده في تقريب منع دلالة النبوي على وجوب الاحتياط من حيث إنّه يدلّ على وجوب اختيار ما لا ريب فيه عند الدوران بينه وبين ما فيه ريب والإلزام بالأثقل فيه ريب أيضاً، سيّما بملاحظة ما دلّ على ابتناء الشرع على اليسر والسهولة محل نظر، حيث إنّ مدلوله حكم الواقعة المردّدة بين الأمرين فيلاحظان بالنسبة إلى الفعل والترك، وأين هذا من بيان حكم الواقعة فإنّه لا يتصوّر فيه الدوران أصلاً من حيث إنّه لا يتّفق بالنسبة إلى الأحكام المردّدة أصلاً.

هذا وإنْ شئت قلتَ: إنّ الإلزام بالأثقل ووجوب الاحتياط إنّما استفيد بملاحظة النبوي وحمل أمره على الوجوب، فلا يمكن أنْ يصير موضوعاً له كما هو ظاهر.

فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»*.

وجه الدلالة: أنّ الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ[1] معلّلاً بأنّ المجمع عليه لا ريب، والمراد أنّ الشاذ فيه الريب لا أنّ الشهرة تجعل الشاذ

---

(١) لا إشكال في دلالة استدلال الإمام عليه السلام بالنبوي عليه السلام على وجوب طرح الشاذ من حيث وجود ريب فيه لا يوجد في مقابله وهو المشهور رواية على إرادة وجوب اجتناب الشبهات المردّدة بين الحلال والحرام من النبوي، وإنّ سلّم عدم ظهور النبوي بنفسه في ذلك على تقدير تسليم دلالة الحديث على الاستدلال، لكنّه مبنيّ على ما أفاده قدّس سره من كون الشاذّ من المشكل في التثليث الإمامي عليه السلام لا بيّن الغيّ، ويدلّ عليه مضافاً إلى ظهوره ووضوحه وإنّ منعه بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا أمورٌ:

منها: عدم صلاحيّة الشهرة من حيث الرواية لذلك كما هو ظاهر لا يرتاب فيه.

منها: أنّ قطعيّة البطلان من جميع الجهات يرفع التحيّر والتعارض فلا داعي للسؤال ولا معنى له أصلاً كما لا يخفى.

منها: أنّه لا يناسب تقديم الترجيح من حيث الصفات على الترجيح من حيث الشهرة والشذوذ من حيث الرواية، فإنّ إطلاقه يقتضي جواز الأخذ بالأرجح من حيث صفة الراوي وإنّ كان الآخر مشهور الرواية بين الأصحاب بناء على إناطة الترجيح بالمرجّحات المنصوصة، ومنه يظهر فساد توهّم جعل الشاذّ من البيّن الغي من حيث الصّدور والمشهور من البيّن الرشد كذلك؛ ضرورة أنّ القطع بعدم

---

* الكافي: ج ١، ص ٦٨.

. . . .

الصدور يمنع من التعارض والترجيح.

منها: أنّ الحكم بعدم جواز الأخذ بما هو ظاهر البطلان لا يناسب تثليث الأمور ولا الاستشهاد بتثليث النبوي فإنّه أمر مركوز في النفوس لا يحتاج إلى تقريب ومقدّمة.

ومنها: أنّ إيجاب الشهرة صيرورة المشهور بيّن الرشد من جميع الجهات لا يجامع فرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين. إلى غير ذلك ممّا ستقف عليه في محلّه إنْ شاء اللّه تعالى، هذا كلّه مضافاً إلى ظهور النبوي في وجوب الاحتياط بنفسه مع قطع النظر عن استشهاد الإمام، فإنّ قوله ـ صلّى اللّه عليه وآله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم» ـ وإنْ كان إخباراً عن لازم ترك الشبهة وارتكابها، إلاّ أنّه مستتبع لا محالة عن حكم إنشائي وطلب من الشارع، فإنّه من أحد وجوه بيان الأحكام للموضوعات، فإنّه كثيراً يكتفي الشارع عن بيان الحكم بذكر لازم الفعل والترك، وهذان اللازمان مستتبعان لطلب الإلزامي سيّما الهلاك المترتّب على ارتكاب الشبهة الظاهر الهلكة الأخرويّة، وإلاّ يلزم ما يحكم به العقل بقبحه من العقاب من دون بيان.

وهذا الذي ذكرنا في تقريب دلالة النبوي على وجوب الاحتياط هو المراد بقول شيخنا قدّس سره، مضافاً إلى دلالة قوله: (نجا من المحرّمات) إلى آخره. ومثله في الدلالة على وجوب الاحتياط النبوي المروي عن أبي عبد اللّه عليه السلام المتقدّم ذكره في أخبار التوقّف، فإنّ قول رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله فيه: إنّما الأمور ثلاثة، مثل قوله عليه السلام في هذا الحديث في الدلالة على وجوب الاحتياط، وإنْ كان دونه في الظهور من حيث عدم استشهاد الإمام عليه السلام به على مطلب إلزاميّ، ودونه في الظهور مرسلة الصّدوق عن أمير المؤمنين

عليه السلام فإنّ المترتّب على ترك الشبهة فيها صيرورته سبباً لترك المحرّم المعلوم، كما أنّ المترتّب على ارتكابها حمل نفس المكلّف له على ارتكابه وجرّه إليه بنحو من السّببيّة والجرّ.

هذا والجواب عن الاستدلال بالنبوي على الوجه الأوّل في تقريب دلالته المبني على استدلال الإمام عليه السلام به على وجوب طرح الشاذّ من المتعارضين المنع من كون الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال أوّلاً، وإنّما هو في مقام التقريب وذكْر ما يسهل بملاحظته أخذ المطلب وقبوله، فإنّ رجحان ترك ما يحتمل التحريم على ما قرّره النبيّ صلّى اللّه عليه وآله وبيّنه مع عدم محذور فيه يقرّب قبول لزوم ترك الشاذّ الذي فيه ريب في طريق الحكم في مقام التحيّر ودوران الأمر بينه وبين الأخذ بما لا ريب فيه بالنسبة إليه ومنع دلالته على كون ترك الشبهة واجباً على تقدير الإغماض ثانياً، فإنّ الاستدلال برجحان ترك المشتبه المردّد بين الحلال والحرام على لزوم ترك الشاذ من الخبرين في مقام الطريق المترتّب على العمل به الخطاء كثير أو الأخذ بما ليس طريقاً شرعاً لا ضير فيه أصلاً، وإنّ هو إلاّ نظير الاستدلال بكراهة الصّلاة في ثوب مَن لا يحترز عن النجاسات على عدم جواز الصّلاة في الثوب النجس، وهذا الجواب الثاني كما ترى لا يخلو عن مناقشة، ومن هنا أمر شيخنا قدّس سره بالتأمّل فيه، فإنّ مبني ما أفاده بقوله: فيكفي حينئذ إلى آخره على الجواب الثاني لا الجواب الأوّل، وإنّ أمكن إرجاعه إليه بنحو من التكلّف.

هذا وأمّا الجواب عنه على التقريب الثاني في وجه دلالته فهو أنّ المستفاد منه بالالتزام هو الطلب الإرشادي المشترك بين الوجوب والندب حسب الهلكة المحتملة في الفعل، فإنّ الهلكة المحتملة بقول مطلق ليست ملزومة لطلب إلزامي إرشاديّ فضلاً عن الشرعي، توضيح ذلك أنّه رتّب في النبوي على ارتكاب الشبهات

. . . .

الوقوع في المحرّمات المستلزم للهلاك من حيث لا يعلم، فأمّا أنْ يراد من الشبهات الاستغراق الحقيقي على ما هو قضيّة الجمع المحلّى بظاهره، أو الاستغراق بالنسبة إلى ما يكون واقعة للمكلّف، أو الجمع العرفي، أو جنس الجمع، أو جنس الفرد، وكذلك قوله المحرّمات إمّا أنْ يراد منه جميع المحرّمات الواقعيّة من المعلومة والمجهولة، أو خصوص المجهولة المحقّقة في ضمن المشتبهات، أو جنس الجمع، أو غير ذلك ممّا عرفت، والمراد منهما هو جنس الجمع فإنّه المناسب للمقام من حيث كون النبوي في مقام إعطاء حكم الأمر المردّد بين الحلال والحرام لا حكم جميعها من حيث جمعها في الارتكاب، والمراد من متعلّق العلم في قوله: (وهلك من حيث لا يعلم)، إمّا الحرام أو سبب وقوعه فيه. إذا عرفت ذلك.

فنقول: إمّا أنْ يُراد من الحرام الحرام المتحقّق في ضمن المشتبه على تقدير مصادفته له فيكون المراد من الوقوع الوقوع على هذا التقدير لا مطلقاً، وإمّا أنْ يراد من الحرام الحرام المحقّق المعلوم فلابدّ أنْ يكون المراد من الوقوع الإشراف وتقريب النفس إلى ارتكاب الحرام كما هو المستفاد من مرسلة الصدوق وما رواه مولانا الباقر عليه السلام عن جدّه وغيرهما من الأخبار التي ذكرت في الكتاب ضرورة عدم التلازم بين ارتكاب المشتبه والوقوع في الحرام المعلوم، والاستدلال لابدّ أنْ يكون مبنيّاً على الوجه الأوّل، وأمّا الوجه الثاني فغاية ما يستفاد منه رجحان الترك ومطلوبيّته إرشاداً ندباً ليس إلاّ، فإنّه لم يقل أحد بأنّ إشراف النفس إلى الحرام من المحرّمات الشرعيّة، فإنّه موجود في ارتكاب المكروه أيضاً إذا كان كثيراً، وكذا في ارتكاب الشبهات الموضوعيّة التي اتّفق الأخباريّون على إباحتها.

وبالجملة النبوي على هذا الوجه يدلّ على إثبات الصغرى وبيانها والكبرى المطويّة المسلّمة إنّما هو رجحان تبعيد النفس من الوقوع في الحرام إرشاداً ليس

إلاّ، ولعلّه الظاهر من النبوي سيّما بملاحظة سائر الأخبار المساوقة له الظاهرة فيه من دون تأمّل، فلا معنى للاستدلال به أصلاً، فإنّه على هذا التقدير ظاهر في خصوص الندب كما هو ظاهر، وأمّا الوجه الأوّل الذي عرفت كونه مبنى الاستدلال فيتوجّه عليه أنّ الوقوع في الحرام الواقعي كيف ما كان ولو لم يكن هناك بيان بالنسبة إليه وكان المكلّف معذوراً في مخالفته لا يلازم العقاب والهلكة الأخرويّة لتطابق الأدلّة الأربعة على نفي المؤاخذة والعقاب من دون بيان، فلابدّ من أنْ يكون المراد من الهلكة المعنى الأعمّ من المفسدة الدنيويّة والأخرويّة.

ومن المعلوم أنّ هذا المعنى يستكشف من إثباته بالنبويّ وإنّما يلازم الطلب القدر المشترك الإرشادي فيتبع خصوصيّات هذا القدر المشترك خصوصيّات الهلكة في الموارد الخاصّة، فإنْ كان المحتمل العقاب كما في الشبهة المحصورة ونحوها من موارد عدم العذر فيحكم العقل بوجوب الاحتياط إرشاداً، وإنْ كان غيره من المفاسد الكامنة في الأفعال فيحكم العقل بحسن الاحتياط فهذا النبوي لا يجدي في إثبات الموضوع ولا في إثبات محموله في الموارد الشخصيّة على ما أسمعناك في طيّ ما قدّمناه لك فراجع، ودعوى أنّ الظاهر من الهلكة في لسان الشارع الأخرويّة فيستكشف من النبوي بالالتزام من الطلب الشرعي الظاهري الإلزامي بضميمة حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان قد عرفت فسادها في مطاوي كلماتنا السابقة بما لا مزيد عليه، وأمّا المؤيّدات المذكورة في الكتاب لصرف النبوي عن ظاهره على تقدير تسليم ظهوره المنطبقة على ما يستفاد منه والموافقة له مفاداً في الجملة فهي أدلّة على المدّعى وشواهد عليه حقيقة، لا أنْ يكون الحاصل منها مجرّد التأييد والتقوية.

اللّهم إلاّ أنْ يكون المراد من التأييد ما يعمّ الدلالة فإنّها نحو من التأييد أيضاً إذا لوحظ وجود دليل آخر، نعم قد يتوهّم أنّ الوجه الأخير أي الأخبار لا يصلح

للدلالة لكنّه فاسد بعد التأمل في مساقها وأنّ الغرض من الجميع مطلب واحد فيكفي دليلاً للصرف أو تأييداً للمستفاد من النبوي من إرادة مطلق الرجحان لا خصوص الإلزام، نعم مفاد الوجه الثالث خصوص الطلب الندبي على ما عرفت الإشارة إليه فينطبق على المعنى الثاني للوقوع في الحرام الذي قد عرفت عدم ابتناء الاستدلال عليه، فالغرض مجرّد ذكر ما يدلّ على عدم كون النبوي في مقام خصوص الإلزام وجعله ردّاً على مَن زعم ذلك وإنّ كان مفاده الطلب الإرشادي الندبي فإنّه يكفي ردّاً عليه وإنّ انطبق على المعنى الثاني.

وممّا ذكرنا كلّه يندفع ما يتوجّه على ما أفاده شيخنا في المقام من الخلط بين المعنيين، وأنّ مبنى ما ذكره في الجواب من حمل الأمر في النبوي على الطلب القدر المشترك الإرشادي على إرادة المعنى الأوّل من الوقوع لا الثاني منه فتدبّر، ثمّ إنّ ما أفاده في تقريب الأمر الأوّل من منافات التخصيص ولو لم يكن كثيراً أو أكثر لسياق النبوي الوارد في مقام الحصر وأنّ الوقوع في الحرام الموجب للهلاك لا ينفكّ عن ارتكاب المشتبه الكاشف عن طلب ترك الارتكاب أينما وجد ممّا لا إشكال فيه، وأمّا لزوم تخصيص الأكثر بإخراج الشبهات الموضوعيّة التحريميّة فهو مبنيّ على كون خروجها بإخراجات كثيرة وبعنوانات متعدّدة، وأمّا إذا كان بعنوان واحد وإنّ كان المخرج كثيراً على ما يقتضيه التأمّل في دليل الجواز فلا يتوجّه عليه لزوم تخصيص الأكثر الموجب لوهن العموم كما حقّق في محلّه، وأمّا توهّم الخروج الموضوعي للشبهة الموضوعيّة من حيث أنّ دليل جوازها يقتضي بإباحتها ظاهراً فيكون من الحلال البيّن فيكون وارداً على النبوي لا مخصّصاً فقد أوضح فساده في الكتاب، وأنّه بناء عليه نقول بمثله في الشبهات الحكميّة وأنّ دليل جواز ارتكابها من الأدلّة المتقدّمة يقتضي بكونها من الحلال البيّن فيكون وارداً على النبوي فيختصّ بما لا يجري فيه دليل البراءة من الشكّ في المكلّف به.

ممّا لا ريب في بطلانه، وإلاّ لم يكن معنى لتأخر الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدليّة والأصدقيّة والأورعيّة، ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الأمور، ثمّ الاستشهاد بتثليث النبي صلّى الله عليه وآله.

والحاصل: أنّ الناظر في الرواية يقطع بأنّ الشاذ ممّا فيه الريب فيجب طرحه وهو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام ردّه إلى الله ورسوله صلّى الله عليه وآله.

فيعلم من ذلك كلّه أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صلّى الله عليه وآله في التثليث لا يستقيم إلاّ مع وجوب الاجتناب عن الشبهات، مضافاً إلى دلالة قوله نجا من المحرّمات بناء على أنّ تخلص النفس من المحرّمات واجب، وقوله صلّى الله عليه وآله: «وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

ودون هذا النبوي في الظهور النبوي المروي عن أبي عبد الله عليه السلام في كلام طويل، وقد تقدّم في أخبار التوقّف، وكذا مرسلة الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام.

والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً من أنّ الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادي للتحذير عن المضرّة المحتملة فيها، فقد تكون المضرّة عقاباً وحينئذ فالاجتناب لازم، وقد تكون مضرّة أخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالمشتبه بالحرام، حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقاً لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريّين أيضا كما تقدّم.

وإذا تبيّن لك أنّ المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام فيكفي حينئذ في مناسبة ذكر كلام النبي صلّى الله عليه وآله المسوق للإرشاد أنّه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحاً تفصياً عن الوقوع

في مفسدة الحرام، فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرّي عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب إلى الحقّ، إذ لو قصّر في ذلك وأخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل أنْ يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّة له، فيكون الحكم به حكماً من غير الطريقة المنصوبة من الشارع فتأمّل.

ويؤيّد ما ذكرنا من أنّ النبوي ليس وارداً في مقام الإلزام بترك الشبهات أمور:

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعيّة التحريمية التي اعترف الأخباريّون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة الحكميّة، مع أنّه إخراج لأكثر الأفراد مناف للسياق، فإنّ سياق الرواية آب عن التخصيص؛ لأنّه ظاهر في الحصر، وليس الشبهة الموضوعيّة من الحلال البيّن ولو بني على كونها منه لأجل أدلّة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة الحكميّة.

الثاني: أنّه صلّى الله عليه وآله رتّب على ارتكاب الشبهة الوقوع في المحرّمات والهلاك من حيث لا يعلم، والمراد جنس الشبهة؛ لأنّه في مقام بيان ما تردّد بين الحرام والحلال لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع، مع أنّه ينافي استشهاد الإمام عليه السلام، ومن المعلوم أنّ ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم إلاّ على مجاز المشارفة، كما يدلّ عليه بعض ما مضى وما يأتي من الأخبار، فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى وهي أنّ الإشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرّم من دون سبق علم به أصلاً.

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب

بقرائن مذكورة فيها:

منها: قول النبي صلّى اللّه عليه وآله في رواية النعمان وقد تقدّم في أخبار التوقّف.

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في مرسلة الصدوق أنّه خطب وقال: «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»*.

ومنها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «قال جدّي رسول الله صلّى اللّه عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام مَن رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أنْ يرعاها في الحمى إلاّ أنّ لكل مُلك حمى وإنّ حمى الله محارمه، فاتّقوا حمى الله ومحارمه»*.

ومنها: ما ورد من: «أنّ في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً»*.

ومنها: رواية فضل بن عيّاض قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام من الورِع من الناس؟ قال الذي يتورّع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتّقِ الشبهات وقع في الحرام وهؤلاء يعرفه»*.

* عوالي اللئالي: ج١، ص ٨٩

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ١٢٤.

* كفاية الأثر: ص ٢٢٧.

* الكافي: ج٢، ص ٧٤.

وأمّا العقل فتقريره بوجهين

أحدهما: أنّا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلّة الشرعية بمحرّمات كثيرة[1] يجب بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾* ونحوه الخروج عن

---

(١) لا يخفى عليك الاستدلال بالدليل العقلي على مذهب الأخباري إمّا أنّ يكون من جهة كونه من العقل الفطري على أبعد الوجوه، أو الضروري الغير المعارض بالعقل أو النظري المعاضد بالنقل، أو يكون مبنيّاً على الإلزام؛ لأنّ الاستدلال به على مذهبهم لا يجوز إلاّ بأحد التقادير.

ثمّ إنّ الفرق بين الوجهين مع ابتنائهما على احتمال الضرر هو ملاحظة العلم الإجمالي على الوجه الأوّل وعدم ملاحظته على الوجه الثاني، ثمّ إنّ محصّل هذا الوجه أنّا نعلم إجمالاً بوجود محرّمات كثيرة في الوقائع المشتبهة نسبتها إلى المحتملات نسبة الحرام إلى الحلال في الشبهة المحصورة، فهي من شبهة الكثير في الكثير، كما أنّ الشبهة المحصورة من شبهة القليل في القليل، ومقتضى العلم الإجمالي بحكم العقل المستقل على ما عرفت مراراً وستعرفه تنجّز الخطاب بالمعلوم إجمالاً، فلمّا كان محتملاً في كلّ شبهة فيحتمل العقاب عند ارتكاب كل شبهة ويستقل العقل بوجوب دفعه، وهذا معنى أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي في حكم العقل البراءة اليقينيّة، فإنّ مبنى وجوب تحصيل العلم بالبراءة عن التكليف المعلوم والخطاب المنجّز في حكم العقل هو حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل.

ومن هنا أنكر وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة ونحوها من صور الشكّ في المكلّف به مَن زعم عدم إلزام العقل بدفع الضرر المحتمل كالمحقّق القمّي قدّس سره في القوانين على ما ستقف عليه، فالصغرى وهي وجود العلم بالمحرّمات

---

* سورة الحشر: الآية ٧.

. . . .

الكثيرة في الوقائع المشتبهة وإنْ كانت وجدانيّة إلاّ أنّ الكبرى عقليّة، وإنْ كشف حكم العقل عن حكم الشارع على الملازمة بينهما كما هو الشأن في جميع ما يستقل العقل بحكمه لكنّه ليس من التمسّك بالدليل النقلي الكاشف عن حكم الشارع أيضاً كالدليل العقلي، وبمثل ما عرفته ينبغي تحرير المقام في بيان الوجه الأوّل لا بمثل ما حرّره قدّس سره في الكتاب، فإنّه قد يشتبه أمره على بعض الأوائل فيزعم أنّه يريد التمسّك لإثبات الكبرى بالكتاب ونحوه من الأدلة النقليّة الدالّة على وجوب الانتهاء عمّا نهى النبيّ صلّى اللّه عليه وآله عنه فيورد عليه بأنّه خروج عن الفرض وعدول عن التمسّك بالدليل العقلي إلى الدليل النقلي، مضافاً إلى أنّ الآية وأمثالها لا تقتضي ثبوت تكليف شرعيّ متعلّق بالحرام المعلوم وإنّما تقتضي خطاب إلزامي إرشاديّ، هذا مضافاً إلى أنّ قوله: (لأنّ الاشتغال اليقيني) إلى آخره، لا يناسب المقام أيضاً أصلاً؛ لأنّ اقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينيّة من جهة الاتّفاق خروج عن الفرض أيضاً، فلا مساسة له أصلاً وإنْ كان الزعم المذكور فاسداً نظراً إلى وضوح المراد لمَن أعطى النظر إلى أطراف كلماته، فإنّ المراد ليس التمسّك بالآية الشريفة بل المراد التمسّك بما هو مركوز في النفوس من وجوب إطاعة خطابات الشارع بالوجوب الإرشادي الذي أكّده الآية الشريفة، وليس مدلولها حكماً تأسيسيّاً من الشارع بل هو تأكيد لحكم العقل كما يدلّ عليه قوله ونحوه فتدبّر.

وأمّا قوله: لأنّ الاشتغال اليقيني إلى آخره، فليس الغرض منه التمسّك بالإجماع الاصطلاحي بل الغرض أنّ اقتضاء الشغل اليقيني في حكم العقل البراءة اليقينيّة ممّا اتفق عليه الكل ولا منازع فيه أصلاً من الفريقين، فالغرض من قوله: (ويجب بمقتضى قوله تعالى) الإشارة إلى وجوب إطاعة الخطابات المعلومة، ومن قوله: (لأنّ الاشتغال اليقيني)، إثبات أنّ الواجب في حكم العقل من مراتب الإطاعة في

. . . .

المقام الإطاعة العلميّة فهو دليل للزوم الخروج عن عهدة مخالفة النواهي المعلومة بعد تنجّزها ووجوب إطاعتها بأحد الوجهين، لكنّ الأولى مع ذلك تحرير المقام بما عرفته، فاستفادة المراد منه لا تحتاج إلى تكلّف أصلاً.

ثمّ إنّ تماميّة الدليل المذكور لمّا كانت موقوفة على بقاء العلم الإجمالي المذكور بعد الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة وحصول العلم منها بالأحكام المعلومة إجمالاً بعنوان التفصيل، فلابدّ من ضمّ قوله: (وبعد مراجعة الأدلّة) إلى آخره، إلى ما ذكره حتّى يتم الدليل المذكور، وحاصله: أنّ الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة لا يوجب ارتفاع العلم الإجمالي بالمحرّمات الكثيرة، غاية ما هناك حصول العلم التفصيلي منها بجملة من المحرّمات الواقعيّة، ومعه يعلم أيضاً بوجود محرّمات كثيرة في الوقائع المشتبهة، فلمّا كانت الضميمة المذكورة ممّا يتوقّف عليه تماميّة الدليل وادّعي ثبوتها توجّه عليه السؤال بقوله: (فإنْ قلتَ بعد مراجعة الأدلّة) إلى آخره، الذي يرجع حاصله إلى المنع من بقاء العلم الإجمالي المذكور بعد الاطلاع على محرّمات كثيرة من الأدلّة الشرعيّة يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها فيخرج المشكوكات بالملاحظة المذكورة عن أطراف العلم الإجمالي، فلا يتم الدليل المذكور حيث إنّ الكلام في المقام بعد التفحّص التام إذ لم يقل أحد بعدم وجوب الاحتياط والرجوع إلى البراءة قبل الفحص في الشبهة الحكميّة.

وحاصل ما أفاده في الجواب عن السؤال المنع من حصول الاطّلاع التفصيلي العلمي بالمحرّمات الإجماليّة بعد الرجوع إلى الأدلّة وإنّ حصل العلم ببعضها، فإنّه إنْ كان المراد من حصول العلم بها في مرحلة الواقع فيتوجّه عليه المنع من حصول العلم التفصيلي بالواقعيّات المعلومة إجمالاً المجهولة تفصيلاً من الأدلّة الشرعيّة بعد وضع ما علم بالضرورة الدينيّة أو المذهبيّة حرمته، حيث إنّه خارج عن الفرض ضرورة قلّة ما يوجب العلم بالواقع فيما بأيدينا من الأدلّة القطعيّة من العقل المستقل

. . . .

والإجماع القطعيّ الكاشف عن الحكم الواقعي والآية المحكمة التي تكون نصاً بحسب الدلالة على المراد والسنّة القطعيّة من جميع الجهات، فإنّ القطعيّة في الجملة ولو بحسب السند لا تجدي في قطعيّة الحكم المستفاد ضرورة تبعيّة النتيجة لأخسّ المقدّمتين، فكثرة آيات الأحكام والسنّة المتواترة والآحاد المحفوفة بما يوجب القطع بصدورها لا تجدي نفعاً في قطعيّة الحكم مع عدم قطعيّة جهة صدورها أو المراد منها أو هما معاً، فمن يدّعي انفتاح باب العلم بالأحكام لعلّه يريد مجرّد العلم بصدور أكثر الأخبار المودعة في الكتب بسند واحد كالسيّد وأضرابه، في قبال من يدّعي ظنّية صدورها والعمل بها والحال هذه، كما يشهد به بعض كلمات السيّد وإنْ كان ينافيه بعض كلماته الأخر بظاهره، وبالجملة حصول العلم التفصيلي بحرمة جملة من الأمور يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها وإنّ كان في حكم العقل والوجدان منافياً لبقاء العلم الإجمالي في الوقائع المشكوكة ورافعاً له فيخرج المشكوكات عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في مجاريها بملاحظة نفس الشك في الواقعة، إلاّ أنّ الكلام في حصوله والحوالة إلى الوجدان لمن راعى الإنصاف بعد المراجعة إلى الفقه وإنْ كان المراد العلم بها في مرحلة الظّاهر الذي يرجع إلى دعوى قيام ظنون معتبرة بالمعنى الأعم من الظن الشخصي والنوعي على حرمة جملة من الأمور بحيث يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها ويلحق به الدليل المعتبر لا بملاحظة الكشف بقسميه إنْ كان موجوداً في أدلّة الأحكام، فيتوجّه عليه منع ارتفاع العلم الإجمالي الكلّي به لعدم منافات بينها وبين بقاء العلم الإجمالي أصلاً.

أمّا عدم التنافي ذاتاً فغنيّ عن البيان ضرورة عدم المنافاة بين الظن في بعض أطراف الشبهة مع العلم الإجمالي، سواء كان على طبق العلم الإجمالي أو على خلافه.

. . . .

وأمّا عدم التنافي بملاحظة دليل اعتباره فلأنّ معنى حجيّة الأمارة على ما عرفت مراراً ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على موردها ولو بواسطة عند قيامها وجعلها من الشارع في مرحلة الظاهر ما دامت الأمارة قائمة، فمؤدّاها واقع جعليّ بهذا المعنى لا تنزيلها منزلة العلم في ترتب ما يترتّب عليه قهراً عليه ضرورة عدم إمكان تعلّق الجعل به، مضافاً إلى عدم مساعدة دليل الاعتبار عليه، ومن المعلوم ضرورة عدم منافات الاعتبار بهذا المعنى لبقاء العلم الإجمالي بالمحرّمات في ضمن المشتبهات، فإنّه إذا قامت الأمارة على حرمة بعض الأمور كان معنى اعتبارها ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على المحرّمات على موردها في مرحلة الظاهر، فلا ينافي الحكم بوجوب الاجتناب عن الموارد الخالية عنها احتياطاً لمراعات العلم الإجمالي الكلّي، وإذا قامت على إباحة بعض الأمور كان معناه أيضاً ترتيب آثارها الشرعيّة، ويلزمه عقلاً ارتفاع العقاب عن الحرام الواقعي المتحقّق في ضمنها على تقدير الخطاء، وهذا لا ينافي ثبوت العقاب على مخالفته بالنسبة إلى ما لا أمارة على إباحته.

نعم لو كان مفادها حصر الواقعات في مواردها كالبيّنة القائمة على تشخيص النجس أو الحرام في الشبهة المحصورة أو كان مفاد دليل اعتبارها تشخيص المحرّمات بها بحيث يرجع مفاده إلى قضيّتين أي البناء على حرمة ما قامت الأمارة على حرمته وحلّيته ما عداه تعيّن الحكم بعدم وجوب الاحتياط في الوقائع الخالية عنها، لكنّ الدعويين ممنوعتان جدّاً؛ ضرورة عدم رجوع مفاد الأمارة القائمة على حرمة بعض الأشياء إلى حصر الحرام فيه، وإلاّ تعارضت الأمارات دائماً كضرورة عدم رجوع دليل اعتباره إلى قضيّتين، وإلاّ وقع التعارض بين أدلّة اعتبار الأمارات كذلك، نعم من يذهب إلى انقلاب التكليف الفعلي إلى مؤدّيات الطرق المجعولة وأنّ الواقع الذي لم يقم عليه طريق لا يكلّف به فعلاً ورخّص الشارع في مخالفته

عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتّفاق المجتهدين والأخباريّين، وبعد مراجعة الأدلّة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن تلك المحرّمات الواقعية فلابدّ من اجتناب كل ما احتمل أنّ يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ على حلّيته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير الحرمة واقعاً.

فإنْ قلتَ: بعد مراجعة الأدلّة نعلم تفصيلاً بحرمة أمور كثيرة ولا نعلم إجمالاً بوجود غيره، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقّن حتّى يجب الاحتياط، وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي قبل الرجوع إلى الأدلّة وأمّا بعده فليس هنا علم إجمالي.

قلتُ: إنْ أُريد من الأدلّة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأوّلي، فكلّ مراجع في الفقه يعلم أنّ ذلك غير متيسّر؛ لأنّ سند الأخبار لو فرض قطعياً لكنّ دلالتها ظنّيّة، وإنْ أُريد منها ما يعمّ الدليل الظنّي المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً؛ إذ

يلزمه القول بالرجوع إلى الأُصول في الوقائع الخالية عن الأمارات المجعولة، لكنّ هذا القول بمعزل عن التحقيق على ما عرفت شرحه في الجزء الأوّل.

هذا محصّل ما يستفاد من الكتاب في الجواب عن السؤال المذكور، وعليه لا يتمّ ما بيّن وبنوا الأمر عليه من أنّ انفتاح باب الظن الخاصّ في الأحكام يمنع من حجيّة الظنّ المطلق، وكذا ما بني الأمر عليه في الجزء الأوّل من الكتاب من الفرق بين حجية الظنّ والأخذ به بعنوان الاحتياط؛ حيث إنّ حجيّته يلازم تعيين المعلومات الإجماليّة به والرجوع في موارد فقده إلى الأصول، إلاّ أنّ الجواب المذكور على نحو ما عرفته قد حرّر لا تمام صورة دليل الخصم.

ليس معنى اعتبار الدليل الظنّي إلاّ وجوب الأخذ بمضمونه، فإنْ كان تحريماً صار ذلك كأنّه أحد المحرّمات الواقعيّة، وإنْ كان تحليلاً كان اللازم منه عدم العقاب على فعله، وإنْ كان في الواقع من المحرّمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعيّة في مضامين تلك الأدلّة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومة إجمالاً.

وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها؛ لأنّ العلم التفصيلي

بنفسه منافٍ لذلك العلم الإجمالي، والظن غير منافٍ له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤدّاها بحيث يكون هو المكلّف به كان ما عدا ما تضمنه الأدلّة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلّف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

وبالجملة فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم نعلم إجمالاً بوجود محرّمات فيها ثمّ قامت البيّنة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة، فإنّ مجرّد قيام البيّنة على تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظنّ بالبراءة من جميع المحرّمات، نعم لو اعتبر الشارع البيّنة في المقام بمعنى أنّه أمر بتشخيص المحرّمات المعلومة وجوداً وعدماً بهذا الطريق رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البيّنة لا الحرام الواقعي.

والجواب، أوّلاً: منْع تعلق تكليف غير القادر[1] على تحصيل العلم إلاّ بما

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الأولى أنْ يُجاب أوّلا بالنقض بالشبهات الحكميّة الوجوبيّة،

فإنّها أيضاً من موارد العلم الإجمالي الكلّي كما هو ظاهر، مع أنّ جلّ الأخباريّين التزموا فيها بالرجوع إلى البراءة ولم يوجبوا الاحتياط كما ستقف عليه، وأمّا ما أجاب به عن الدليل أوّلاً في الكتاب فقد يناقش فيه برجوعه إلى ما أفاده بعض أفاضل مقاربي عصرنا في الفصول لإثبات حجيّة الظن في خصوص الطريق، وقد أوضح فساده بما لا مزيد عليه في الجزء الأوّل من الكتاب في الأمر الأوّل من تنبيهات دليل الانسداد، فإنّ حاصل القول بانقلاب التكليف الفعلي إلى مؤدّيات الطرق المجعولة ورجوع الجعلين إلى جعل واحد إلى ما أفاده شيخنا قدّس سره في الجواب الأوّل وابتناء الجواب على مذهبه خلاف الظاهر جدّاً، فيتوجّه عليه أنّ العلم الإجمالي مع تيقّن بعض أطرافه موجب لتنجّز الخطاب بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال في حكم العقل كما صرّح به مراراً في أجزاء الكتاب من غير فرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، فغير القادر على تحصيل العلم بالواقع مع إمكان الاحتياط في حقّه مكلّف فعلاً بالواقع المجهول، ومن هنا بني على وجوب الاحتياط في صورة المتباينين من الشك في المكلّف به وفاقاً للمشهور، خلافاً لبعض المحقّقين القائل بالمقالة المذكورة من منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم التفصيلي فعلاً بالواقع المجهول كما ستقف على شرح القول فيه.

وأمّا نصب الطرق وجعلها فليس الغرض منه إلاّ تسهيل الأمر على المكلّف في ترتيب آثار الواقع على مؤدّياتها في مواردها ما دامت قائمة، فلا ينافي رعاية الواقع في موارد خلت عنها، وثبوت الجعل للطرق مع جعل الواقع لا يثبت رفع الشارع اليد عن الواقع فعلاً وقناعته في الامتثال عن الواقعيّات بموارد الطرق القائمة على التكليف إلاّ بأحد وجهين عرفتهما في توضيح الجواب عن السؤال في تقريب الدليل، كيف ولو بني الأمر عليه لزم بطلان الرجوع إلى الأصول وجعلها رأساً، حتّى البراءة فإنّه يحكم بمقتضى أدلّة الأمارات بعدم التكليف الفعلي في موارد

. . . .

فقدها، فلا يطلب هناك واقع حتّى يحكم بإثباته بالأصل أو نفيه به فتدبّر.

اللّهم إلاّ أنّ يستفاد من مجموع أدلّة اعتبار الأمارات الكافية في الفقه كما هو المفروض قناعة الشارع عن امتثال الواقع في موارد وجودها بامتثالها فتأمّل.

وبالجملة هذا الجواب بظاهره غير نقيّ عن الإشكال واللّه العالم بحقيقة الحال، وأمّا ما أجاب به ثانياً فقد يناقش فيه أيضاً بأنّ وجوب الاجتناب عن بعض أطراف الشبهة معيّناً إذا كان سابقاً على العلم الإجمالي أو مقارناً معه منع ذلك من تأثير العلم الإجمالي في تنجّز الخطاب بالنسبة إلى الطرف الآخر إذا كان المعلوم بالإجمال من سنخ المعلوم بالتفصيل كالمثال المذكور في الكتاب، من غير فرق بين حصول العلم بنجاسته قبل العلم الإجمالي بوقوع قذر في أحدهما الغير المعيّن وبين كونه معلوم النجاسة في مرحلة الظاهر ولو من جهة الاستصحاب، وأمّا إذا كان لاحقاً فلا يرفع تنجّز الخطاب المفروض وإلاّ جازت الحيلة في رفع وجوب الاحتياط عن كثير من موارد الشبهة المحصورة، سيّما في اشتباه النجس بالطاهر فإنّه يرفع وجوب الاحتياط بتنجيس بعض المعيّن من أطراف الشبهة، وهذا ممّا لم يلتزم ولم يلتزموا به في الشبهة المحصورة، ولا يجيء توضيح الحكم بعدم وجوب الاجتناب في الفرض أي فيما كان العلم الإجمالي سابقاً في الشبهة المحصورة، بل المستفاد من أطراف كلماته فيها وجوب الاحتياط في الفرض وعدم جواز الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر.

وأمّا قيام البيّنة على تشخيص الحرام من القطيع فلا يقاس به المقام؛ فإنّه كقيام البيّنة على تشخيص النجس من الإناءين فإنّه يرجع إلى قيام الأمارة على تعيين الواقع، فلازم حجّيّتها هو البناء على حصر النجس فيما قامت على نجاسته، فالأولى في الجواب عن الدليل المذكور بعد النقض بالشبهات الوجوبيّة على ما عرفته أنّ يقال إنّ المعلوم بالإجمال في مفروض البحث مردّد بين الأقلّ والأكثر ضرورة

عدم التحديد والحصر في المحرّمات الواقعيّة، وكذا في واجباتها المعلومة إجمالاً فهذا العلم لمكان تردّد المعلوم بالإجمال لا يؤثّر في تنجّز الخطاب إلاّ بالنسبة إلى القدر المتيقّن من المعلوم إجمالاً، فإذا كان الحرام الواقعي مردّداً بين ألف وألفين مثلاً فلا يؤثّر العلم الإجمالي إلاّ بالنسبة إلى الألف، كما أنّ المفروض قيام الأمارات الشرعيّة على حرمة ما ينطبق على المقدار المتيقّن من المعلوم بالإجمال على المذهبين في طريق الأحكام أعني الظنّ الخاص والمطلق؛ لأنه معنى نصب الطرق الكافية الوافية في الفقه، ولازم هذا عدم وجوب امتثال الواقع في حكم العقل في غير موارد الأمارات لا من جهة دلالتها على الحصر بل من جهة أنّ الواجب الفعلي بعد العلم الإجمالي بالخطابات الشرعيّة الإلزاميّة امتثالها بأحد الوجهين: إمّا بالعلم بتحصيل متعلّقاتها ولو بالاحتياط، أو بإيجاد ما حكم الشارع بالبناء على كونه عين الواقع وعدم الاعتناء باحتمال كونه غيره، لأنّ الطرق الظاهريّة لم تجعل في قبال الواقع وإنّما يعمل بها من حيث البناء على كون مؤدّياتها الواقعيّات الأوّليّة، فامتثالها امتثال لها بالجعل والبناء، فالواجب امتثاله حقيقة هو الواقع الأوّلي ليس إلاّ، وإنّما يمتثل الطرق من حيث البناء في حكم الشارع على مطابقتها له، فإذا عمل بمقتضى الطريق فقد امتثل الواقع حقيقة، ولا يجب امتثال آخر إذ لا واقع آخر بالفرض وإنّ احتمل خطاء الأمارة؛ لأنّ المفروض بحكم الشارع عدم الاعتناء بالاحتمال المذكور، فالأمارات القائمة على تحريم ما ينطبق على القدر المتيقّن من المعلوم بالإجمال كالعلم التفصيلي بحرمة المقدار المتيقّن فيرجع إلى أصالة البراءة في سائر الأطراف في الموضعين من جهة احتمال كون المعلوم بالإجمال زائداً على ما فرض امتثاله، وليس مبنى ما ذكرنا على كون معنى جعل الأمارة تنزيلها منزلة العلم، ولا على كون مفادها حصر الواقع في مؤدّياتها بحيث يرجع إلى قضيّتين، بل على حصول امتثال الواقع المعلوم

يؤدّي إليه الطرق الغير العلميّة المنصوبة له، فهو مكلّف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدّى هذه الطرق من حيث هو حتّى يلزم التصويب أو ما يشبهه، لأنّ ما ذكرناه هو المحصّل من ثبوت الأحكام

المتيقّن بسلوكها في حكم الشارع، ولا يعلم بواقع آخر بالفرض، وإنْ كان محتملاً فيرجع إلى الأصل من جهة الاحتمال المذكور كما يرجع إليه فيما فرض العلم التفصيلي بالمقدار المتيقّن.

وهذا نظير ما لو فرض قيام البيّنة في الشبهة المحصورة بعد العلم الإجمالي بنجاسته بعض الأطراف بحيث يردّد بين الواحد والاثنين على نجاسته بعضها المعيّن، فإنّه يحكم بمقتضى دليل اعتبارها بحصول امتثال الخطاب بالاجتناب عن النجس المنجّز بمقتضى العلم الإجمالي بوجود متعلّقه بالاجتناب عمّا قامت البيّنة على نجاسته ما دامت البيّنة قائمة، ويرجع إلى أصالة الطهارة بالنسبة إلى باقي الأطراف لاحتمال نجاسته الزائد على الواحد من أوّل الأمر لا من جهة احتمال خطاء البيّنة، فإنّه ممّا لا يعتنى به بمقتضى دليل حجّيتها، كما أنّه يرجع إلى أصالة الطهارة في الفرض فيما حصل العلم التفصيلي بنجاسة بعضها المعيّن لا فيما أوقع نذراً في بعضها المعيّن بعد العلم الإجمالي بنجاسة بعضها لا على التعيين، فإنّه لا يعلم بكون بعضها لا على التعيين فإنّه لا يعلم بكون الاجتناب عمّا أوقعه فيه امتثال للخطاب المعلوم بالإجمال.

وهذا كما ترى وإنْ لم يسلم عن النقض والإبرام إلاّ أنّه أوجه ما يذكر لدفع الشبهة المذكورة، ومع ذلك في النفس شيء، وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الأوّل من التعليقة فراجع إليه وتأمّل فيما ذكرنا هنا وهناك وفيما أفاده شيخنا قدّس سره لعلّك تهدى إلى ما اختفى علينا في طريق دفعها، والله الهادي إلى سواء الطريق.

الواقعيّة للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه في محلّه، وحينئذ فلا يكون ما شك في تحريمه ممّا هو مكلّف به فعلاً على تقدير حرمته واقعاً.

وثانياً: سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعيّة، إلاّ أنّ من المقرّر في الشبهة المحصورة كما سيجيء إنْ شاء الله تعالى أنّه إذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المعلّق بالمعلوم الإجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلاً، فأصالة الحل في البعض الآخر معارضة بالمثل سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين تفصيلاً فوقع قذرة في أحدهما المجهول فإنّه لا يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً، أم كان لاحقاً كما في مثال الغنم المذكور، فإنّ العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيّنة، وسيجيء توضيحه إنْ شاء الله تعالى، وما نحن فيه من هذا القبيل.

الوجه الثاني: أنّ الأصل في الأفعال الغير الضروريّة الحظر[1] كما نسب

---

(١) قد أسمعناك أنّ مبنى الوجه الثاني على لزوم دفع الضرر المحتمل أيضاً مع عدم ملاحظة العلم الإجمالي بالمحرّمات وإنْ كان هناك وجه آخر عندهم للأصل المذكور لا يبنى عليه وهو قبح التصرّف في ملك الغير.

ثمّ إنّ توضيح المقام يتوقّف على بسط في الكلام فيما يتعلّق بالأصل المذكور فنقول: بعد اتّفاق القائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين وهم العدليّة على وجود أحكام أربعة اقتضائيّة للعقل اختلفوا في ثبوت الحكم التخييري والإباحة للعقل وجعلوا محلّه ومورده الأفعال الغير الضروريّة للتعيش المشتملة على المنفعة الخالية عن أمارة المفسدة قبل الاطّلاع على حكم الشارع، فإنّ الكلام من حيث حكم

. . . .

العقل فالأكثر على ثبوته واستقلال العقل في الحكم به وإنّ اختلفوا بين كون حكمه بالإباحة واقعيّة أو ظاهريّة، وغير واحد على منعه منهم المفيد والسيّدان من أصحابنا، وقد اختلف القائلون بالمنع في أنّه هل يحكم بالحظر في مرحلة الواقع أو الظاهر؟ أو لا يحكم بشيء لا إباحة ولاحظر؟ أو هذا معنى كون الأشياء على الوقف عند العقل لا أنّه يحكم بالوقف كما يتوهّمه الجاهل بمقالتهم؟ وقد ذهب بعض القائلين بالوقف في الأشياء من جهة العقل إلى الحكم بالإباحة فيها من جهة الشرع لعدم التنافي أصلاً، بل القول المذكور لا تعلّق له حقيقة بالمسألة المبحوث عنها إلاّ أنّ يكون لازم الوقف الحكم بالاحتياط من جهة الشرع عند بعضهم، وآخر إلى الحكم بالإباحة الواقعيّة من جهة العقل بملاحظة ثانويّة وقاعدة أخرى وهي قاعدة اللطف من جهة أنّه لو كان في الفعل مفسدة آجلة لوجب من باب اللطف على الحكيم بيانها.

ومن هنا أجاب عن هذه المقالة في العدّة بأنّه ربّما يكون في البيان مفسدة ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف، وثالث إلى الحكم بالجواز والترخيص المطلق في مرحلة الظاهر ونفي العقاب من جهة العقل بملاحظة حكمه بقبح العقاب من غير بيان، وهذا غير حكمه بالإباحة الخاصّة في مرحلة الظاهر أو الواقع، وممّا ذكرنا كلّه يظهر أنّ التنزّل عن القول بالحظر مع اختيار القول بالوقف لا يجدي في المقام أصلاً وإنّما يجدي في ردّ القول بكون الأشياء على الإباحة، فإنّ المقصود الاستدلال لوجوب الاحتياط لا مجرّد نفي القول بالإباحة العقليّة، فما أفاده قدّس سره في تقريب الوجه المذكور بقوله ولو نزّلنا عن ذلك فالوقف لا يستقيم بظاهره إلاّ أنّ يكون هناك ملازمة بيّنه وبين وجوب الاحتياط عقلاً وهو ممّا لا معنى له على هذا القول إلاّ بتكلّف فتدبر.

ثمّ إنّ القول بالإباحة الخاصّة الظاهريّة في الأشياء عند العقل أشكل من القول

• •

بالإباحة الواقعيّة عنده المتوقّفة على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبّحة وفقدانها في فعل، لأنّ الحكم بالإباحة إنّما هو من جهة فقدان الفعل حقيقة الجهات المذكورة، لا من جهة وجدانه ما يقتضيها، فالمباح كالممكن وإلاّ لم يُعقل صيرورة المباح واجباً بالعرض مثلاً أو حراماً كذلك إلاّ بدعوى غلبة إحدى الجهتين بعد تصادمهما، نعم القول بالإباحة بمعنى الجواز والترخيص المطلق ومجرّد عدم الحرج في الفعل والترك في مورد عدم ثبوت المنع من الشارع لا غبار فيه أصلاً؛ فإنّه لازم التمسّك للبراءة فيما لا نصّ فيه، وإذ قد عرفت أنّ القائلين بالحظر مختلفون بالنظر إلى ظواهر أدلّتهم من حيث القول بالحظر الواقعي والظاهري فيستدلّ للقول بوجوب الاحتياط في محلّ البحث بأنّه إذا احتمل الحرمة في الفعل احتمل المفسدة والضرر فيه والعقل من جهة حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل يحكم بوجوب ترك الفعل، وهذا معنى حكمه بوجوب الاحتياط.

وملخّص الجواب عنه بعد النقض بالشبهة الوجوبيّة مطلقاً من حيث إنّه يحتمل الضرر في تركها كما يحتمل الضرر في الفعل في الفرض والشبهة التحريميّة الموضوعية: أنّ ما دلّ على البراءة عقلاً ونقلاً ممّا عرفت الإشارة إليه وارد على الأصل المذكور، سواء أريد من الضرر العقاب أو المفاسد الدنيوية الكامنة في الأفعال الغير المتوقّفة على البيان على تقدير تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي بجميع مراتبه ولو كان موهوماً، ضرورة كون حكم العقل بدفع الضرر إنّما هو في الضرر الغير المتدارك كما هو الشأن في حكمه بدفع الضرر المقطوع أيضاً، فإذا حكم الشارع بجواز الإقدام بالفعل ولو في مرحلة الظاهر كان اللازم تدارك الضرر على تقدير ثبوته في نفس الأمر، هذا في الضرر الدنيوي، وأمّا الضرر الأخروي فلمّا لم يعقل ثبوته مع التدارك فحكم الشارع

بالجواز يلازم عدم ثبوته.

وهذا أمر ظاهر قد شرحنا القول فيه في الجزء الأوّل من التعليقة وسيجيء بعض الكلام فيه في الشبهة الموضوعيّة أيضاً، ودعوى كون حكم العقل بوجوب دفع الضرر بياناً ودليلاً على حرمة الفعل ولو في مرحلة الظاهر فيكون وارداً على حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان بل على حكم الشارع بجواز الفعل فيما لم يكن هناك دليل على الحرمة فاسدة، من حيث إنّ صيرورته بياناً ودليلاً يتوقّف على وجود احتمال الضرر المنفي بأدلّة البراءة، فلو استند في إثباته إلى حكم العقل المذكور لزم الدور الباطل كما هو ظاهر، هذا وقد مضى القول في هذا التوهّم سؤالاً وجواباً في الجزء الأوّل فارجع إليه.

وأمّا ما أفاده شيخنا قدّس سرّه في الكتاب من الجواب عن الدليل فلا يخلو عن إجمال، بل عن إشكال أيضاً، فإنّ قوله أوّلاً في عنوان الجواب والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر الظاهر في المنع وكون القبول من جهة المماشاة لابدّ من أنْ يحمل على القضيّة الكليّة، فكأنّه قال بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر مطلقاً سواء تعلّق بالضرر الأخروي أو الدنيوي أو منع حكمه بالنسبة إلى الضرر الأخروي، مضافاً إلى كونه خلاف ضرورة العقل مناف لتصريحاته في مواضع من كلماته، فالمنع المستفاد ضمناً متوجّه إلى بعض أقسام الضرر فلا ينافي القول بالنسبة إلى بعض أخر إلاّ أنّه ينافي مع ذلك التوجيه كلامه بعد ذلك وهو قوله: (وإنْ أريد غيره ممّا لا يدخل في عنوان المؤاخذة) إلى آخره، فإنّه بعد تسليم استقلال العقل في الحكم بدفع الضرر مطلقاً سواء تعلّق بالآخرة أو بالدنيا كيف يجامعه القول المذكور الراجع إلى المنع عن حكم العقل؟ اللّهمّ إلاّ أنْ يرجع القولان إلى الإجمال والتفصيل لا إلى الجوابين، فكأنّه قال: والجواب أنّ المسلّم حكم العقل بدفع الضرر في الجملة لا مطلقاً، ولا يجدي نفعا للمستدلّ؛ لأنّه إنْ

. . . .

أريد إلى آخره ومع ذلك أصل منعه لحكم العقل بدفع الضرر الدنيوي مطلقاً كما هو ظاهره حتّى في المقطوع منه كما ترى وستسمع تصريحه بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المشكوك الدنيوي في الشبهة الموضوعيّة من مسائل البحث.

اللّهم إلاّ أنْ يحمل المنع على الكليّة في قبال الإثبات بالنسبة إلى جميع مراتب الضرر وإنْ سلّم قبوله بالنسبة إلى بعض مراتبه، ثمّ قوله: (وعلى تقدير الاستقلال فليس ممّا يترتّب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعيّة) إلى آخره، لابدّ من تكلّف فيه أيضاً بأنْ يُقال إنّ الممنوع أوّلاً حكم العقل بدفع الضرر الدنيوي حتّى في المقطوع والمسلّم ثانياً حكم العقل في عنوان الضرر الواقعي، ولا يترتّب على محتمل الضرر الذي هو محلّ البحث شيء ولا يجدي التسليم المذكور بالنسبة إلى وجوب الاحتياط فيه، إذ هو كمحتمل التحريم من سائر الموضوعات المردّدة الثابت تحريمها في الشريعة، فإنّ ثبوت حرمتها لا يجدي في إثبات العقاب مع الشك في الموضوع باعتراف الأخباريّين، وهذا مراده جزماً كما يظهر من أطراف كلماته، لكنّه مع ذلك لا يخلو عن مناقشة مطلقاً، فإنّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر الدنيوي على تقدير تسليمه لا يمكن أنْ يتبع الموضوع النفس الأمري كحكم الشارع بتحريم الموضوعات؛ لما قد عرفت مراراً كثيرة من استحالة تعلّق الحكم في نظر الحاكم بالموضوع النفس الأمري بحيث يحتمل وجود حكمه مع الجهل بالموضوع، فلابدّ إمّا من القول بعدم حكم العقل في محتمل الضرر جزماً، فلا يحتمل التحريم العقلي وإنْ احتمل التحريم الشرعي، لأنّ حكم العقل لاحق للموضوع الوجداني عنده، كما أنّ حكم الشارع يلحق الموضوع الوجداني عنده، وإمّا من القول بحكمه في المحتمل كالمقطوع، لكنّه مقيّد بعدم التدارك فلا يجدي منع ثبوت ما يقضي بالتدارك على ما أسمعناك، فكأنّه أجمل القول في المقام اتّكالاً على ما سيذكره من التفصيل في الشبهة

إلى طائفة من الإماميّة فيعمل به حتّى يثبت من الشرع الإباحة، ولم يرد الإباحة فيما لا نصّ فيه، وما ورد على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الأمر بالتوقّف والاحتياط، فالمرجع إلى الأصل.

ولو تنزّلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان واحتجّ عليه في العدّة بـ «أنّ **الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم المفسدة فيه**».

وقد جزم بهذه القضيّة السيّد أبو المكارم في الغنية، وإنْ قال بالإباحة كالسيّد المرتضى رحمه الله تعويلاً على قاعدة اللطف وأنّه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه، لكن ردّه في العدّة بأنّه قد يكون المفسدة في الإعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف.

والجواب: بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر أنّه إنْ أريد به ما يتعلّق بأمر الآخرة من العقاب يجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم البيان مأمون، وإنْ أريد غيره ممّا لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضاً فوجوب دفعها غير لازم عقلاً؛ إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانيّة، وقد جوّز الشارع بل أمر به في بعض الموارد وعلى تقدير الاستقلال فليس ممّا يترتّب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص، والشبهة الموضوعيّة لا يجب الاجتناب عنها باتّفاق الأخباريّين أيضاً، وسيجيء الكلام في الشبهة الموضوعيّة إنْ شاء الله تعالى.

الموضوعيّة، كما أنّا لخّصنا الكلام فيه اتّكالاً على ما قدّمنا من التفصيل في الجزء الأوّل من التعليقة.

وينبغي التنبيه على أمور

الأوّل: أنّ المحكي عن المحقّق التفصيل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعمّ به البلوى وغيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني، ولابدّ من حكاية كلامه رحمه الله في المعتبر والمعارج[1] حتّى يتّضح حال النسبة.

---

(١) كأنّه قدّس سره أحال ظهور الحال إلى فهم الناظر في العبارتين من الكتابين، ومن هنا لم يبيّن شرح المطلب عقيب نفس وأشار إلى كذب الحكاية في آخر الأمر بقوله: (والحاصل) إلى آخره، وأنت خبير بأنّ كلامه في المعتبر نصّ في عدم التفصيل في أصل البراءة لو كان هو المقصود من استصحاب حال العقل كما ربّما يستظهر منه.

وأمّا لو كان المراد معناه المقابل لأصل البراءة كما هو الظاهر منه لأنّه في مقام تقسيم الاستصحاب، فقد جعل القسم الأوّل التمسّك بالبراءة لأنفسها، فكلامه في هذا التقسيم ساكت عن حكم أصل البراءة؛ لأنّه خارج عن المقسم ومقابل له حقيقة، فإنّ كلامه صريح في تقسيم الاستصحاب وإنّ تسامح في جعل عدم الدليل دليل العدم من أقسامه، فإنّه بعد تقسيم مستند الأحكام في الفصل الثالث إلى خمسة أقسام: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل، والاستصحاب، والتعرّض للكلام في الأربعة قال: (وأمّا الاستصحاب فأقسامه ثلاثة: الأوّل: استصحاب حال العقل) إلى آخر ما ذكره في الكتاب، وإنّما ذكر ما ذكره من القيد الراجع إلى التفصيل في عدم الدليل دليل العدم الذي هو في مقابل القسم الأوّل، وذكر في ذيله: (أنّه لو استند في إثبات الإباحة إلى الأصل المذكور) أي عدم الدليل دليل العدم جرى فيه التفصيل أيضاً، وهذا كما ترى لا تعلّق له بالتفصيل في باب البراءة.

وأمّا كلامه في المعارج فينطبق على قوله في المعتبر في ذيل القسم الثاني ومنه

القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر، فإنّ مراده من التمسّك بالبراءة الأصليّة ما ذكره من بيانه بقوله: (فنقول لو كان ذلك الحكم ثابتاً) إلى آخره، ومع ذلك لا تعلّق له بالتفصيل المحكيّ عنه أصلاً، وبالجملة التأمّل في أطراف كلمات المحقّق قدّس سره سيّما قوله في آخر كلامه في المعارج المحكيّ في الكتاب يقتضي القطع بعدم تعرّضه لأصل البراءة وأنّ محلّه في الكتابين عدم الدليل دليل العدم، مع أنّ جعله عدم الدليل على الحكم دليلاً على عدم الحكم من جهة لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير ثبوته مع عدم الدليل لا تعلّق له بالتفصيل المذكور في عدم الدليل دليل العدم أيضاً.

ثمّ إنّ كان مراده جعل ذلك دليلاً على نفي الحكم في مرحلة الواقع كما هو الظاهر من كلامه فلا تعلّق له بباب البراءة أصلاً، وإنّ كان ما أفاده محلّ مناقشة من حيث إنّ عدم الدليل على حكم الفعل لا يجعله غير مقدور، وإنّ كان مراده جعل ذلك دليلاً على نفي التكليف في مرحلة الظاهر أي التكليف الفعلي كما استظهره شيخنا قدّس سره منه أمكن الاستدلال به في باب البراءة، وإنّ لم يكن تامّاً فإنّ الدليل العقلي على نفي التكليف الفعلي إنّما هو حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان لا قبح التكليف بما لا يطاق على ما عرفته في محلّه، فما زعمه المحدّث الأسترآبادي في تحقيق ما أفاده المحقّق قدّس سره مضافاً إلى عدم استقامته كما يظهر بالتأمّل فيما أفاده شيخنا قدّس سره، وعدم محصّل للعلم العادي المذكور في كلامه أجنبيّ عنه، إذ النفي عند المحقّق سواء كان المنفي الحكم الواقعي أو الفعلي مستند إلى قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق ولا يعقل التفصيل المذكور ولا غيره من التفاصيل بناء على الاستناد إليها كما هو ظاهر، كما أنّه لا يعقل التفصيل المذكور على تقدير الاستناد في باب البراءة إلى قاعدة قبح العقاب من غير بيان، كما أنّه لا يعقل الفرق بين قولي المخطّئة والمصوّبة على التقديرين أيضاً.

قال في المعتبر: «الثالث يعني من أدلّة العقل الاستصحاب وأقسامه ثلاثة الأوّل: استصحاب حال العقل وهو التمسّك بالبراءة الأصليّة كما يقال الوتر

نعم الفرق بين المذهبين أنّ المصوّبة لا يقولون بثبوت الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل والمخطّئة يقولون بذلك، إلاّ أنّ الفريقين متّفقون على إناطة العقاب بالبيان وأنّه يقبح العقاب بدونه، وإنّ كان هنا حكم واقعي في حال الجهل، وهذا معنى نفي الحكم الفعلي على المذهبين لما أسمعناك مراراً أنّ الحكم الفعلي ليس إنشاء آخر من الشارع في قبال الحكم الشأني، وإنّما هو يعتبر من حكم العقل بجواز المؤاخذة على المخالفة وعدمه، فالشأنيّة والفعليّة من مراتب الإنشاء الصادر من الشارع بالنظر إلى حكم العقل، نعم عنوان الخطاب والحكم والتكليف يتّبع عند بعضهم تنجز الإنشاء الصادر من الشارع فوجوده النفس الأمري عنده لا يتّصف بالأوصاف المذكورة ما لم يحكم العقل بثبوت العقاب على مخالفته، وكيف ما كان فيما حكم العقل بقبح العقاب يحكم قطعاً بنفي الحكم الفعلي؛ لأنه يتبع نفي العقاب حقيقة وهذا ملاك البراءة العقليّة لا غيره، كما أنّه ملاك البراءة الشرعيّة أيضاً، وإنّ استفيد من أخبارها الإباحة الظاهريّة، فإنّ الحكم بالإباحة في مرحلة الظاهر يلازم نفي التكليف الفعلي أيضاً.

نعم على القول باعتبار البراءة من باب الظنّ استناد إلى الاستصحاب أو غيره يحكم بنفي التكليف الواقعي ظنّاً لكنّه لا تعلّق له بالمقام؛ لأنه يدخل البراءة حينئذ في الأدلّة ويخرج من الأصول، كما أنّه على تقدير قول المحقّق المتقدّم وبعض آخر ممّن وافقه في ظاهر كلامه يكون من الأدلّة القطعيّة على نفي الواقع استناداً إلى ما عرفت من قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق، فما أفاده شيخنا قدّس سره في الكتاب في ردّ المحدّث المتقدّم ذكره في كمال الجودة، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه أنّ التفصيل المنسوب إلى المحقّق في باب البراءة بل مطلقاً لا أثر له في كلامه.

ليس واجباً؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة، ومنه أنْ يختلف العلماء في حكم الدية المتردّدة بين الأقل والأكثر كما في دية عين الدابّة المتردّدة بين النصف والربع، إلى أنْ قال الثاني: «أنْ يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفر به أما لا مع ذلك فيجب التوقّف ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر، الثالث: استصحاب حال الشرع، ثمّ اختار أنّه ليس بحجّة» انتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله، وذكر في المعارج على ما حكي عنه: «أنّ الأصل خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعيّة، فإذا ادّعى مدّعٍ حكماً شرعيّاً جاز لخصمه أنْ يتمسّك في انتفائه بالبراءة الأصليّة، فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك فيجب نفْيه، وهذا الدليل لا يتمّ إلاّ ببيان مقدّمتين: إحداهما: أنّه لا دلالة عليه شرعاً بأنّ ينضبط طرق الاستدلالات الشرعيّة ويبيّن عدم دلالتها عليه.

والثانية: أنْ يبيّن أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلّت عليه إحدى تلك الدلائل؛ لأنّه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق، ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلّة لَما كانت الدلالات منحصرة فيها لكنّا بيّنّا انحصار الأحكام في تلك الطرق وعند ذلك يتم كون ذلك دليلاً على نفي الحكم»* انتهى، وحكي عن المحدّث الأسترآبادي في فوائده: «أنّ تحقيق هذا الكلام هو أنّ المحدّث الماهر إذا تتبّع الأحاديث المرويّة عنهم في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر؛ لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دلّ على ذلك الحكم ينبغي أنْ يحكم قطعاً عادياً بعدمه لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل

* معارج الأصول: ص ٢١٢.

علمائنا أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام كما في المعتبر كانوا ملازمين لأئمّتنا عليهم السلام في مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة، وكان هممهم وهمم الأئمّة عليهم السلام إظهار الدين عندهم وتأليفهم كل ما يسمعون منهم في الأصول لئلاّ يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامّة ولتعمل بما في تلك الأصول في زمان الغيبة الكبرى، فإنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام لم يضيّعوا من في أصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات المتقدّمة، ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسّك بأنّ نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع، إلى أنْ قال ولا يجوز التمسّك في غير المسألة المفروضة إلاّ عند العامّة القائلين بأنّه صلّى الله عليه وآله أظهر عند أصحابه كل ما جاء به وتوفّرت الدواعي على جهة واحدة على نشره وما خصّ صلّى الله عليه وآله أحداً بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به»* انتهى.

أقول: المراد بالدليل المصحّح للتكليف حتّى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به هو ما تيسّر للمكلّف الوصول إليه والاستفادة منه، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شاف أصلاً أو كان ولم يتمكّن المكلّف من الوصول إليه، أو تمكّن لكن بمشقّة رافعة للتكليف، أو تيسّر ولم يتمّ دلالته في نظر المستدل، فإنّ الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرّح به المحقّق رحمه الله في كلامه السابق، سواء قلنا بأنّ وراء الحكم الفعلي حكماً آخر يسمّى حكماً واقعيّاً أو حكماً شأنيّاً على ما هو مقتضى مذهب المخطّئة، أمْ قلنا بأنّه ليس وراءه حكم آخر للاتّفاق على أنّ

---

* الفوائد المدنيّة: ص١٤٠.

مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

وحينئذ فكل ما تتبّع المستنبط في الأدلّة الشرعية في نظره إلى أنّ علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبّع ولم يجد فيها ما يدلّ على حكم مخالف للأصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي، ولا فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره، ولا بين العامّة والخاصّة، ولا بين المخطّئة والمصوّبة، ولا بين المجتهدين والأخباريّين، ولا بين أحكام الشرع وغيرها من أحكام سائر الشرائع وسائر الموالي بالنسبة إلى عبيدهم، هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي صلّى الله عليه وآله لو سمّيناه حكماً بالنسبة إلى الكل فلا يجوز الاستدلال على نفْيه بما ذكره المحقّق رحمه الله من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به؛ لأنّ المفروض عدم إناطة التكليف به.

نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به لا بمجرّده، بل مع ظن عدم المانع من نشره في أوّل الأمر من الشارع أو خلفائه أو مَن وصل إليه، لكنّ هذا الظن لا دليل على اعتباره ولا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلّة العقليّة ولا بمسألة التكليف بما لا يطاق ولا بكلام المحقّق رحمه الله، فما تخيّله المحدّث تحقيقاً لكلام المحقّق رحمه الله مع أنّه غير تام في نفسه أجنبي عنه بالمرّة.

نعم قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظن بها فيما بعد الشرع كما سيجيء عن بعضهم، لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقّق رحمه الله.

ومن هنا يعلم أنّ تغاير القسمين الأوّلين من الاستصحاب باعتبار كيفيّة الاستدلال حيث إنّ مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل

وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من أقسام الاستصحاب مبني على إرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة، فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة ومناط الاستدلال في القسم الأوّل ملاحظة الحالة السابقة حتّى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم.

ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتباريّة أنّ الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمّم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب وقال به لأجل أنّ عدم الدليل دليل العدم، نعم هذا القسم الثاني أعم مورداً من الأوّل[1]؛ لجريانه في الأحكام العقليّة وغيرها كما ذكره جماعة من الأصوليّين.

---

(١) قد عرفت الإشارة إلى ما وقع من المحقّق قدّس سره من التسامح في تقسيم الاستصحاب بجعل عدم الدليل دليل العدم من أقسامه بإرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة من الاستصحاب، وإنّ لم يكن مستنداً إليها بل إلى شيء آخر.

وأمّا النّسبة بين الأصلين بحسب المورد فهي عموم من وجه؛ لجريان الأصل المذكور في المسائل الاعتقاديّة والعمليّة دون الموضوعات الخارجيّة، وجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة العمليّة بالمعنى الأعمّ من الأصوليّة العمليّة والفقهيّة والموضوعات الخارجيّة دون المسائل الاعتقاديّة، فغرضه قدّس سره من الحكم بتعميم مورد الثاني إنّما هو لدفع توهّم كونه أخصّ مطلقاً من الاستصحاب مورداً لا لبيان كون الاستصحاب أخصّ منه مطلقاً، وإنّ كان الأصل المذكور لا دليل عليه عندنا مع دعوى الإجماع عليه في كلماتهم إلاّ إذا أفاد القطع بالعدم، فإنّ جرى في مورده الاستصحاب حكمنا بمقتضاه وإلاّ أعرضنا عنه فيرجع إلى أصل آخر، لكنّه كلام آخر لا تعلّق له بالمقام.

والحاصل: أنّه لا ينبغي الشك في أنّ بناء المحقّق رحمه الله على التمسّك بالبراءة الأصلية مع الشك في الحرمة كما يظهر من تتبّع فتاويه في المعتبر

الثاني: مقتضى الأدلّة المتقدّمة[١] كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الإباحة من غير ملاحظة الظّن بعدم تحريمه في الواقع.

فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمّة لا الظن بعدم الحكم واقعاً ولو أفاده لم يكن معتبراً إلاّ أنّ الذي يظهر من جماعة كونه من الأدلّة الظنية منهم صاحب المعالم رحمه الله عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجّية خبر الواحد ومنهم شيخنا البهائي رحمه الله.

ولعل هذا هو المشهور بين الأصوليّين، حيث لا يتمسّكون فيها إلاّ باستصحاب

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام لا تعلّق له بخصوص المسألة، بل هو جارٍ في جميع موارد البراءة، فإنّك قد عرفت في أوّل المسألة أنّ عدّ أصل البراءة في الأصول العمليّة مبنيّ على ما هو التحقيق من عدم إناطته بالظن بالواقع عقلاً وشرعاً شخصاً ونوعاً، وأنّ مفاده القطع بعدم العقاب والإلزام في مرحلة الظاهر، وإنْ كان صريح صاحبي المعالم والزبدة قدّس سرّهما إناطته بالظنّ حيث أبطلا الرجوع إليه في مقابل الخبر بأنّه لا يحصل منه الظن مع قيام الخبر الواحد الجامع للشروط على خلافه، بل هو الظاهر من الأكثرين نظراً إلى تقسيمهم الاستصحاب إلى حال العقل وإلى حال الشرع، ومصيرهم إلى إناطة الاستصحاب بالظن بل صريح غير واحد منهم في باب البراءة جعل المستند فيها استصحاب البراءة، بل المراد من التمسّك بالبراءة الأصليّة المدّعى عليها الإجماع في كلام المحقّق هو ذلك كما هو واضح، إلاّ أنّه ستقف في الجزء الثالث على عدم إفادة الاستصحاب الظنّ بقسميه أوّلاً وعدم دليل على حجيّته ثانياً، وإنّما المسلّم عندنا الإجماع على البراءة في مواردها لا الإجماع على العمل بالظن الحاصل منها على تقدير تسليمه فانتظر.

البراءة السابقة، بل ظاهر المحقق رحمه الله في المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الأصلية حتى يثبت الناقل، وظاهره أنّ اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الأصلية.

والتحقيق: أنّه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر، والإجماع ليس على اعتبار هذا الظن وإنّما هو العمل على طبق الحالة السابقة، ولا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدّمة وحكم العقل.

الثالث: لا إشكال في رجحان الاحتياط[1] عقلاً ونقلاً كما يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها.

---

(١) الكلام في هذا الأمر وإنّ تعلّق من جهة بالمسألة الكلاميّة، إلاّ أنّه لمكان ترتّب بعض الثمرات الفقهيّة عليه عنونه في المقام، والكلام في المقام قد يقع في نفس الاحتياط وقد يقع في الأمر المتعلّق به، أمّا نفس الاحتياط فلا إشكال بل لا خلاف في رجحانه وحسنه لاستقلال العقل بذلك، ويكشف عنه الأوامر الشرعيّة المتعلّق به في الشريعة، بل في جملة من الأخبار التصريح بما يستفاد منه رجحانه الذاتي، إنّما الكلام في أنّ حسنه واستحقاق المدح عليه من حيث كشفه عن صفة السعادة في الفاعل المحتاط وأنّه في مقام إطاعة المولى فلا يكون الفعل أو الترك المتحقّق به الاحتياط حسناً وإنّما هو كاشف عن صفة في الفاعل، فالمدح فاعليّ فلا يكون هنا استحقاق للثواب، فإنّ المدح على الفعل ملازم له لا المدح مطلقاً ولو رجع إلى الفاعل على ما حقّق في مسألة التحسين والتقبيح أو من حيث ذاته ونفسه، فإذا عُنون به الفعل أو الترك يعرض عليهما عنوان يوجب حسنهما فيلزمه استحقاق الأجر والثواب عليهما صريح كلام شيخنا في المقام ومواضع أخر من كلماته الثاني وإنّ الالتزام باستحقاق المحتاط الثواب على الاحتياط عقلاً لا يلازم الالتزام باستحقاق التجرّي العقاب على المتجرّي، وهو لا يخلو عن غموض بل تأمّل.

وأمّا الأمر المتعلّق به وطلبه فلا ينبغي الإشكال في كون طلبه العقلي إرشادياً محضاً، بل هو الشأن في جميع الأحكام العقليّة؛ لأنّ حكمه أينما وجد إرشادي صرف، غاية الأمر كونه في المقام وفي باب الإطاعة والمعصية أوضح؛ من حيث إنّ المطلوب حقيقة عنوان في الغير كما هو ظاهر، وأمّا الأمر والطلب المتعلّق به شرعاً فهل هو إرشادي محض كالطلب العقلي أو له جهة مولويّة أيضاً فيثاب على إطاعته كسائر الأوامر النديبّة الشرعيّة المولويّة؟ فيه وجهان كما في الكتاب: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب فإنّه يقتضي كون الطلب مولوياً فإنّه الأصل في الأوامر الصادرة من الشارع بل مطلق الموالي من غير فرق بين الأمر الإلزامي وغيره.

ومنه يظهر أنّ قوله بعد فرض عدم إرادة الوجوب ليس من القيود الظهور المذكور بحيث لا يكون ظاهراً في الطلب المولوي على تقدير إرادة الوجوب، بل هو بيان لما هو المفروض من الحكم بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة التحريميّة والوجه فيما ذكرنا من الأصل على القول بكون الأمر مجازاً في الطلب الإرشادي كما قيل أو منسلخاً عن معنى الطلب رأساً ومستعملاً في الأخبار كما زعم ظاهر، وأمّا على ما هو الحق وعليه شيخنا قدّس سره كما أوضحناه في محلّه من كونه حقيقة في الطلب الإرشادي أيضاً فلأنّ صدور الطلب الإرشادي من المولى العالي المطاع يحتاج إلى تخلية نفسه من المولويّة فيتوقّف على ملاحظة زائدة حقيقة فتدبّر.

نعم هنا مناقشة فيما أفاده من جهة أخرى حيث إنّ المفروض عند استعمال الأوامر المتعلّقة بالاحتياط في الأخبار المتقدّمة في الطلب القدر المشترك وخصوصيّة الاستحباب لابدّ أنْ تستفاد من دليل آخر، فكيف يتمسّك بظهور لفظ الأمر في الطلب الندبي المولوي؟ لكنْ يدفعها أنّ الطلب القدر المشترك المستفاد

منها أيضاً يمكن أنّ يكون إرشاديّاً ويمكن أنّ يكون مولويّاً فإذا استفيد الندب من الخارج في مفروض البحث فيحكم بكونه مولويّاً فتدبّر.

ومن جهة بعض الأخبار الظاهرة في أنّ مطلوبيّة الاحتياط من جهة خاصيّة مترتّبة على ذاته وهي صيرورة نفس المكلّف أطوع للشارع لا أنّ يكون من جهة مجرّد كونه عنواناً في غيره ومقدّمة له، ومن أنّ الظاهر من أكثر الأخبار الواردة في باب الاحتياط بعد التأمّل فيها كون الأمر به من جهة كونه عنواناً في غيره ومقدّمة له فيكون مؤكّدة للطلب العقلي لا أنّ يكون الغرض منه التأسيس فيكون حاله حال الأمر المتعلّق بالإطاعة كتاباً وسنّةً من حيث كونه مؤكّداً لحكم العقل بالإطاعة وكالأمر المتعلق بالإشهاد والكتابة والتوبة وغيرها من الأوامر الشرعيّة التي يعلم كون المقصود منها التوصّل إلى ما يترتّب على فعل المأمور به بحيث لا يكون الأمر في مقام المولويّة أصلاً في أمره، ألا ترى إلى قوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»، حيث إنّ الظاهر منه كون طلب ترك الارتكاب من حيث كونه في معرض الهلاكة، وأنّ الغرض منه مجرّد النجاة عن ذلك، وعليه يترتّب على فعل الاحتياط ثوابان على تقدير موافقته للواقع من حيث إطاعة الخطاب الواقعي وإدراك حسنه العقلي لو كان حسنه راجعاً إلى الفعل، وإلاّ فثواب واحد، وعلى الوجه الأوّل يترتّب عليه استحقاق الثواب زائداً على الثوابين بملاحظة إطاعة الأمر المتعلّق بالاحتياط، ولا يبعد استظهار الوجه الثاني من سياق الأخبار الواردة في الباب على ما في الكتاب، مضافاً إلى الاقتران الذي أفاده ضرورة كون طلب الاجتناب عن المحرّم المعلوم إرشاديّاً لا يحتمل غيره فيكون طلب الاجتناب عن الشبهة كذلك، وإنّ أشكل بناءً على ما استظهر شيخنا قدّس سره من كون الاحتياط حسناً بالذات يستحقّ فاعله عند العقل المدح على فعله فيستحقّ الثواب، فإنّ هذا المعنى من الحسن يلازم الطلب الشرعي المولوي، إلاّ فيما لا

. . . .

يمكن كما في الإطاعة حيث إنّها وإنّ كانت حسنة بالذات إلاّ أنّه يستحيل تعلّق الطلب الشرعي المولوي بها، لا من جهة عدم إمكان تعلّق الحكم المستفاد من الأدلّة اللفظيّة المتعلّقة بالإطاعة بنفس هذا الحكم حتّى يُقال بأنّ أوامر الإطاعة على تقدير كونها مولويّة شرعيّة لا يشمل نفسها، فلا يرد هناك محذور لما عرفت مراراً من أنّ قصور اللفظ مع ظهور مناط الحكم لا يقدح في الحكم بالإرادة، بل من جهة لزوم التسلسل على تقدير كون الإرادة المتعلّقة بإطاعة الأمر المولوي مولويّة.

فإنّ شئت توضيح ذلك فنقول: إنّ حكم العقل بحسن الفعل وقبحه وطلبه المتعلّق به وإنّ كان إرشاديّاً دائماً لعدم تصوّر مولويّة للعقل، إلاّ أنّه بعد ثبوت الملازمة بين حكمه والحكم الشرعي الذي يرجع إلى كونه دليلاً وكاشفاً عنه يكون الحكم الشرعي المستكشف عنه شرعيّاً مولويّاً في مورد القابل، نعم يكون حكمه الإدراكي تابعاً للمدرك واقعاً من غير أنّ يختلف حاله بحسب الإدراك العقلي، فإذا بني على كون الاحتياط حسناً عقلاً يستحق فاعله المدح عند العقل على فعله ويستحق الأجر والثواب عليه فيكون قابلاً لتعلّق الأمر الشرعي المولوي به، فلا محالة يستكشف بقاعدة الملازمة عن تعلّق أمر مولويّ به من جانب الشارع، ولا ينافي ذلك ما تقدّم من الأخبار؛ لأنّه يحتمل قريباً كون المراد منها بيان كون الحكمة في الأمر به التوصّل إلى الغير كما هو الشأن في كثير من الواجبات النفسيّة، لا أنّ يكون الأمر المتعلّق به غيريّاً مقدميّاً، والفرق بينهما لا يكاد أنّ يخفى بل الأمر في جميع الواجبات الشرعيّة يلاحظ فيه عند العدليّة التوصّل إلى الغير، فإنّهم حكموا بأنّها إنّما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقليّة، ومع ذلك يكون الأمر المتعلّق بها شرعيّاً مولويّاً.

وهذا الذي ذكرنا من كون الحكم العقلي الإرشادي ملازماً للأمر الشرعي المولوي

. . . .

في مورد القابل مع وضوحه قد حقّقنا القول فيه وفصّلناه في مسألة الملازمة، اللّهمّ إلاّ أنْ يُقال إنّ حسن الاحتياط عقلاً إنّما هو من حيث كونه من مراتب الإطاعة، فيكون حال الأمر المتعلّق به المستكشف من قاعدة الملازمة حال الأمر المتعلّق بالإطاعة، نعم يمكن أنْ يلاحظ الشارع في أمره المستكشف من الأدلّة اللفظيّة عنواناً آخر للاحتياط فأمر به أمراً مولويّاً بهذه الملاحظة، كما أنّه يحتمل أنْ يكون جهة أمره عنوانه الملحوظ في حكم العقل فتأمّل.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً أيضاً على القول بكون حسن الاحتياط والمدح المتعلّق به فاعليّاً أيضاً، وملخّصه: أنّه بناء عليه يتعيّن القول بكون الأمر المتعلّق به غيريّاً مقدّميّاً صرفاً، إذ لا حسن فيه بالفرض أصلاً، فعلى هذا لابدّ أنْ يبنى الكلام في حكم الأمر المتعلّق بالاحتياط من حيث كونه إرشاديّاً أو مولويّاً على الكلام في نفس الاحتياط من حيث كونه حسناً بالذات أم لا، فلا معنى للتكلّم في المقامين، هذا وقد يذبّ عنه أيضاً بأنّ عدم إدراك العقل لجهة محسّنة في نفس الاحتياط لا يلازم عدمها في نفس الأمر وعند الشارع، فيمكن تعلّق الأمر الشرعي المولويّ به فيستظهر منه وجود جهة في الاحتياط غير ما استكشفه العقل فتأمّل.

ثمّ إنّ ما أفاده شيخنا قدّس سره في ذيل هذا الأمر بقوله: (ثمّ لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط) إلى آخره، ممّا لا إشكال فيه أصلاً؛ لأنّ حكم جميع صور دوران الأمر بين التحريم وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة سواء فرض الدوران ثنائيّاً أو ثلاثيّاً أو رباعيّاً واحد عقلاً بل شرعاً أيضاً بالنظر إلى الأخبار الواردة، نعم في دوران الأمر بين الحرمة والكراهة نعلم بمرجوحيّة الفعل شرعاً وتعلّق الطلب الشرعي بتركه فلا يتكلّف في الحكم برجحانه شرعاً بأنّ الطلب المتعلّق بالاحتياط شرعيّ مولويّ كما هو ظاهر، كما أنّ ما أفاده من دفع التوهّم على التّعميم المذكور بقوله: (ولا يتوهّم أنّه يلزم من ذلك) إلى آخره، لا إشكال

وهل الأوامر الشرعيّة للاستحباب فيثاب عليه وإنْ لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي، أو غيري بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرّز عن الهلكة المحتملة والاطمئنان بعدم وقوعه فيها فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتّب على موافقته ومخالفته سوى الخاصّية المترتّبة على الفعل أو الترك نظير أوامر الطبيب ونظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لئلاّ يقع التنازع وجهان، من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب ومن سياق جُلّ الأخبار الواردة في ذلك، فإنّ الظاهر كونها مؤكّدة لحكم العقل بالاحتياط، والظاهر أنّ حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقدير كونه إلزامياً لمحض الاطمئنان ودفع احتمال العقاب.

وكما أنّه إذا تيقّن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقّن، فكذلك طلبه الغير الإلزامي إذا احتمل الضرر.

بل وكما أنّ أمر الشارع بالإطاعة في قوله تعالى: أطيعوا الله ورسوله لمحض الإرشاد؛ لئلاّ يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة، ولا يترتّب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه الضرر لا يترتّب على موافقته سوى الأمان المذكور ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحقّقه.

ويشهد لما ذكرنا أنّ ظاهر الأخبار حصْر حكمه الاجتناب عن الشبهة في التفصّي عن الهلكة الواقعيّة لئلاّ يقع فيها من حيث لا يعلم، واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً.

ومن المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرّمات في هذه الأخبار ليس إلاّ للإرشاد

فيه أيضاً؛ ضرورة أنّ التحريم الذي يبحث عن احتماله في جميع المسائل هو التحريم الذاتي لا التشريعي.

لا يترتّب على مخالفتها وموافقتها سوى الخاصيّة الموجودة في المأمور به وهو الاجتناب عن الحرام أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهة لا يترتّب على موافقته سوى ما يترتّب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلّف حذراً من الوقوع في الحرام.

ولا يبعد التزام ترتّب الثواب عليه من حيث إنّه انقياد وإطاعة حكميّة.

فيكون حينئذ حال الاحتياط والأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقيّة والأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر هذا.

ولكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدّمة مثل قوله عليه السلام: «مَن ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أنْ يقع في المحرّمات»، وقوله: «مَن ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»، وقوله: «مَن يرتع حول الحمى يوشك أنْ يقع فيه»، هو كون الأمر به للاستحباب وحكمته أنْ لا يهون عليه ارتكاب المحرّمات المعلومة، ولازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط، مضافاً إلى الخاصيّة المترتّبة على نفسه.

ثمّ لا فرق فيما ذكرناه من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسألة حتى مورد دوران الأمر بين الاستحباب والتحريم، بناء على أنّ دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة، وظهور الأخبار المتقدّمة في ذلك أيضاً.

ولا يُتوهّم: «أنّه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبّة، بل حسن الاحتياط بتركه»، إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرّماً؛ لأنّ محرمة التشريع تابعة لتحققه، ومع إتيان ما احتمل كونه عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقّق موضوع التشريع، ولذا

قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما في الصلاة إلى أربع جهات أو في الثوبين المشتبهين وغيرهما، وسيجيء زيادة توضيح لذلك إنْ شاء الله.

الرابع: نسب الوحيد البهبهاني رحمه الله إلى الأخباريّين مذاهب أربعة فيما لا نصّ فيه: «التوقّف والاحتياط والحرمة الظاهريّة والحرمة الواقعيّة»، فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلّة القول بوجوب اجتناب الشبهة، فبعضهم ركن إلى أخبار التوقّف، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدّمة لتجنّب المحرّمات كحديث التثليث، ورابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنّها مشتبهات، فإنّ هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة.

والأظهر أنّ التوقّف أعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله الأحكام المشتبهة في الأموال والأعراض والنفوس ممّا يجب فيها الصلح أو القرعة، فمن عبّر به أراد وجوب التوقّف في جميع الوقائع الخالية عن النص العام والخاص.

والاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم[1]، فمن عبّر به أراد الأعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب، مثل وجوب السورة أو وجوب الجزاء المردّد بين نصف الصيد وكلّه.

وأمّا الحرمة الظاهريّة والواقعيّة فيحتمل الفرق بينهما، بأنّ المعبّر بالأولى

---

(١) فيكون التوقّف الأعمّ من الاحتياط أعمّ أيضاً من موارد احتمال التحريم، فمن عبّر بالتوقّف أراد الأعمّ من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب، فإنّك قد عرفت سابقاً أنّ المراد من التوقّف هو السكون عند الشبهة وعدم الدخول فيها سواء كانت الشبهة في الفعل أو الترك، فإنّ الظاهر من بعضهم الالتزام بالاحتياط في الشبهة الوجوبيّة الحكميّة أيضاً وإنْ كان الأكثرون على خلافه.

قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي، فالحرمة ظاهريّة، والمعبّر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم وهو موضوع من الموضوعات الواقعيّة فالحرمة واقعية، أو بملاحظة أنّه إذا منع الشارع المكلّف[1] من حيث إنّه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل إباحته له واقعاً؛ لأنّ معنى الإباحة الإذن والترخيص فتأمّل.

ويحتمل الفرق بأنّ القائل بالحرمة الظاهريّة يحتمل أنْ يكون الحكم في الواقع هي الإباحة، إلاّ أنّ أدلّة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهراً والقائل بالحرمة الواقعيّة إنّما يتمسّك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء من باب قبح التصرّف فيما يختصّ بالغير بغير إذنه.

ويحتمل الفرق بأنّ معنى الحرمة الظاهريّة حرمة الشيء في الظاهر[2]

---

(١) مبنى هذا الوجه كما ترى على عدم إمكان الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي على خلافه، فكلّما حكم الشارع بحرمة الشيء في مرحلة الظاهر فلابدّ أنْ يكون حراماً في الواقع، فالحرمة ظاهريّة بالملاحظة الأوّلية وإلاّ فهي واقعيّة، وكذا إذا حكم بحليّة الشيء في مرحلة الظاهر فلابدّ أنْ يكون حلالاً واقعيّاً، وهكذا فيلزم على هذا ارتفاع الأحكام الظاهريّة والتصويب الباطل، ومن هنا أمر قدّس سره بالتأمّل عقيب الوجه المذكور، وقد أسمعناك في أوّل هذا الجزء من التعليقة الإشكال فيما تسالموا عليه من عدم التنافي بين الحكمين المتضادّين إذا اختلفا بالواقعيّة والظاهريّة.

(٢) مبنى الاحتمالين على ما عرفت من أنّ الأمر بالاجتناب شرعيّ مولوي مع الالتزام بثبوت العقاب على مخالفة الأحكام الظاهريّة، أو إرشاديّ عقليّ أو شرعيّ لا يعاقب على مخالفته من حيث كونه ظاهريّاً، فالعقاب على التقديرين على مخالفة الواقع لو اتّفقت لأنّه لازم البيان الشرعي ولو كان بلسان الإرشاد، كما أنه على الأوّل يستحقّ العقابين على تقدير مخالفة الواقع.

فيعاقب عليه مطلقاً وإنْ كان مباحاً في الواقع، والقائل بالحرمة الواقعيّة يقول بأنّه لا حرمة ظاهراً أصلاً، فإنْ كان في الواقع حراماً استحقّ المؤاخذة عليه، وإلاّ فلا، وليس معناها أنّ المشتبه حرام واقعاً بل معناه أنّه ليس فيه إلاّ الحرمة الواقعيّة على تقدير ثبوتها، فإنّ هذا أحد الأقوال للأخباريّين في المسألة على ما ذكر العلاّمة الوحيد المتقدّم في موضع آخر حيث قال بعد ردّ خبر التثليث المتقدّم بأنّه لا يدلّ على الحظر أو وجوب التوقّف، بل مقتضاه أنّ من ارتكب شبهة واتّفق كونه حراماً في الواقع يهلك لا مطلقاً ويخطر بخاطري أنّ من الأخباريّين من يقول بهذا المعنى*، انتهى.

ولعلّ هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقاً من أنّ الأمر العقلي والنقلي بالاحتياط للإرشاد من قبيل أوامر الطبيب لا يترتّب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتّب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر، نعم الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم كما في بعض أوامر الطبيب لا للأولويّة كما اختاره القائلون بالبراءة.

وأمّا ما يترتّب على نفس الاحتياط فليس إلاّ التخلّص من الهلاك المحتمل في الفعل، نعم فاعله يستحقّ المدح من حيث تركه لما يحتمل أنْ يكون تركه مطلوباً عند المولى، ففيه نوع من الانقياد ويستحقّ عليه المدح والثواب، وأمّا تركه فليس فيه إلاّ التجرّي بارتكاب ما يحتمل أنْ يكون مبغوضاً للمولى ولا دليل على حرمة التجرّي على هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه، بل عرفت في مسألة حجية العلم المناقشة في حرمة التجرّي بما هو أعظم من ذلك كأنْ يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركّب، ولا

---

* الوحيد البهباني.

يلزم من تسليم[١] استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجرّي بالإقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً، وسيأتي تتمّة توضيح ذلك في الشبهة المحصورة إنْ شاء الله تعالى.

الخامس: أنّ أصل الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم[٢] أصل

---

(١) لا يخفى عليك أنّ التقييد بالجهل المركّب ليس من جهة عدم تحقق التجرّي في صورة مطابقة الاعتقاد للواقع كما ربّما يتوهّمه الجاهل، بل من جهة وضوح الأمر في هذه الصورة نظراً إلى انفكاك التجرّي عن الواقع وقد عرفت ما يتعلّق بالمقام في الجزء الأوّل من التعليقة، وأمّا ما أفاده بقوله: (ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب) إلى آخره فقد أسمعناك الإشكال في التفكيك بين المدح الفعلي في الاحتياط بكونه راجعاً إلى الفعل والذم العقلي في التجرّي بكونه راجعاً إلى الفاعل لأنّه ملاك الفرق العقلي في الحكم بالاستحقاق والعدم كما هو ظاهر.

(٢) ما أفاده قدّس سره من الشرط في الرجوع إلى أصالة الإباحة في الشبهة الحكميّة أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً كما هو الشأن في جميع ما يكون الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في الموضوع؛ لأنّ الشك في الحليّة المسبّب عن الشكّ في قبول الحيوان للتذكية لا أثر له بعد الحكم بمقتضى الأصل على عدم قبوله للتذكية، بمعنى أنّ الأصل عدم تحقّق التذكية الشرعية بالنسبة إليه، لكنّ الرجوع إلى الأصل المذكور مشروط بعدم وجود عموم أو إطلاق من الكتاب والسنّة يقتضي قابليّة كلّ حيوان للتذكية إلاّ ما خرج فإنّه مع الدليل المذكور لا يبقى شكّ بحكم الشارع في القابليّة حتّى يرجع إلى الأصل المذكور، فالشأن إذاً التكلّم في وجود الدليل وعدمه ومحلّه في الفقه وإنّ كان تمسّك غير واحد لأصالة القبول بالآيات الواردة في حليّة ما أمسك الكلاب وما ذكر اسم الله عليه وبالأخبار الواردة في الاصطياد بالسّهم والسيف والكلاب ونحوها محلّ نظر بل منع؛ لعدم

موضوعي حاكم عليه، فلو شكّ في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى أصالة الحل، وإنْ شكّ فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لأصالة عدم التذكية؛ لأنّ من شرائطها قابليّة المحل وهي مشكوكة فيحكم بحرمتها وكون الحيوان ميتة.

ويظهر من المحقّق والشهيد الثانيين قدّس سرّهما فيما إذا شكّ في حيوان متولّد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل أنّ الأصل فيه الطهارة والحرمة.

فإنْ كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية[1] فإنّما يحسن مع الشك في قبول

إطلاق لهما ينفع المقام أصلاً نظراً إلى سوقهما لبيان مطلب آخر كما هو ظاهر.

نعم لا بأس في التمسّك للأصل المذكور بما دلّ عموماً على حليّة كلّ حيوان مثل قوله تعالى: ﴿قُل لا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾ الآية ونحوه، فإنّ حلّيّة كلّ حيوان بالحلّيّة الذاتيّة إلاّ ما خرج لا يجامع عدم قبوله للتذكية كما هو ظاهر.

(١) الحكم بالطهارة فيما فرضناه فإنّما هو من جهة جريان أصالة الطهارة في الشبهة الحكميّة كالموضوعيّة على ما هو المشهور، خلافاً للمحقّق الخوانساري فالمقصود طهارته الذاتيّة في مقابل نجاسته كذلك، فلا ينافي الحكم بنجاسته لو حكم بحرمة أكل لحمه من جهة الشك في التذكية والحكم بعدمها وأنّه ميتة كما هو ظاهر، وأمّا الحكم بحرمة الحيوان المذكور فلابدّ أنْ يكون مستنداً إلى أصالة عدم التذكية؛ نظراً إلى عدم تسليمهما أصالة القبول وقول شيخنا قدّس سره، وكيف كان فلا يعرف وجه إلى آخره نصّ في تسليمه أصالة القبول التي حكاها قبل ذلك عن بعض.

وأمّا ما حكاه عن الفاضل الهندي في الشرح وجهاً لما ذكر من قضيّة الحصر، فلا محصّل له أصلاً مع قطع النظر عمّا أفاده قدّس سره في ردّه فإنّه لم يعلم المراد

التذكية وعدم عموم يدلّ على جواز تذكية كل حيوان إلاّ ما خرج كما ادّعاه بعض.

وإنّ كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية، ففيه أنّ الحرمة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمته إلى موضوع آخر، ولو شكّ في قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق، وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصالة الحل والإباحة.

نعم ذكر شارح الروضة هنا وجهاً آخر ونقله بعض محشّيها عن تمهيد القواعد قال شارح الروضة: «**إنّ كلاً من النجاسات والمحلّلات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، وهو ظاهر**»*، انتهى.

من الحصر في كلامه، فإنّه إنّ كان المراد منه أنّ هناك قضيّة حاصرة في الشرع للنجاسات والمحلّلات فيتوجّه عليه مضافاً إلى منعها أنّه لا معنى للرجوع إلى أصالة الطهارة وأصالة الحرمة حينئذ، بل يتعيّن الرجوع إلى الظهور اللفظي، اللّهمّ إلاّ أنّ يكون مراده من الأصل الظهور فتدبّر.

وإنّ كان المراد مجرّد عدم الاطلاع بعد التفحّص في الأدلّة الشرعيّة إلاّ على نجاسات ومحلّلات، كما أنّه مراد شيخنا قدّس سره من حصر المحرّمات فيتوجّه عليه أنّ الحصر بهذا المعنى الذي ليس بحصر حقيقة لا يمنع من الشّك في الحلّيّة والحرمة فيرجع إلى الأصل، والعجب أنّه قال في محكيّ الشرح بعد ما حكاه عنه في الكتاب وهو ظاهر مع أنّك قد عرفت أنه لا محصّل له فلا وجه إذاً لما أفاده إلاّ ما عرفت من عدم ثبوت أصالة القابليّة عندهما وعرفت ما يقضي بثبوتهما ممّا دلّ بظاهره على حلّيّة كلّ حيوان، فإنّه يلازم قبوله التذكية كما هو ظاهر.

---

* تمهيد القواعد: ص ٣٧.

ويمكن منع حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصورة، والعقل والنقل دلّ على إباحة ما لم يعلم حرمته؛ ولذا يتمسّكون كثيراً بأصالة الحل في باب الأطعمة والأشربة.

ولو قيل: إنّ الحل إنّما علّق[1] في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما شك في كونه طيّباً فالأصل عدم إحلال الشارع له.

---

(١) هذا وجه آخر للحصر غير ما ذكرناه من الوجهين وهو حصر الإجمالي للمحلّلات في الطيّبات، وإنّ كانت إرادته بعيدة عن كلام الشارح، ودلالة القضيّة على الحصر ليست مستندة إلى مفهوم الوصف حتّى يمنع سيّما في الوصف الغير المعتمد على الموصوف المحقّق المذكور، بل من جهة ورودها في جواب الاستفهام في سورة المائدة: يسألونك ما ذا أحلّ لهم على ما أفاده قدّس سره، فمعناه أنّ الطيّب حلال ليس إلاّ، فيلزم أنّ يكون غيره حراماً فإذا أريد الحكم بحليّة حيوان أو غيره فلابدّ من إحراز كونه طيّباً، وإلاّ فلا يجوز الحكم بحليّته لأنّه معنى حصر الحليّة في الطيّب، لأنّ نفس الشكّ في إرادته من الكلام ولو من جهة الشك في صدق الموضوع عليه يكفي في الحكم بعدم المحمول له في مرحلة الظاهر فيحكم بالتحريم لأنّه معنى نفي التحليل فلا يحتاج إلى إحراز عدم الموضوع بإجراء الأصل في الوصف العنواني للموضوع المردّد حتّى يقال بعدم حالة سابقة له سواء كان الطيّب أمراً وجوديّاً أو عدميّاً أي مجرّد عدم تنفّر الطبع واستقذاره فتأمّل.

وأمّا ما أجاب به عنه شيخنا قدّس سره من المعارضة بقوله: (قلنا إنّ التحريم) إلى آخره، فقد يناقش فيه:

أوّلاً: بأنّ مجرّد تحريم الخبائث في الكتاب العزيز مع عدم دلالة القضيّة على

قلنا: إنّ التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم ومع تعارض الأصلين يرجع إلى أصالة الإباحة وعموم قوله تعالى: قل لا أجد فيما أوحي إلي، وقوله عليه السلام: «ليس الحرام إلاّ ما حرّم الله تعالى»، مع أنّه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيباً، بل الطيّب ما لا يستقذر فهو أمر عدمي يمكن إحرازه بالأصل عند الشك فتدبّر.

السادس: حكي عن بعض الأخباريّين كلام لا يخلو إيراده عن فائدة، وهو أنّه: «هل يجوز أحد أنْ يقف عبد من عباد الله فيقال له بما كنت تعمل في الأحكام الشرعيّة فيقول كنت أعمل بقول المعصوم وأقتفي أثره،

الحصر لا يفيد شيئاً، فإنّ تحريمها من حيث كونها من أفراد المفهوم.

وثانياً: بأنّ تقابل الطيّب والخبيث تقابل التضادّ كما حكي عن الصحاح والقاموس، ويستفاد من تفسير الطيّب بما يستلذّ به النفس والخبيث بما يستكرهها ولم يعلم عدم ثالث لهما بل الثالث بين المعنيين موجود بالوجدان، فإذاً لا معنى للتعارض بين الأصلين حتّى يرجع إلى أصالة الحلّ وعموم الحليّة في الآية والرواية، نعم لو كان تقابل الخبيث والطيّب تقابل الإيجاب والسلب أمكن الحكم بالحليّة في مورد الشكّ من جهة الأصل الموضوعي كما ذكره، إذ لا يتصوّر هناك معارض له، إلاّ أنّ يناقش فيه بما عرفت التأمّل فيه، هذا والذي يقتضيه التحقيق أنّه على تقدير دلالة الآية على الحصر لا معنى لإجراء الأصل الحكميّ حتّى يعارض بأصالة عدم التحريم، كما أنّه لا معنى للتمسّك بالعموم والأصل اللفظي للشّك في الموضوع، فإنّ جرى هناك أصل موضوعي سليم عن المعارض تعيّن الرجوع إليه وإلاّ فالحصر بالمعنى المذكور أيضاً لا يجدي في رفع اليد عن أصالة الحلّ، وما ذكرناه في تقريب عدم الحاجة إلى الأصل عند الشكّ مع تسليم الحصر كان مبناه على تقريب الاستدلال لا على الاعتقاد والتحقيق.

وما يثبت من المعلوم فإنْ اشتبه على شيء عملت بالاحتياط، أفيزل قدم هذا العبد عن الصراط ويقابَل بالإهانة والإحباط فيؤمر به إلى النار ويحرم مرافقة الأبرار، هيهات هيهات أنْ يكون أهل التسامح والتساهل في الدين في الجنّة خالدين وأهل الاحتياط في النار معذّبين» انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى على العوام فضلاً عن غيرهم أنّ أحداً لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وأنّه سبيل النجاة، وأمّا الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا إشكال في أنّه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته فإنْ ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب والتحريم، وإلاّ فالاحتياط في ترك الفتوى، وحينئذ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإنْ التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه، وإنْ لم يلتفت إليه واحتمل العقاب كان مجبولاً على الالتزام بتركه كمن احتمل أنّ فيما يريد سلوكه من الطريق سبعاً، وعلى كلّ تقدير فلا ينفع قول الأخباريّين[1] له إنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا قول الأصولي له إنّ العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه.

---

(١) الغرض أنّه بعد سدّ باب طريق الإفتاء للمجتهد المرجع من حيث تساوي أدلّة البراءة والاحتياط في نظره وعدم قدر متيقّن في البين بالفرض وعدم جواز الرّجوع للجاهل بالحكم الظاهري للمسألة إلى الأموات فلا محالة يرجع إلى ما يحكم به عقله من الوجهين على التقديرين، ولا ينفع قول كل من المجتهد والأخباري له من حيث لزوم الأخذ به من حيث التعبّد لفرض عدم الدليل عليه، وإلاّ فلو فرض إيجابه للردع عن حكم عقله فلا إشكال في لزوم الارتداع لكنّه لا تعلّق له بما هو المقصود من البيان، فإنّ النفع بهذا المعنى موجود بالنسبة إلى جميع موارد الرجوع إلى العقل في المسائل الاعتقاديّة كما هو ظاهر.

وبالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط والإفتاء بوجوبه من الأخباريّين نظير الإفتاء بالبراءة من المجتهدين ولا متيقّن من الأمرين في البين، ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفاسد ارتكاب المشتبه كما لا يخفى، فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار لم يعلم توجّهه إلى أحد، والله العالم وهو الحاكم.

المسألة الثانية: ما إذا كان دوران حكم الفعل[1] بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النص

إمّا بأنْ يكون اللفظ الدال على الحكم مجملاً كالنهي المجرّد عن القرينة

---

(١) قد أسمعناك في أوائل هذا المقصد أنّ من أسباب اشتباه الحكم الكلّي الصادر من الشارع وموجباته إجمال اللفظ المتكفّل لموضوع القضيّة الشرعيّة أو محمولها بمعنى عدم ظهور مراد الشارع منه بما هو المناط في باب الألفاظ، من غير فرق بين الإجمال الاصطلاحي وغيره، وأنْ يكون مستنداً إلى هيئة النهي من جهة الاشتراك اللفظي أو المعنوي مع عدم ظهور بعض الأفراد أو كثرة الاستعمال في الكراهة مع الوضع للتحريم بحيث يوجب إجمال اللفظ أو غيرها أو مادّته ومعروضه بأحد موجبات عدم تبيّن المراد كالغناء إذا كان الاختلاف بحيث يرجع إلى الأقل والأكثر بحيث يكون هناك ما يعلم صدق الغناء عليه على كل تقدير ويعلم بكونه مراداً، وإنّما الشكّ في إرادة بعض الأصوات من حيث عدم تبيّن حقيقة اللفظ عرفاً بكنهه وحدّه وحقيقته كما هو الشأن في أكثر المفاهيم العرفيّة.

وأمّا إذا تبيّن المفهوم وشكّ في الإرادة من جهة أخرى ولم يوجد هناك شرائط التمسّك بالإطلاق كما فيما ذكره من مثال الخمر من باب مجرّد الفرض فأقل قليل، وممّا ذكرنا كلّه يظهر أنّه لا تعلّق للمسألة بالشبهة الموضوعيّة العرفيّة

إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة والكراهة، وإمّا بأنْ يكون الدال على متعلّق الحكم كذلك سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة، أمْ كان الإجمال في المراد منه كما إذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك إطلاق يؤخذ به ولحكم في ذلك كلّه كما في المسألة الأولى، والأدلّة المذكورة من الطرفين جارية هنا:

وربّما يتوهّم أنّ الإجمال إذا كان في متعلّق الحكم كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر كان ذلك داخلاً في الشبهة في طريق الحكم وهو فاسد.

المسألة الثالثة: أنْ يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصّين وعدم ثبوت ما يكون مرجّحاً لأحدهما

والأقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه، عدا ما تقدّم من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها وبعض ما ورد في خصوص تعارض

التي تسمّى بالشبهة في طريق الحكم عند الأخباريّين.

وقد وافقوا المجتهدين في الحكم بالإباحة فيها وإنْ سمّيت بالشبهة في الموضوع المستنبط وأطلقت عليها الشبهة في الموضوع بقول مطلق من حيث إنّ الموضوع الكلّي للحكم فيها غير معلوم، إلاّ أن الإطلاق لا يؤثّر في إخراج المسألة عن الشبهة الحكميّة المنوط بعدم تبيّن القضيّة الشرعيّة موضوعاً أو محمولاً أو هما معاً؛ لأنّ الحكم على ما عرفت مراراً ليس مجرّد المحمول وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً، وإنْ وقع وهم هناك لبعض أوائل الطلب، ثمّ إنّ حكم المسألة حكم المسألة الأولى عند المجتهد والأخباري من غير فرق بينهما أصلاً عند الفريقين.

النصّين مثل ما في عوالي اللئالي من مرفوعة العلاّمة رحمه الله إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام قال: «قلتُ جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذ النادر. فقلتُ يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم. فقال: خذ بما يقوله أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلتُ: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان عندي. فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه وخذ بما خالفهم فإنّ الحقّ فيما خالفهم. قلتُ: ربّما كانا موافقين لهم أو مخالفين لهم فكيف نصنع؟ قال: فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط. فقلتُ: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان فكيف أصنع؟ قال: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»* الحديث.

وهذه الرواية وإنْ كانت أخص من أخبار التخيير[1] إلاّ أنّها ضعيفة السند،

(١) أخصيّتها بظاهرها من أخبار التخيير لا تحتاج إلى البيان، فإنّ ما دلّ على التخيير على ضربين:

أحدهما: ما حكم فيه بالتخيير ابتداء من دون اعتبار فقد المرجّحات.

ثانيهما: ما حكم به بالتخيير مع فقد المرجّحات مطلقاً، سواء أمكن الاحتياط أو لم يمكن، كما في دوران الأمر بين المحذورين.

وظاهر أنّ كلاًّ منهما أعمّ مطلقاً من الرّواية، فلو كانت معتبرة من حيث السند لزم تقديمها على أخبار التخيير والعمل بها وإنْ كان حملها على صورة عدم إمكان الاحتياط بعيداً إلاّ أنّه لا مناص عنه بعد أخصيّة الرواية إلاّ أنّها غير معتبرة سنداً

* عوالي اللئالي: ج٤، ص ١٣٣.

وقد طعن صاحب الحدائق فيها، وفي كتاب العوالي وصاحبه فقال: «**إنّ الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما هي عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور**»*، انتهى.

جداً فلا تعارض أخبار التخيير، وأمّا ما دلّ على التوقّف والاحتياط فهو على ضربين أيضاً:

أحدهما: ما ورد في مطلق الشبهة وقد عرفت حاله، مضافاً إلى كونه أعمّ فلا تعارض ما دلّ على التخيير.

ثانيهما: ما ورد في خصوص المتعارضين من الأخبار كمقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة، فإنّه حكم فيها بالتوقّف والإرجاء بعد فقْد المرجّحات، إلاّ أنّ الحكم بالتوقّف فيها لمّا كان مختصاً بالتمكّن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام نوعاً فتكون أخصّ من أخبار التخيير بهذه الملاحظة، فيرجع إليها ويحكم في أمثال زماننا بالتخيير، ولا إجماع على عدم الفصل بين الزمانين، كما أنّه لا إجماع على اتّحاد حكم العلاج ترجيحاً وتخييراً، بل ظاهر المقبولة وغيرها إعمال المرجّحات في مورد التمكّن، بل هو موردها فتدبّر، ثمّ إنّه قدّس سره ليس في مقام التحقيق في قوله: (ثمّ إذا لم نقل بوجوب الاحتياط) إلى آخره، بل الغرض مجرّد الإشارة إلى الوجوه والأقوال وإلاّ فلا معنى لمرجّحيّة الأصل عنده ولا التوقّف في الأخبار؛ لأنّ المختار في تعارضها بعد التكافؤ التخيير بين الخبرين، وإنّما التوقّف المراد به التساقط في مورد التعارض والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما إنْ كان، أو إلى التخيير إنْ لم يكن في غير الأخبار، لا التساقط مطلقاً والرجوع إلى الأصل كذلك.

---

* مستدرك الوسائل: ج٣، ص ٣٦٤.

ثمّ إذا لم نقل بوجوب الاحتياط ففي كون أصل البراءة مرجّحاً لما يوافقه أو كون الحكم الوقف أو التساقط والرجوع إلى الأصل أو التخيير بين الخبرين في أوّل الأمر أو دائماً وجوه، ليس هنا محلّ ذكرها، فإنّ المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط والله العالم.

بقي هنا شيء.

وهو أنّ الأصوليّين[1] عَنْوَنُوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر

---

(١) الكلام فيما يتعلّق بما أفاده يأتي إنّ شاء اللّه تعالى في الجزء الرابع من التعليقة، وبزعمي أنّ مسألة الناقل والمقرّر أعمّ من مسألة المبيح والحاظر، وتخطئة البعض أولى من جعل المسألتين متقابلتين، كما أنّ خلافهم في المسألتين في تقديم الموافق أو المخالف مبنيّ على الترجيح بالموافقة من حيث الاعتضاد بالأصل، نظراً إلى اعتباره عندهم من باب الظنّ كما يقتضيه كلمات الأكثرين أو التعبّد بناء على جواز الترجيح بما لا يوجب أقربيّة أحد المتعارضين على خلاف التحقيق الذي تسمعه في محلّه أو المخالفة من حيث إنّ التأسيس أولى من التأكيد وإنّ بناء الشارع على تبليغ ما يخالف الأصل فالظنّ في جانب المخالف، وأمّا حكمهم بالتخيير كما عليه المجتهدون أو الاحتياط كما عليه الأخباريّون فمفروض فيما لم يكن هناك مرجّح ولو كان أصلاً من الأصول هذا بناء على التعدّي عن المرجّحات المنصوصة كما عليه الأكثرون، وإلاّ فيحكم بالتخيير مع وجود الأصل في المسألة أيضاً كما صرّح به الشيخ في العدّة، وهذا الوجه وإنّ كان في ظاهر النظر ممّا لا غبار فيه إلاّ أنّه ربّما يأباه كلمات جماعة، كما أنّ ما أفاده في الكتاب من تنزيل كلماتهم في المسألتين على التكلّم في حكم المسألة بحسب الأصول والقواعد مع قطع النظر عن أخبار التخيير وإلاّ فيحكمون به بالنظر إليها ربّما ينافيه أيضاً بعض أدلّتهم بل كلماتهم، فإنّ كلام جمع ينادي بالترجيح بالأصل، فراجع وانتظر لبقيّة القول في ذلك في محلّه.

الموافق للأصل على المخالف ونسب تقديم المخالف وهو المسمّى بالناقل إلى أكثر الأصوليّين، بل إلى جمهورهم منهم العلاّمة قدّس سره، وعنونوا أيضاً مسألة تقديم الخبر الدال على الإباحة على الدال على الحظر والخلاف فيه ونسب تقديم الحاظر على المبيح إلى المشهور، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك والخلاف في المسألة الأولى ينافي الوفاق في الثانية، كما أنّ قول الأكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريّين، والبراءة عند المجتهدين حتّى العلامة، مضافاً إلى ذهاب جماعة من أصحابنا في المسألتين إلى التخيير.

ويمكن أنْ يقال إنّ مرادهم من الأصل في الناقل والمقرّر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة، فيفارق مسألة تعارض المبيح والحاظر وإنّ حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار الواردة لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما، فيفارق المسألتين.

لكنّ هذا الوجه قد يأباه مقتضى أدلّتهم فلاحظ وتأمّل.

المسألة الرابعة: دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب مع كون الشك في الواقعة الجزئيّة لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجيّة

كما إذا شك في حرمة شرب مائع أو إباحته للتردّد في أنّه خل أو خمر، وفي حرمة لحم لتردّده بين كونه من الشاة أو من الأرنب.

والظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الإباحة[1] للأخبار الكثيرة

---

(١) لمكان اختصاص جملة ممّا دلّ على الحلّيّة في الشبهة التحريميّة بالشبهة

الموضوعيّة، منها مثل ما ذكره في الكتاب وما لم يذكره وافق الأخباريون من أصحابنا المجتهدين في الحكم بالإباحة فيها، وقد خرجوا بها عمّا اقتضى بزعمهم وجوب التوقّف في مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الموضوعيّة بعمومها كأخبار التثليث ونحوها، وممّا استدلّ به غير واحد على الإباحة في الشبهة الموضوعيّة تبعاً للعلاّمة قدّس سره رواية مسعدة بن صدقة، ولا إشكال في ظهورها صدراً وذيلاً في المدّعى مع عدم استظهار التمثيل من الأمثلة المذكورة فيها للكليّة المذكورة فيها صدراً وذيلاً، سواء استظهر التقريب كما استظهره بعض أفاضل مقاربي عصرنا في فصوله أو لم يستظهر شيء منها وحكم بإجمال الرواية من هذه الجهة، في وجه توضيح ذلك أنّه لا إشكال في أنّ الحلّيّة في الأمثلة المذكورة في الرواية ليست مستندة إلى نفس الشكّ في الحلّيّة، إذ لولا الأمارات المقتضية للحلّيّة فيها وكذا الأصول الموضوعيّة المقتضية لها الحاكمة على ما يقتضي التحريم فيها بالاتفاق الحاكم على أصالة الحلّيّة لم يحكم فيها بالحلّيّة، فالحلّيّة مستندة إلى تلك لا إلى نفس الشّك، فإنّ الثوب والعبد إنْ لم يلاحظا من حيث التصرّف واليد كان مقتضى الأصل الموضوعي وهو عدم تملّك البائع مضافاً إلى أصالة الفساد في المعاملات وأصالة الحريّة في الإنسان فساد المعاملة الواقعة وحرمة التصرّف فيهما فالحكم فيهما بصحّة الشراء وحلّيّة التصرّف من جهة أصالة الصّحّة في اليد والتصرّف وكذا المرأة مع احتمال النسب المانع من النكاح بينها وبين الزوج أو تحقّق الرضاع المحرّم بينهما إنْ لم يلاحظ فيها أصالة عدم تحقّق النسب والرضاع حكم فيها بالحرمة وفساد النكاح من جهة أصالة الفساد الراجعة إلى أصالة عدم تحقّق الزوجيّة بينهما.

لا يقال إنّ الشك في الصّحة والفساد إذا كان مسبّباً عن احتمال وجود المانع لتأثير النكاح تعيّن إجراء أصالة عدم المانع الموافقة لأصالة الحلّيّة، فالرجوع إليها رجوع إلى

أصالة الحليّة حقيقة، نعم إذا كان الشك مسبّباً عن وجود المقتضي كما في المثالين الأوّلين كان مقتضى الأصل الأوّلي الحكم بالحرمة لو لا الأصل الحاكم؛ لأنّا نقول ما ذكر من الرجوع إلى أصالة عدم المانع إنْ أُريد به ذات المانع ـ أي أصالة عدم النسب والرضاع ـ فهو صحيح لا محيص عنه وهو معنى ما ذكرنا أوّلاً، إلاّ أنّ ما ذكر من أنّها في معنى الرجوع إلى أصالة الحلّيّة ممّا لا محصّل له أصلاً وإنْ توافقتا من حيث المضمون، وإنْ أُريد عنوانه ففيه أنّه من الأصول المثبتة مضافاً إلى رجوعه إلى الوجه الأوّل بعد التسليم، والحاصل أنّ الحكم بالحلّيّة من جهة أصالة عدم النسب المانع من تأثير العقد ليس حكماً بها من جهة نفس الشكّ؛ لأنّ الشكّ من جهة وجود السبَب المحلّل لا يقتضي الحكم بالحلّيّة، بل مقتضاه الحكم بعدم وجود السبب والحرمة كما هو ظاهر، فلا فرق في أمثلة الرواية من جهة عدم استناد الحلّيّة إلى نفس الشكّ.

ثمّ إنّ من العجب ما حكي عن بعض السادة الأجلّة من أفاضل معاصرينا في هذا المقام، حيث زعم أنّ قوله ـ عليه السلام: كلّ شيء لك حلال ـ في الرواية بقرينة الأمثلة المذكورة فيها في مقام إعطاء الضّابطة والقاعدة للبناء على سببيّة الموجود المردّد بين السبب وغيره نظير قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، الدالّ على تشريع سببيّة البيع في الشرع، إذ لا فرق بين قوله تعالى وقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»، إلاّ من حيث الموضوع، فإنّ الآية مسوقة لبيان سببيّة خصوص البيع، والرواية مسوقة لبيان سببيّة كلّ شيء شُكّ في سببيّته في الشبهة الموضوعيّة، وإلاّ فالمحمول في الموضعين هو التحليل، وقد أسري هذا المعنى في باب الشكّ في وجود شرط الصّلاة من جهة الشكّ في لباس المصلّي من حيث إنّه ممّا يجوز الصّلاة فيه أوّلاً، وأنت خبير بأنّ المعنى المذكور مضافاً إلى كونه موجباً لهدم بناء الفقه والقواعد المسلّمة عند الفقهاء في كمال البُعد من الرواية، وأعجب منه ما في كلام بعض المعاصرين في تقريب جعل ما في الرواية مثالاً للكليّة المذكورة فيها

وكون الحلّيّة فيها مستندة إلى نفس الشك، حيث قال يمكن أنْ يُقال: «إنّ إجراء أصالة الإباحة في الثوب المشترى بملاحظة الشك في أنّ بائع الثوب هل كان بيعه حلالاً باحتمال كونه مالكاً أو مأذوناً منه أو كان حراماً باحتمال كونه سارقاً وغاصباً، فيشكّ في حلّيّة الشراء منه وحرمته، فالشراء حلال حتّى تعرف أنّه سرقة وغصب، وكذا الكلام في شراء المملوك، فمع قطع النظر عن اليد هذا الشراء محتمل الحلّيّة والحرمة، وإذا جاء أدلّة النقل والانتقال فيما حلّ شراؤه انقطع أصالة بقاء الثوب على ملك مالكه وأصالة الحرّيّة، وكذا المرأة لها عنوانان يجوز نكاح أحد العنوانين وهي التي ليس بينها وبين الرجل نسب ورضاع وتحرم نكاح العنوان الآخر، فإذا شككنا في امرأة خاصّة أنّها من أيّ العنوانين فيحلّ نكاحها إلى أنْ يعلم الحرمة، ثمّ إنّ المرأة المفروضة تولّدت من امرأة قطعاً وارتضعت من امرأة قطعاً ولا يمكن تعيين أنّ الوالدة أمّ أو أخت للرجل أو أجنبيّة بالأصل وكذا المرضعة سلّمنا جريان الأصل، غاية الأمر تطابق الأصلين ثمّ إعمال أصالة حرمة التصرّف في المثالين الأوّلين وأصالة عدم تأثير العقد إنْ كان بعد ملاحظة عمومات البيع وعمومات النكاح، فلا وجه له وإنْ كان قبل ملاحظتها، ففي كون الحرمة هي الأصل الأوّلي تأمّل واضح، بل الأصل الأوّلي هي الحلّيّة والحرمة إنّما نشأت من أصل موضوعيّ فتدبّر جدّاً» انتهى كلامه، وفيه كما ترى أنظار ظاهرة لمن كان له أنس بكلمات شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس سره ومطالبه بل بكلمات القوم أيضاً، فلا فائدة كثيرة مهمّة في إيرادها، إلاّ أنّه لا بأس بالإشارة إليها لئلاّ يقع في الوهم بعض أوائل الطلبة، فنقول:

أوّلاً: إنّ بيع مال الغير من حيث هو عقد لا حرمة فيه أصلاً حتّى مع العلم بالغصبيّة فإنّه ليس تصرّفاً في ملك الغير، وإنّما هو تصرّف في جوارح البائع، فأين حرمة بيع مال الغير حتّى يشكّ في الحرمة عند الشكّ في عقد البيع، نعم التصرّف

في الثمن والمثمن وترتيب الآثار على بيع مال الغير حرام من حيث كونه تصرّفاً في ملك الغير، والشكّ بهذه الملاحظة عند الشكّ في المالكيّة ينشأ من الشكّ في سببيّة العقد ولم يقل أحد إنّ الأصل السببيّة والصحّة في المعاملات، فمرجع الحكم بالحلّيّة في الفرض إلى الحكم بتحقّق الوضع لا التكليف وهو كما ترى، نعم لو فرض في مقام كون إيقاع نفس العقد من المحرّمات مع قطع النظر عن ترتيب الآثار بالحرمة النفسيّة كما قيل في باب الرباء وإيقاع العقد على الأمّ فشكّ في حرمته بهذا المعنى كان مقتضى الأصل الأوّلي الحلّيّة والفساد وحرمة ترتب الآثار لكنّه لا تعلّق له بالمقام، بقي هنا وجهان آخران لحرمة إيقاع العقد أيضاً:

أحدهما: حرمته من حيث الإعانة على الإثم فيما كان سببا ولو بالسببيّة الناقصة لترتّب الآثار فيما كان فاسداً.

ثانيهما: حرمته من حيث التشريع، أمّا الأوّل فلا يجري الأصل فيه؛ لأنّه تابع لحرمة ترتيب الآثار والأصل الحرمة كما عرفت، والثاني: لا يتصوّر فيه شكّ حتّى يرجع فيه إلى الأصل؛ لأنّه مع الشكّ في سببيّة العقد كان إيجاده بعنوان السببيّة على تقدير تصوّر التشريع القصدي تشريعاً محرّما قطعاً، فلا شكّ فيه حتّى يرجع إلى أصالة الحلّيّة، هذا مضافاً إلى أنّ أصالة عدم السببيّة تثبت الموضوع في مرحلة الظاهر فلا معنى للرجوع إلى أصالة الحلّيّة.

فإنّ شئت قلت: إنّ الحرمة التشريعيّة كما ثبت قطعاً مع القطع بعدم السببيّة، كذلك تثبت قطعاً مع الشكّ في السببيّة فافهم.

ومنه يظهر أنّ قوله وإذا جاء أدلّة النقل والانتقال إلى آخره لا محصّل له؛ لأنّ الشكّ في الحلّيّة نشأت من الشكّ في الملكيّة، فلا يجوز الحكم بالحلّيّة بعد الحكم بعدم الملكيّة حتّى يجيء أدلّة النقل والانتقال، وبعبارة أخرى الشكّ إنّما هو في موضوع دليل النقل، فإذا كان مقتضى الأصل عدم تحقّق الموضوع فأين دليل

النقل والانتقال هذا.

وثانياً: سلّمنا حرمته كما توهّمه بعض، لكن يتعيّن في المقام الحكم بالحرمة أيضاً من حيث إنّ الشك فيه كالشك في حرمة ترتيب الآثار مسبّب عن الشك في الملكيّة، فإذا حكم بعدمها بمقتضى الأصل الموضوعي فلا يبقى محل للرجوع إلى الأصل الحكمي، فالشكّ في حرمة العقد في الفرض على هذا القول أيضاً لا يوجب الرجوع إلى أصالة الحليّة.

وأمّا ما ذكرناه سابقاً من الجمع بين الحكم بحلّيّة إيقاع العقد والحكم بفساده فإنّما هو فيما لم يكن الشكّ في الحلّية والحرمة مسبّباً عن الشك في الصحّة والفساد، بل من حكم الشارع في نفسه، فإنّه ربّما يكون المعاملة فاسدة ونقطع بأنّ إيقاعها مباح فتدبّر.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره ـ بقوله: وكذا المرأة لها عنوانان ـ لا محصّل له أيضاً؛ لأنّ وجود العنوانين للمرأة من حيث تأثير العقد وعدمه لا يجدي فيما إذا شكّ في وجود العنوان المؤثّر مع كون الأصل الفساد وعدم تأثير العقد مع قطع النظر عن أصل موضوعيّ يقتضي خلوّ المحلّ عن تأثير النكاح المقتضي لتأثير العقد وصحّته.

وثالثاً: أنّ العلم الإجمالي الذي جعله مانعاً من الرجوع إلى الأصل الموضوعي بتولّد المرأة من والدة ورضاعها من مرضعة لم يعلم له معنى صحيح أيضاً لأنّه لا يترتّب على توليدها من غير والدة الزوج وكذا رضاعها من غير مرضعة أثر أصلاً، وإنّما الغرض نفي النسب والرضاع بينها وبين الزوج، نعم لو قيل بالأصل المثبت أمكن فرض التعارض في المقام لكنّه بمكان من الضعف والسقوط سيّما في مثل المقام.

ورابعاً: أنّ قوله سلّمنا جريان الأصل إلى آخره، مبنيّ على ما عرفت فساده في

غير موضع من عدم جواز الجمع بين الأصل الموضوعي والحكمي سواء تعارضا أو تعاضداً.

وخامساً: أنّ قوله: ثمّ إعمال أصالة حرمة التصرّف في المثالين إلى آخره، مبنيّ على جواز التمسّك في الشبهات الموضوعيّة بالعمومات والإطلاقات، وهو في كمال الضعف والسقوط أيضاً؛ لأنّ الرجوع إلى الأصل اللفظي إنّما هو في الشكّ في المراد، ولا يتصوّر شك فيه بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة كما هو ظاهر.

وسادساً: أنّ قوله: وإنّ كان قبل ملاحظتها إلى آخره، لا محصّل له أيضاً؛ لأنّ كون مقتضى الأصل الأوّلي مع قطع النظر عن أصالة الفساد المتّفق عليها الحلّيّة مع تعيّن الرجوع إلى الأصل المذكور المقتضي للحرمة لا فائدة فيه، ولا يمكن تنزيل الرواية عليه، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه أنّه لا مناص من جعل ذكر المذكورات في الرواية من جهة التقريب والتنظير لا التمثيل وكونها من جزئيّات الكليّة المذكورة فيها.

ثمّ إنّه قد علم من مطاوي ما ذكرنا من المقصود من رواية مسعدة بن صدقة وغيرها، ممّا دل على حليّة المشتبه مطلقاً أو في خصوص الموضوع إثبات الحلّيّة عند احتمال التحريم الذاتي، بل قد عرفت سابقاً أنّه المراد من جميع صور دوران الأمر بينه وبين غيره، فإذا شكّ في لباس أنّه من جنس ما يُصلّى فيه أمْ لا فإنّ كان المنع عن الصّلاة فيه من حيث احتمال تحريم لبسه نفساً وذاتاً فيجوز الرجوع فيه إلى أصالة الحلّيّة والحكم من جهتها بصحّة الصلاة فيها، وإنّ كان من جهة أمر وضعيّ من مانعيّة لبسه للصّلاة مثلاً مع جواز لبسه بحيث لا يحرم فيه الصلاة إلاّ من حيث بطلانها به فيحرم تشريعاً إنّ فرض التشريع فلا معنى للرجوع إلى أصالة الحلّيّة والحكم بجواز الصّلاة فيه الذي هو في معنى الحكم بالصحّة وثبوت الأمر الوضعي، بل مقتضى ما دلّ على الشرطيّة أو المانعيّة إحراز حال اللباس والحكم ببطلانها مع الشك كما هو ظاهر الفقهاء.

في ذلك مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»، و: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال».

واستدلّ العلاّمة رحمه الله في التذكرة على ذلك (برواية مسعدة بن صدقة: « كل شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة، أو العبد يكون عندك لعلّه حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة»*.

وتبعه عليه جماعة من المتأخّرين، ولا إشكال في ظهور صدرها في المدّعى إلاّ أنّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستنداً إلى أصالة الحلّية، فإنّ الثوب والعبد إنْ لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحلّ التصرّف فيهما لأجل اليد، وإنْ لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرّف لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير وأصالة الحرّية في الإنسان المشكوك في رقّيته.

وكذا الزوجة إنْ لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع فالحلّية مستندة إليه، وإنْ قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطؤها.

وبالجملة فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولى محكومة بالحرمة والحكم بحلّيتها إنّما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي، فالحل غير

وقد أشرنا إلى ذلك فيما قدّمناه لك وأعدنا القول فيه وكرّرناه من جهة ما رأينا من بعض أفاضل أهل العصر من سلوك خلافه.

---

* الكافي: ج٥، ص ٣١٣.

مستند إلى أصالة الإباحة في شيء منها هذا ولكنّ في باقي الأخبار المتقدّمة بل جميع الأدلّة المتقدّمة من الكتاب والعقل كفاية مع أنّ صدرها وذيلها ظاهران في المدّعى.

وتوهّم: «عدم جريان قبح التكليف من غير بيان[1] هنا نظراً إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر مثلاً فيجب حينئذٍ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمراً من

(١) ما ذكره قدّس سره مجرّد توهّم نظراً إلى ما أفاده من أنّ البيان الذي هو من وظيفة الشارع قد صدر منه ووصل إلى المكلّف في الفرض، فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذة على تقدير مصادفة الحرام لا مطلقاً، وإلاّ فلا يظنّ وقوع أحد في هذا الوهم نظراً إلى أنّ مناط القاعدة ليس قبح ترك البيان على الشارع حتّى يدفع بصدوره ووصوله، بل علم قبح مؤاخذة من لا يعلم بتوجّه الخطاب إليه وتنجّزه في حقّه سواء لم يبيّنه الشارع أصلاً أو بيّنه ولم يصل إليه أو وصل إليه ولم يعلم بتوجّهه إليه من جهة عدم العلم بوجود موضوعه في واقعة لا تفصيلاً ولا إجمالاً ومجرّد تعلّق الخطاب بالموضوعات النفس الأمريّة وتبعيّة الحكم للواقع، وإنّ جهل المكلّف به لا يوجب شيئاً على المكلّف في حكم العقل والشرع؛ لأنّ النتيجة تابعة للعلم بالمقدّمتين ولا يكفي مجرّد العلم بالكبرى وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً، نعم قد وقع في هذا الوهم بعض في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة كما سيجيء الكلام فيها، وإنّ كان الحقّ عدم الفرق بين الشبهتين ووضوح فساد التوهّم المذكور هذا.

وأمّا ما أفاده قدّس سره من النقض بجريان التوهّم المذكور في الشبهة الحكميّة أيضاً ـ بقوله: وما ذكر من التوهّم جارٍ فيه أيضاً ـ قد يناقش فيه بأنّ ما يفرض من الشبهة الحكميّة من جزئيّات المسألة الثانية أي إجمال النصّ الذي هو محلّ النقض فالقياس عليه في غير محلّه؛ لأنّ البيان التام لم يصل إلى المكلّف

بالفرض، إذ المفروض عدم تبيّن الموضوع الشرعي وعدم وضوح المراد من اللفظ لإجماله وما لا مدخل فيه كمطلق الشبهة الحكميّة من حيث الشكّ في دخولها في قوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، ﴿وأَطِيعُوا اللهَ ورَسُولَه﴾، ونحو ذلك، فيتوجّه عليه أنّ هذه الخطابات لا تؤثّر في ذمّة المكلّف شيئاً؛ لأنّها خطابات إرشاديّة كما هو ظاهر، فالنقض لا توجّه له على كلّ تقدير.

فإنْ شئت قلتَ: إنّ قياس المقام بالشبهة الحكميّة في جريان حكم العقل بالبراءة فيهما من حيث إناطته بعدم توجّه الخطاب إلى المكلّف سواء لم يعلم بالخطاب أصلاً أو علم وكان مجملاً أو كان مبيّناً معارضاً بما كان مكافئاً له أو علم به وكان مبيّناً سليماً عن المعارض ولكنّ شكّ في تحقّق موضوعه ووجوده، أو كون الموجود من مصاديق موضوعه في كمال الاستقامة نظراً إلى عدم علم المكلّف بتوجّه خطاب الشارع إليه في جميع الصور المذكورة، إلاّ أنّ قياسه بها في جريان القياس المغالطي لحكم العقل بالاشتغال من حيث وصول البيان الذي كان من وظيفة الشارع إلى المكلّف في المقامين فيجب من أجله الاحتياط وتحصيل القطع بالاجتناب عن جميع ما يحتمل تعلّق الخطاب المبيّن به من حيث إنّ الموضوع الكلّي الذي يشكّ في تحريمه كشرب التتن مثلاً، وإنْ كان الشك فيه شكّاً في الحكم الكلّي الإلهي من حيث هو، إلاّ أنّه يرجع إلى الشكّ في صدق الخبيث عليه الذي ثبت تحريمه في الكتاب أو صدق عنوان المنهيّ عليه الذي ثبت وجوب الانتهاء عنه في الكتاب، فهو بهذا الاعتبار يرجع إلى الشكّ في الموضوع ومتعلّق الخطاب مع تبيّن نفس الخطاب فيجب الاحتياط فيه بهذه الملاحظة والحيثيّة غير مستقيم.

أمّا أوّلاً؛ فلأنّ وجوب الانتهاء عمّا نهى الشارع عنه إرشاديّ محض لا يوجب اشتغالاً ولا احتياطاً في حكم العقل، نظير وجوب الإطاعة وحرمة المعصية، بل هو هو.

باب المقدّمة العلميّة فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام» مدفوع بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً والمعلومة إجمالاً بين محصورين، والأوّل لا يحتاج إلى مقدّمة علميّة، والثاني يتوقّف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير.

وأمّا ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدّمة للعلم باجتناب فرد محرّم يحسن العقاب عليه، فلا فرق

وأمّا ثانياً: فلأنّ الشكّ في صدق الخبيث على شرب التتن مثلاً إنْ كان من جهة الشك في المفهوم وإنْ كان له أفراد واضحة كما هو الشأن في غالب المفاهيم العرفيّة، بل الأمر كذلك فيما حكموا بوضوحه ولم يتعرّضوا له كالماء مثلاً حيث إنّه بحدّه وكنهه وحقيقته غير معلوم وإنْ كان له أفراد واضحة.

ومنْ هنا قد يشك في صدقه على بعض المائعات والموجودات من جهة الشك في حقيقته ومفهومه كما هو ظاهر، فلا يجوز قياس المقام به ضرورة ثبوت الفرق بين المقامين من جهة تبيّن القضيّة الشرعيّة ووصولها إلى المكلّف في الشبهة الموضوعيّة فيوهم جريان قاعدة الاشتغال فيها وعدم تبيّنها في الشبهة الحكميّة، فلا مانع من الرجوع إلى حكم العقل بالبراءة ولو بني على القياس والحال هذه لجاز القياس بالمسألة الثانية من مسائل الشبهة التحريميّة الحكميّة من غير تكلّف أصلاً، وإنْ كان من جهة الشك في الأمور الخارجيّة مع تبيّن الخبيث مفهوماً بحيث لم يكن فيه شك أصلاً من حيث المفهوم والمراد من اللفظ ولم يكن هناك شكّ في حكم شرب التتن مثلاً إلاّ من حيث الشكّ في صدق الخبيث عليه من جهة اشتباه الأمور الخارجيّة، وإنْ كان في كمال البعد فيرجع إلى المقام، فلا معنى للتفصيل والقياس إذ لا فرق بعد رجوع الشكّ في حكم الموضوع إلى الشك فيه من جهة اشتباه الأمور الخارجيّة مع تبيّن القضيّة الشرعيّة موضوعاً ومحمولاً بين كون الموضوع المردّد أمراً جزئياً حقيقيّاً وبين كونه كليّاً في نفسه.

بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقّف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه.

وما ذكر من التوهّم جارٍ فيه أيضاً؛ لأنّ العمومات الدالّة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهيكم عنه فانتهوا تدلّ على حرمة أمور واقعيّة يحتمل كون شرب التتن منها.

ومنشأ التوهّم المذكور ملاحظة تعلّق الحكم بكلّي مردّد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه، فيتخيّل أنّ الترديد في المكلّف به فمع العلم بالتكليف يجب الاحتياط.

ونظير هذا التوهّم(١) قد وقع في الشبهة الوجوبيّة، حيث تخيّل بعض أنّ دوران ما فات من الصلاة بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدّمة العلميّة، وقد عرفت وسيأتي اندفاعه.

فإنْ قلتَ: الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرّماً فيجب دفعه.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ المفروض في الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة وإنْ كان مشابهاً للمقام بعينه من جهة حيث يؤول الشكّ فيه إلى الشكّ البدوي في التكليف النفسي المستقل، وإنْ كان هناك قدر متيقّن يقينيّ ومن هنا يحكم فيه بالبراءة كما في المقام، إلاّ أنّ المقام أولى بجريان البراءة من حيث أنّ المفروض هناك علم إجمالي بخطاب متوجّه إلى المكلّف فيتوهّم جريان قاعدة الاشتغال، ومن هنا ذهب جماعة من المجتهدين فيه إلى الاحتياط، بل نُسب إلى الأكثر، وهذا بخلاف المقام فإنّ المفروض فيه عدم العلم بتوجّه الخطاب أصلاً.

قلتُ: إنْ أريد بالضرر العقاب[1] وما يجري مجراه من الأمور الأخرويّة فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، وإنْ أريد ما لا يدفع العقل ترتّبه[2] من غير بيان كما في المضار الدنيويّة فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم كما

---

(١) لمّا بيّن قدّس سره جريان حكم العقل بالبراءة في المقام في قبال توهّم مانعيّة العلم بصدور الخطاب المبيّن الواصل إلى المكلّف عن حكمه بالبراءة أراد دفع توهّم جريان مناط قاعدة الشغل في المقام وهو وجوب دفع الضرر المحتمل في حكم العقل، بأنّ قاعدة القبح واردة على قاعدة وجوب الدفع بالنسبة إلى الضرر المحتمل الأخروي، وتوهّم العكس مدفوع بلزوم الدور على ما نبّه عليه سابقاً، هذا بالنسبة إلى الضرر الأخروي، وأمّا الضرر الدنيوي فالمستفاد من كلامه قدّس سره في المقام منع حكم العقل بوجوب دفع محتمله أوّلاً، ثمّ منع كون حكم العقل به دليلاً على حكم الشارع وكاشفاً عنه ثانياً من حيث تصريح الشارع بحلّيّة ما لم يعلم حرمته شرعاً، وهذا كما ترى لا يخلو عن إجمال؛ فإنّ فيه وجوهاً من حيث احتمال رجوعه إلى منع التلازم ولو في خصوص المقام، أو كونه ظاهريّاً مشروطاً بعدم حكم الشارع بخلافه، أو كونه واقعيّاً، إلاّ أنّ حكم الشارع بخلافه ظاهراً في مورده يكشف عن ارتفاع موضوعه على ما ستقف عليه من الشرح والبيان في قوله: لكنّ الإنصاف، فالفرق بالإجمال والتفصيل فتأمّل.

(٢) لابدّ من أنْ يحمل ما احتمله في الجواب على تقدير إرادة الضرر الدنيوي المحتمل على تماميّته بعد ذلك من أنّ حكم العقل بدفع الضرر مطلقاً حتّى في المقطوع مقيّد بعدم التدارك، فلا يحكم بوجوب دفعه شرعاً فيما ثبت تداركه من جهة انتفاء الحكم العقلي حقيقة لا من جهة التفكيك بينهما، كما ربّما يوهمه قوله: فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم إلى آخره، ثمّ إنّ السؤال المذكور متعلّق بأصل الحكم في المسألة لا بالاستدلال عليها بحكم العقل من جهة قاعدة قبح العقاب من غير

تقدّم من الشيخ وجماعة لم يسلّم وجوبه شرعاً؛ لأنّ الشارع صرّح بحلّية ما لم يعلم حرمته، فلا عقاب عليه، كيف وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلّق بأمر المعاد كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام.

فإنْ قيل: نختار أوّلاً: احتمال الضرر[1] المتعلّق بأمور الآخرة، والعقل لا يدفع ترتّبه من دون بيان لاحتمال المصلحة في عدم البيان ووكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل كما صرّح في العدّة في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة من أنّه لو كان هناك في الفعل مضرّة آجلة لبيّنها.

وثانياً: المضرّة الدنيويّة وتحريمه ثابت شرعاً؛ لقوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، كما استدلّ به الشيخ أيضاً في العدّة على دفع أصالة الإباحة، وهذا الدليل ومثله رافع للحلّية الثابتة[2] بقولهم عليهم السلام: «كل

بيان، وإلاّ فالجواب المذكور على تقدير إرادة الضرر الدنيوي لا يفيد في شيء من حيث رجوعه إلى التشبّث بالأخرة بذيل لأدلّة النقليّة.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكر أوّلاً لا تعلّق له بالشبهة الموضوعيّة أصلاً؛ لأنّ المفروض صدور البيان التام من الشارع ووصوله إلى المكلّف، فأين عدم البيان حتّى نتكلّم فيه أنّه لمصلحة أو لا لها وقد جرى ذكره في المقام غفلة وسهواً من القلم، وإلاّ فهو مختصّ بالشبهة الحكميّة كما صرّح به في العدّة وغيرها جواباً لما استدلّ به القائلون بأصالة الإباحة في الأشياء، من أنّه لو كان هناك مضرّة آجلة لبيّنها الشارع.

(٢) وجه وروده على الرواية على ما يوهمه ظاهر العبارة كون الغاية في الحديث العلم بالحرمة ولو في مرحلة الظاهر، وبعبارة أخرى العلم بحرمة الشيء مطلقاً ولو من جهة كونه مجهول الحلّيّة والحرمة، والمفروض أنّ حلّيّته المشكوك

شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام».

قلتُ: لو سلّمنا احتمال المصلحة[١] في عدم بيان الضرر الأخروي إلاّ أنّ قولهم عليهم السلام: «كل شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الأخروي، وأمّا

في مرحلة الظاهر لا ترفع احتمال الضرر لكونه دنيوياً بالفرض لا يختلف فيه الحال بحسب العلم والجهل كالضرر الأخروي، فموضوع الآية موجود ولو مع ملاحظة الحديث بخلاف العكس، نعم لو كانت الغاية للحليّة في الحديث العلم بالحرمة في مرحلة الواقع، وبعبارة أخرى العلم بحرمة الشيء من حيث هو لا بعنوان كونه مجهول الحرمة، وقع التعارض بينهما لا محالة.

(١) قد عرفت أنّ حديث وجود المصلحة في ترك البيان وعدمه أجنبيّ عن المقام مع أنّك قد عرفت أنّه لا فائدة فيه في وقوف العقل عن الحكم بعدم الضرر الأخروي في الشبهة الحكميّة أيضاً؛ نظراً إلى أنّ مناط حكم العقل بدفع العقاب هو استقلاله في الحكم بقبح العقاب من غير وصول البيان إلى المكلّف وعلمه به، سواء بيّنه الشارع أو لم يبيّنه لمصلحة، مع أنّ البيان من بعد تكميل الدين مفروض فلا تعلّق لهذه المقالة بباب البراءة أصلاً.

نعم لو أريد استكشاف الإباحة الواقعيّة وعدم التحريم النفس الأمري للفعل من جهة ثبوت الملازمة في حكم العقل بين ثبوت التحريم وبيانه بقاعدة اللطف كما هو ظاهر استدلالهم في مسألة الحظر والإباحة كان الجواب المذكور مستقيماً مع فرض عدم العلم بتكميل الدين، لكنّه لا تعلّق له بباب البراءة أصلاً سيّما بالشبهة الموضوعيّة على ما عرفت.

فإنْ شئت قلتَ: إنّ الجواب عن السؤال الأوّل من وجوه:

أحدها: أنّ وجود احتمال المصلحة في ترك البيان وعدمه لا تعلّق له بالمقام أصلاً، فإنّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة والمفروض وجود البيان التّام من الشارع

ووصوله إلى المكلّفين ووقوع الاشتباه في بعض الجزئيّات من جهة اشتباه الأمور الخارجيّة لا يجب على الشارع رفعه؛ إذ ليس من شأنه من حيث إنّه شارع إزالة الشبهة عن الموضوعات الخارجيّة كما هو واضح.

ثانيها: أنّ المفروض في الشبهات الحكميّة بعد فرض تكميل الدين أيضاً بيان أحكام جميع الموضوعات ووصولها إلى نوع المكلّفين وإنْ لم يصل إلى جميع أشخاصهم من جهة المقصّرين، فلا يحتمل ترك البيان في الشبهات الحكميّة أيضاً حتّى نتكلّم فيه أنّه لمصلحة أو لا لمصلحة، فقضيّة احتمال المصلحة في ترك البيان أجنبيّة عن المقامين، وإنّما تفيد على تقدير الإغماض عمّا سيجيء في أوائل البحث.

ثالثها: أنّ تجويز العقل المصلحة في ترك البيان بالنسبة إلى جملة من الأحكام من حيث كون بناء الشارع على تبليغ الأحكام على الوجه المتعارف وعلى حسب اقتضاء المصالح الموجبة لبيانها إنّما يرفع قبح ترك البيان من الشارع من حيث كونه لطفاً ومقصوداً من الخلقة ولا يوجب حسن المؤاخذة والعقاب، والحال هذه ضرورة استقلال العقل في الحكم بالقبح مع عدم وصول البيان التامّ إلى المكلّفين أو عدم توجيهه إليهم وإنْ وصل إليهم كما هو المفروض في المقام على ما عرفت وإنْ قطع بترك بيان الشارع لحكم الواقعة لمصلحة من المصالح، فضلاً عمّا لم يقطع بذلك واحتمل البيان مع عدم وصوله إلى المكلّفين فتدبّر.

رابعها: أنّه على تقدير الإغماض عمّا ذكر يوجب وقوف العقل عن حكمه بقبح العقاب والبراءة في المقام، ولا يمنع من الحكم بالبراءة الشرعيّة من جهة أخبارها، فيحكم لأجلها بالبراءة وعدم الضرر الأخروي فتأمّل.

هذا ولعلّ اقتصار شيخنا قدّس سره في الجواب على الوجه الأخير إنّما هو لوضوح الأجوبة الثلاثة، هذا ملخّص الجواب عن السؤال الأوّل، وأمّا الضرّر الدنيوي فقد أجاب بمنع قيام الدليل الشرعي على وجوب دفع مشكوكه، حيث إنّ الآية الشريفة

الضرر الغير الأخروي فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع وآية التهلكة مختصّة بمظنّة الهلاك، وقد صرّح الفقهاء في باب المسافر بأنّ سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك، وكذا في باب التيمّم والإفطار لم يرخّصوا إلاّ مع ظن الضرر الموجِب لحرمة العبادة دون الشك.

نعم ذكر قليل من متأخّري المتأخّرين انسحاب حكم الإفطار والتيمّم مع الشك أيضاً، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر بل لدعوى تعلّق الحكم في الأدلّة بخوف الضرر الصادق مع الشك، بل مع بعض أفراد الوهم أيضاً.

لكنّ الإنصاف إلزام العقل[1] بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع

لا يظهر منها حكم المشكوك، ومن هنا ذهب المشهور في باب الصّوم والتيمّم من جهة ما زعمه من دلالة الأخبار عليه من حيث لحوق الحكم بالخوف بمقتضاها فيصدق مع الشكّ أيضاً، والثمرة بين القولين مضافاً إلى ما ذكر ظاهرة هذا والذي أظنّ أنّ حكم المشهور بذلك إنّما هو من حيث حكمهم بحجيّة الظنّ في باب الضرر الدنيوي لا من حيث دلالة الآية عليه من حيث الموضوعيّة أو الطريقيّة في زعمهم، وإنْ استند بعضهم إليها فراجع.

(١) قد أسمعناك شرح الكلام فيما يتعلّق بالآية الشريفة في الجزء الأوّل من التعليقة كما أسمعناك شرح القول فيما يتعلّق بمسألة الضرر ثمّة، وذكرنا هناك ما حاصله أنّه وإنْ لم يكن فرق في حكم العقل في الضرر الدنيوي الغير المتدارك فيما يحكم العقل بلزوم دفعه بين مراتبه فما يحكم في مقطوعه بلزوم الدفع يحكم به في مظنونه ومشكوكه، لكنّه فيما تعلّق الظن والشكّ ابتداء بالضرر لا من جهة الظن بالحرمة أو الوجوب أو الشكّ فيهما بناءً على تبعيّة الأحكام عند العدليّة

للمصالح والمفاسد، إذْ ربّما يكون هناك عنوان منطبق على الفعل يمنع من ترتب الضرر عليه وما دلّ على إلغاء الظنّ في الشرعيّات سيّما في الموضوعات الخارجيّة وعلى الرجوع إلى الأصول العمليّة مطلقاً في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة يثبت تدارك المفسدة على تقدير ثبوتها، نعم فيما تعلّق الظنّ ابتداء بالضرر الدنيوي كان ظاهرهم الاتّفاق على اعتباره ويقتضيه شبه دليل الانسداد أيضاً عند شيخنا قدّس سره كما عرفته في الجزء الأوّل من الكتاب، لكنّه لا تعلّق له بالظنّ بالمفسدة المتولّد عن الظنّ بالحكم الإلزامي في الواقعة الكلّيّة والجزئيّة.

هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده، مضافاً إلى ما عرفت الإشارة إليه من منع حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي بقول مطلق وبجميع مراتبه حتّى ما يستكشف من احتمال الحرمة المعلومة للمفسدة على ما ذهب إليه العدليّة وما لا يرجع إلى هلاك النفس ونحوه في المرتبة بأنّه على تقدير تسليم استقلال العقل في الحكم بالوجوب يكون حكم العقل من حيث كون الشكّ في الضرر موضوعاً في حكمه فيكون الإقدام معه بملاحظة قاعدة التلازم حراماً شرعيّاً واقعيّاً لا ظاهريّاً، فلا معنى للحكم بالبراءة في مورده حتّى يستكشف من تدارك الضرر بما يرجع إلى الدنيا أو الآخرة، حيث إنّ عدم العلم بالحكم والجهل فيه مأخوذ فيه وإنْ كان هذا الحكم العقلي كحكمه عند القطع بالضرر الدنيوي أو الظنّ به لا يمنع من ترخيص الشارع لارتكابه من حيث كشفه عن عنوان منطبق على المضرّ مزاحم عن تأثيره، فإنّ الضرر في حكم العقل ليس علّة تامّة لحكمه كالظلم والكفر بالله والإيمان به مثلاً وإنّما هو مقتضٍ لذلك كالكذب والصّدق ونحوهما، فيرجع إلى العنوان التقييدي أي الضرر الذي لم يعلم انطباق النفع عليه، إلاّ أنّ دليل الترخيص لابدّ أنْ يكون تنجيزيّاً غير معلّق على عدم العلم بالحكم، وإلاّ فلا يكون مفيداً في ردع العقل عن حكمه في مورد الشكّ، كما لا يكون مفيداً في مورد الظنّ بالضّرر، وهذا بخلاف

. . . .

الضّرر الأخروي، فإنّ حكم العقل بوجوب دفعه حتّى في المعلوم منه لا يمكن أنْ يكون كاشفاً عن حكم شرعيّ في عنوان الضرر فيكون ترخيص الشارع في مورد احتماله ولو من جهة دليل البراءة رافعاً لموضوعه، هذا ولكنّ الإنصاف فساد المناقشة المذكورة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك وإنْ لم يكن من حيث كون الشكّ طريقاً إلى الضرر من حيث عدم إمكان طريقيّة إلاّ أنّه ليس حكماً نفسيّاً واقعيّاً، وإنّما هو طلب غيريّ إرشادي لرعاية عدم الوقوع في الضرر الواقعي كما يحكم به بهذا العنوان في الضرر المحتمل الأخروي أيضاً، فإذا كان هناك ما يقتضي ترخيص الشارع في محتمل التحريم فلا يمنعه حكم العقل المذكور من حيث كونه كاشفاً قطعيّاً عن تدارك الضرر الواقعي على تقدير مصادفته، فيرفع القيد المأخوذ في موضوع حكم العقل والمفروض عدم إيجابه العلم بالحكم الواقعي ولو في مرحلة الظاهر حتّى يرفع موضوع أدلّة البراءة فيكون أدلّة البراءة واردة على الحكم المذكور، كما تكون واردة على حكم العقل بالنسبة إلى الضرر المحتمل الأخروي حرفاً بحرف، غاية ما هناك أنّها ترفع أصل الضرر بالنسبة إلى الضرر الأخروي وترفع قيده بالنسبة إلى الضرر الدنيوي وهذا لا يجدي فرقاً بعد فرض عدم حصول العلم بالحكم الواقعي من حكم العقل بوجوب دفع الضرر من حيث كونه تعليقيّاً وتوهّم عكس ما ذكر وورود قاعدة وجوب الدفع على دليل البراءة جارٍ في الموضعين، كما أنّ دفعه بلزوم الدور من ورود القاعدة على دليل البراءة متوجّه فيهما، حيث إنّ ورود القاعدة عليه أو تحكيمها عليه يتوقّف على عدم ثبوت الترخيص والتدارك من الشارع في مورد الاحتمال ولو في مرحلة الظاهر والمفروض ثبوته.

فإنْ شئتَ قلتَ: إنّ الحكم المأخوذ في وجود موضوعه عدم شيء لا يمكن

أنْ يكون مانعاً عن وجوده وإلاّ لزم الدور وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّه بعد الإغماض عن كون حكم العقل في المقام غيريّاً إرشاديّاً وتسليم كونه نفسيّاً شرعيّاً يعاقب على مخالفته لا يجدي في التحكيم أو الورود على دليل البراءة، بل الأمر بالعكس نظراً إلى كونه ثابتاً في موضوع احتمال التحريم الواقعي الذي لم يثبت الترخيص فيه من الشارع ولو في مرحلة الظاهر، فإنّ ثبوت الترخيص من حيث كونه كاشفاً عن التّدارك رافع لقيد موضوع حكم العقل، فلا يمكن إطلاقه بالنسبة إليه، فإذا فرض قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام الترخيص والإذن في محتمل التحريم إذ المفروض عدم الدليل على ثبوت الحرمة الواقعيّة ولو في مرحلة الظاهر، وإنْ كان هناك حرمة نفسيّة واقعيّة مترتّبة على نفس الشك في الضرر فلا محالة يكون كاشفاً عن تدارك الضرر على تقدير ثبوته فيكون رافعاً لقيد الموضوع في الحكم العقلي، ولو فرض كونه واقعيّاً، ومن هنا ذكر شيخنا قدّس سرّه في بعض كلماته السابقة أنّ قاعدة وجوب الدفع لو تمّت عوقب على مخالفتها لا على الواقع المحتمل فما لم يوجد هناك طريق معتبر إلى الضرر ولو كان هو الظنّ به كما ثبت اعتباره فيما لو تعلّق بالضرر ابتداء في الشبهات الموضوعيّة للضرر حكم بالإباحة الظاهريّة من جهة أدلّتها، ولا ينافي القول المذكور أصلاً، كما أنّه إذا كان هناك طريق معتبر إليه حكم بالحرمة الشرعيّة الظاهريّة.

وهذا ملخّص ما تقدّم في ردّ الاستدلال على حجيّة مطلق الظنّ في الأحكام الشرعيّة من حيث إنّ الظنّ بالحكم الإلزامي ظن بالضرر ودفعه لازم في حكم العقل، وهذا الكلام وإنْ لم يكن محرّراً في الضرر المشكوك إلاّ أنّ طريق الرد واحد.

فإنْ قلتَ: إذا فرض تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المشكوك الدنيوي بالوجوب النفسي المترتّب على مخالفته استحقاق العقوبة والمؤاخذة من حيث

كشفه عن الوجوب الشرعيّ المولوي، فكيف يمكن الالتزام بترخيص الشارع لها في مرحلة الظاهر الكاشف عن تدارك الضرر، حيث إنّه يؤول إلى الإذن في مخالفة الخطاب الإلزامي، فإنّ المفروض اجتماع متعلّق الخطاب الإلزامي والترخيص الشرعي فلابدّ من تنزيل الترخيص على غير مورد حكم العقل في باب الضرر.

قلتُ: ما ذكر يرجع إلى إعادة الإشكال بعبارة أخرى حقيقة، وقد عرفت دفعه بأنّ تطبيق الموضوع الكليّ الذي يحكم به العقل المستقل على الشبهة الموضوعيّة التحريميّة يتوقّف على منع جريان دليل الإباحة الشرعيّة الرافع لما هو المأخوذ قيداً في الموضوع العقلي فيها، فلو استند المنع إلى نفس حكم العقل فيلزمه الدور الباطل.

فإنْ شئت قلت: إنّ ترتيب القياس في المقام يتوقّف على إحراز صغرى الضرر المشكوك الغير المتدارك وهو يتوقّف على منع جريان دليل الإباحة، فلو استند منعه إلى نفس الكبرى المتوقّفة على الصغرى فيلزمه ما ذكرنا من توقّف الشيء على نفسه فلا يكون هناك اجتماع بين الحكمين أصلاً، بل الحكم الشرعي بالحليّة رافع لموضوع الحكم العقلي فافهم.

هذا كلّه مضافاً إلى لزومه لغويّة دليل الإباحة الشامل للمقام يقينيّاً بحيث لا يحتمل خروجه عنه نظراً إلى كونه مورداً لبعض أخبار الحليّة، وهذا بخلاف حمل القاعدة على غير المقام ممّا فرض فيه وجود العلم الإجمالي بالحرمة في الشبهة المحصورة، فإنّه لا يلزم طرح القاعدة رأساً، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الحقيق بالمقام هو الوجه الأوّل، وأنّ ما ذُكر ثانياً فإنّما هو بناء على الإغماض والتسليم، فإنّ إثبات كون حكم العقل في باب دفع الضرر المشكوك من حيث هو لا من جهة مراعات عدم الوقوع في المضرّة الواقعيّة المحتملة دونه خرط القتاد.

الضرر المتيقّن كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمّيّة إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه، لكنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقّن إنّما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأخروي كذلك إلاّ أنّه قد يتّحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتّب عليه نفع أخروي فلا يستقل العقل بوجوب دفعه؛ ولذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها له في الجهاد والإكراه على القتل أو على الارتداد، وحينئذ فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أنْ يبيحه الشارع لمصلحة فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح أولى بالجواز.

فإنْ قلتَ: إذا فرضنا قيام أمارة غير معتبرة على الحرمة فيظن الضرر فيجب دفعه مع انعقاد الإجماع على عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتبر.

قلنا: الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر؛ أمّا الأخروي فلأنّ المفروض عدم البيان فيقبح، وأمّا الدنيوي فلأنّ الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوي، بل القطع بها أيضاً لا يلازمه لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلّق بالأمور الأخرويّة، ولو فرض حصول الظن بالضرر الدنيوي فلا محيص عن التزام حرمته كسائر ما ظن فيه الضرر الدنيوي من الحركات.

وينبغي التنبيه على أمور

الأوّل: أنّ محلّ الكلام في الشبهة(١) الموضوعيّة المحكومة بالإباحة ما

---

(١) ما أفاده مضافاً إلى ما تقدّم الإشارة إليه في مطاوي الكلمات مراراً لا إشكال فيه أصلاً، ولا يختصّ بأصالة الإباحة؛ لأنّ كلّ أصل حكميّ مشروط بعدم أصل موضوعيّ حاكم عليه سواء كانا متعارضين متنافيين بحسب المفاد أمْ كانا

متعاضدين، فمثل المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبيّة لا يجري أصالة الإباحة فيها من جهة حكومة أصالة عدم حدوث علاقة الزوجيّة بينهما وأصالة عدم وقوع النكاح عليها على أصالة الحلّيّة، بل لو أغمض النظر عنها لم يجز الرجوع إلى أصالة الإباحة من جهة أخرى، فإنّ استصحاب الحرمة وإنْ كان أصلاً حكميّاً أيضاً حاكم عليها، وإنْ كان خارجاً عن محل البحث كما هو ظاهر، بل ربّما يناقش في جريانه من حيث إنّ الحرمة كانت محمولة في السابق على الأجنبيّة، والمفروض الشكّ فيها، فكيف يستصحب حكمها إذ مع استصحاب الموضوع أي الأجنبيّة لا يبقى شكّ في الحرمة، فاستصحاب الحرمة ساقط على كلّ تقدير، إلاّ أنْ يتسامح في موضوع المستصحب ومعروضه فيقال: إنّ وطء المرأة المردّدة والنظر إلى محاسنها كانا محرّمين في السابق يقيناً فيجعل الموضوع نفس المرأة لا بعنوان كونها أجنبيّة، وتحقيق ما يتعلّق بالمقام يأتي في باب الاستصحاب إنْ شاء الله تعالى، وأمّا المال المردّد بين ملك نفسه وملك الغير فله صور:

الأولى: ما لم يعلم الحالة السابقة له من حيث كونه ملك غيره أو ملك نفسه.

الثانية: ما علم أنّه ملك غيره.

الثالثة: ما علم أنّه ملك نفسه.

لا إشكال في ترتيب آثار ملكه عليه في الثالثة، كما أنّه لا إشكال في ترتيب آثار ملك غيره عليه في الثانية والحكم ببقائه في ملك الغير وعدم حدوث علاقة الملكيّة لنفسه في زمان الشكّ.

نعم لو كان هناك يدلّه عليه وقلنا بكونها طريقاً إلى الملك في زمان الشكّ حتى في حقّ ذي اليد حكم بمقتضاها بجواز التصرّف فيه وترتيب آثار ملكه عليه، لكنّه خارج عن المفروض، كما أنّه خارج عن الصورة الأولى أيضاً، فإنّ الكلام في صور المسألة في حيث اقتضاء الأصل، وأمّا الصورة الأولى فلا إشكال في نفي ما يتوقّف على الملك كالبيع والعتق ونحوهما فيها؛ لأنّ الأصل عدم دخوله في ملكه

ولا يعارض بأصالة عدم دخوله في ملك غيره، لأنّه لم يقصد من الأصل المذكور حتى ينفى بالأصل فيتعارضان، وأمّا التصرّفات الغير المتوقّفة على الملك فهل يحكم بإباحتها من جهة الأصل أو بحرمتها نظراً إلى الشك في وجود السبب المحلّل؟ وجهان كما في الكتاب، هذا في المال المردّد.

وأمّا في غيره ممّا علم قطعاً بعدم سبق ملك أحد عليه فإنّ ملكه بأحد الأسباب المملّكة فلا إشكال فيه، وإنْ لم يملكه فإنْ أراد ترتب ما يتوقّف على الملك فلا يجوز له قطعاً وإنْ أراد غيره كإحراق الحطب المباح مع عدم قصد تملّكه فلا إشكال في جوازه ظاهراً كما هو ظاهر، وأمّا اللحم المردّد بين المذكّى والميتة فلا إشكال أيضاً في تعيين الرجوع فيه إلى أصالة عدم التذكية المقتضية للحكم بالحرمة والنجاسة لحكومتها على ما عرفت على أصالة الإباحة لكون الشكّ في حلّيته مسبّباً عن الشكّ في التذكية.

نعم من ينكر اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى في العدميّات كصاحب المدارك يذهب إلى الحكم بالحليّة والطهارة لأصالتيهما، فإنّه صرّح بأنّ حكم المشهور بالحرمة والنجاسة مبنيّ على اعتبار الاستصحاب، وهو ممنوع عندنا، لكنّه ضعيف، مضافاً إلى ما يستفاد من جملة من الأخبار من كون أصالة الحرمة في اللحوم مسلّماً عند الأئمّة عليهم السلام كما يظهر ممّا ورد في حكم الصّيد المرميّ الذي لم يعلم استناد موته إلى الرمي، وكذا فيما أرسل إليه الكلب ولم يعلم استناد موته إليه، ومن هنا ذهب بعض المتأخّرين إلى أصالة الحرمة في اللحوم مع حكمه بعدم الجدوى لاستصحاب عدم التذكية من جهة المعارضة.

وبالجملة هذا القول ضعيف كضعف تضعيف الأصل المزبور من جهة معارضته بأصالة عدم موت حتف الأنف فيحكم بالحليّة والطهارة كما عرفته سابقاً عن شارح الوافية بتوهّم أنّ موضوع الحرمة والنجاسة الميتة المقابلة للمذكّى، كما

إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة فمثل المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ أصالة عدم علاقة الزوجيّة المقتضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاكمة على أصالة الإباحة، ونحوها المال المردّد بين مال نفسه وملك الغير مع سبق ملك الغير له.

وأمّا مع عدم سبق ملك أحد عليه فلا ينبغي الإشكال في عدم ترتّب أحكام ملكه عليه من جواز بيعه ونحوه ممّا يعتبر فيه تحقّق الماليّة.

وأمّا إباحة التصرّفات الغير المترتّبة في الأدلّة على ماله وملكه فيمكن القول به للأصل، ويمكن عدمه لأنّ الحلّية في الأملاك لابدّ لها من سبب محلّل بالاستقراء ولقوله عليه السلام: «**لا يحل مال إلاّ من حيث أحلّه الله**»*.

ومبنى الوجهين: أنّ إباحة التصرّف هي المحتاجة إلى السبب فيحرم مع

أنّ موضوع الحليّة والطهارة المذكى، فكما أنّ أصالة عدم التذكية تقتضي نفي الحليّة والطهارة كذلك أصالة عدم موت حتف الأنف تقتضي نفي الحرمة والنجاسة، والمفروض العلم بثبوت واحد ممّا نفاه الأصلان فيتعارضان فيحكم بالحليّة والطهارة نظراً إلى الأصل فيهما، وهذا البيان أولى ممّا ذكره السيّد الشارح من أنّ أصالة عدم التذكية يثبت موت حتف الأنف وأصالة عدم موت حتف الأنف يثبت التذكية فتعارضان فيرجع إلى الأصل المحكوم، فإنّ الحكم الشرعي من الحلّيّة والحرمة رتّب على المذكّى وغيره فلا يكون للميتة حكم كما يدلّ عليه الآيات والأخبار، فالحكم بحرمة الميتة في بعض الآيات والأخبار من جهة انطباق غير المذكّى عليه هذا مع إمكان أنّ يقال إنّ المراد من الميتة في لسان الشارع ما خرج روحه بغير التذكية الشرعيّة، فالمراد منها ما ينطبق على سائر الآيات والأخبار، هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في بعض المسائل السّالفة فراجع.

---

* الكافي: ج ٢، ص ٥٤٨.

عدمه ولو بالأصل وأنّ حرمة التصرّف محمولة في الأدلّة على ملك الغير، فمع عدم تملّك الغير ولو بالأصل ينتفي الحرمة.

ومن قبيل ما لا يجري فيه أصالة الإباحة اللحم المردّد بين المذكّى والميتة، فإنّ أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على أصالة الإباحة والطهارة.

وربّما يتخيّل خلاف ذلك تارة لعدم حجّية استصحاب عدم التذكية، وأخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة.

والأوّل: مبني على عدم حجّية الاستصحاب ولو في الأمور العدميّة.

والثاني: مدفوع أوّلاً بأنّه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل، ولا يتوقّف على

ثبوت الموت حتّى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الأصل والدليل عليه استثناء ما ذكّيتم من قوله وما أكل السبع، فلم يبح الشارع إلاّ ما ذكّي، وإناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الأمور الوجوديّة المعتبرة في التذكية، فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

وثانياً: أنّ الميتة عبارة عن غير المذكّى إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً وتمام الكلام في الفقه.

الثاني: أنّ الشيخ الحر قدّس سره أورد في بعض كلماته اعتراضاً[1] على

---

(١) قال الشيخ رحمه الله في محكيّ الفوائد الطّوسيّة فائدة: «سئل بعض الفضلاء عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف خصّصوها بالشّبهة في نفس الحكم

. . . .

الشرعي دون طريق الحكم الشرعي، وما حدّهما، والدليل على التقسيم، وعلى هذا يكون شرب التتن داخلاً في القسم الثاني، قال والجواب حدّ الشّبهة في نفس الحكم الشرعي ما اشتبه حكمه الشرعي أعني الإباحة والتحريم، كمن شكّ في أنّ أكل الميتة حلال أو حرام وحدّ الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم الشرعي مع كون محموله معلوماً كما في اشتباه اللحم المشترى من السوق لم يعلم أنّه مذكّى أو ميتة مع العلم بأنّ الميتة حرام والمذكّى حلال، وهذا التفسير يستفاد من أحاديث الأئمّة عليهم السلام ومن وجوه عقليّة مؤيّدة لتلك الأحاديث، ويأتي جملة منها ويبقى قسم آخر مردّد بين القسمين إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب، إلى قوله وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الأحاديث» إلى آخر كلامه المحكي في الكتاب، والظاهر أنّ غرضه من قوله: (وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الأحاديث) ليس دلالة كل حديث على التفصيل بين الشبهتين في الحكم، بل دلالة المجموع من حيث المجموع ولو بدلالة بعضها على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة من غير تعرّض لحكم الشبهة الموضوعيّة وبعضها على الحلّيّة في الشبهة الموضوعيّة من غير دلالة على حكم الشبهة الحكميّة، كما يفصح عنه كلماته التأمّل فيها، فما أفاده شيخنا قدّس سره في الردّ عليه بقوله: (كان مطلبه أنّ هذه الرواية وأمثالها مخصّصة لما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط) إلى آخره لعلّه لا تعلّق له به.

نعم من حكم بعموم الرواية للشبهتين له أن يورد عليه بعمومها لهما لكنك قد عرفت اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعيّة وفساد القول بعمومها لهما كما عليه غير واحد ممّن عاصرناه أو قارب عصرنا كما أنّ ما أفاده في الردّ عليه بقوله أقول: (فيه مضافاً إلى ما ذكرناه من إباء سياق الخبر عن التخصيص) إلى آخره، كأنّه لا توجّه له به؛ لأنّ قوله بعد نقل الحديث وهذا إنّما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس

الحكم الشرعي كالنصّ في دعوى الاختصاص وإنّ كان استدلاله عليه بقوله وإلاّ لم يكن الحلال البيّن ولا الحرام البيّن موجود الوجود الاختفاء والاشتباه في النوعين من زمان آدم عليه السلام إلى الآن، بحيث لا يوجد الحلال البيّن ولا الحرام البيّن ولا يعلم أحدهما من الآخر إلاّ علاّم الغيوب محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ فساد الاستدلال مع صراحة المدّعى والدّليل فيما ذكرناه لا يوجب قلب المراد، نعم الإيراد عليه بعموم الحديث للشبهتين ممّا لا محيص عنه، والعجب أنّ المستفاد من قوله قدّس سره بعد ذلك في طيّ الإيراد ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصّادق عليه السلام: «إنّما الأمور ثلاثة» كان أظهر في الاختصاص كون الشّيخ في مقام دعوى الاختصاص لا التخصيص، ومع ذلك أورد عليه بما عرفت، فلابدّ من الإيراد عليه بعموم أخبار التثليث النبوي التي منها ما استشهد به للشبهتين كما عرفت، نعم التثليث الإمامي في الرواية المذكورة مختصّ بالشبهة الحكمية جداً؛ لأنّ قوله ـ عليه السلام: وأمر مشكل يردّ إلى الله ورسوله صلّى الله عليه وآله ـ كالنص في الاختصاص بالشبهة الحكميّة، لأنّ الشبهة الموضوعية لا ترد إلى الله ورسوله صلّى الله عليه وآله، وإنّ ردّ حكمها إليهما كما هو ظاهر، وفساد ما استند إليه في دعوى الاختصاص من عدم وجود البيّن من القسمين في الموضوعات الخارجيّة ولا يعلم بهما إلاّ علاّم الغيوب لكثرة تخصيص القسمين في الموضوعات بل أكثريّتهما من الأحكام، لأنّ الحلال البيّن في الموضوع كالتصرّف في المباحات الواقعيّة من الأراضي والجبال والشطوط والأنهار وغير ذلك كثير في الغاية، وأظهر منه أمر المحرّم من حيث الموضوع.

نعم الحلال البيّن في بعض الموضوعات كما في الطهارة والأملاك قليل مع قطع النظر عن قيام الأمارة الشرعيّة عليه، لكنّه لا يوجب القلّة مطلقاً فضلاً عن الانعدام رأساً، مع أنّ القلّة مطلقاً مع كونها خلاف المدّعى لا تقدح في الحكم بإرادة العموم.

نعم لو أريد التمسّك بالإطلاق في مورد بالنسبة إلى الفرد النادر كان الإشكال فيه في محلّه لكنّه لا تعلّق له بالمقام، وأمّا ما أفاده بقوله: (أقول: ما دلّ على التخيير والتوسعة) إلى آخره، ردّاً على قول الشيخ: (ومنها: ما ورد من الأمر البليغ) إلى آخره قد يناقش فيه أيضاً بأنّ الأولى أنْ يجاب عمّا دلّ على التوقّف والاحتياط في تعارض الخبرين بما عرفته في المسألة الثالثة فراجع، وعمّا دلّ على الاحتياط والتوقّف مطلقاً بما عرفته في المسألة الأولى، نعم على تقدير تسليم ظهورها في وجوب الاحتياط بالوجوب الظاهريّ الشرعي يتصرّف فيها بما دلّ على الحلّيّة في خصوص الشبهة الحكميّة مثل قوله: «كلّ شيء مطلق» الحديث؛ لكونه نصّاً بالنسبة إليها على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة، وأمّا ما أفاده قدّس سره في ردّ ما ذكره الشيخ رحمه الله: (ومنها: أنّ الشّبهة في نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السلام) إلى آخره بقوله: (أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له) إلى آخر ما أفاده، فقد يناقش فيه بأنّ غرضه من الفرق المذكور بيان اختصاص ما دلّ على الوقف والاحتياط بالشبهة الحكميّة نظراً إلى أنّ المذكور في غير واحد من أخباره الأمر بالوقوف حتّى يسأل، فيستظهر منها الاختصاص بالشبهة الحكميّة نظراً إلى أنّ وجوب البحث والسؤال إنّما هو فيها.

وأمّا الشبهة الموضوعيّة فإنّما يسأل عن حكمها الظاهري لا عنها من غير فرق بين أنْ يكون علم النبيّ والأئمّة عليهم السّلام والصلاة بها على الوجه الذي ذكره الشيخ رحمه الله بزعم أنّ علمهم الحضوري بجميع الموضوعات الخارجيّة من علم الغيب المختصّ بالباري تعالى، وإنْ كان مقتضى الآية كونهم عالمين بالغيب أيضاً من حيث كونهم من الراسخين في العلم يقيناً، أو على غيره من الوجوه التي أشار إليها في الكتاب، وإنْ كان الحق وفاقاً لمن له إحاطة بالأخبار الواردة في باب كيفيّة علمهم صلوات الله عليهم أجمعين وخلفهم كونهم عالمين بجميع ما كان

معاشر الأخباريّين وحاصله: أنّه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه حيث أوجبتم الاحتياط في الأوّل دون الثاني وأجاب بما لفظه:

«إنّ حدّ الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي أعني الإباحة والتحريم، وحدّ الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم كاللحم المشتري من السوق لا يعلم أنّه مذكّى أو ميتة مع العلم بحكم المذكّى والميتة، ويستفاد هذا التقسيم من أحاديث ومن وجوه عقليّة مؤيّدة لتلك الأحاديث، ويأتي بعضها وقسم متردّد بين القسمين وهي الأفراد التي ليست بظاهرة الفرديّة لبعض الأنواع، وليس اشتباهها بسبب شيء من الأمور الدنيويّة كاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهها لأمر ذاتي

وما يكون وما هو كائن، ولا يعزب عنهم مثقال ذرّة إلاّ اسم واحد من أسمائه الحسنى تعالى شأنه المختص علمه به تبارك وتعالى، سواء قلنا بأنّ خلقتهم من نور ربّهم أوجب ذلك لهم، أو مشيّة أفاضته باريهم في حقّهم أودعه فيهم، ضرورة أنّ علم العالمين من أولي العزم من الرسل والملائكة المقرّبين فضلاً عمّن دونهم في جميع العوالم ينتهي إليهم فإنّهم الصّادر الأوّل والعقل الكامل المحض والإنسان التّام التمام، فلا غرو في علمهم بجميع ما يكون في تمام العوالم فضلاً عمّا كان أو ما هو كائن كما هو مقتضى الأخبار الكثيرة المتواترة جدّاً، ولا ينافيه بعض الأخبار المقتضية لكون علمهم على غير الوجه المذكور؛ لأنّ الحكمة قد تقتضي بيان المطلب على غير وجهه من جهة قصور المخاطب ونقصه، أو جهة أخرى من خوف ونحوه مع عدم كذبهم من جهة التورية، ولولا مخافة الخروج عن وضع التعليقة، بل عن الفنّ لفصّلنا لك القول في ذلك، وأسأل اللّه تعالى التوفيق لوضع رسالة مفردة في هذا الباب.

أعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض أفراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه أنواعه في أفراد يسيرة، وبعض أفراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه بعض أفراده حتّى اختلف العقلاء فيها، ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الأخبار دخوله في الشبهات التي ورد الأمر باجتنابها.

وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الأحاديث، ونذكر ممّا يدلّ على ذلك وجوهاً: منها قوله عليه السلام: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)، فهذا وأشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم».

إلى أنّ قال: **«وإذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها أنّ فيها حلالاً ولا حراماً»***.

أقول: كان مطلبه أنّ هذه الرواية وأمثالها مخصّصة لعموم ما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط في مطلق الشبهة، وإلاّ فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعيّة لا ينفي جريانها في الشبهة الحكميّة، مع أنّ سياق أخبار التوقّف والاحتياط يأبى عن التخصيص من حيث اشتمالها على العلّة العقليّة لحسن التوقّف والاحتياط أعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة، فحملها على الاستحباب أولى.

ثمّ قال: **«ومنها: قوله صلّى اللّه عليه وآله: (حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات)، وهذا إنّما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم، وإلاّ لم يكن الحلال البيّن ولا الحرام البيّن، ولا يعلم أحدهما من الآخر إلاّ علام الغيوب وهذا ظاهر واضح»***.

أقول: فيه مضافاً إلى ما ذكرنا من إباء سياق الخبر عن التخصيص أنّ

---

* الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي، ص ٥١٨.

* المصدر السابق: ص ٥١٩.

رواية التثليث التي هي العمدة من أدلّتهم ظاهرة في حصر ما يبتلى به المكلّف من الأفعال في ثلاثة: فإنْ كانت عامّة للشبهة الموضوعيّة أيضاً صحّ الحصر، وإنْ اختصّت بالشبهة الحكميّة كان الفرد الخارجي المردّد بين الحلال والحرام قسماً رابعاً؛ لأنّه ليس حلالاً بيّناً ولا حراماً بيّناً ولا مشتبه الحكم، ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق عليه السلام إنّما الأمور ثلاثة كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكميّة؛ إذ المحصور في هذه الفقرة الأمور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجي المشتبه أمراً رابعاً للثلاثة.

وأمّا ما ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعيّة من أنّه لا يعلم الحلال من الحرام إلاّ علاّم الغيوب ففيه: «أنّه إنْ أريد عدم وجودهما ففيه ما لا يخفى، وإنْ أريد ندرتهما ففيه أنّ الندرة تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شمولها له، مع أنّ دعوى كون الحلال البيّن من حيث الحكم أكثر من الحلال البيّن من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرّمات الخارجيّة المعلومة أكثر بمراتب من المحرّمات الكلّية المعلوم تحريمها».

ثمّ قال: «ومنها: ما ورد من الأمر البليغ باجتناب ما يحتمل الحرمة والإباحة بسبب تعارض الأدلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي»*.

أقول: ما دلّ على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الإباحة مع عدم ورود النهي وإنْ لم يكن في الكثرة بمقدار أدلّة التوقّف والاحتياط إلاّ أنّ الإنصاف أنّ دلالتها على الإباحة والرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

---

* المصدر السابق.

قال: «ومنها: أنّ ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه».

أقول: مقتضى الإنصاف أنّ حمْل أدلّة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب ممّا ذكره.

ثمّ قال ما حاصله ومنها: «أنّ الشبهة في نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السلام، بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم؛ لأنّه من علم الغيب فلا يعلمه إلاّ الله وإنْ كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه وإذا شاءوا أنْ يعلموا شيئاً علموه»* انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإنّ طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وإزالة الشبهة فيه لا من الإمام عليه السلام ولا من غيره من الطريق المتمكّن منها والرجوع إلى الإمام عليه السلام، إنّما يجب فيما تعلّق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكّن من العلم، وأمّا مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم والخصوص وكيفيّة علمه بها من حيث توقّفه على مشيتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشيء أو عدم توقّف على ذلك فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس، فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات الله عليهم أجمعين.

ثمّ قال: «ومنها: أنّ اجتناب الشبهة في نفس الحكم[1] أمر ممكن مقدور؛

---

(١) الأولى نقل عبارة الشيخ بألفاظها في هذا الوجه فقال: «ومنها: أنّ اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي أمر ممكن مقدور؛ لأنّ أنواعها قليلة لكثرة الأنواع

---

* المصدر السابق.

التي ورد النصّ بإباحتها والأنواع التي ورد النصّ بتحريمها وجميع الأنواع التي يعمّ بها البلوى منصوصة، وكلّما كان في زمان الأئمّة عليهم السلام متداولاً ولم يرد النهي عنه فتقريرهم فيه كاف، وأمّا الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما أشرنا إليه سابقاً من عدمِ وجود الحلال البيّن فيها، وتكليف ما لا يطاق باطل عقلاً ونقلاً، ووجوب اجتناب كل ما زاد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي؛ لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات إلاّ ما استلزم تركه الهلاك، والاعتذار بإمكان الحمل على الاستحباب لا يفيد شيئاً؛ لأنّ تكليف ما لا يطاق باطل بطريق الوجوب والاستحباب كما لو كان صعود الإنسان إلى السماء واجباً أو مستحبّاً، فإنّ كليهما محال من الحكيم» انتهى كلامه رفع مقامه في بيان هذا الوجه، وغرضه ممّا ذكره كما ترى بعد تسليم العموم لأخبار وجوب الاجتناب بالنظر إلى اللفظ صرفها عنه بالقرينة العقلية والنقليّة ولا ريب في توجّه ما أفاده في الكتاب عليه، ضرورة أنّ البحث في المسألة على ما عرفت الإشارة إليه فيما كان المورد خالياً عمّا يقتضي الحلّيّة أو الحرمة من الأمارات والأصول الموضوعيّة أو الحكميّة المسلّمة عند الفريقين، وبعد وضعه لا يبقى إلاّ موارد قليلة يرجع فيها إلى الأصل المذكور ولا يلزم منه حرج فضلاً عن التكليف بما لا يطاق.

هذا وأمّا ما أفاده قدّس سره في ردّ ما ذكره الشيخ المحدّث رحمه الله أخيراً: «ومنها: أنّه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلاً ونقلاً ولا يتمّ إلى آخره بقوله: (أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة) إلى آخره، فهو وإنْ كان مستقيماً إلاّ أنّ مراده على ما يقتضيه ظاهر كلامه كما لا يخفى هو الاستدلال بما دلّ على وجوب إطاعة النواهي الشرعيّة من الأدلّة النقليّة والعقليّة لا نفس أدلّة المحرّمات؛ لأنّ مفادها نفس التحريم ليس إلاّ، ويتوجّه عليه مضافاً إلى النقض

لأنّ أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما أشرنا إليه من عدم وجود الحلال البيّن ولزوم تكليف ما لا يطاق والاجتناب عمّا يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد لاستلزامه الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات» انتهى.

أقول: لا ريب أنّ أكثر الشبهات الموضوعيّة لا يخلو عن أمارات الحل والحرمة كَيَدِ المسلم والسوق وأصالة الطهارة وقول المدّعي بلا معارض والأصول العدَميّة المجمع عليها عند المجتهدين والأخباريّين على ما صرّح به المحدّث الأسترآبادي كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب، وبالجملة فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الأمارات لقلّتها.

ثم قال: **«ومنها: أنّ اجتناب الحرام واجب عقلاً ونقلاً، ولا يتم إلاّ باجتناب ما يحتمل التحريم ممّا اشتبه حكمه الشرعي ومن الأفراد الغير الظاهرة بالفرديّة وما لا يتم الواجب إلاّ به وكان مقدوراً فهو واجب، إلى غير ذلك من الوجوه وإنْ أمكن المناقشة في بعضها، فمجموعها دليل كافٍ شافٍ في هذا المقام والله أعلم بحقائق الأمور والأحكام»***، انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة في طريق الحكم، بل لو تمّ لم يتمّ إلاّ فيه؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلاّ بدليل حرمة ذلك الشيء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر والنواهي

بالشبهة الحكميّة الوجوبيّة وإلى ما أفاده في الكتاب ما أسمعناك مراراً من أنّ دليل وجوب الإطاعة لا يثبت تكليفاً على ذمّة المكلّف بحيث يعاقب على مخالفته ويجري قاعدة الشغل وحديث المقدّميّة بالنسبة إليه».

---

* المصدر السابق: ص ٥٢٠.

ممّا ورد في الشرع وحكم به العقل، فهي كلّها تابعة لتحقّق الموضوع أعني الأمر والنهي والمفروض الشك في تحقق النهي، وحينئذ فإذا فرض عدم الدليل على الحرمة فأين وجوب ذي المقدّمة حتى يثبت وجوبها.

نعم، يمكن أنْ يُقال في الشبهة في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيّة ولا يحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلاّ بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته.

لكنّك عرفت الجواب عنه سابقاً وأنّ التكليف بذي المقدّمة غير محرز إلاّ بالعلم التفصيلي أو الإجمالي، فالاجتناب عمّا يحتمل الحرمة احتمالاً مجرّداً عن العلم الإجمالي لا يجب لا نفساً ولا مقدّمة والله العالم.

الثالث: أنّه لا شكّ في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتّى فيما كان هناك أمارة على الحل مغنية عن أصالة الإباحة، إلاّ أنّه لا ريب في أنّ الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدّث المتقدّم، بل يلزم أزيد ممّا ذكره فلا يجوز الأمر به من الحكيم؛ لمنافاته للغرض والتبعيض بحسب الموارد واستحباب الاحتياط حتّى يلزم الاختلال أيضا مشكل لأنّ تحديده في غاية التعسّر فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونات.

وأمّا المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام، ويدلّ على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقاً واستلزام كلّيته الاختلال ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمّة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه، وإلاّ فلا.

ويدلّ على هذا جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح وأنّه شديد وأنّه

يكون منه الولد.

منها: ما تقدّم من قوله عليه السلام: «لا تجامعوا على النكاح بالشبهة»، قال عليه السلام: «فإذا بلغك امرأة أرضعتك ـ إلى أنْ قال ـ إنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

وقد تعارض هذه بما دلّ على وجوب السؤال والتوبيخ عليه وعدم قبول قول من يدّعي حرمة المعقودة مطلقاً أو بشرط عدم كونه ثقة وغير ذلك.

وفيه: أنّ مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب، ويحتمل التبعيض بين مورد الأمارة على الإباحة ومورد لا يوجد إلاّ أصالة الإباحة فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأوّل لعدم صدق الشبهة بعد الأمارة الشرعيّة على الإباحة، فإنّ الأمارات في الموضوعات بمنزلة الأدلّة في الأحكام مزيلة للشبهة، خصوصاً إذا كان المراد من الشبهة ما يتحيّر في حكمه، ولا بيان من الشارع لا عموماً ولا خصوصاً بالنسبة إليه دون مطلق ما فيه الاحتمال، وهذا بخلاف أصالة الإباحة فإنّها حكم في مورد الشبهة لا مزيلة لها، هذا ولكنّ أدلّة الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ الشبهة، بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً، فالأولى الحكم برجحان الاحتياط في كلّ موضع[1] لا يلزم منه الحرام، وما ذكر من أنّ تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر فهو إنّما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه.

---

(١) مراده قدّس سره من الحرج هو البالغ منه حدّ الاختلال كما هو ظاهره، وما أفاده في وجه دفع كون التحديد بذلك عسر ما من أنّ دليل الحرج ينفي التكليف الإلزامي بالأمر الحرجي لا التكليف الندبي فهو ظاهر لا سترة فيه أصلاً؛ لأنّ الحكمة

الرابع: إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصّة [1] بالعاجز عن الاستعلام، بل تشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع؛ لعموم أدلّته من العقل والنقل وقوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة»، فإنّ ظاهره حصول الاستبانة وقيام البيّنة لا بالتحصيل، وقوله: «هو لك حلال حتّى يجيئك شاهدان»، لكنّ هذا وأشباهه مثل قوله عليه السلام في اللحم المشترى من السوق: «كُلْ ولا تسأل»، وقوله

في رفع التكليف العسري والموجب له مع تفويت المصلحة فيه على المكلّف هو التدارك بالتسهيل والتسهيل مفروض في التكليف الندبي فلا مسوّغ لرفعه، هذا مضافاً إلى ظهور الأدلّة بنفسها في نفي الإلزام، نعم يكفي رعاية عدم وقوع المكلّف من غاية الاحتياط في الموضوعات في الوسواس فإنّ الشيطان يغتنم الفرصة ويتوسّل كثيراً ما من طريق الإطاعة إلى إلقاء المكلّف في الهلكة والله العاصم.

(١) ما أفاده قدّس سره من عدم اشتراط الرجوع إلى الإباحة في الشبهة الموضوعيّة بالفحص ممّا لا إشكال بل لا خلاف فيه، بل الأمر كذلك في الرجوع إلى الأمارات والأصول مطلقاً في مطلق الشبهة الموضوعيّة، إلاّ في الشبهة الموضوعية الوجوبية في بعض جزئيّاتها عند بعض على ما ستقف عليه في الخاتمة عند الكلام في شروط البراءة، ويدلّ عليه مضافاً إلى إطلاق ما دلّ على الحكم فيها من العمومات والخصوصات جملة من الأخبار الظاهرة في نفي اشتراط الفحص منها قوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة» والعقل حيث إنّه يجوز الرجوع إلى الأصل قبل الفحص في الشبهة الموضوعيّة بخلاف الشبهة الحكميّة، هذا بعض الكلام في ذلك وستقف على تفصيله وشرح القول فيه في الخاتمة إنْ شاء الله.

عليه السلام: «ليس عليكم المسألة، إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم»، وقوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبيّن لها زوج :«لم سألت»، واردة في موارد وجود الأمارة الشرعيّة على الحلّيّة فلا يشمل ما نحن فيه، إلاّ أنّ المسألة غير خلافيّة مع كفاية الإطلاقات.

المحتويات

بحر الفوائد

في شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨هـ / ١٣١٩هـ

ومعه متن كتاب الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

تحقيق ونشر

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد محمد ابن العلامة المحقق السيد جعفر مرتضى العاملي

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

بحر الفوائد

في

شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨هـ / ١٣١٩هـ

مع متن الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١[illegible]

الجزء الخامس

تحقيق وتدقيق

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان

الطَبعَةُ الأولى
١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

بيروت ـ لبنان طريق المطار ـ خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ ـ ٠١/٥٤٠٠٠٠ ـ فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout – Liban – Rue Airport Tel: 01/455559 – 01/540000 – fax: 850717

Email:info@dartourath.com www:dartourath.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المطلب الثاني: في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الأحكام

وفيه أيضاً مسائل:

المسألة الأولى: فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلّي من جهة عدم النص المعتبر:

كما إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعة بوجوب فعل كالدعاء عند رؤية الهلال، وكالاستهلال في رمضان، وغير ذلك، والمعروف من الأخباريّين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط.

قال المحدّث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل: «**إنّه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشكّ في الوجوب، إلاّ إذا علمنا اشتغال الذمّة بعبادة معيّنة وحصل الشك بين الفردين كالقصر والإتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد أو اثنين ونحو ذلك، فإنّه يجب الجمع بين العبادتين؛ لتحريم تركهما معاً للنص وتحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه عملاً بأحاديث الاحتياط**»*، انتهى موضع الحاجة، وقال المحدّث البحراني في مقدّمات كتابه بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: «**أحدهما: أنّها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي بمعنى أنّ الأصل عدم الوجوب حتّى يقوم دليل على الوجوب، وهذا القسم لا خلاف في صحّة الاستدلال به إذ لم يقل أحد إنّ الأصل الوجوب**»*، وقال في

---

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١١٩.

* الحقدائق الناضرة، ج ١، ص ٤٣.

محكي كتابه المسمّى بالدرر النجفيّة: «إنْ كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتّى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون دليل الحرج والتكليف بما لا يطاق»* انتهى.

لكنّه رحمه الله في مسألة وجوب الاحتياط قال بعد القطع برجحان الاحتياط: «إنّ منه ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحبّاً، فالأوّل: كما إذا تردّد المكلّف في الحكم إمّا لتعارض الأدلّة أو لتشابهها وعدم وضوح دلالتها أو لعدم الدليل بالكلّيّة بناءً على نفي البراءة الأصلية أو لكون ذلك الفرد مشكوكاً في اندراجه تحت بعض الكلّيات المعلومة الحكم أو نحو ذلك، والثاني: كما إذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي، احتمالاً مستنداً إلى بعض الأسباب المجوّزة، كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعي إباحة شيء وحلّيته، لكن يحتمل قريباً بسبب بعض تلك الأسباب أنّه ممّا حرّمه الشارع، ومنه جوائز الجائر ونكاح امرأة بلغك أنّها ارتضعتْ معك الرضاع المحرّم ولم يثبت شرعاً، ومنه أيضاً الدليل المرجوح في نظر الفقيه، أمّا إذا لم يحصل ما يوجب الشك والريبة فإنّه يعمل على ما ظهر له من الأدلّة، وإنْ احتمل النقيض في الواقع ولا يستحب له الاحتياط، بل ربّما كان مرجوحاً لاستفاضة الأخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين»*.

ثمّ ذكر الأمثلة للأقسام الثلاثة[1] لوجوب الاحتياط أعني اشتباه الدليل

---

(١) الأولى نقل بقيّة العبارة بعينها قال: بعد قوله لاستفاضة الأخبار بالنهي عن

---

* الدرر النجفيّة: ص ٢٥.

* الحدائق الناضرة: ج١، ص ٦٨-٧٠.

. . . .

السؤال عند الشراء من سوق المسلمين ما هذا لفظه: «ما يحتمل تطرّق احتمال النجاسة أو الحرمة إليه كأخبار الجبّة وأخبار الفراء جرياً على مقتضى سعة الحنفية كما أشار إليه في صحيحة البزنطي الواردة في السؤال عن شراء جبّة فراء لا يدرى أذكيّة هي أم غير ذكيّة، يصلّى فيها؟ حيث قال عليه السلام: (ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم لجهالتهم وإنّ الدين أوسع من ذلك)، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الاحتياط قد يكون متعلّقاً بنفس الحكم الشرعي وقد يكون متعلّقاً بجزئيات الحكم الشرعي وأفراد موضوعه، وكيف كان فقد يكون الاحتياط بالفعل، وقد يكون بالترك، وقد يكون بالجمع بين الأفراد المشكوك فيها، ولنذكر جملة من الأمثلة ليظهر منها ما قلناه، فمن الاحتياط الواجب في الحكم الشرعي المتعلّق بالفعل ما إذا اشتبه الحكم من الدليل بأنّ تردّد بين احتمال الوجوب والاستحباب فالواجب التوقّف في الحكم والاحتياط بالإتيان بذلك الفعل، ومَن يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجّحة للاستحباب. وفيه:

أوّلاً: ما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الأصليّة في الأحكام الشرعيّة.

وثانياً: أنّ ما ذكروه يرجع إلى أنّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقته البراءة الأصليّة.

ومن المعلوم أنّ أحكام الله تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو أعلم، ومنه ما إذا حصل الاشتباه في الحكم من جهة تعارض الدليلين على وجه يتعذّر فيه الترجيح بينهما بالمرجّحات المنصوصة، فإنّ مقتضى الاحتياط التوقّف عن الحكم ووجوب الإتيان بالفعل متى كان مقتضى الاحتياط ذلك.

فإنْ قيل: إنّ الأخبار في الصورة المذكورة قد دلّ بعضها على الإرجاء وبعضها على العمل من باب التسليم.

وتردّده بين الوجوب والاستحباب وتعارض الدليلين وعدم النص قال: «ومن هذا القسم ما لم يرد فيه نص من الأحكام التي لا يعم به البلوى عند مَن لم يعتمد على البراءة الأصليّة، فإنّ الحكم فيه ما ذكرنا كما سلف»*، انتهى.

وممّن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدّث الأسترآبادي حيث حكي عنه في الفوائد المدنيّة أنّه قال: «إنّ التمسّك بالبراءة الأصليّة إنّما يجوّز قبل إكمال الدين، وأمّا بعد تواتر الأخبار بأنّ كل واقعة محتاج إليها فيها خطاب قطعي من قبل الله تعالى، فلا يجوز قطعاً، وكيف يجوز وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقّف في ما لم يعلم حكمها؛ معلّلين بأنّه بعد أنْ كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى ومن حكم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئك هم الكافرون»*.

قلنا: هذا أيضاً من ذلك، فإنّ التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجّح لأحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين ممّا يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المأمور فيها بالاحتياط، وسيأتي ما فيه مزيد بيان لذلك، ومن هذا القسم أيضاً» إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب، وهو كما ترى صريح في ذهابه إلى وجوب الاحتياط في مفروض البحث قول المحدّث: (ثمّ أقول هذا الحديث المتواتر) إلى آخره، أقول: أراد بذلك الإشارة إلى أنّه فرض قيام الدليل على البراءة في الشبهة الحكميّة كان مقتضاه كونها الأصل الأوّلي في الأشياء فلا ينافي الخروج عنها من جهة قيام الدليل على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهة الشامل للمقام، وفي المقام قد ورد بطريق التواتر وغيره ما يقتضي وجوب الاحتياط أيضاً فيلزم الخروج بهما عن مقتضى الأصل الأوّلي، ولكنّك قد عرفت عند التكلّم في الأخبار ما في هذا الكلام فراجع.

* الحدائق الناضرة: ج١، ص ٦٨-٧٠.

* الفوائد المدنيّة: ص ١٣٨.

ثمّ أقول هذا المقام ممّا زلّت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحرّي بنا أنْ نحقّق المقام ونوضّحه بتوفيق الملك العلاّم ودلالة أهل الذكر عليه السلام.

فنقول التمسّك بالبراءة الأصليّة إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين، وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيّين كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام وهو الحق عندي.

ثمّ على هذين المذهبين إنّما يتمّ قبل إكمال الدين لا بعده، إلاّ على مذهب من جوّز من العامّة خلوّ الواقعة عن حكم.

لا يُقال: بقي هنا أصل آخر وهو أنْ يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقاً للبراءة الأصليّة.

لأنّا نقول: هذا الكلام ممّا لا يرضى به لبيب؛ لأنّ خطابه تعالى تابع للمصالح والحكم ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة ـ إلى أنْ قال ـ: «**هذا الكلام ممّا لا يرتاب في قبحه نظير أنْ يقال الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفل والعلو، ومن المعلوم بطلان هذا المقال**».

ثمّ أقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في الثلاثة وحديث: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، ونظائرهما أخرج كل واقعة لم يكن حكمها مبيّناً من البراءة الأصليّة، وأوجب التوقّف فيها.

ثمّ قال بعد: «**أنّ الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة، إنّ عادة العامّة والمتأخّرين من الخاصّة جرت بالتمسّك بالبراءة الأصليّة، ولمّا أبطلنا جواز التمسّك بها في المقامين لعلمنا بأنّ الله تعالى أكمل لنا ديننا وعلّمنا بأنّ كل واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خالٍ عن المعارض، وبأنّ كل ما جاء به نبيّنا صلّى الله عليه وآله مخزون عند العترة الطاهرة ولم يرخّصوا لنا في التمسّك بالبراءة**

الأصليّة، بل أوجبوا التوقّف في كل ما لم يعلم حكمه وأوجبوا الاحتياط في بعض صوره، فعلينا أنْ نبيّن ما يجب أنْ يفعل في المقامين، وسنحققه فيما يأتي إنْ شاء الله تعالى.

وذكر هناك ما حاصله وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب، ولو كان ظاهراً في الندب بني على جواز الترك، وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء وتمسّك في ذلك بحديث: ما حجب الله علمه، وحديث: رفع التسعة، قال وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه لحديث التثليث»*.

أقول: قد عرفت فيما تقدّم في نقل كلام المحقّق رحمه الله أنّ التمسّك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، وهذا لا دخل فيه لإكمال الدين وعدمه؛ لكون الحسن والقبح أو الوجوب والتحريم عقليّين أو شرعيّين في ذلك.

والعمدة فيما ذكره هذا المحدّث من أوّله إلى آخره تخيّله أنّ مذهب المجتهدين التمسّك بالبراءة الأصليّة لنفي الحكم الواقعي، ولم أجد أحداً يستدلّ بها على ذلك، نعم قد عرفت سابقاً أنّ ظاهر جماعة من الإماميّة جعل أصل البراءة من الأدلّة الظنّية كما تقدّم في المطلب الأوّل استظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة.

لكنّ ما ذكره من إكمال الدين لا ينفي حصول الظن بجواز دعوى أنّ المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقة ما جاء به النبي صلّى اللّه عليه وآله للبراءة، وما ذكره من تبعيّة خطاب الله تعالى للحكم والمصالح لا ينافي ذلك.

لكنّ الإنصاف أنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ خصوصاً في المقام كما

---

* الفوائد المدنيّة: ص ١٣٨، وص ١٦١.

سيجيء إنْ شاء الله تعالى في محلّه، ولا أمارة غيره يفيد الظنّ فالاعتراض على مثل هؤلاء، إنّما هو منع حصول الظن ومنع اعتباره على تقدير الحصول ولا دخل لإكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقليّين في هذا المنع.

وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة، حيث قال: «**الاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى لزومه، وفصّل آخرون**»* انتهى، وحكي عن المعالم نسبته إلى جماعة.

فالظاهر أنّ المسألة خلافيّة، لكن لم يعرف القائل به بعينه وإنْ كان يظهر من الشيخ والسيّدين رحمهم الله التمسّك به أحياناً لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل، والأقوى فيه جريان أصالة البراءة[1] للأدلّة الأربعة المتقدّمة، مضافاً إلى الإجماع المركّب.

---

(١) استظهار كون المسألة خلافيّة مع الاستدلال لها بالأدلّة الأربعة التي منها الإجماع لعلّه من جهة عدم الاعتناء بالخلاف وعدم قدحه، سيّما مع دعوى المخالف في موضع آخر نفي الخلاف عن الرجوع إلى البراءة في المقام على ما عرفت، وتمسّك مثل الشيخ والسيّد قدّس سرهما بالاحتياط أحياناً في الشبهة الوجوبيّة مع وضوح مذهبهما من تصريحاتهم في مواضع أخر لا بدّ أنْ يحمل على مجرّد التأييد للدليل على الاستدلال بها، ويدلّ على الحكم في خصوص المقام مرسلة الفقيه: كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي، أو أمر على بعض طرقها، وأمّا الإجماع المركّب الذي استند إليه فلا إشكال في تحقّقه في المقام، فإنّ كل من قال بالبراءة في الشبهة الحكميّة التحريميّة قال بالبراءة في المقام، وإنْ لم يكن الأمر كذلك من طرف العكس لمَا عرفت الإشارة إليه، فإثبات البراءة في تلك المسألة يغني عن التكلّم في المقام.

---

* مارج الأصول: ص ٢١٦.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّ محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل، وأمّا إذا احتمل كون شيء واجبا لكونه جزءا أو شرطا لواجب آخر فهو داخل في الشك في المكلّف به، وإن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضا كما سيجيء إن شاء الله تعالى لكنّه خارج عن هذه المسألة الاتفاقية.

الثاني: أنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته، والظاهر ترتب الثواب عليه[1] إذا أتي به لداعي احتمال المحبوبية؛ لأنّه انقياد وإطاعة حكمية والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على أنّها في حكم المعصية وإن لم يفعل محرّماً واقعيّاً.

وفي جريان ذلك في العبادات[2] عند دوران الأمر بين الوجوب وغير

---

(١) قد عرفت الإشكال في الفرق بين الاحتياط والتجرّي على المعصية في حكم العقل والعقلاء بدعوى كون المدح في الأوّل راجعا إلى الفعل، والذم في الثاني راجعا إلى الفاعل.

(٢) المشهور بين من تعرّض للمسألة هو الوجه الثاني وحكي عن بعض الأوّل واستند للمنع بما أفاده شيخنا قدّس سره في وجهه من اعتبار قصد القربة في العبادات اتّفاقاً، وهو يتوقّف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً والمفروض انتفاؤه، فلا يكون الاحتياط مشروعا من حيث توقّفه موضوعا على إتيان الواقع على تقدير ثبوته بجميع ما يعتبر فيه شرطا أو شطراً، والمفروض عدم إمكانه في المقام والقول بأنّ الأمر المتوقّف عليه قصد التقرّب لا يلزم أنْ يكون واقعيّا، بل يكفي العلم بالأمر الظاهريّ الشرعي، ومن هنا يقصد التقرّب بما يكون واجبا في مرحلة الظاهر من جهة قيام الطريق الشرعي عليه اجتهادا أو تقليداء كما لا يلزم أن

. . . .

يكون أمرا وجوبيّاً والفعل المأتي به بعنوان الاحتياط متعلّق بالأمر الندبي الظاهري الشرعي بعد فرض استقلال العقل بحسنه ورجحانه بملاحظة كشفه عن الأمر الشرعي بقاعدة التطابق والتلازم أو من جهة الأوامر الشرعيّة المتعلّقة به المحمولة على الاستحباب بعد الصّرف عن الوجوب، ولو فرض كون حسنه العقلي فاعليّاً لا يوجب رجحان الفعل والمدح عليه عقلا فاسد جدّاً، من جهة أنّ الأمر المستكشف من قاعدة التلازم في المقام كالأوامر المتعلّقة بعنوان الاحتياط في الشرعيّات لا يكون أمراً مولويّاً بل إرشاديّاً محضاً، فلا يوجب موافقته تقرّبا نظير الأوامر المتعلّقة بعنوان الإطاعة، فإن إطاعتها لا يوجب تقرّباً ولا يترتّب عليها الأجر والثواب بل حسن الاحتياط عند التحقيق من جهة كونه نحواً من الانقياد والإطاعة ومن مراتبها، فكما أنّ الأمر بالإطاعة لا يصلح لجعل المأمور به عبادة بالمعنى الأخصّ من حيث انطباق الإطاعة عليه، وإلّا كان كل واجب واجباً عباديّاً، فكذلك الفعل المنطبق عليه الاحتياط لا يمكن أنْ يصير عبادة من جهة قصد التقرّب بإطاعة الأمر المتعلّق بعنوان الاحتياط.

وهذا هو المراد بقوله قدّس سره: (كما أنّ إطاعة الأوامر المتحقّقة لم تصر عبادة) وإنّ كانت العبارة لا يخلو عن شيء، هذا واستدلّ للجواز تارة بمنع توقّف قصد التقرّب مطلقاً على العلم بالأمر الشرعي المولوي بأحد الوجهين، بل يكفي فيه احتماله بمعنى أنّه يلزم أنْ يجعل الداعي في العبادات المحقّقة امتثال الأمر اليقيني المتعلّق بها، وفي العبادات المحتملة امتثال الأمر الاحتمالي المتعلّق بها كلّ على حسبه، بل التحقيق على ما أسمعناك شرح القول فيه في الجزء الأوّل عند الكلام في الظن أنّ الذي يقصد التقرّب بامتثاله فيما أدّى الطرق الشرعيّة إليه من العبادات هو الأمر الواقعي الذي يحكي عنه الطرق لا أوامر الطرق، حيث إنّها غيريّة محضة لا يوجب إطاعتها قرباً أصلاً، وأخرى بمنع توقّف العبادة وقصد التقرّب على جعل الدّاعي امتثال الأمر

. . . .

المتعلّق بها ولو احتمالاً، بل يكفي رجحانها وحسنها العقلي وإنّ لم يتعلّق بها أمر شرعي أصلاً، ألا ترى أنّه يصح الإتيان بالوضوء بعد دخول الوقت بداعي الغايات المستحبّة مع استحالة تعلّق الأمر الندبي به لأجلها من حيث تعلّق الأمر الوجوبي به المانع من تعلّق الأمر الندبي، ومن هنا قال ثاني الشهيدين قدّس سرهما في الروضة وغيره في غيرها: (إنّ الوضوء قبل الوقت لا يكون إلاّ مستحبّاً وبعد الوقت لا يكون إلاّ واجباً)؛ نظراً إلى أنّ تعدّد غاياته لا يوجب الاختلاف فيه وتعدّد عنوانه، وهذا بخلاف الغسل؛ ولذا قيل بتداخل الأغسال من حيث المسبّبات ولم نقل بذلك في الوضوء، وإنّما التداخل فيه من حيث الأسباب، بل التحقيق كون الوجه في عباديّته رجحانه النفسي وإلاّ فالأمر المتعلّق به سواء فرض كونه وجوبيّاً أو ندبيّاً ليس إلاّ غيريّاً لا يصلح لجعله عبادة، فليس المصحّح لكونه عبادة إلاّ رجحانه النفسي الذي لا يوجب تعلّق الأمر النفسي به دائماً من جهة قضاء الضرورة بتضادّ الوجوب والاستحباب ولو كان أحدهما نفسيّاً والآخر غيريّاً، بل التحقيق استحالة اجتماع الاستحباب النفسي والغيري أيضا كما حقّقناه في محلّه، وإنّ زعم بعض المحقّقين ممن قارب عصرنا خلاف ذلك وأنّ الاختلاف بالنفسيّة والغيرية يوجب رفع التضادّ بين الأحكام مطلقاً، حتى إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً فأيّ مانع من أنّ يجعل المقرّب نفس الاحتياط الراجح ذاتاً وإنّ كان الأمر المتعلّق به إرشاديّاً، ومناط هذا الوجه وإنّ لم ينفكّ عن الوجه الأوّل حيث إنّ جميع موارد الاحتياط لا ينفكّ عن احتمال الحكم الإلزامي الواقعي في محل البحث، إلاّ أنّ الحيثيّة مختلفة، بل التحقيق أنّ الوجهين مختلفان من حيث الذات من غير أنّ يجتمعا مصداقاً أصلاً، وإنّ كان في مورد وجود الاحتياط احتمال الأمر موجوداً دائماً، فليس الاختلاف بينهما بمجرّد الحيثيّة فتدبّر.

ثمّ إنّ كلامه قدّس سره في بيان وجه الجريان من حيث الاستناد إلى الوجه

الاستحباب وجهان: أقواهما العدم؛ لأنّ العبادة لابدّ فيها من نيّة التقرب المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا كما في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة، وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقيادا للشارع والعبد معه في حكم المطيع، بل لا يسمّى ذلك ثواباً.

ودعوى أنّ العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعا مدفوعة بما تقدم في المطلب الأول، من أنّ الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعة الواقعية في معلوم التكليف إرشادي محض لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادية، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة، كما أنّ إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: أطيعوا الله ورسوله.

الأوّل أو الثاني أو هما معاً لا يخلو عن تشويش، وقد يستفاد منه اتّحادهما وإنّ كان الظاهر منه بعد التأمّل الاستناد إلى الوجه الثاني، وعليك بالتأمّل في أطرافه، ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما حكاه عن الشهيد قدّس سره في الذكرى من الاستدلال لحكم المقام أعني مشروعيّة إتيان ما يحتمل الوجوب العبادي سواء كان من جهة اشتباه الحكم أو الموضوع، وإنّ كان البحث المحرّر في الكتاب في الأوّل بالآيات المذكورة مبنيّ على إرادة معنى الاحتياط من التقوى ولو بقرينة قوله تعالى: ﴿حَقَّ تُقَاتِهِ﴾، وقوله: ﴿مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾، بحيث يشمل الشبهة الوجوبيّة، وأمّا لو أريد منها ما يساوق الاحتياط في خصوص الشبهة التحريميّة وما يساوق الاجتناب عن المحرّمات فلا تعلّق للآيات بالمقام كما هو ظاهر.

ويحتمل الجريان بناء على أنّ هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوبا أو كون تركه مبغوضا؛ ولذا استقرّت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملا على إعادة العبادات لمجرّد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة.

واستدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلاة لمجرّد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾*، ﴿اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾*، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾*.

والتحقيق أنه إن قلنا[1] بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبية ولو إجمالا فهو، وإلاّ فما أورده رحمه الله في الذكرى كأوامر

---

(١) حاصل ما أفاده قدّس سرّه من الاعتراض على الاستدلال بالآيات في المقام الظاهر في الالتزام بتوقّف العبادة على العلم بالأمر تفصيلا أو إجمالا سواء كان واقعيًا أو ظاهريًا، حيث إنّه على تقدير القول بكفاية مجرّد احتمال الأمر في مشروعيّة العبادة لا يكون ثمّة حاجة أصلا إلى التمسّك بتلك الآيات كما هو ظاهر أنّ الاستدلال بظاهر أوامر التقوى كأوامر الاحتياط لإثبات المشروعيّة يكون دوريّاً، حيث إنّ تحقّق موضوع التقوى كموضوع الاحتياط على القول بتوقّف مشروعيّة العبادة على العلم بالأمر يتوقّف على الإتيان بمحتمل العبادة بجميع ما له دخل فيه شطراً أو شرطاً حتى قصد القربة المتوقّف على العلم بالأمر كما هو

---

* سورة التغابن: الآية: ١٦.

* سورة آل عمران: الآية: ٥٠.

* سورة المؤمنون: الآية: ٦٠.

المفروض، وليس هناك أمر محقّق بالفرض إلاّ الأمر بالتقوى المتوقّف على التقوى المتوقّفة على الأمر، حيث إنّ الأمر في مرتبة المحمول للمأمور به فيلزم توقّف الأمر بالتقوى عليها وتوقّفها عليه، وهذا دور ظاهر.

فإنْ شئتَ قلتَ: إنّ مدلول الهيئة من عوارض مدلول المادّة الذي هو فعل المكلّف يتوقّف عليه لا محالة، فلو فرض توقّفه على مدلول الهيئة يلزمه الدور الباطل ولا يلزم هذا على القول بكفاية مجرّد الاحتمال، ضرورة وجود احتمال الأمر الواقعي مع قطع النظر عن مطلوبيّة الاحتياط، هذا وحاصل ما أفاده في الجواب عن الاعتراض يرجع إلى وجهين:

أحدهما: النقض بالعبادات المحقّقة التي يعلم تعلّق الأمر بها في الشريعة، حيث إنّ المفروض ثبوت مشروعيّتها بتلك الأوامر المتوقّفة على قدرة المكلّف على الإتيان بها بجميع ما له دخل فيها شرطا أو شطرا التي منها قصد التقرب المتوقّف على العلم بالأمر، والمفروض أنّه لا أمر هناك إلاّ تلك الأوامر فيتوقّف العبادة التي هي مدلول المادّة على الأمر الذي هو مدلول الهيئة العارضة على المادّة، فيلزم الدور.

ثانيهما: الحلّ وبيانه أنّ المراد من المأمور به الذي هو معروض الهيئة هو الفعل الجامع لجميع ما يعتبر فيه بأحد الوجهين عدا نيّة التقرّب، فلم يؤخذ قصد التقرّب المتوقّف على العلم بالأمر في المأمور به حتّى يلزم الدور، فإنّ قصد القربة ليس في عداد سائر الشرائط المأخوذة في المأمور به وفي عرضها ومرتبتها، وإنّما هي مأخوذة في الإطاعة المتأخّرة عن الأمر، فكيف يعتبر في المأمور به المقدّم على الأمر فيقال: إنّ المراد من الصّلاة مثلاً المتعلّقة بها الأمر هو الفعل الجامع لجميع الأجزاء والشرائط من غير أنّ يلاحظ فيها قصد التقرّب، وبعد قيام الدليل على كونها عبادة يحكم بوجوب إيجادها بعنوان العبادة وامتثال أمر الشارع المتوقّف

على الأمر المفروض تعلّقه بها مجرّدة عن قصد التقرّب، وكذلك يقال في التقوى والاحتياط وإنّ المراد من عنوانهما المنطبق على العبادة المحتملة هو الفعل القابل للوجوب بجميع ما له دخل فيه عدا نيّة التقرّب، فالفعل يتعلّق به الأمر الندبي مجرّداً عن قصد الامتثال، فإذا فرض كون المحتمل عبارة على تقدير وجوبه يؤتى به بداعي امتثال أوامر التقوى والاحتياط، والذي يشهد لما ذكر من تجريد الفعل عن قصد الأمر استقرار سيرة المجتهدين على الفتوى باستحباب الفعل المذكور، وإنّ لم يعلم المقلّد بكونه محتمل الوجوب فضلاً عن أنّ يوجبون عليه الإتيان به لداعي امتثال الأمر المحتمل، ولو أريد بالاحتياط معناه الظاهر لم يجز للمفتي أنّ يفتي باستحبابه على الوجه المزبور، هذا حاصل ما أفاده في دفع الإشكال والاعتراض على استدلال الشهيد قدّس سره، وهو كما ترى مبنيّ على الاغماض عمّا أفاده قدّس سره من كون الأمر بالاحتياط إرشاديّاً محضاً لا يوجب إطاعته تقرّباً، والبناء على كونه أمرا شرعيّاً مولويّاً وإلاّ لم يكن الجواب المذكور مفيداً بالنسبة إلى أوامر الاحتياط أصلاً كما لا يخفى، بل الأمر بالنسبة إلى أوامر التقوى ونحوها كذلك، فإنّ حالها حال أوامر الاحتياط من حيث كونها إرشاديّاً محضة على ما هو الظاهر منها.

هذا وقد يناقش فيما أفاده من الجواب الحلّي مضافاً إلى منافاته لما عليه ظاهر الفقهاء رضوان الله عليهم واستظهره منهم من اعتبار النيّة في العبادات شرطاً أو شطراً بأنّه إذا فرض عدم دخل النيّة في العبادة بأحد الوجهين من حيث استحالة أخذها فيها كمّاً وكيفاً فما الفارق بينها وبين الواجب التوصّلي؟ مع أنّ كلماتهم تنادي بأعلى صوتها بانحصار الفارق بينهما بتوقّف الصحّة في العبادات على قصد التقرّب وعدم توقّفها عليه في الواجبات التوصّلية، فإنّ جعلت الفارق بينهما كون الإطاعة المتوقّفة على قصد الامتثال والمتقوّمة به مطلقاً معتبرة في العبادات دون

غيرها من التوصّليّات عاد الإشكال المذكور، فإنّ اعتبار الإطاعة في العبادة مع استحالته لابدّ أنْ يكون بأحد الوجهين، فإنْ جعلت الفارق كون سقوط الأمر في العبادة موقوفاً على الإطاعة دون غيرها يُقال إنّه بعد البناء على عدم أخذها في العبادة وعدم دخلها في المأمور به أصلاً لا معنى لاعتبارها في سقوط الأمر؛ إذ لا مقتضي له أصلاً على هذا التقدير، وهذا الإشكال كما ترى لا تعلّق له بخصوص المقام بل يجري في العبادات المحقّقة أيضاً، كما أنّ التفصّي عنه يجري بالنسبة إليها أيضاً على ما عرفته من كلام شيخنا قدّس سره.

ويمكن دفع المناقشة المذكورة بوجوه:

أحدها: أنّه كما يمكن أنْ يكون المراد من الأمر بالشيء والغرض منه والداعي عليه أعمّ منه مع قصور الأمر عن التعلّق به كما هو مطّرد في الواجبات التوصّلية، حيث إنّه يسقط الأمر المتعلّق بها إذا وجدت من دون قصد واختيار، بل كثيراً ما تسقط بفعل الغير ولو لم يكن مكلّفاً، مع استحالة تعلّق الأمر بالعنوان الأعمّ من الاختيار وغيره ومن فعل النفس وفعل الغير، ويوجد أحياناً في العبادات أيضاً كما في عبادة الناسي لما حكم بسقوط الأمر مع نسيانه من الأجزاء والشرائط، والتارك جهلاً لما حكم بسقوطه معه وغير ذلك، وكما في الطهارة الحدثيّة فيما لم يتمكّن من إيجادها مباشرة في وجه، وفي العبادة التبرعيّة من الميّت في القضاء عنه مع فرض وجوبها على الوليّ على تأمّل ظاهر في كونها من قبيل المقام، وإنْ توهّمه بعض على خلاف التحقيق من حيث إنّ الأمر المتعلّق بالولي من حيث كونه مأمورا بإبراء ذمّة الميت توصّلي، كذلك يمكن أنْ يكون أخصّ من المأمور به، بحيث يكون المأخوذ في حصوله ما لا يمكن أخذه في المأمور به لقصور تعلّق الأمر به مع أخذه كما في قصد القربة في العبادات، وهذا المعنى وإنْ كان على خلاف ظاهر القضيّة اللفظية حيث إنّ ظاهرها انطباق الغرض والمقصود على ما

تعلّق به الأمر، إلاّ أنّه لابدّ من الالتزام به بعد قيام الدليل على كون الواجب عبادة، وهذا هو المراد ممّا ذكره بعض أفاضل مقاربي عصرنا أو عاصرناه في بيان عنوان أخذ قصد التقرّب في العبادات من كونه مأخوذاً في المأمور به الواقعي الظاهري، فإنّ المراد ممّا أمر به واقعاً في كلامه في مقابل الظاهري حسب ما يفصح عنه كلماته، ليس ما يتراءى من ظاهر اللفظين في بادي النظر بالنظر إلى المعنى المعروف، بل المراد به ما تعلّق إرادة الشارع به واقعاً، ويحكي عنه الأوامر اللفظيّة بحسب الدلالة الالتزاميّة.

ثانيها: أنّ ما وجب في الشرع إنّما هو من جهة عنوان ينطبق عليه أو واجب عقلي متّحد معه وجوداً، ومن هنا ذكر المتكلّمون من أصحابنا وغيرهم أنّ الواجبات السمعيّة إنّما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، وقد أشير إلى هذه المقالة في الكتاب العزيز بقول جلّ قائله وعزّ اسمه تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصلاةَ تَنْهى عَنِ الفَحْشاءِ والمُنْكرِ﴾، ولمّا كان الغرض والعنوان المذكور معلوما في الواجبات التوصّلية فحكم بدوران سقوط الأمر مدار حصوله كيف ما اتّفق، وحصل ولو من غير اختيار المكلّف أو بفعل الغير، ولمّا لم يكن حقيقته معلومة في الواجبات التعبّدية وإنّ علم إجمالاً بوجوده واعتباره في سقوط الأمر المتعلّق بها فيحكم من جهة لزوم تحصيل القطع بوجوده بلزوم الإتيان بالمأمور به بعنوان الإطاعة والامتثال حتّى نقطع بحصوله من حيث احتمال توقّف وجوده على إيجاد الفعل بعنوان المباشرة والاختيار والامتثال وعدم كفاية وجود الفعل بعنوان الإطلاق في ترتّبه عليه وانطباقه معه، وهذا أمر ممكن معقول فوجوب إيجاد الفعل بقصد الإطاعة والامتثال في العبادات إنّما هو من جهة توقّف القطع بسقوط الغرض الموجب لسقوط الأمر عليه ومن باب الاحتياط اللازم حقيقة، لا من جهة دخله في المأمور به بأحد الوجهين في مرحلة الواقع كما عرفت أو الظاهر، وهذا

نظير الوجه الذي ذكروه لاعتبار قصد الوجه في العبادات على ما عرفت الكلام فيه ولعلّك تعرفه أيضا في بعض المسائل الآتية إنْ شاء الله تعالى، وقد ذكر المحقق القمّي قدّس سره في القوانين في بيان الفرق بين الواجب العبادي والتوصّلي ما يرجع إلى ما ذكرنا فراجع إليه، ثمّ إنّ هذا الذي أفاده قدّس سره وإنْ لم يخلو عن النقض والإبرام بل عن بعض المناقشات طردا وعكسا كما يظهر من الرجوع إلى الفصول، بل لا يساعده كلماتهم بظواهرها، إلاّ أنّه لا ضير في الالتزام به في دفع المناقشة المذكورة في المقام إذا انحصر الوجه فيه ولم يكن هناك مدفع.

ثالثها: أنّه قد قام في الواجب التعبّدي ما يقضي بمدخليّة حصول عنوان الإطاعة والامتثال في سقوط الأمر المتعلّق بذات الفعل مجرّدا عن اعتبار قصد القربة فيه ويعلم أنّ هناك جهة توجبه عند الشارع وإنْ لم نعلمها بعينها، ولا يتوقّف قصد التقرّب في إتيان الواجب على العلم التفصيلي بما أوجب اعتباره في سقوط الأمر المتعلّق به، وهذا مطّرد في جميع الموارد حتّى في مسألة نسيان ما لا يوجب بطلان العبادة أو الإخلال بما لا يوجبه جهلاً؛ لأنّ قصد الإطاعة مفروض من الناسي والجاهل مع غفلتهما عن مخالفة المأتي به للمأمور به كما ستقف على شرح القول فيه في محلّه وفي مسألة سقوط المباشرة في الطهارة الحديثة عن العاجز، حيث إنّ الفعل لا يخلو عن قصد الامتثال من المكلّف أو عن المباشر أو هما معاً على الخلاف، وهكذا في سائر ما توهّم الصحّة مع عدم القصد، ولا يكاد يخفى عليك الفرق بين هذه الوجوه.

رابعها: ما يستفاد من كلام بعض الأفاضل ممّن عاصرناه من أنّ غاية ما قضى به البرهان هو التمكّن من الفعل والقدرة عليه عند إيجاده لا في زمان الأمر به والمكلّف قادر في العبادات على إيجادها بقصد الإطاعة في زمان الفعل المتأخّر عن زمان الأمر لفرض سبق الأمر به، وإنْ لم يكن قادراً عليه في زمان الأمر ولا

. . . .

امتناع في تأثير الأمر في القدرة على متعلّقه في زمان وجوده، إذ لا برهان يقضي باستحالته، لا يقال إنّ تصوّر الموضوع مقدّم على المحمول وكيف يتصوّر الموضوع المأخوذ فيه عنوان متأخّر عن المحمول؛ لأنّا نقول المتصوَّر هو الفعل الذي يوجد بقصد القربة في الزمان المتأخّر عن الأمر، وهذا معنى معقول وإنْ توقّف وجوده الخارجي على سبق الأمر، وهو كما ترى لا محصّل له عند التأمّل، وهنا بعض وجوه أخر في كمال الضعف والسقوط مثل: أنّ الامتناع إنّما هو إذا كان الدليل على اعتبار القصد نفس الأمر لا الدليل الخارجي من إجماع وغيره، فإنّه كما ترى حيث إنّ برهان الامتناع كيف يعقل الفرق فيه بين اختلاف الدليل من حيث الداخل والخارج مع كون الخارج كاشفاً عن المراد ومبيّناً للمأمور به إلى غير ذلك ممّا يتلو الوجه المذكور في ظهور الضعف، هذه غاية ما يقال في دفع الإشكال المذكور في المقام، لكنّه كما ترى لا يقتضي تجريد عنوان الاحتياط عن حقيقته ورفع اليد عنه وحمله على إرادة مجرّد الإتيان بالفعل ولو لم يكن بداعي احتمال المطلوبيّة، كما هو ظاهر ما أفاده شيخنا قدّس سره في الكتاب مع توقّفه على تمحّل ذلك في خصوص العبادات المحتملة، إذ مبنى الوجه المزبور على ما عرفت على حمل الأمر المتعلّق بالاحتياط على الأمر الشرعي المولوي مع تجريد الاحتياط عن قصد التقرّب بامتثال الأمر المتعلّق به، وهذا لا يقتضي تجريده عن الإتيان بالفعل حذراً عن مخالفة الواقع المحتمل الذي يتقوّم به حقيقة الاحتياط، وأمّا ما استشهد به لذلك من استقرار سيرة أهل الفتوى على الفتوى باستحباب الفعل إلى آخر ما أفاده قدّس سره فقد يناقش فيه بأنّ الإفتاء بالاستحباب على الوجه المذكور في الشبهة الحكميّة من جهة ورود خبر ضعيف في المسألة أو فتوى فقيه فيها ليس من جهة أخبار الاحتياط حتّى يتوقّف على تجريده عن عنوانه على تقدير تعقّله وتسليمه، وإنّما هو من جهة ما دلّ على

الاحتياط لا يجدي في صحتها، لأنّ موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلاّ بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب وإلاّ لم يكن احتياطا، فلا يجوز أن يكون تلك الأوامر منشأ للقربة المنوية فيها.

اللّهم إلاّ أنّ يقال بعد النقض بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾* أقيموا الصلاة وءاتوا الزكاة، حيث إنّ قصد القربة ممّا يعتبر في موضوع العبادة شطراً أو شرطا، والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها أنّ المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر، ومن هنا يتّجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل ممّا شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبية.

التسامح في السنن عندهم من الأخبار الواردة في هذا الباب، فإنّ دلالتها على ما زعموا وإنّ لم يخل عن إشكال سيّما عند شيخنا قدّس سره على ما ستقف عليه عن قريب، إلاّ أنّهم لم يلتفتوا إلى هذا الإشكال أو لم يعتنوا به من جهة ضعفه ووهنه عندهم، واعتقدوا الدلالة على ما ذهبوا إليه كما يظهر من عنوان المسألة في الكتاب عن قريب، ومن هنا لم يفت أحد منهم باستحباب الفعل مجرّداً عن عنوان الاحتياط في الشّبهة الموضوعيّة، بل قيّدوه بعنوان الاحتياط فيعلم من ذلك أنّ قولهم بذلك ومصيرهم إليه في الشبهة الحكمية من الجهة المذكورة لا من جهة ما ذكره قدّس سره، وإلاّ لم يكن معنى للفرق بين الشبهتين كما هو ظاهر فافهم.

---

* سورة البقرة: الآية: ٤٣.

ولو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلاّ مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه، فيعلم أنّ المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نيّة الداعي.

ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبرا ضعيفا فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط[1] وكلفة إثبات أنّ الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي؛ لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب.

---

(١) تحقيق المقام وتوضيحه على وجه يرفع به غواشي الأوهام يحتاج إلى بسط في الكلام فلابدّ أوّلاً من نقل تمام ما وصل إلينا من الأخبار التي استدلّوا بها على مسألة التسامح في السنن، ثمّ التكلّم ثانياً فيما يستفاد منها والجهات التي وقع البحث عنها في كلماتهم منها ما رواه في المحاسن في الصحيح عن هشام بن سالم عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «من بلغه عن النبيّ صلى اللّه عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإنْ كان رسول الله صلّى اللّه عليه وآله لم يقله»، وعن البحار بعد ذكره أنّ الخبر من المشهورات رواه العامّة والخاصّة بأسانيده، ومنها: ما في الوسائل نقلاً عن المحاسن أيضا بسنده عن محمّد بن مروان عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «من بلغه من النبي صلّى اللّه عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبيّ صلّى اللّه عليه وآله كان له ذلك الثواب وإنْ كان النبي لم يقله»، ومنها: في الوسائل أيضاً نقلاً عن عدّة الداعي لابن فهد الحلي قال روى الصدوق عن محمّد بن يعقوب بطرقه عن الأئمّة عليهم السلام: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإنْ لم يكن الأمر كما نقل إليه»، ومنها: ما في الوسائل أيضاً عن كتاب الإقبال لعليّ بن موسى بن

جعفر بن طاوس عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإنْ لم يكن الأمر كما بلغه».

ومنها: ما في الوسائل أيضاً عن كتاب ثواب الأعمال لمحمّد بن علي بن بابويه بسنده عن عنوان البصري عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإنْ كان رسول الله صلّى اللّه عليه وآله لم يقله»، ومنها: ما عن الكافي بسنده الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإنْ لم يكن على ما بلغه»، ومنها: ما عن الصافي أيضا عن محمّد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإنْ لم يكن الحديث كما بلغه»، ومنها: ما عن طرق العامّة عن عبد الرحمن الحلواني رفعاً إلى جابر بن عبد اللّه الأنصاري قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله: «من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها وعمل بها إيمانا باللّه ورجاء ثوابه أعطاه اللّه ذلك وإنْ لم يكن كذلك»، هذه ما وصلت إلينا من الأخبار ووفقنا عليه إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المشهور بين الأصحاب، بل العامّة ثبوت التسامح في أخبار السنن بمعنى إثباتها بما لا يجتمع فيه شرائط حجّية الخبر كل على مذهبه فيها، بل عن غير واحد نقل الاجماع على ذلك فعن الذكرى أنّ أخبار الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم، وعن عدّة الداعي لأحمد بن فهد بعد نقل الروايات المتقدّمة ما هذا لفظه فصار هذا المعنى مجمعاً عليه بين الفريقين، وعن الشيخ البهائي قدّس سره في أربعينه نسبته إلى فقهائنا، وعن الوسائل نسبته إلى الأصحاب مصرّحاً بشمول المسألة لأدلّة المكروهات أيضاً، وعن بعض الأصحاب نسبته إلى العلماء المحقّقين، إلى غير ذلك من كلماتهم الظاهرة في دعوى الإجماع، وخالف فيه العلاّمة في الموضعين من محكي المنتهى وبعض

. . . .

الأخباريّين على ما حكي عنه طاعنا على الأصحاب من حيث ذهابهم إلى إثبات الاستحباب والكراهة بالأخبار الضعيفة عندهم مع أنه لا تفصيل في مدرك الأحكام وصاحب المدارك، حيث قال في أوّل كتابه بعد ذكر جملة من الوضوءات المستحبّة وذكر ضعف مستندها ما لفظه: «وما يقال من أنّ أدلّة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه؛ لأن الاستصحاب حكم شرعي يتوقّف على دليل شرعي» انتهى كلامه رفع مقامه، بل ربّما يستظهر المنع من الصدوق وشيخه ابن الوليد قال الصدوق كتاب الصّوم من الفقيه على ما حكي ما هذا لفظه: «وأمّا خبر صلاة غدير خم والثواب المذكور لمن صامه، فإنّ شيخنا محمد بن الحسن بن وليد لا يصحّحه ويقول إنّه من طريق محمّد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلّ ما لم يصحّحه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح» انتهى كلامه رفع مقامه، إذ لو جوّز التسامح لم يكن لهما داع إلى ردّ الخبر المذكور، وأمّا المانعون فيكفيهم عدم الدليل على ما أشار إليه في المدارك ولا يحتاج إلى التمسّك باستصحاب العدم أو أصالة العدم أو عدم الدليل دليل العدم؛ لأنّ الغرض ليس الحكم بعدم الاستحباب بل عدم الحكم به ويكفي فيه الأصل الأوّلي في غير العلم حقيقة، وإليه يرجع ما في المدارك لا إلى التمسّك بالأصول المذكورة.

وأمّا المثبتون فيستدلّ لهم بوجوه:

أحدها: ما عن الوحيد البهبهاني قدّس سره وتبعه جماعة من حسن الاحتياط ورجحانه الثابت بالأدلّة الأربعة، وقد عرفت الكلام فيه في الكتاب فإنّه وإنّ ذكر فيه عنوان المسألة في العبادات المحتملة بالمعنى الأخص، إلاّ أنّ الاحتياط بالتقرّب بالأمر المحتمل بحيث يترتّب عليه أثر العبادة بقول مطلق لا يفرق فيه بين العبارتين على القول بتوقف العبادة على العلم بالأمر، نعم جواز الفعل لا بداعي

. . . .

الأمر المحتمل أو بداعيه مع عدم الالتزام بترتّب آثار العبادة عليه ممّا لا شبهة فيه في غير العبادة بالمعنى الأخصّ، وكيف ما كان الكلام في المقام في إثبات استحباب الفعل لا في إثبات حسن الاحتياط عقلاً أو رجحانه شرعاً، وأدلّة الاحتياط لا تثبت هذا المعنى إلاّ بإثبات مقدّمتين:

إحداهما: كون الأمر به مولويّاً.

الثانية: تجريد الاحتياط عن عنوانه على ما عرفته في الكتاب.

وهما في حيّز المنع على ما عرفت فهذا الوجه لا يثبت المقصود في المسألة، وإنّما يثبت رجحان الفعل بعنوان الاحتياط ولو لم يكن هناك خبر أصلاً، وهذا المعنى ممّا لا ينكره أحد ظاهراً.

ثانيها: الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة المحقّقة والمنقولة من الخاصّة والعامّة، بل لو ادّعى أحد الإجماع المحقّق في المسألة بملاحظتها والفتاوي المحصّلة له بالتتبع يصدّق في دعواه، بل لو ادّعى الاتفاق من غير صاحب المدارك كان مصدّقاً؛ لأنّ المحكيّ عن العلاّمة قدّس سره الرجوع عمّا ذكره، بل هو المحكي عن السيّد في المدارك في باب الصلاة أيضاً، وبالجملة دعوى الإجماع في المسألة ليست ببعيدة كلّ البعيد بعد ملاحظة ما عرفت.

ثالثها: الأخبار المستفيضة التي عرفتها وفيها الصحاح وغيرها، بل نفى شيخنا قدّس سره في الرسالة التي أفردها في المسألة البعد عن دعوى تواترها معنى أو احتفافها بالقرائن الموجبة للقطع بصدورها التي منها الإجماعات المعتضدة بالشهرة العظيمة، هذا وقد أورد على التمسّك بها بوجهين:

أحدهما: ما يرجع إلى المنع عن التمسّك بها في المسألة مع تسليم صحّتها سنداً ودلالتها على المدّعى.

ثانيهما: ما يرجع إلى المنع عن دلالتها وإنْ سلّم جواز التمسّك بها في المسألة.

. . . .

أمّا الأوّل فلمّا قيل إنّ المسألة أصوليّة ولا يجوز التمسّك بأخبار الآحاد في الأصول وإنْ كانت صحيحة وإنْ جاز التمسّك بها في الفروع، وأجيب عنه تارة بمنع كون الأخبار المذكورة من الآحاد المجرّدة، وأخرى بمنع عدم جواز التمسّك بالآحاد في الأصول العمليّة، فإنّ الممنوع عدم جواز التمسّك بها في الأصول الاعتقادية لا العمليّة، وثالثة بما ذكره غير واحد من المشايخ المتأخّرين من أنّ مرجع البحث في المسألة ليس إلى إثبات حجيّة خبر الضعيف في السنن حتى يمنع منها من حيث كون المسألة أصوليّة فلا يجوز التمسّك بأخبار الآحاد فيها أو يستبعد ثبوتها بالخبر الضعيف من حيث إنّ أحكام الشرع لا يختلف من حيث المدرك، فإنّ خبر الضعيف الغير المنجبر بالعمل ليس بحجّة مطلقاً من غير فرق بين مفادها حتّى أنه لا يجوز إثبات الإباحة بها فضلاً عن الاستحباب، بل إلى إثبات استحباب كل فعل بلغ عليه الأجر والثواب من النبيّ صلى اللّه عليه وآله أو الوصيّ الراجع إلى البلوغ عن اللّه تعالى وخبر الضعيف موجد ومحدث لهذا العنوان الوجداني حقيقة، فإنّ صدق البلوغ لا يتوقّف على الحجيّة أصلاً، ومن هنا تعدّى غير واحد وسرى المسألة إلى إثبات السنن بفتوى الفقيه أيضا بناء على تعميم البلوغ بالنسبة إلى الخبر الحدسيّ أيضا كما ستقف على شرح القول فيه في تنبيهات المسألة، وكذا التزموا بإثبات الاستحباب فيما دلّ الخبر الضعيف على وجوب شيء من حيث إنّ الإخبار عن الوجوب إخبار عن الثواب بالالتزام، فالبحث يرجع إلى البحث عن مسألة فرعيّة كليّة وهو استحباب كل فعل بلغ فيه الخير، والدليل على هذا الحكم الفرعيّ الكلي الأخبار المتقدّمة الصحيحة المعمول بها والمثبت للصغرى بحكم الحسّ والوجدان خبر الضعيف.

وأين هذا من التمسّك بخبر الضعيف لإثبات الأحكام الشرعيّة، وهذا نظير جبر ضعف السند بالشهرة أو غيرها من الأمارات الغير المعتبرة على القول بأنّ الحجيّة الخبر

المظنون الصدور مطلقاً أو الدلالة كذلك فحصل بملاحظتها الظن بالصدور أو الدلالة، فإنّه لا يمكن أنْ يقال بالمنع عن ذلك من حيث إنّ الشهرة ليست بحجّة مثلاً فإنّ الحجّة في المسألة حقيقة الخبر بمقتضى ما دلّ على حجيّته والشهرة إنّما يوجب وجود أمر وجداني فلا يتمسّك بها حقيقة.

وبالجملة فرق بين جعل خبر الضعيف حجّة في مدلوله من غير فرق بين مدلوله وبين تأثيره في أمر وجداني وهو الإخبار من الثواب على الفعل ولو التزاماً وإنْ كان مدلوله الوجوب مطابقة، والأوّل: يتوقّف على إثبات حجيّته كالخبر الصحيح من غير فرق بينهما والثاني: لا يتوقّف على حجيّته لكونه سبباً له بحكم الوجدان، فهذا نظير أنْ يقال إذا اختلف الأقوال في المسألة فافعل كذا فإنّ سببيّة كل قول لحدوث الاختلاف لا يتوقّف على حجيّته وهكذا، وهذا نظير يد المسلم والجهل بالطهارة في كلماتهم فإنّ الدليل على الملكيّة حقيقة ما دلّ على ملكيّة ما في يد المسلم وطهارة المجهول لا نفس اليد والجهل حقيقة، والأولى جعل النظير ما دلّ على وجوب الاحتياط في موارده والأخبار الدالة على حرمة نقض اليقين بالشكّ في الشبهات الحكميّة، فإنّ الشكّ في المكلّف به وسبق اليقين ليسا دليلاً على الحكم الظاهري حقيقة، وإنّما هما من قبيل الموضوع له فكذا المقام فتدبّر، هذا ملخّص ما يقال في تقريب الجواب الثالث، وأورد عليه شيخنا قدّس سره بوجوه:

أحدها: كونه خلاف ظاهر كلمة القائلين بالتسامح، فإنّ ظاهرها كما لا يخفى لمن راجع إليها جعل خبر الضعيف حجّة في السنن والاستدلال لها به وجعل الأخبار المذكورة دليلاً على حجيّة خبر الضعيف، ومن هنا ذكروا أنّه يتسامح في أدلّة السنن والفضائل.

ثانيها: أنّ ما ذكروه يرجع عند التأمّل إلى التمسّك بالخبر الضعيف في باب

السنن وجعله حجّة فيه، إذ لا فرق بين أنّ يقال كل فعل دلّ خبر ضعيف على استحبابه فهو مستحبّ، وبين أنّ يقال كل خبر ضعيف حجّة في إثبات الاستحباب، فإنّ معنى حجيّة الشيء في الأدلّة الظنّية جعله موضوعاً للحكم الظاهري ووسطاً لحكم متعلّقه.

ثالثها: أنّا نسلّم الفرق بين المعنيين وأنّ مرجع التسامح في السنن ليس إلى كون خبر الضعيف حجّة في مدلوله بحيث يصدّق فيه ويترتّب عليه أحكام، بل إلى كون الخبر موجداً لموضوع بلوغ الثواب والدليل على استحباب هذا الفعل الأخبار المتقدمة نظير احتمال التكليف الإلزامي الذي قضى بوجوب الاحتياط فيه ما دلّ على الاحتياط ونظير احتمال بقاء الثابت سابقاً الذي قضى على البناء بالبقاء فيه الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشك كما ذكروه، لكن نقول إنّ مرجعه إلى إثبات المسألة الأصوليّة عند التحقيق بالأخبار المذكورة لا إثبات المسألة الفرعيّة.

ومن هنا منع المحقّق قدّس سره من التمسّك بالنبوي: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، في إثبات وجوب الاحتياط من حيث إنّه مسألة أصوليّة لا يجوز التمسّك لها بالخبر الواحد، والمحقّق السبزواري وبعض أخر من التمسّك بأخبار الاستصحاب من حيث إنّ مسألة الاستصحاب مسألة أصوليّة؛ لأنّ الحكم المستنبط من الأخبار المذكورة لا ينفع العامي ولا يتعلق بالعمل بلا واسطة، كما أنّ الحكم المستنبط من قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ)، في الشبهة الحكميّة لا ينفع العامي من حيث توقّفه على إحراز أركانه بالفحص وعدم قيام دليل على خلافه، كما أنّ التشبث بذيل الخبر الضعيف نظراً إلى الأخبار المذكورة يتوقّف على فهم مدلوله وعدم احتمال الحرمة في المسألة وعدم قيام دليل معتبر على خلافه، فالأخبار المذكورة كأخبار الاستصحاب والاحتياط ينفع المجتهد والمستنبط فقط ولاحظّ للعامي فيها وإنّ كان الحكم المستنبط في الجزئيّات ينفع

. . . .

المجتهد والعامي، كما أنّ الخبر الدّال على وجوب فعل يعمل به الفريقان مع أنّ حجيّته لا ينفع العامي، والوجه في ذلك أنّ المسألة الأصوليّة لما مهّدت للاستنباط فلا ينفع إلاّ للمستنبط، وهذا بخلاف المسألة الفرعيّة فإنّه يشترك فيه الفريقان بعد استنباط المجتهد حكمها من الأدلّة كوجوب السورة أو الاستعاذة أو البناء على الأكثر في شكوك الصّلاة أو عدم الالتفات إلى الشّكّ بعد التجاوز، إلى غير ذلك من الجزئيّات والكليّات فإنّها أحكام لموضوعات أفعال المكلّفين لا مدخل لخصوص المجتهد في موضوعها وينفع الفريقان ويعملان بهما بعد الاستنباط.

وهذا بخلاف المقام فإنّه كالعمل بالأدلّة والأصول في الشبهات الحكميّة من حيث توقف العمل على تشخيص مداليلها ومجاريها والفحص عن معارضاتها، فكما أنّه ليس للمفتي أنّ يقول للعامي خذ بمقتضى الحالة السابقة فيما شككت من بقاء الحكم الشرعي الكلي، كذلك لا يجوز له أنّ يقول للعامي خذ بالخبر الضعيف الدالّ على استحباب فعل إذا لم يكن هناك معارض، وهذا بخلاف الاستصحاب في الموضوعات فإنّه حكم فرعيّ يشترك فيه المجتهد والمقلّد، ومن هنا يكون مسألة فرعيّة ولو قلنا باعتباره من باب الظنّ، ومن هنا يظهر أن تنظر المقام بالعمل باليد وقاعدة الطهارة في الشبهات الموضوعيّة ليس ممّا ينبغي، بل نظير المقام العمل بالقاعدة في الشبهات الحكميّة، لا يقال العمل بالخبر الضعيف الدال على استحباب فعل يشترك فيه المجتهد والعامي، غاية ما هناك كون المجتهد نائباً عن العامي في تشخيص مدلول الخبر ودفع معارضاته؛ لأنّا نقول ما ذكر جار بالنسبة إلى جميع المسائل الأصوليّة فإنّه كما يعمل المجتهد بخبر العادل في الفروع كذلك يعمل العامي به، غاية الأمر كون المجتهد نائباً عنه في تشخيص مدلول الخبر ودفع معارضاته، ومن هنا جاز للعامي في زمان الحضور العمل بالروايات كما جاز له التقليد والعمل بالفتاوي، مع أنّه لم يقل أحد بكون مسألة حجيّة خبر

الواحد مسألة فرعيّة، فاختصاص مسائل الأصوليّة في زماننا هذا وأشباهه بالمجتهد إنّما هو عارضيّ من جهة قدرته على العمل بها وعجز العامي عنها، هذا ما لخّصناه من إفاداته بطولها في الرسالة في الإيراد على الجواب الثالث، وقال قدّس سره بعد ما لخصناه ما هذا لفظه: «إذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك أنّ قاعدة التسامح مسألة أصوليّة؛ لأنّها بعد إتقانها واستنباط ما هو مراد الشارع منها في الأخبار المتقدّمة فهو شيء يرجع إليه المجتهد في استحباب الأفعال ولا ينفع المقلّد في شيء لأنّ العمل بها يحتاج إلى إعمال مَلَكَة الاجتهاد وصرف القوّة القدسية في استنباط مدلول الخبر والفحص عن معارضة الراجح عليه أو المساوي له أو نحو ذلك ممّا يحتاج إليه العمل بالخبر الصحيح، فهو نظير مسألة حجية الخبر الواحد ومسائل الاستصحاب والبراءة والاحتياط في أنّها يرجع إليها المجتهد ولا ينفع المقلّد وإنْ كانت نفس القاعدة قطعيّة المراد من حيث العموم أو الخصوص، وممّا ذكرنا ظهر أنّ إطلاق الرخصة للمقلّدين في العمل بقاعدة التسامح غير جائز كيف ودلالة الأخبار الضعيفة غير ضروريّة، فقد يظهر منها ما يجب طرحها لمنافاته لدليل معتبر عقليّ أو نقلي وقد يعارض الاستحباب احتمال الحرمة الذي لا يتفطن له المقلد وقد يخطأ في فهم كيفيّة العمل إلى غير ذلك من الاختلال، نعم يمكن أن يرخّص له ذلك على وجه خاصّ تؤمن معه الخطاء كترخيص أدعية كتاب زاد المعاد مثلاً للعامي الذي لا يقطع باستحبابها وهو في الحقيقة إفتاء باستحبابها لا إفتاء بالتسامح» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بأنّ العمدة ما ذكره أخيراً من التمسّك بلازم المسألة الأصوليّة وخاصيّتها في المقام، وإلاّ فيتوجّه المناقشة إلى ما أفاده أوّلاً وثانياً بما لا يحتاج إلى البيان ومع ذلك يناقش فيه:

أوّلاً: بأنّ العمل بما ورد من التسامح في السنن لا يتوقف كثيراً مّا على إعمال

قوّة نظريّة كما في الأدعية والآداب والزيارات ونحوها، بل في الفروع الفقهيّة إذ كثيراً مّا يعلم العامي بعدم احتمال الحرمة الذاتية في المسألة التي ورد الخبر الضعيف في استحبابها والحرمة التشريعيّة غير مانعة جزماً لارتفاع موضوعها بالأخبار المذكورة، ومجرّد هذا ليس اجتهاداً في المسألة ولو بمعنى التجزي في الاجتهاد مثلاً إذا ورد خبر ضعيف في الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى ويرجع العامي في المسألة وعلم بأنّ القول منحصر بين الفقهاء فيها بين الوجوب والاستحباب ولم يقل أحد بحرمتها فعمل بأخبار التسامح فيها لم يكن هذا منه اجتهادا في المسألة من حيث هي، إذ لا قدرة له على استنباط نفس حكم المسألة من الأدلّة فتدبّر.

وثانياً: بأنّ ما أفاده من اللازم للمسألة الأصوليّة والفرعية ممنوع وإنّما يسلّم بالنسبة إلى غالب المسائل الفرعيّة فإنّها كما أفاده في حكمها، كيف وقد استظهر قدّس سره كما يظهر من مطاوي كلماته في باب الاستصحاب في ردّ بعض السادة الفحول كما ستقف عليه، وفي ردّ المحقّق فيما أفاده بالنسبة إلى النبوي وفي غيرهما كون الأصول العمليّة في الشبهات الحكميّة من المسائل الفرعيّة، نعم على القول بها من باب الظّنّ يكون البحث فيها بحثاً عن المسألة الأصوليّة فافهم وانتظر لبقيّة الكلام وتوضيح المقام فيما يتلو عليك في الجزء الثالث، هذا حاصل الكلام فيما يرجع إلى الإيراد على التمسّك بالأخبار في المسألة بعد تسليم تماميّتها سنداً ودلالة، وأمّا ما يرجع إلى الوجه الثاني أعني منع دلالتها فيتوقّف بيانه وتوضيحه على تقريب دلالتها على المدّعى أوّلاً على سبيل الإجمال ثمّ التعرض للمناقشة فيها فنقول أمّا دلالتها عليه فإنّما هي من جهة أنّ المستفاد منها الأخبار بتنجّز الثواب الموعود على العمل بمقتضى الخبر الضعيف الدال عليه، والظاهر منها استحقاق العامل لذلك بمقتضى عمله ولا يكون ذلك بحكم العقل إلاّ بكونه مطيعاً

ولا إطاعة إلاّ مع تعلّق الأمر بالمأتيّ به، فالإخبار بالثواب على العمل إخبار عن تعلّق الأمر الشرعي المولويّ به ولو كان ظاهريّاً، حيث إنّ مرجع الأخبار المذكورة إلى الإخبار عن الثواب ولو على تقدير عدم مطابقة الخبر للواقع، وهذا كما ترى لا يجامع الاستحباب الواقعي فهو نظير كثير من المستحبّات الواقعيّة المبنيّة في لسان الشرع بالإخبار عن الثواب عليها من الجهة التي ذكرناها، كما أنّه قد يكتفى عن بيان الوجوب بالعقاب على ترك الفعل وعن بيان التحريم بالإخبار عن العقاب على الفعل.

ثمّ إنّ الثواب على الطّاعة وإن كان لازم أعمّ من الأمر الندبي ضرورة تحققها بالنسبة إلى الأمر الإيجابي أيضاً، إلاّ أنّ لازم الأمر الإيجابي لما كان ترتب العقاب على مخالفته أيضاً والمفروض قصر الأخبار على إعطاء الأجر والثواب فيستظهر منها أنّ الأمر المستفاد منها بالدلالة العرفية هو الأمر الندبي، هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد منها كونها في مقام الترتيب على العمل وإلى أنّه قد لا يكون مفاد الخبر الضعيف كما هو الغالب في موارد التسامح إلاّ استحباب الفعل، هذه غاية ما يقال في تقريب دلالة الأخبار المذكورة على ما ذكره المشهور، فقد نوقش فيها بوجوه:

الأوّل: أنّ الإخبار عن الثواب في الأخبار المذكورة لا يكشف عن تعلّق الأمر الشرعي بنفس الفعل استحباباً، حيث إنّ الثواب الموعود على الفعل إنّما هو فيما إذا أتي به باحتمال أن يكون مطلوباً للمولى وأن يكون الخبر الدالّ على استحبابه أو الثواب عليه مطابقاً للواقع لا مطلقا، كيف ولا يكون الأمر ظاهريّاً إلاّ بالملاحظة المذكورة، ويكشف عن ذلك قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار التماس ذلك وقوله عليه السلام التماس قول النبي صلّى اللّه عليه وآله، فإنّ المقصود من هذا التعبير جعل احتمال الواقع الذي أخبر عنه الخبر الضعيف داعياً على العمل، وهذا التعبير وإنّ لم يكن موجوداً في أكثر الأخبار إلاّ أنّ النّاظر إليها يستظهر كون

. . . .

المراد منها مطلب واحد لا مطلبين، فالمستظهر منها الإخبار عن الثواب على العمل بعنوان الاحتياط فيكشف عن رجحان الاحتياط شرعاً كما يستقلّ به العقل، فإن قلنا بأنّ المحتاط يستحقّ الأجر عقلاً من حيث كون نفس الاحتياط حسناً عقلاً وإطاعة حكميّة فلا يلزم هناك أمر شرعيّ مولويّ أصلاً، فهذه الأخبار على التقدير المذكور نظير ما دلّ على الأجر على الإطاعة الحقيقة فإنّه لا يكشف عن تعلّق أمر مولويّ بالإطاعة وإنْ قلنا بعدم حكم العقل باستحقاقه الأجر من حيث كون المدح عليه فاعلياً فمرجعها إلى الإخبار عن تفضّل الشارع بإعطاء الأجر فيكون كقوله تعالى: من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، فلا يكشف أيضاً عن تعلّق الأمر الشرعي بالفعل إلاّ بعنوان الاحتياط، وبالجملة المدّعى والغرض إثبات استحباب الفعل بالأخبار المذكورة كما هو مدلول الخبر الضعيف لا إثبات رجحان الاحتياط في مورده فإنّه راجح وإن لم يكن هناك خبر أصلاً، ومن هنا أشرنا إلى خروجه عن محلّ البحث، هذا كلّه مضافاً إلى بعد كون الأمر الظاهري المستفاد من الأخبار المذكورة ممّا يترتّب على إطاعته الأجر والثواب بخصوصه على خلاف ما يقتضيه التحقيق في إطاعة سائر الأوامر الظاهريّة، وإلى هذه المناقشة أشار شيخنا قدّس سره في الكتاب بعد دفع الإيرادين بقوله: (وأمّا الإيراد الأوّل: فالإنصاف أنّه لا يخلو عن وجه؛ لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً على البلوغ وكونه الدّاعي على العمل ويؤيّده تقييد العمل في غير واحد من تلك بطلب قول النبي صلّى اللّه عليه وآله والتماس الثواب الموعود) إلى آخر ما أفاده.

هذا وقد يدفع المناقشة المذكورة بأنّ ظاهر الأمر المستفاد من الأخبار لا يقتضي إلاّ ملاحظة جهل المكلّف بالواقع واحتماله في موضوعه، أمّا ملاحظة المكلّف احتمال الواقع حين العمل وجعله الداعي عليه فلا يقتضيها أصلاً كما هو الشأن في جميع الأوامر الظاهريّة، حيث إنّ مقتضاها بأسرها ما ذكرنا، نعم موافقة الأمر بالاحتياط

بإنّما هي جعل احتمال الواقع داعيا على العمل، لكنّها ليست من جهة اقتضاء الأمر الظاهري لذلك، بل من جهة عدم تحقّق الاحتياط الذي هو موضوع للأمر إلاّ بالإتيان بالفعل بالداعي المذكور، وأمّا التقييد في بعض الأخبار بما يقتضي ملاحظة الواقع في العمل في حق العامل فليس محلاً للإنكار، إلاّ أنّه لا يوجب التقييد في الأخبار المطلقة لعدم التنافي بين المثبتين في المندوبات كما هو ظاهر، وأمّا الظّهور العرفي المدّعى للأخبار بملاحظة وحدة السّياق فهو ظهور غير مستند إلى اللفظ فلا يعارض به ظهور المطلقات في الإطلاق، وإلى ما ذكرنا أشار قدّس سره في مواضع من الرسالة منها ما لفظه: «**فالأخبار الخالية عن تعليل الفعل برجاء الثواب غير ظاهرة في مضمون الأخبار المشتملة على التعليل، بل هي ظاهرة في ترتّب الثواب على نفس الفعل، واللازم من ذلك كونها مسوقة لبيان استحبابه؛ لما عرفت من أنّ إتيان محتمل المطلوبيّة بما هو هو لا يوجب الثواب، فالإخبار بثبوت الثواب عليه بيان لاستحبابه، ويؤيّد ما ذكرنا فهم الأصحاب القائلين بالتسامح**» انتهى كلامه رفع مقامه، وما أفاده من إطلاق أكثر ما ورد في الباب مضافاً إلى فهم الأصحاب وإن كان مستقيماً إلاّ أنّ في النفس من ذلك شيء.

الثاني: أنّ مورد الأخبار المذكورة والمستفاد من مجموعها هو التسامح في مقدار الثواب الخاص بعد مفروغيّة الثواب والاستحباب كالوارد في شأن كثير من المستحبّات الثابتة في الشرع كما في الزيارات والأدعية لا أصل الثواب الكاشف عن الاستحباب، ويدلّ عليه قوله: (في بعض الأخبار المتقدّمة من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به، مضافاً إلى ما تقدّم من الإشكال في أوامر الاحتياط من أنّ قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار فلا يمكن أن يكون هي المصحّحة للفعل) إلى آخر ما عرفته.

ويدفعه: أنّ ما ذكر وإنّ كان مقتضى ظاهر بعض الأخبار المتقدّمة إلاّ أنّه خلاف

. . . .

مقتضى إطلاق الأكثر وهو المرجع لما عرفت من أنه لا يحمل في المقام المطلق على المقيّد، وأمّا الإشكال المتقدّم في أوامر الاحتياط فقد عرفت التفصّي عنه نقضاً وحلاً فراجع.

الثالث: أنّ الأخبار المذكورة أخصّ من المدّعى نظراً إلى اختصاصها بما دلّ الخبر على الثواب على العمل لا ما إذا دلّ على طلب الفعل ورجحانه، فإنّه ليس إخباراً عن الثواب، ودعوى أنّ الإخبار عن الطلب أو الأمر بالفعل إخبار عن الثواب التزاماً من حيث كون إطاعة الأمر ملازمة للثواب مدفوعة بأنّ ظاهر الأخبار المذكورة الإخبار عن الثواب ابتداء وبالذات لا ثانياً وبالعرض من حيث اللزوم العقلي، ويدفعه مضافاً إلى عدم القول بالفصل ومنع ظهور الاختصاص بالنسبة إلى كثير أنّ المستظهر منه ما ذكرنا اقتصر فيه ببلوغ الثواب والمراد منه بقرينة قوله فعمله نفس الفعل الذي يوجب الأجر والثواب لا نفس الثواب.

الرابع: أنّها معارضة بما دلّ على عدم حجيّة خبر الفاسق من آية النبإ وغيرها، والمرجع بعد التعارض الأصل، ويدفعه ما عرفت من أنّ مدلولها ليس حجيّة خبر الضعيف حتّى يعارض بما دلّ على عدم حجيّته، بل الحجة في المسألة نفس الأخبار المتقدمة الصحيحة المعتضدة بما عرفت هذا، وأجاب عنه بعض أفاضل مقاربي عصرنا بعد جعل النسبة بين الأخبار المتقدمة والآية العموم من وجه من حيث إنّ أخبار المذكورة تشمل جميع أقسام الخبر في الأحكام المترتّبة على بلوغها الثواب، والآية تشمل جميع أفراد خبر الفاسق من غير فرق بين الموضوعات والأحكام بجميع أقسامها بما هذا لفظه: «والجواب أنّ تناول أخبار الباب لخبر الفاسق أقوى من تناول آية النبإ؛ لأنّ المطلقات التي يقع في سياق العموم كالرجل في قولك: من أكرم رجلاً فله كذا، تفيد العموم تبعاً لألفاظ العموم للتلازم، إلى أن قال مضافاً إلى اعتضاد عموم الأخبار بالشهرة وبظاهر

. . . .

العقل كما عرفت» انتهى كلامه رفع مقامه. وفيه ما لا يخفى، وذكر شيخنا قدّس سره في الرسالة: «أنّ التحقيق في الجواب أنّ دليل طرح خبر الفاسق إنْ كان هو الإجماع فهو في المقام غير ثابت، وإن كان آية النبإ فهي مختصّة بشهادة تعليلها بالوجوب والتحريم، فلابدّ في التعدّي عنهما من دليل مفقود في المقام» انتهى كلامه رفع مقامه. وهذا الجواب كالسابق عليه مبني على ما عرفت تضعيفه من دلالة الأخبار على حجيّة خبر الفاسق، ويتوجّه عليه مضافاً إلى ما عرفت المنع من اختصاص التعليل بخصوص الوجوب والتحريم؛ لأنّ المراد منه كون خبر الفاسق في معرض الوقوع في خلاف الواقع من غير فرق فتدبّر، هذا مضافاً إلى أنّ دليل طرح خبر الفاسق ليس مختصاً بالإجماع والآية، بل يستفاد من الأخبار أيضا كقوله عليه السلام لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، وغيره ممّا تقدّم في البحث عن حجيّة أخبار الآحاد فتأمّل.

الخامس: أنّها على تقدير تسليم دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي أخبر بترتّبه عليه ولو بطريق ضعيف لا يدلّ على الإذن في الإتيان بذلك العمل، بل غاية ما يستفاد منها الإخبار بسعة فضله وكرمه تعالى إلى آخر ما ذكره الشيخ الفاضل قدّس سره في الفصول، وقد أطال الكلام قدّس سره في دفعه والجواب عنه بما لا يخلو عن مناقشة، ولمّا كان أصل المناقشة غير محصّل المراد أعرضنا عنه.

السّادس: أنّها أخصّ من المدّعى من جهة أخرى، حيث إنّها مختصّة بما إذا كان الخبر الوارد دالاً على الاستحباب أو الثواب على العمل، وأمّا إذا دلّ على الوجوب أو الثواب على الفعل والعقاب على الترك أو اقتصر على العقاب على الترك فلا يظهر حكمه من الأخبار المذكورة، مع أنّ حكمهم بالتسامح يشمل جميع الصور، ولعلّه المراد بقوله قدّس سره في الكتاب وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه

الثواب المحض إلى آخره، ويدفعه أنّ المراد على بلوغ الثواب بأيّ وجه كان ويصدق في جميع الصّور المذكورة، مضافاً إلى عدم التفصيل في المسألة كما ستقف عليه إلى غير ذلك ممّا ذكر في كلماتهم والعمدة ما ذكرنا.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّ عنوان المسألة في كلمات الأكثرين يقتضي اختصاص الكلام بالتسامح في أدلّة السّنن بظاهره، فلا يتسامح في أدلّة المكروهات، وصرّح غير واحد بالتعميم بحيث يظهر منه كونه من المسلّمات عندهم، وقد عرفت الإشارة إلى بعض الكلمات المقتضي له سيّما ما عرفته عن ذكرى الشهيد قدّس سره، وصرّح شيخنا قدس سره في الرسالة بأن المشهور إلحاق الكراهة بالاستحباب، وقال في الفصول في عنوان المسألة: **«قد تداول بين أصحابنا التسامح في أدلّة السّنن والمكروهات بإثباتها بالرواية الضعيفة الغير المنجبرة وحمل الأخبار المفيدة للوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر»** انتهى كلامه رفع مقامه، ويستدل للتعميم بعموم الشيء في الأخبار لهما، بل الظّاهر ممّا يتراءى منه الاختصاص العموم عند التأمّل فإنّ المراد من العمل في قوله: **«من بلغه ثواب على عمل»**، هو الأعمّ من الفعل والترك؛ ولذا كان قوله تعالى: ﴿لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾، شاملاً للأعمال مطلقا من الوجوديّة والعدمية، لكن قال شيخنا قدّس سره في الرسالة: **«ولا إشكال فيه بناء على الاستناد إلى قاعدة الاحتياط، وأمّا بناء على الاستناد إلى الأخبار فلابدّ من تنقيح المناط بين الاستحباب والكراهة، وإلاّ فموارد الأخبار ظاهر الاختصاص بالفعل المستحبّ ولا يشمل المكروه، إلاّ أن يدّعى عموم لفظ الفضائل في النبوي صلى الله عليه وآله، بل عموم لفظ الشيء في غيره للفعل والترك فتأمّل، مضافاً إلى ظاهر إجماع ذكرى»** انتهى كلامه رفع مقامه.

الثّاني: أنك قد عرفت أنّ محلّ الكلام هو الخبر الغير الجامع لشرائط الحجيّة من غير فرق بين أن يكون مضمونه الثواب أو الطلب الغير الإلزامي المتعلّق بالفعل أو الترك أو الإلزامي المتعلّق بأحدهما، فلو دلّ علي الوجوب أو الحرمة يحكم بالاستحباب والكراهة في مورده نظرا إلى الأخبار المذكورة لا للتصرّف في الخبر بحمله على إرادة الاستحباب أو الكراهة منه، فإن ذلك غير معقول وإن أوهمه بعض العبائر حيث إنّهم يذكرون كثيرا ما إن الخبر ضعيف فيحمل على الاستحباب، فما أفاده الشيخ المتقدّم في الفصول في عنوان المسألة لا يخلو عن نظر فلابدّ من حمله على ما ذكرنا، نعم على ما ذكره وذكره شيخنا قدس سره في الرسالة من رجوع الكلام في المسألة إلى حجيّة الخبر الغير الجامع لشرائط الحجيّة في إثبات الاستحباب والكراهة بأخبار الباب لابدّ من التصرّف في أدلّة التصديق والتبعيض من حيث الأخذ والطرح كما صنعه في الرسالة، وليس هذا أيضا كما ترى تصرّفا في دلالة الخبر.

الثالث: أنا قد أشرنا سابقا إلى أنّه سرى بعض الأصحاب أمر التسامح إلى الاكتفاء بفتوى الفقيه من أصحابنا به أو مطلقا على احتمال ضعيف، قال في محكيّ المعتبر بعد أن حكى عن أبي الصّلاح كراهة الصلاة إلى إنسان مواجه أو باب مفتوح ما هذا لفظه: هو أحد الأعيان فلا بأس باتّباع فتواه» انتهى كلامه رفع مقامه.

وكلام الأكثرين خال عن السراية والتعميم، والإنصاف أن التعميم لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ الظاهر من البلوغ هو البلوغ بطريق الحسّ لا الحدس والاجتهاد، بل قد يقال إنه ليس إخباراً عن الواقع أصلاً، فإن مرجع إخبار الفقيه حقيقة عن الواقع إلى الإخبار عن الرأي والترجيح النفساني وأين هذا من الإخبار عن النبيّ صلى اللّه عليه وآله وخلفائه، نعم لو استند في التسامح إلى حسن الاحتياط ورجحانه العقلي

تعين التعميم، لكنه لا يختصّ بما كان مستند احتمال الواقع فتوى الفقيه، بل يشمل احتمال الواقع مطلقا على ما عرفت الإشارة إليه.

نعم يلحق بالرواية فتوى من نزّلوا فتاويه منزلة رواياته من حيث كونها روايات منقولة بالمعنى حقيقة، قال شيخنا قدس سره في الرسالة: «لا إشكال في الإلحاق بناء على الاستناد إلى قاعدة الاحتياط، وأما بناء على الاستناد إلى الأخبار فالتحقيق أنْ يقال إنْ كان يحتمل ذلك استناده في ذلك إلى الشارع أخذ به لصدق البلوغ بإخباره، وأمّا إن علم خطأ في المستند بأن اطّلعنا أنّه استند في ذلك إلى رواية لا دلالة فيها فلا يؤخذ به وإن احتمل مطابقته للواقع؛ لأنّ مجرّد احتمال الثواب غير كاف بمقتضى الأخبار، بل لابدّ من صدق البلوغ من اللّه تعالى أو النبي صلى اللّه عليه وآله وأقل ذلك احتمال صدقه في حكايته والمفروض أنا نعلم أنّ هذا الرجل مخطئ في حكايته فهو نظير ما إذا قال الرّجل سمعت عن النبيّ صلى اللّه عليه وآله أن في كذا ثواب كذا مع أنا لم نشكّ في أنه سمع رجلا اشتبه برسول اللّه صلى اللّه عليه وآله، وأمّا الاكتفاء بمجرّد احتمال أن يكون رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله قال كذا فهو اكتفاء بمجرّد الاحتمال ولا يحتاج إلى قيد البلوغ، وكذا لو علمنا أنه استند في ذلك إلى قاعدة عقليّة فإن البلوغ منصرف إلى غير ذلك، ومن ذلك يظهر أن ما حكي من الغزالي من الحكم باستحقاق الثواب على فعل مقدّمة الواجب لا يصير منشأ للتسامح لأنّ الظاهر استناده في ذلك إلى قاعدة عقليّة مثل تحسين العقل للإقدام على تهيؤ مقدّمات الواجب ونحو ذلك، ومنه يظهر النظر فيما ذكره المحقق القميّ قدس سره في القوانين من إمكان كون ذلك منشأ للتسامح، وأضعف من ذلك ما ذكره في حاشية منه على ذلك الكلام من أن القول بالتسامح في مثل المقام يستلزم تسديس الأحكام» انتهى كلام شيخنا قدس سره، وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعلم أن مجرّد احتمال استناد الفقيه

في فتواه إلى الرواية لا يوجب العلم بصدق البلوغ وإنما يوجب احتماله على احتمال وهو غير كاف للشكّ في صدق الموضوع.

الرابع: أنّه لا إشكال في اختصاص مورد المسألة فتوى ونصّاً بما إذا لم يكن هناك خبر ضعيف يدلّ على تحريم الفعل أو كراهته فيما ورد الخبر الغير الجامع لشرائط الحجيّة على وجوبه واستحبابه من غير فرق بين الاستناد في المسألة إلى قاعدة الاحتياط فيما إذا كان مفادهما الحكم الإلزامي أو إلى الأخبار مطلقاً؛ لأنّ الحكم بطلب كل من الفعل والترك بعد تعميم المسألة بالنسبة إلى التسامح في الكراهة ممّا لا معنى له لعدم القدرة على امتثال الطلبين وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي ضرورة خروج الفرض عن موضوع تلك المسألة لعدم المندوحة بالفرض وصرف الأخبار إلى استحباب أحدهما تخييرا موجب لاستعمالها في معنيين، مع أن التخيير بين الفعل والترك في الاستحباب لا محصّل له فتعيّن الحكم بخروج الفرض عن مورد الأخبار، مضافا إلى انصرافها إلى غيره جزما، وأمّا لو كان في المسألة التي ورد الخبر فيها بالاستحباب أو الوجوب مجرّد احتمال التحريم أو العكس بأن كان هناك مجرّد احتمال الوجوب فيما كان هناك خبر على التحريم أو الكراهة فالحكم من حيث جريان القاعدة ما عرفت، وأمّا من حيث شمول الأخبار فقد يستشكل فيه من حيث انصرافها إلى غير الفرض سيّما بملاحظة التعليل المذكور في بعضها برجاء الثواب، واستظهر شيخنا قدس سره في الرسالة الشمول نظرا إلى إطلاق أكثرها وعدم صلاحية المقيّد للتقييد في المقام على ما عرفت الإشارة إليه مرارا لكنّه لا يخلو عن إشكال، ثمّ قال قدس سره في الرّسالة: «وعلى الإطلاق ففي صورة احتمال الحرمة فيما وردت الرواية الضعيفة باستحبابه يتعارض استحباب الفعل لأجل الأخبار واستحباب الترك لأجل قاعدة الاحتياط والظاهر عدم التعارض بل يحكم بكون كل من الفعل والترك مستحبّاً،

ولا ضير في ذلك كما إذا دلّ على الاستحباب شيء دليل معتبر ودلّ على تحريمه أمارة غيرُ معتبرة كالشهرة مثلاً، فإن فعله من حيث هو مستحبّ وتركه لداعي احتمال مبغوضيّة المولى أيضا محبوب فلم يتوجّه الاستحبابان إلى الفعل المطلق والترك المطلق، ثم لو فرض حكم العقل بأن دفع مضرّة التحريم المحتملة أولى من جلب منفعة الاستحباب المقطوع به حكم الشارع بطلب محتمل التحريم واستحباب تركه فلابدّ من تقييد الأخبار بما عدا صورة احتمال التحريم» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى لا يخلو عن إجمال بل مناقشة من حيث إن الحيثيّة التقييدية على تقدير تعلّق الأمر بكل من الفعل والترك لا يجدي شيئا، فلابدّ إمّا من الالتزام بعدم تعلق الأمر بعنوان الاحتياط في الفرض أو الالتزام بعدم تعلّق الطلب بالفعل من جهة الأخبار وهذا معنى تقييدها حقيقة، ثمّ إنّه يعلم ممّا ذكرنا كلّه حكم ما لو احتمل الكراهة فيما ورد الخبر الضعيف على وجوبه أو استحبابه من حيث حكم العقل والأخبار فلا حاجة إلى التكلم فيه.

السّادس: أنّه لا فرق ظاهرا عندهم على ما صرّح به غير واحد منهم بين وجود الخبر في كتب الخاصة ومرويّا من طرقهم أو في كتب العامة ومرويّا من طرقهم لإطلاق الأخبار المتقدّمة وعن بعض من أنكر التسامح أنه يلزم القائلين به العمل بما رواه المخالفون مع ورود المنع من الرجوع إليهم، بل تشديد الإنكار في ذلك، وهذا كما ترى مبنيّ على ما استظهره غير واحد منهم شيخنا قدّس سره من أنّ مرجع التسامح إلى حجيّة خبر الضعيف في باب السنن والكراهة، وإلاّ فالحكم بالاستحباب والكراهة على ما عرفت منا مستندا إلى الأخبار المذكورة ليس من الرجوع إليهم أصلا وهذا ما ذكروه من التعارض بين الأخبار المذكورة وآية النبإ، وأجاب عنه شيخنا قدس سره في الرسالة بأن الممنوع الرجوع إليهم في أخذ الفتوى، وأمّا مجرّد الرجوع إلى كتبهم لأخذ الروايات والآداب في الأخلاق

والسنن فنمنع قيام الدليل إلى منعه وتحريمه وهو كما ترى فإنّه لا يساعده جميع ما دلّ على المنع من الرجوع إليهم كما لا يخفى لمن راجع إليها.

السّابع: أنّه لا إشكال في جريان التسامح على القول به في الأحكام الشرعيّة؛ لأنه المتيقّن ممّا دلّ عليه، وأمّا لورود خبر ضعيف في تشخيص الموضوع والمصداق أو أخبر عدل واحد عن موضوع المستحبّ وتشخيص مصداقه على القول بعدم حجيّة خبره في الموضوعات كالوارد في رأس سيّدنا ومولانا أبي عبد الله الحسين عند أمير المؤمنين عليهما السّلام ومثله الأخبار الواردة من الطرق الضعيفة في تشخيص مدفن الأنبياء والأولياء وأولادهم ومثل الواردة في تشخيص المقامات في مسجد الكوفة وغيره من المساجد الإلهيّة وهكذا، فهل يلحق بالخبر الوارد في الأحكام أمْ لا؟ وجهان: من اختصاص الأخبار والفتاوي بظواهرها بما ورد في الأحكام، ومن اقتصار تمسّكهم بقاعدة الاحتياط للإلحاق في العموم، مضافا إلى تنقيح مناط الأخبار، بل قد يدّعى برجوع الخبر عن الموضوع بالخبر عن الحكم حقيقة قال شيخنا في الرسالة بعد نفي الإشكال في الإلحاق من حيث الاستحباب العقلي من باب الاحتياط: «إن الأخبار وإن كانت ظاهرة في الشبهة الحكميّة أعني ما إذا كانت الرواية مثبتة لنفس الاستحباب لا لموضوعه، إلاّ أن الظاهر جريان الحكم في محلّ الكلام بتنقيح المناط إذ من المعلوم عدم الفرق بين أن يعتمد على خبر الشخص في استحباب العمل الفلاني في هذا المكان كبعض أماكن مسجد الكوفة وبين أن يعتمد عليه في أنّ هذا المكان هو المكان الفلاني الذي علم أنّه يستحبّ فيه العمل الفلاني، مضافا إلى إمكان أن يقال إنّ الإخبار بالموضوع مستلزم للإخبار بالحكم، بل قد يكون الغرض منه هو الإخبار بثبوت الحكم في هذا الموضوع الخاص، والحاصل أنّ التسامح أقوى، نعم لو ترتب على الخبر المذكور حكم آخر غير الاستحباب فلا يترتب عليه لما عرفت،

فلو ثبت كيفيّة خاصّة للزيارة من القرب بحيث لا يجوز من البعد فلا يجوز لأنّ الثابت من الرواية استحباب حضور هذا المكان لا كون الشخص مدفونا فيه، وكذا يستحبّ الصّلاة في المكانالذي يقال له المسجد، ولا يجب إزالة النجاسة عنه، ولا يجوز الاعتكاف فيه إلى غير ذلك ممّا هو واضح» انتهى كلامه رفع مقامه.

الثامن: لا إشكال في اختصاص الأخبار وكلمات المشهور بالتسامح من حيث سند الأخبار، وأمّا التسامح من حيث الدلالة بأن يكون هناك خبر صحيح السند مجمل يحتمّل إرادة الاستحباب منه فلا يستفاد منها قطعا وإن حكي عن بعض المتأخّرين القول به فلعلّه تخيّل كون المستند في التسامح قاعدة الاحتياط على ما يستفاد من كلام غير واحد حسبما عرفت، وعليه وإن لم يكن إشكال في جريان التسامح بحسب الدلالة الضعيفة أيضا إلاّ أنّك قد أسمعناك فيما تقدّم أن الدائرة على تقدير الاستناد فيها إلى القاعدة أوسع ممّا ذكره بمراتب.

التاسع: ذكر غير واحد أنّه كما يتسامح في السنن يتسامح في القصص والمواعظ والفضائل، بل استظهر عرفت عن الشهيد قدس سره في الذكرى: «أنّ أخبار الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم كونه مسلّما عند القائلين بالتسامح وعن ثاني الشهيدين قدس سرهما في الرواية التصريح به حيث قال: جوّز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ وفضائل الأعمال لا في صفات اللّه تعالى وأحكام الحلال والحرام، وهو حسن حيث لم يبلغ الضعيف حدّ الوضع والاختلاف» انتهى كلامه رفع مقامه؛ فلعلّ المراد من التسامح في الخبر الضعيف الوارد في هذه الأمور ما ذكر شيخنا قدس سره في الرسالة من نقلها واستماعها وضبطها في القلب وترتيب الآثار عليها عدا ما يتعلّق بالواجب والحرام، قال قدس سره بعد هذا: «والحاصل أنّ العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء.

وهذا أمر وجداني لا ينكر ويدخل فيها فضائل أهل البيت عليهم السلام ومصائبهم ويدخل في العمل الإخبار بوقوعها من دون نسبة إلى الحكاية على حدّ الإخبار بالأمور الواردة بالطرق المعتمدة بأن يقال كان أمير المؤمنين يقول كذا ويفعل كذا ويبكي كذا ونزل على مولانا سيّد الشهداء كذا وكذا ولا يجوز ذلك في الأخبار الكاذبة وإن جازت حكايتها، فإنّ حكاية الخبر الكاذب ليس كذبا مع أنّه لا يبعد عدم الجواز إلاّ مع بيان كونها كاذبة، ثمّ إنّ الدليل على جواز ما ذكرنا من طريق العقل حسن العمل بهذه مع أمن المضرّة فيها على تقدير الكذب وأمّا من طريق النقل فرواية ابن طاوس والنبوي مضافا إلى إجماع الذكرى المعتضد بحكاية ذلك من الأكثر انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سره أقول: الذي يقتضيه التحقيق في الاستدلال على التعميم أن يقال إنّه لا شبهة ولا ريب في ثبوت رجحان نقل فضائل النبيّ والأئمة عليهم السلام والصدّيقة الطاهرة سلام الله عليها وذكر حالاتهم ومصائبهم بالدليل العلمي ووعد الثواب والأجر عليه وكذا كتبه واستماعه، فالخبر الضعيف الوارد فيها يتضمّن الإخبار على الثواب بنقل مضمونه كالخبر الضعيف الوارد في استحباب فعل فإنّه يتضمّن الإخبار عن الثواب عليه وليس هذا أسوأ من الخبر الوارد في تشخيص الموضوعات من الطرق الضعيفة على ما عرفت الكلام فيه، فالخبر الضعيف الوارد في فضيلة من فضائلهم إخبار عن ترتّب الثواب على نقله واستماعه فهو من هذه الجهة نظير الخبر الصحيح الوارد في فضيلة من فضائلهم فإنّه يجوز نسبة مضمونه إلى الواقع استناداً إلى الخبر الصحيح بأن يجعل جهة النّسبة كالإخبار عن الموضوعات العادية فيما كان طريقه معتبرا عند العقلاء وأدلّة حجيّة الطرق الشرعيّة وإن لم يقتضي بنفسها وجوب إظهار مضامينها ونقلها، إلاّ أنّها ربّما يقتضيه بضميمة ما دلّ على وجوب نقل الأخبار وإظهار الحق للناس ونحو ذلك.

وهذا البيان كما ترى أوفى ممّا أفاده قدس سره وإن أمكن إرجاعه إليه بنحو من التكلّف، هذا وربّما يؤيّد الإلحاق بل يستدلّ عليه كما في محرق القلوب للفاضل النراقي بما دلّ على رجحان الإبكاء وذكر الفضائل والمناقب والإعانة على البرّ والتقوى وأنت خبير بأن التأييد بأمثال هذه في المقام لا وجه له فضلا عن الاستدلال به فإنّه يتوجّه عليه، مضافا إلى أنّه لا إطلاق لها بالنسبة إلى السبب كما هو واضح أنّها قد قيّدت بالإجماع على تقدير الإطلاق بالسبب المباح كما هو الشأن في جميع ما يثبت الرجحان للأفعال بالعنوانات الثانوية كإجابة المؤمن ونحوها فإنّها لا يقاوم المحرّمات الشرعيّة وليست في مرتبتها كما فصّل في محلّه، وإلاّ لجاز التوصّل بها ولو من جهة المعارضة بالعموم من وجه والرجوع إلى الأصل إلى الحكم بإباحة المحرّمات الشرعيّة كالغناء في المراثي وقراءة القرآن والأدعية والعمل بالملاهي من جهة إجابة المؤمن وهو كما ترى وإن أوهم جواز الالتزام به كلام بعض المتأخّرين فذهب إلى جواز التغنّي في المراثي وقراءة القرآن لما عرفت من التعارض الموجب للرجوع إلى الأصل لكنّه بمكان من الضّعف والسقوط، نعم هذه العمومات المثبتة للرجحان والأجر والمثوبة لتلك العنوان ينفع في المقام بملاحظة الأخبار الواردة في باب التسامح على ما أسمعناك.

العاشر: لا إشكال في جريان الأخبار فيما لو احتمل الاستحباب في الواقعة في نفس الأمر، وأمّا لو علم بانتفاء الاستحباب في نفس الأمر كما لو دار حكم الواقعة بين الوجوب والإباحة مثلا فهل يحكم بجريانها نظرا إلى ما عرفت من صدق بلوغ الثواب بالإخبار عن الوجوب أو عدم جريانها نظرا إلى العلم بانتفاء الاستحباب واقعا فكيف يحكم بثبوته ظاهرا؟ وجهان: أوجههما الأوّل نظرا إلى ما عرفت مرارا من أنّ مخالفة الحكم الظاهري للواقع إذا لم يوجب المخالفة القطعيّة العمليّة لا ضير فيها أصلا، حيث إنه ليس في المقام مخالفة عمليّة بالفرض ولو كان المأمور

به على تقدير ثبوته من العبادات لإمكان قصد التقرب بالأمر الواقعي المحتمل أو الظاهري المقطوع من حيث كونه مقرّبا على ما قضت به الأخبار المتقدّمة ولا الالتزاميّة أيضاً؛ لأنّ المفروض الالتزام بكون الحكم النفس الأمري هو ما ثبت للواقعة في نفس الأمر وإنما يلتزم بالاستحباب في مرحلة الظاهر.

الحادي عشر: إذا ورد خبر ضعيف في استحباب فعل وورد خبر آخر على عدم استحبابه لا على حرمته فإن كان الآخر ضعيفا أيضا فلا إشكال في الحكم بالاستحباب سواء كان تقابلهما من التباين أو الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص، وإن كان الآخر معتبرا فلا ينبغي الإشكال في التسامح على تقدير الاستناد فيه إلى قاعدة الاحتياط ضرورة عدم التنافي بين عدم الاستحباب ونفيه في مرحلة الظاهر وحسن الاحتياط بملاحظة احتمال الواقع، ومن هنا يحكم في جميع موارد قيام الطرق الظاهريّة بتحقق الواقع من جهة احتمال خطأ الطريق ودعوى اقتضاء دليل الخبر القائم على عدم الاستحباب عدم مشروعيّة الاحتياط من حيث كون مفاده تنزيل الخبر منزلة القطع بالواقع، فكما لا يحتاط في صورة القطع بعدم الاستحباب كذلك لا يجوز الاحتياط فيما دل الخبر على عدمه فاسدة جداً؛ لما عرفت مرارا من الاستفادة المذكورة من أدلّة اعتبار الطرق والأمارات الشرعيّة وأنّ مفادها تنزيل ما قامت عليه الأمارة منزلة الواقع في محمولاته الشرعيّة لا القطع به وحسن الاحتياط إنّما هو من آثار الاحتمال لا المحتمل حتّى يقال بنفيه بالنظر إلى دليل الخبر على المعنى المختار في مفاده أيضا، وأمّا على تقدير الاستناد فيه إلى الأخبار والقول بدلالتها على ثبوت الاستحباب الشرعي لما دلّ الخبر الضعيف على استحبابه لا مجرّد حسن الاحتياط في مورده، فلا محالة يقع التعارض بينه وبين الأخبار المذكورة سواء كان التقابل بين الخبرين في المسألة الفرعيّة على وجه التباين أو الإطلاق والتقيد من غير فرق بين القول برجوع الأخبار المذكورة

إلى إثبات حجيّة الخبر الضعيف في السّنن وبين القول بإثباتها استحباب ما كان فيه بلوغ الثواب من غير نظر لها إلى إثبات حجيّة الخبر على ما عرفت الكلام فيه، ضرورة ثبوت التنافي بين استحباب الفعل بالعنوان المذكور ظاهرا وعدم استحبابه في مرحلة الظاهر بمقتضى الخبر القائم عليه، فيخرج بمقتضى دليل اعتباره عن الأخبار نظرا إلى رجوع التعارض بينهما إلى العموم والخصوص.

نعم على القول برجوع الأخبار في المسألة إلى إثبات حجيّة الخبر الضعيف في السنن لابدّ من ملاحظة النسبة بين الخبرين نظرا إلى رجوعهما إلى الإثبات والنفي فيرجع في صورة التباين إلى ما يقتضيه قاعدة العلاج بين المتعارضين المتباينين، لكن يمكن على هذا القول أيضا الرجوع إلى الخبر النافي مطلقا بدعوى انصراف أخبار المقام إلى غير الفرض، كما أنه يمكن أن يقال بعد منع الانصراف بثبوت الاستحباب بصدق بلوغ الثواب بعد وقوع التعارض بينهما فإنّه لا يمنع من تحقّق الأمر الوجداني فيشمله أخبار المقام بحسب المناط وإن امتنع الشمول بحسب الدلالة اللفظيّة، لكنّه كما ترى وإن اختاره شيخنا قدس سره في الرسالة حيث قال بعد إظهار العجب ممّن أنكر التسامح في الفرض مع تمسّكه فيه بقاعدة الاحتياط ما هذا لفظه: «**والتحقيق أنّه لا إشكال في التسامح في المقام من باب الاحتياط، بل هو إجماعيّ ظاهراً، وأمّا من باب الأخبار فمقتضى إطلاقها ذلك أيضا، إلاّ أن يدّعى انصرافها إلى غير ذلك ولا شاهد عليه فيقع التعارض بين هذه الأخبار وأدلّة حجيّة ذلك الدليل المعتبر لا نفسه لاختلاف الموضوع ومقتضى القاعدة وإن كان هو التساقط، إلاّ أنّ الأمر لمّا دار بين الاستحباب وغيره وصدق بلوغ الثواب ولو من جهة أخباربلوغ الثواب حكم بالاستحباب تسامحا فإن قلت: أخبار بلوغ الثواب لا يعمّ نفسها، قلنا: نعم هو غير معقول إلاّ أنّ المناط منقّح فلا يقدح عدم العموم اللفظي لعدم تعقله فافهم، فالقول بالتسامح**

قوي جداً» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

الثاني عشر: أنّه يظهر الثمرة بين الاستناد في رجحان الفعل في موارد ورود الخبر الغير المعتبر على الاستحباب إلى قاعدة حسن الاحتياط وإلى الأخبار مع القول بأن مفادها الاستحباب الشرعي فيما يترتّب شرعا من الآثار على المستحبّ، فإنّه على الأوّل لا يحكم بترتّبه وإن قيل بترتّب الثواب لأنّه بمجرّده لا يلازم الطلب الشرعي على ما هو المفروض، وعلى الثّاني يحكم بترتّبه، وعلى هذا فيما ورد الخبر الضعيف على استحبابه من الوضوءات لا يحكم بكونه رافعا للحدث على الأوّل ويحكم به على الثاني لو ثبت في الشرع كون الرفع من أحكام ما أمر به شرعا من الوضوء كما هو الظاهر من غير واحد منهم، بل المشهور على ما قيل وإلاّ فلا ثمرة بين القولين بالنسبة إليه وهو الوجه في أمر شيخنا قدس سره بالتأمّل في الكتاب عقيب الثمرة المذكورة فإنّه مبنيّ على التأمّل في الكليّة المذكورة في كلماتهم من أنّ كلّ وضوء أمر به شرعا يكون رافعا للحدث إلاّ ما خرج وإن كان مستظهرا من بعض الأخبار المعتبرة، وتحقيق المسألة يطلب من الفقه، وبالجملة هذا البحث متعلّق بالصغرى وإلاّ فلا إشكال في الكليّة التي ذكرنا من ترتب الرّفع على الوضوء المأمور به بالأخبار المذكورة على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب الشرعي على القول بكون الأصل في الوضوء المأمور به أن يكون رافعا للحدث وإنّ هو إلاّ نظير منع جواز المسح ببلل المسترسل من اللحية فيما يجوز أخذ البلل من مواضع الوضوء للمسح على القول باستحباب غسله بالنظر إلى الأخبار المذكورة من جهة دلالة بعض الأخبار الغير المعتبرة عليه نظرا إلى أنّ استحباب غسله لا يوجب دخوله في الوجه حتّى يجوز أخذ البلل منه.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره في محكيّ الذخيرة بعد الحكم بالتسامح في السنن من جهة الأخبار المذكورة من جهة أنّ هذا الوجه إنّما يفيد مجرّد ترتّب

. . . .

الثواب على ذلك الفعل ولا يستفاد منه الأمر الشرعي حتى يترتّب عليه الأحكام الوضعيّة المترتّبة على الأحكام الواقعيّة في كمال الجودة والاستقامة، بناء على حمل الأخبار على بيان قاعدة الاحتياط والإطاعة الحكمية، وإن كان الثابت بها خصوص الثواب البالغ لا أصل الثواب، حيث إنّ المعنى المذكور أيضا لا يلازم الأمر الشرعي بعد ابتنائه على التفضّل، نعم يلازم تعلّق الأمر الإرشادي من الشرع والعقل بالفعل لكنّه ليس مفيدا بالفرض؛ لأنّ حاله حال أصل الأمر بالاحتياط في عدم الاستحباب الشرعي منه.

الثالث عشر: أنّه لو ورد خبر ضعيف على اعتبار خصوصيّة في المستحبّات الثابتة في الشريعة كالزيارات والأدعية والنوافل كالوارد في اعتبار الغسل مثلا في الزيارة الجامعة ونحوه فهل يحمل المطلقات عليه مطلقا أو عند التمكّن من الخصوصيّة أو لا يحمل عليه مطلقا وإن حكم بأولويّة الأخذ به عند التمكّن وجوه، لا إشكال في تعيّن الأخير بناء على القول بانصراف أخبار الباب إلى ما يستفاد من قاعدة الاحتياط، وفي تعين أحد الأوّلين بناء على استفادة حجّيّة خبر الضعيف من أخبار الباب لو قيل بشمولها للمقام من حيث رجوع الخبر الضعيف إلى إثبات استحباب كيفيّة خاصّة للفعل فيما كان مدلوله نفي الاستحباب عند انتفاء الكيفيّة فتأمّل، وأمّا على ما استظهرنا منها من دلالتها على استحباب كل فعل دلّ الخبر عليه فيشكل الحكم بالتقييد مطلقا وإن حكم باستحباب الكيفيّة الخاصّة فهو مستحبّ في مستحبّ، حتّى فيما لو دلّ على نفي الاستحباب عند انتفاء الكيفيّة فإنّه من الحيثية المذكورة لا يصدق عليه عنوان البلوغ، بل يمكن القول بعدم التقييد فيما لو دلّ على تحريم الفعل ذاتاً عند انتفاء الخصوصيّة؛ نظرا إلى عدم حجّيّة حتّى يقاوم مطلقات العبادة المفروضة هذا فيما كان أصل استحباب الفعل بعنوان العموم والإطلاق ثابتا من الأدلة المعتبرة وورد الخبر الضعيف على اعتبار

كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**مَن بلغه عن النبي صلّى اللّه عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجْر ذلك له وإن كان رسول الله صلى اللّه عليه وآله لم يقله**»*، وعن البحار بعد ذكرها: «**أنّ هذا الخبر من المشهورات رواه العامّة والخاصّة بأسانيد**»*.

والظاهر أنّ المراد من شيء من الثواب بقرينة ضمير فعمله وإضافة الأجر إليه هو الفعل المشتمل على الثواب.

وفي عدّة الداعي عن الكليني رحمه الله أنه روى بطرقه عن الأئمّة عليهم السلام: «**أنّه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإنْ لم يكن الأمر كما بلغه**»*، وأرسل نحوه السيد رحمه الله في الإقبال عن الصادق عليه السلام إلاّ أنّ فيه: «**كان له ذلك**»*، والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة إلاّ أنّ ما ذكرناه أوضح دلالة على ما نحن فيه.

وإن كان يورد عليه أيضا تارة بأنّ ثبوت الأجر لا يدل على الاستحباب

خصوصيّة فيه، وأمّا لو عكس الأمر بأن كان أصل استحبابه مستندا إلى قاعدة التسامح وورد دليل معتبر على أخذ خصوصيّة فيه بحيث استظهر منه عدم مشروعيّة الفعل عند انتفائها وحرمته فالحكم بعدم اعتبار الخصوصيّة والحمل في غاية الإشكال وإن كانت الحرمة التشريعيّة لا يزاحم قاعدة التسامح قطعا؛ نظرا إلى أنّ الظّاهر منه عدم تحقق امتثال الأوامر المطلقة مع انتفاء الخصوصيّة المفروضة فتدبّر، وفي الرسالة في هذا الفرع ما لا يخلو عن إجمال فراجع إليه.

---

* المحاسن: ص ٢٥.

* بحار الأنوار: ج٢، ص ٢٥٦.

* الكافي: ج٢، ص ٨٧

* وسائل الشيعة: ج١، ص ٦١.

الشرعي، وأخرى بما تقدم في أوامر الاحتياط من أنّ قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار فلا يجوز أن تكون هي المصححة لفعله فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب وكون البالغ هو الثواب الخاص فهو المتسامح فيه دون أصل شرعية الفعل، وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضا أو مع الثواب.

لكن يرد هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر ويرد ما قبله ما تقدم في أوامر الاحتياط.

وأمّا الإيراد الأول فالإنصاف أنّه لا يخلو عن وجه؛ لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل

متفرّعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل.

ويّؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي صلى اللّه عليه وآله والتماس الثواب الموعود ومن المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب وحينئذ فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق.

وأمّا طلب الشارع لهذا الفعل فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور وهو عين الأمر بالاحتياط، وإن كان على وجه الطلب الشرعي المعبّر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجّز الثواب؛ لأنّ هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجّزه فيشبه قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي﴾، إلاّ أنّ هذا وعد على الإطاعة الحقيقية، وما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكمية وهو الفعل الذي يعد معه العبد في حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على نيّة الخير التي يعدّ معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد.

وأمّا ما يتوهّم من أنّ استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل: قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا» مدفوع بأنّ الاستفادة هناك باعتبار أنّ ترتب الثواب لا يكون إلاّ مع الإطاعة حقيقة أو حكماً.

فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالاً إنّيّاً، ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم ممّا اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل، وأمّا الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلا فلا يدل على طلب شرعي آخر له، نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

وإنّ كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها، فهو وإن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أنّ العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسمية ما يستحقّه هذا العامل لمجرّد احتمال الأمر ثوابا وإن كان نوعا من الجزاء والعوض إلاّ أنّ مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، وهو أيضا ليس لازما لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: ﴿مَن جَاء

بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، ملزوم لأمر إرشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

والحاصل أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نيّة الخير لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

ثمّ إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل: ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا، فإنّ مجرّد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلاّ استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتأمّل، وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرّد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويّاً أن يمنع من المسح من بلله وإن قلنا بصيرورته مستحبّاً شرعيّاً فافهم.

الثالث: أنّ الظاهر اختصاص أدلة البراءة[1] بصورة الشك في الوجوب التعييني سواء كان أصليا أو عرضيا كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار،

---

(١) محلّ الكلام فيما ثبت الوجوب قطعا وتيقّن تعلّقه بأحد الفعلين وشكّ في تعلّقه بالآخر بحيث لو تعلّق به كان واجبا تخييريّا، فالمسألة من دوران الأمر بين التخيير والتعيين، إلاّ أنّ الكلام فيها في المقام إنّما هو من حيث جريان الأصل في نفي التخيير لا في جريانه في نفي التعيين حتى يترتب عليه ثبوت التخيير فإنّه كلام آخر لا تعلّق له بالمقام أصلا سيجيء عنوانه في الكتاب، ثمّ إنّ الكلام في محل البحث قد يقع من حيث جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في نفي التخيير الذي هو المقصود بالبحث في مسائل البحث، وقد يقع من حيث الرجوع إلى سائر الأصول.

أمّا الكلام من الجهة الأولى فحاصله أنه لا ينبغي الإشكال في عدم جريان دليل البراءة بالنسبة إلى نفي الوجوب التخييري مع بقائه على عنوانه وعدم خروجه

عنه بالعرض، أمّا العقل فعدم جريانه ظاهر واضح حيث إنّه ليس هناك مؤاخذة مشكوكة محتملة يقصد دفعها بحكم العقل على كل تقدير فإنّه على تقدير الإتيان بما هو المتيقّن وجوبه يقطع بعدم العقاب، ولو كان المحتمل واجبا تخييريًا وعلى تقدير تركه يقطع بالعقاب مع ترك المحتمل، ولو لم يكن واجبا في الواقع فليس هنا صورة شكّ يحتمل فيها المؤاخذة يدفع احتمالها بحكم العقل، نعم على تقدير تعذّر الإتيان بما تيقّن وجوبه يحتمل المؤاخذة على تركه مع قطع النظر عن دليل البراءة لكن الوجوب المحتمل في هذا الفرض تعييني لا تخييريّ، أمّا النقل فانتفاء الإجماع في المقام ممّا لا شبهة فيه.

وأمّا الكتاب والسنّة فما كان من الآيات والأخبار مساقه مساق حكم العقل ظاهرا في نفي المؤاخذة على الحكم المجهول فقد ظهر حاله ممّا ذكرنا في بيان عدم جريان حكم العقل في المقام وما لم يكن منهما كذلك فالظاهر منهما بعد التأمّل على ما هو المستفاد من أكثرها هو نفي التكليف المجهول فيما كان ثبوته موجبا لضيق على المكلّف فيختصّان بما كان كذلك، وليس الأمر كذلك في المقام ضرورة عدم ضيق في الوجوب التخييري في مفروض البحث، بل فيه سعة على المكلّفين وما كان له إطلاق يشمل المقام في بادي النظر يتصرف عنه لا للتنافي لانتفائه قطعا، بل لوحدة السياق المنساقة من آيات الباب وأخباره كما هو ظاهر للمتأمّل فيهما.

هذا وأمّا الكلام من الجهة الثانية فقد يقع في إجراء أصالة العدم بالنسبة إلى الوجوب التخييري المشكوك والطلب المتعلّق بالفعل وقد يقع بالنسبة إلى الأمر الوضعي المترتب عليه وهو سقوط المتيقن به فيما كان السقوط مترتبا على الوجوب، وقد يقع بالنسبة إليه فيما شكّ فيه على تقدير عدم وجوبه وإن كان هذا الفرض خارجا حقيقة عن مسائل البحث فإنّه يفرض مع القطع بعدم الوجوب أيضاً.

وأمّا الكلام في إجراء الأصل بالنسبة إلى الحكم التكليفي أعني الوجوب التخييري فقد يفرض فيما لو كان الشك فيه مسبّبا عن احتمال إرادته من الأمر بالكلي المشترك بين الفرد المشكوك والفرد المتيقن إرادته بحيث يقطع بعدم أمر في الشريعة إلاّ بالكلّي المفروض مع فرض عدم إطلاق له يجوز التمسّك به والحكم بإرادة المشكوك منه والعلم بإرادة الفرد الآخر على كل تقدير بحيث يكون متيقّناً كذلك، فيكون هنا خطاب واحد حقيقة مردّد من حيث المتعلّق في نفس الأمر بين الكلّي بما هو كلّي والطبيعة المطلقة والفرد الذي علم وجوبه وإرادته على كل تقدير، وإن كان المتعلّق بحسب صورة القضيّة الكلّي، ومن هنا يكون هذا القسم خارجا حقيقة عن الشكّ في الوجوب التخييري المصطلح، وقد يفرض فيما لو كان الشكّ فيه مسبّبا عن احتمال تعلق أمر بالفرد المشكوك بالخصوص كما تعلّق بالفرد الآخر المتيقّن وجوبه مع العلم بكونه تخييريا على تقدير تعلّقه، أمّا الفرض الأوّل فقد استشكل شيخنا قدس سره في الكتاب في جريان الأصل فيه نظراً إلى ما عرفت وإليه يرجع ما أفاده في وجهه بقوله: (إذ ليس هنا إلاّ وجوب واحد)، من أن متعلّق التكليف حقيقة مردّد بين الكلّي بما هو كلّي والفرد بما هو فرد وليس هناك قدر متيقّن من حيث متعلّق الخطاب وإن كان تعلّق الوجوب المردّد بين التعيين والتخيير بالفرد الآخر يقينيّا فتعلّقه بالكلّي في مرتبة تعلّقه بالفرد فنفي أحد التعلّقين بالأصل معارض بنفي الآخر، فهو في الحقيقة يرجع إلى نفي أحد الحادثين مع العلم بحدوث أحدهما إجمالا، فيكون من تعيين الحادث بالأصل إن أريد منه التعيين فيعارض كما عرفت، مضافا إلى كونه أصلا مثبتا، وإن أريد منه مجرّد النفي دون الإثبات فيقع التعارض بينهما كما عرفت، هذا ولكن يمكن أنْ يقال بعدم التعارض بينهما نظراً إلى العلم بتعلق الإرادة الحتمية بالفرد المتيقّن وجوبه وإن لم يعلم كونها بعنوان التعيين أو التخيير، فنفي الوجوب بالنسبة إلى الكلّي

. . . .

بالأصل فيما ترتب أثر شرعاً عليه لا يعارض بنفيه بالنسبة إلى الفرد للعلم بوجوبه على كل تقدير، نعم لا يجوز إثبات الوجوب التعيّني للفرد المذكور بالأصل المزبور؛ لأنّه مضافا إلى كونه مثبتا معارض بنفي التعيين للفرد بالأصل، ومن هنا استشكل شيخنا قدس سره في جريان الأصل في الفرض ولم يجزم به، مع أنّه قد يقال إن المنفي بالأصل في الفرض هو الوجوب بالنسبة إلى الفرد المشكوك لا بالنسبة إلى الكليّ وإن كان شكه مسبّبا عن احتمال تعلّق الأمر بالطّبيعة الكلّيّة وليس وجوبه عين تعلّق الطلب بها وإن كان حاصلا منه فيرجع إليه بعد سقوط الأصل في الشكّ السببي لمكان التعارض أو عدم جريانه لمكان العلم الإجمالي؛ لما ستقف عليه في محلّه من عدم كون الأصل في الشك المسبّب في مرتبة الأصل في الشكّ السبب ولكنّه محلّ مناقشة من حيث إن تعلّق الطّلب بالطبيعة الكلّيّة عين تعلّقه بالأفراد ذاتاً حقيقة وإن افترقا بالإجمال والتفصيل، وبحسب العنوان فليست هنا إرادتان يتبع إحداهما الأخرى على وجه العلّيّة والمعلوليّة فمعنى أصالة عدم وجوب الفرد حقيقة أصالة عدم تعلّق الأمر بالطبيعة الكلّيّة فافهم.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من جواز الرجوع إلى الأصل في الفرض على ما عرفت الإشارة إليه إنّما هو فيما ترتب أثر شرعي على مورده ومجراه من دون واسطة، كما أنّ الحكم بالتعارض أيضا مبني على ذلك وإلاّ لم يكن معنى لحكم الشارع بنفي الوجوب في مرحلة الظاهر كما هو ظاهر، والقول بأنّ اعتبار ذلك في جريان الاستصحاب إنّما هو في الاستصحاب الجاري في الموضوع لا في الحكم، فإنّه يترتّب عليه جميع ما لا ينفك من المستصحب من اللوازم مطلقا كما ستقف عليه في باب الاستصحاب فاسد جدّا؛ لأنّ الحكم الشرعي إنّما هو الوجوب وأمّا عدمه فليس حكما وإلاّ كانت الأحكام عشرة لا خمسة على ما نبّهنا عليك في مطاوي ما قدّمناه لك.

هذا وأمّا الفرض الثاني فلا إشكال في جريان الأصل بالنسبة إلى المشكوك فيما ترتب عليه أثر شرعيّ وعدم جريانه بالنسبة إلى المتيقّن وجوبه حتى يعارض الأصل في المشكوك، وممّا ذكرنا يظهر لك أن مراده قدس سره من قوله وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل هو فرق القسمين من حيث جريان الأصل وعدمه من حيث الوضوح والخفاء لا في أصل الجريان وعدمه، وإن كان ما ذكرنا خلاف ظاهر العبارة في بادي النظر، هذا بعض الكلام في جريان أصل العدم بالنسبة إلى الحكم التكليفي.

وأمّا الكلام في جريانه بالنسبة إلى لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم إجمالا بفعل المشكوك فيما فرض ترتّبه على وجوبه فحاصله: أنّ الظاهر من شيخنا قدس سره في الكتاب بل صريحه في وجه جريانه بالنسبة إليه في الفرضين، لكن قد يناقش فيما أفاده لا من جهة أنّ نفي التكليف بالأصل يلزمه نفي ما يترتب عليه من الأثر الوضعي فلا معنى لإجراء أصل آخر في الأثر الوضعي، بل من جهة أنّ مرجع الشك في السقوط إلى الشك في حصول البراءة عن التكليف النفسي بفعل المشكوك والعقل مستقل بعدم جواز الاقتصار عليه، فالحكم بعدم السقوط ممّا يستقلّ به العقل عند الشكّ فهو من الأحكام العقليّة لنفس الشكّ والاحتمال وليس حكما شرعيًا للمشكوك حتى يحكم بثبوته في مرحلة الظاهر بإجراء أصل العدم، اللهمّ إلاّ أن يكون مراده قدس سره من أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل المشكوك هو البناء على العدم من جهة قاعدة الاشتغال لا الاستصحاب فتدبّر.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا ريب في الحكم بعدم إسقاطه للواجب فيما شكّ فيه مع القطع بعدم وجوبه لعدم الفرق في حكم العقل لكنّه خارج عن فروض محل البحث كما هو ظاهر.

وأمّا لو قطع بكونه مسقطا وشكّ في كونه واجبا تخييريّاً مسقطاً أو مباحاً مسقطاً

أمّا لو شك في الوجوب التخييري والإباحة فلا تجري فيه أدلة البراءة؛ لظهورها في عدم تعيين المجهول على المكلف بحيث يلزم به ويعاقب عليه.

وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل؛ لأنّه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلّي مشترك بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلاّ وجوب واحد متردّد بين الكلّي والفرد، فتعيّن هنا أصالة إجراء عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك، وأمّا إذا كان الشك في إيجابه بالخصوص جرى أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم إذا شك في إسقاطه له، أمّا إذا قطع بكونه مسقطا للوجوب المعلوم وشك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا مسقطا لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا مجرى للأصل إلاّ بالنسبة إلى طلبه، وتجري أصالة البراءة عن وجوبه التعييني بالعرض إذ فرض تعذر بتعذر ذلك الواجب الآخر.

كالسفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا إشكال في عدم جريان الأصل بالنسبة إلى هذا الأثر بأيّ معنى كان، نعم يجري أصل العدم بالنسبة إلى وجوبه فيما حكم بجريانه فيه من الفرضين بالنسبة إلى ما يترتّب عليه من الآثار الشرعيّة، كما أنّه لا إشكال في جريان أصل البراءة بالنسبة إلى وجوبه التعيّني بالعرض فيما فرض تعذّر المتيقّن وجوبه في الفرض، كما أنّه لا إشكال في جريانها بالنسبة إليه عند تعذّره فيما شك في كونه مسقطا في الفرضين أيضا وتخصيص الصورة بجريان أصل البراءة مع حكمه بجريانه مطلقا عند الشك في الوجوب التعيّني ولو بالعرض فيما تقدّم ليس الغرض منه التخصيص حقيقة ونفي جريانها في غير الفرض، بل لكنّه توهّم وجوب الإتيان به عند التعذّر من جهة العلم بكونه مسقطا فتدبّر.

وربّما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها بناء على رجوع المسألة إلى الشك في كون الائتمام مستحبّا مسقطا أو واجبا مخيّرا بينه وبين الصلاة مع القراءة.

فيدفع وجوبه التخييري بالأصل.

لكنَ الظاهر أنّ المسألة ليست من هذا القبيل؛ لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة فتتصف بالوجوب لا محالة، واتّصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب فيختص بما إذا تمكن المكلف من غيره، فإذا عجز تعيّن وخرج عن الاستحباب كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفردا، لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه، فإنّه يتمكن من الصلاة منفردا بلا قراءة لسقوطها عنه بالتعذّر كسقوطها بالائتمام، فتعيّن أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

قال فخر المحقّقين في الإيضاح في شرح قول والده رحمه الله: «**والأقرب وجوب الائتمام على الأمّي العاجز، ووجه القرب تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة، ويحتمل عدمه لعموم نصّين أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكّن من التعلم، والثاني: ندبيّة الجماعة، والأول أقوى؛ لأنّه يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعيّن عند الضرورة لأنّ كل بدل اختياري يجب عينا عند تعذر مبدله، وقد بيّن ذلك في الأصول، ويحتمل العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم والتعذّر أيضا مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر إذ التقدير أنّ كلاًّ منهما سبب تام والمنشأ أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط**[1]»* انتهى.

---

(١) ابتناء المسألة على ما أفاده قدس سره في كمال الاستقامة، والظاهر ممّا

---

* إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ج١، ص ١٥٤.

والمسألة محتاجة إلى التأمّل.

ثمّ إنّ الكلام في الشك في الوجوب الكفائي (١) كوجوب ردّ السلام على المصلّي إذا سلّم على جماعة وهو منهم يظهر ممّا ذكرنا، فافهم.

ورد في تحمل الإمام عن المأموم القراءة فيما أدركه المأموم في الركعة التي يقرأ فيها كون قراءته بدلاً عن قراءة المأموم، فكأنّ المأموم قار في صلاته، وإليه أشار بقوله في أوّل كلامه في وجه تقريب والده قدس سرهما وجوب الائتمام على العاجز وجه القرب تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة وشرح الكلام فيما يتعلّق بالمسألة يطلب من الفقه.

(١) الكلام في المسألة قد يقع في جريان أصالة البراءة في حق الشاكّ في ثبوت الوجوب الكفائي بالنسبة إليه، وقد يقع في جريان أصالة عدم الوجوب في حقّه، وقد يقع في جريان أصالة عدم سقوط الواجب في حق العالمين بالتكليف بفعل الشاك.

أمّا الكلام من الجهة الأولى فحاصله: أنّه لا ينبغي الإشكال في جريان البراءة في حقّه عند ترك العالمين متعلّق الوجوب بهم من غير فرق بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة؛ لوجود احتمال المؤاخذة على تركه والحال هذه على تقدير طلب الفعل منه كفاية لولا دليل البراءة، فالوجوب الكفائي من هذه الجهة نظير الوجوب العيني لا فرق بينهما أصلا، فلا يقاس بالوجوب التخييري المشكوك بالنسبة إلى بعض الأفراد في عدم تحقّق المؤاخذة على مخالفته على كل تقدير على ما عرفت، فما يظهر من الكتاب في ابتداء النظر من كونه كالوجوب التخييري المشكوك من حيث عدم جريان البراءة فيه كما ترى، اللّهم إلاّ أنّ يحمل ظهور الكلام في الوجوب الكفائي من حيث جريان البراءة من الكلام في الوجوب التخييري من حيث عدم الجريان نظراً إلى عدم تطرّق الوجه المذكور لعدم

المسألة الثانية: فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة، والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدّم عن المحدّث العاملي في الوسائل أنّه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، ويشمله أيضا معقد إجماع المعارج، لكن تقدم من المعارج أيضا عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا.

وقد صرّح صاحب الحدائق تبعا للمحدث الأسترآبادي بـ «وجوب التوقف

الجريان فيه في الوجوب الكفائي، لكنّه كما ترى لا يخلو عن تكلّف وتمحّل.

أمّا الكلام من الجهة الثانية: فلا إشكال في كون حكمه من هذه الجهة أيضا حكم الوجوب العيني من غير فرق بينهما أصلا، فلو فرض ترتّب حكم شرعيّ على خصوص الوجوب الكفائي أو مطلق الوجوب غير جواز الفعل في مرحلة الظاهر المترتّب على الشكّ في التكليف بمقتضى دليل البراءة يترتّب على الأصل المذكور فحينئذ لا يجوز له الجواب عن السّلام في فرض الكتاب حال الصّلاة على تقدير قصد ردّ التحيّة منه، نعم لو قصد الدعاء خرج عن الفرض ويكون جوازه مبنيّا على جواز مطلق الدعاء في الصلاة.

وأمّا الكلام من الجهة الثالثة: فلا إشكال في عدم جواز القناعة بفعله لمن علم بتوجّه الخطاب الكفائي إليه لا من جهة أصالة العدم، بل لما عرفت من ترتّب الحكم بعدم السّقوط في مرحلة الظاهر على مجرّد احتمال عدمه وإن كان الاستناد فيه إلى أصالة عدم الوجوب بل إلى البراءة الجاريتين في حقّه ربّما يكون جائزا في وجه.

والاحتياط هنا في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف[1] أنّ مَن يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجّحة للاستحباب، وفيه أوّلاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية. وثانيا: أنّ مرجع ذلك إلى أنّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، ومن المعلوم أنّ أحكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفيّة ولا يمكن أن يقال إنّ مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية؛ فإنّه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب»* انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ القائل بالبراءة الأصلية إنّ رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب فضلا عن تعليل ذلك بالبراءة الأصلية، وإنّ رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعيّة الأحكام للمصالح وعدم تبعيّتها كما عليه الأشاعرة أجنبي عن ذلك؛ إذ الواجب عليه إقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلّق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة أوّلاً عنها على الخلاف.

وبالجملة فلا أدري وجهاً للفرق بين ما لا نص فيه وبين ما أجمل فيه النص، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى فإنّ عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب

---

(١) وأنت خبير بأنه لم يعهد من أحد جعل البراءة مرجّحة للاستحباب في الفرض حتى يتوجّه عليه ما ذكره ثانيا مع أنّه لا محصّل له عند التأمّل على تقدير الترجيح بالبراءة، فإنّ حاصله يرجع إلى أنّه يظنّ بملاحظة أصالة البراءة كون الحكم الواقعي الاستحباب فيما دار الأمر بينه وبين الوجوب، وأين هذا من القول بأنّ الله تبارك وتعالى حكم بالاستحباب من جهة موافقة البراءة.

---

* الحدائق الناضرة: ج١، ص ٩٩.

الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور وإلاّ لنقل مع توفر الدواعي بخلاف الاستحباب لعدم توفّر الدواعي على نقله.

ثم إنّ ما ذكرنا من حسن الاحتياط جارٍ هنا والكلام في استحبابه شرعا كما تقدّم، نعم الأخبار المتقدمة فيمن بلغه الثّواب لا يجري هنا[1]؛ لأنّ الأمر لو دار بين الوجوب والإباحة لم يدخل في مواردها لأنّ المفروض احتمال الإباحة فلا يعلم ببلوغ الثواب، وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها والله العالم.

---

(١) لا إشكال في عدم العلم بصدق العنوان المأخوذ في أخبار التسامح عند احتمال الإباحة أو الكراهة، وقد أشرنا عند الكلام في مسألة التسامح إلى فساد من زعم جريانه من جهة الأخبار في باب ضعف الدلالة وإجمالها وقصورها، مع أنّه على هذا الزعم الفاسد إنّما يمكن التمسّك بها في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب والإباحة أو الوجوب والإباحة لا في دوران الوجوب والاستحباب والكراهة أو الوجوب مع الكراهة على ما عرفت شرح القول فيه عند الكلام في المسألة، كما أنّه لا إشكال في عدم الحاجة إلى الأخبار لإثبات أصل الرجحان في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب من حيث كونه قطعيًا بعد العلم الإجمالي بوجود إحدى الخصوصيتين فيحكم بترتّب الحكم المترتّب على مطلق الرجحان في الفرض من غير حاجة إلى شيء، بل يحكم بترتب الحكم المترتّب على العلم بوجود إحدى الخصوصيّتين ولو إجمالا لتحقّقه بالفرض، فلو قيل بتوقّف صحّة العبادة على تقدير الأمر ولو إجمالاً، وعدم كفاية قصد مطلق الرجحان الذي هو بمنزلة الجنس للوجوب والاستحباب حكم بالصحّة في المقام عند قصد امتثال الأمر الواقعي المردّد بينهما، نعم لا يجوز ترتّب الحكم المترتّب على أحد الخصوصيّتين بخصوصها لعدم المعين لها، والقول بأنّه يثبت الاستحباب بنفي المنع

المسألة الثالثة: فيما اشتبه حكمه الشرعي[1] من جهة تعارض النصّين

وهنا مقامات، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط والمعروف عدم وجوبه هنا، وما تقدم في المسألة الثانية من نقل الوفاق والخلاف

من الترك بالأصل الذي هو فصل الوجوب كما زعم فاسد جدّا؛ من حيث كونه أصلا مثبتا كفساد إثباته بما ورد في باب التسامح من حيث إنّ المستفاد من مساقه غير ما علم ثبوت الأمر من الشارع ولو إجمالا، فما أفاده قدس سره في الكتاب بقوله ولو دار بين الوجوب والاستحباب إلى آخره يراد به نفي الاحتياج من حيث إثبات الاستحباب كما لا يخفى.

(١) حكم ما تعارض فيه النصّان المتكافئان في جميع مسائل البحث من الشكّ في التكليف والمكلّف به من حيث القاعدة والأصل الأوّلي حكم ما لا نصّ فيه وما أجمل فيه النصّ منها من حيث الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط، سيّما إذا جعل الغاية في المرسلة ورود النهي والأمر السليمين على ما عرفت الكلام فيه، حتى لو قيل بكون مقتضى الأصل التخيير في تعارض النصّين نظرا إلى القول باعتبارهما من باب السّببية لا الطريقيّة على ما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الرابع من التعليقة فإنّه بالملاحظة الثانوية أيضا فتدبّر، كما أنّه يغايرهما من حيث الحكم عندنا في جميع المسائل بالنظر إلى الأخبار القاضيّة بالتخيير بين النصّين المتكافئين كما ستقف على شرح القول فيه في محلّه، فإذا لا معنى للحكم بوجوب الاحتياط في المسألة استنادا إلى ما اقتضاه في عموم الشبهة لما عرفت حاله في المسائل المتقدّمة، كما أنّه لا يجوز الحكم به من جهة ما دلّ على التوقّف والاحتياط في خصوص المتعارضين كالمقبولة من حيث اختصاصه بصورة التمكن من تحصيل

العلم وإزالة الشبهة، ومنه يظهر الوجه في عدم جواز الاستدلال بصحيحة ابن الحجّاج بناء على دلالتها على حكم المقام مع اختصاصها موردا بعدم النصّ من حيث تنقيح المناط كما في الكتاب نظرا إلى أنّ الوجه في إيجاب الاحتياط فيها هو تحيّر المكلّف في الحكم الشرعي من جهة عدم دليل عليه، ووجود الدليل مع معارضته بمثله لا يجدي في رفع التحيّر والجهل بالحكم أو بالدلالة اللفظيّة؛ نظرا إلى ما أسمعناك سابقا من الوجه في دلالتها على وجوب الاحتياط في مسائل الشكّ في التكليف فإنّها مختصّة أيضا كالمقبولة بصورة التمكّن من إزالة الشبهة هذا، وأمّا الاستناد إلى المرفوعة القاضية بالاحتياط أوّلا ثمّ بالتخيير بعد عدم إمكانه التي يكون أخصّ من جميع أخبار التخيير فقد عرفت عدم جوازه في طيّ المسائل المتقدّمة من حيث عدم اعتبارها سندا مضافا إلى دلالتها على كون الاحتياط مرجّحا لا مرجعا، والفرق بينهما بحسب الآثار ظاهر ولا يظنّ القول به من الأخباريين هذا مع أنّ تخصيص أخبار التخيير بصورة عدم التمكن من إزالة الشبهة من جهة المقبولة على ما عرفت وإن كان بعيدا يوجب انقلاب النسبة المذكورة فيمكن حملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة كما هو صريح المقبولة، فلا يعارض أخبار التخيير في أمثال زماننا لو لم يكن هناك إجماع على عدم الفرق في حكم التخيير بحسب الأزمنة كما يكون على عدم الفرق في الرجوع إلى المرجّحات كما مال إليه شيخنا قدس سره فيما تقدّم من كلامه؛ نظرا إلى كون التخيير المبحوث عنه وإن كان في المسألة الأصوليّة، إلاّ أنّه كالأصل فيمكن تخصيصه بصورة العجز فتدبّر.

هذا كلّه مضافاً إلى دلالة التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري على حكم المقام بالأولوية القطعيّة والاجماع على عدم الفرق مع أن مورده صورة التمكن من إزالة الشبهة كما هو واضح.

آت هنا، وقد صرح المحدّثان المتقدّمان لوجوب التوقف والاحتياط هنا، ولا مدرك له سوى أخبار التوقف التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب فيما نحن فيه، مع أنّها أعم ممّا دل على التوسعة والتخيير وما دل على التوقف في خصوص المتعارضين، وعدم العمل بواحد منها مختص أيضا بصورة التمكّن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام.

وأمّا رواية عوالي اللئالي المتقدمة الآمرة بالاحتياط وإن كانت أخص منها إلاّ أنّك قد عرفت ما فيها، مع إمكان حملها على صورة التمكّن من الاستعلام، ومنه يظهر عدم جواز التمسّك بصحيحة ابن الحجاج الواردة في جزاء الصيد بناء على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه.

وممّا يدل على الأمر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري حيث كتب إلى الصاحب عجل الله فرجه: «سألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهّد الأوّل إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أنْ يكبّر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة، ويجوز أنْ يقول بحول الله وقوّته أقوم وأقعد.

الجواب في ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإنّه إذا انتقل عن حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأمّا الحديث الآخر: فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والتشهد الأوّل يجري هذا المجرى وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا»* الخبر.

فإنّ الحديث الثاني وإن كان أخص من الأوّل[1] وكان اللازم تخصيص

---

(١) أخصّية الثاني ممّا لا إشكال فيها كعدم الإشكال في ترتّب التخيير كالترجيح

* الاحتجاج: ص ٤٨٣.

الأوّل به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلاّ أنّ جوابه صلوات الله عليه وعلى آبائه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدل على أنّ الحديث الأوّل نقله الإمام عليه السلام بالمعنى وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يتمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه فأجاب عليه السلام بالتخيير.

ثمّ إنّ وظيفة الإمام وإن كانت إزالة الشبهة[1] عن الحكم الواقعي، إلاّ أنّ

الراجعين إلى الطرح في الجملة على الجمع الذي يساعده العرف بين المتعارضين، فتجويز الإمام عجل الله فرجه وصلاته عليه وعلى آبائه الطاهرين الأخذ بهما تخييرا يكشف عن كونهما بمنزلة المتباينين في عدم تطرّق التخصيص نظرا إلى ثبوت التلازم بين أفراد العام بحسب الحكم، فالتخصيص يوجب طرح العام رأسا فلا يمكن حصر الإرادة في غير مورد التعارض مع الخاص، وهذا هو المراد بقوله قدس سره بحيث لا يتمكّن إرادة غير هذا الفرد منه أي على وجه الحصر فتأمّل.

(١) ما أفاده في كمال الوضوح والظهور حيث إنّ الإرجاع إلى الحكم الظاهري في القضايا الشخصيّة التي يسأل عنها من الإمام عليه السلام خلاف منصب الإمام المنصوب لحفظ الأحكام والمكلّفين عن الخطاء فيها ورفع جهلهم عما بيّنه النبي صلّى الله عليه وآله للوقائع عن الله تعالى، إلاّ أنّه قد يقتضي المصلحة تقرير الجاهل على جهله وعدم بيان الواقع له ليعلم حكم صورة التعارض كليّة مع عدم إيجابه تفويت الواقع على المكلّف كما في مورد الرواية، بل ومع إيجابه ذلك إذا كانت مصلحة بيان الحكم الظاهري أقوى من مصلحة الواقع وليس فيه الإغراء بالجهل أصلا ضرورة عدم الإغراء في عدم البيان، وعلى تقديره نمنع قبحه من حيث هو فإنّ المسلّم منه ما إذا وجب تفويت الواقع، ومن هنا ذهب المحقّقون إلى جواز تأخير القرينة عن وقت الخطاب وعلى تقدير تسليم قبحه في نفسه ومن حيث هو فإنّما هو فيما لم يزاحمه المصلحة الأقوى.

وبالجملة حديث الإغراء بالجهل لا تعلّق له بالمقام أصلا، ولو تصوّر بما في الكتاب في بيانه بتوضيح منّا من أنّ الإرجاع إلى التخيير يوجب جواز الأخذ بالخبر الدّالّ على الوجوب مع عدم وجوب التكبير في الواقع فيقصد وجوبه مع انتفاء الوجوب في نفس الأمر فيلزمه قصد الخلاف الممنوع عند أكثر القائلين بعدم اعتبار قصد الوجه فيوجب التخيير إيقاع المكلّف في هذا المحذور، فيتوجّه عليه بعدم لزوم المحذور بالملاحظة المذكورة أيضا أصلا، حيث إنّ المجوّز على تقدير اختيار الخبر الدالّ على الوجوب هو قصد الوجه الظاهري وهو أمر ثابت في مرتبته بحسب الواقع لا قصد الوجه الواقعي، فإنّه غير جائز إلاّ على وجه الاحتمال، وإن هو إلاّ نظير قصد الوجه الظاهري في جميع موارد قيام الأمارات الشرعيّة فإنّه لا يتوهّم كون جعل الأمارات موجبا للإغراء بالجهل من الحيثيّة المذكورة، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلا.

وأمّا دفع الإغراء بما في الكتاب من كفاية قصد القربة فقد يناقش فيه بأنّ القول بكفاية قصد القربة لا يمنع من قصد الوجه، وإنّما يمنع لزومه والإغراء مترتب على جوازه لا على لزومه، نعم لو كان القول بكفاية قصد القربة ملازما لعدم قدح قصد الخلاف جاز تعليل منع لزوم الإغراء به، وليس الأمر كذلك كما يظهر من التتبع في كلماتهم، ثمّ إنّ ما وقع من الكلمات في المقام إنّما هو بالنظر إلى ظاهر الرواية سؤالا وجوابا وإلاّ فالإجماع قائم على عدم وجوب غير تكبيرة الإحرام في الصلاة فلابدّ أن يحمل الوجوب على مجرّد الثبوت ولو بعنوان الاستحباب، فإذا لا يجوز الاستدلال بالرواية على حكم المقام إلاّ بضميمة عدم القول بالفصل بين موارد تعارض الأخبار في الأحكام الإلزاميّة وغيرها، إذ لا أولويّة ظنّيّة على التقدير المزبور فضلا عن القطعيّة كما هو ظاهر، بل ربّما يقال بأنّ الوجه في حكم الإمام بالتخيير في مورد الرواية على تقدير الاستحباب هو عدم

هذا الجواب لعلّه تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب من جهة كفاية قصد القربة في العمل، وكيف كان فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه يثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالإجماع والأولويّة القطعيّة.

ثمّ إنّ جماعة من الأصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل أو المقرر وحكي عن الأكثر ترجيح الناقل، وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للإباحة وذهب جماعة إلى ترجيح الأوّل، وذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة والمفيد للحظر، وحكي عن الأكثر بل الكل تقديم الحاظر، ولعلّ هذا كلّه مع قطع النظر عن الأخبار.

المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في موضوع الحكم

ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية[1] من أدلة

فوت الواقع على كل تقدير، إذ على تقدير عدم الاستحباب لا يكون التكبير حراما نفسيًا ذاتيًا وإنّما يكون حراما تشريعيًا، والإتيان به بعد اختيار الخبر الدال عليه يرفع موضوع التشريع وهذا بخلاف التخيير في المقام فإنّ له أن يختار الخبر الدّالّ على الإباحة فيترك الفعل مع وجوبه في نفس الأمر فتدبّر.

(١) لا يخفى عليك أنّ العموم المستفاد من لفظ الجميع إنّما يعتبر بالنسبة إلى نوع ما دلّ على حكم الشبهة الموضوعيّة التحريميّة أعني الأدلّة الأربعة لا أشخاص ما دلّ على الحكم في تلك الشبهة؛ ضرورة اختصاص جملة من الأخبار المتقدّمة بالشبهة التحريميّة، وأمّا المناقشة في الإجماع في الشبهة الموضوعية

الوجوبيّة من جهة ذهاب أكثر المجتهدين إلى وجوب الاحتياط في الفائتة المردّدة بين الأقلّ والأكثر وعدم تجويزهم الرجوع إلى البراءة ففاسدة؛ حيث إنّها بزعمهم من الأقلّ والأكثر لا الشبهة الموضوعية الابتدائية فإنّ العلم الإجمالي فيها من حيث رجوع أمرها إلى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين وإن لم يقتضي الاحتياط، ومن هنا لم يلتزموا به في نظائر الفائتة المردّدة، إلاّ أنّ مجرّده يكفي فارقا بين المسألتين موضوعا، ومن هنا أجمعوا على عدم وجوب الاحتياط فيما احتمل فوت صلاة واحدة، هذا كلّه مضافا إلى إمكان دعوى الإجماع على كون الأصل في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة البراءة ما لم يكن هناك مخرج عنه، وقد قام ما يقضي بالخروج عنه في الفائتة المردّدة بين الأقلّ والأكثر من بعض الأخبار التي سيمرّ عليك وإن لم يكن تامّاً عندنا كما ستقف عليه، فالإجماع المدّعى من الإجماع على القاعدة فتدبّر.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في عدم الفرق بين الشبهتين من حيث الحكم من جهة الأدلّة النقليّة، كما أنّه لا فرق بينهما من جهة الدليل العقلي على البراءة ثبوتا ومنعا عند التأمّل أيضا فإنّا قد بيّنا لك في تقريب حكم العقل هناك أنّ القاطع لعذر المكلّف في حكم العقل هو علمه بتوجّه الخطاب الإلزامي إليه تفصيلا أو إجمالا لا مجرّد علمه بصدور الخطاب من الشارع، وإن لم يتوجّه إليه فالبيان القاطع للعذر الموجب لصحّة المؤاخذة وحسنها هو هذا المعنى الذي ذكرنا، فمع انتفائه يقبح في حكم العقل المؤاخذة وإن اتفقت مخالفة العمل للواقع، فإذا لم يعلم المكلّف بوجود الموضوع الذي تعلّق به الخطاب فلا يعلم بتوجّه الخطاب إليه وإن كان أصل تعلّقه في نفس الأمر تابعاً لتحقّق موضوعه وإن لم يعلم المكلّف به فلا فرق بينه من هذه الجهة وبين عدم علمه بصدور الخطاب من الشارع أصلا، فإنّه لا يمنع إلاّ من جهة توجّه الخطاب إليه وإلاّ فأصل تعلّق الخطاب لا يعقل توقّفه على العلم

في الشبهات الحكميّة، وإن أمكن في الشبهات الموضوعيّة بدعوى وضع اللفظ للمعلوم التفصيلي أو انصرافه إليه أو قيام الدليل والقرينة الخارجيّة عليه إلاّ أنّه لا يفيد بعد كون الوقوع على خلافه كما بيّن في محلّه، ومن هنا يرجع إلى البراءة في المقامين، فإنّه على التوهّم المذكور لم يكن معنى للرّجوع إليها في الشبهات الموضوعيّة أصلا كما لا يخفى، وبالجملة مناط الرجوع إلى البراءة في حكم العقل في الشبهة الحكميّة موجود في الشبهة الموضوعيّة مطلقا من غير فرق بين الموضوعيّة التحريميّة والوجوبيّة، كما أنّ وجه منعه وحكمه بالاشتغال متحقق في الشبهتين من غير فرق، فإنّه كما يحكم العقل في زعم المتوهّم بعد علم المكلّف بصدور الخطاب الإلزامي المتعلّق بالفعل مع تبيّن موضوعه بوجوب تحصيل العلم بالبراءة عنه بفعل كلّ ما يحتمل كونه مصداقا لمتعلّق الخطاب، كذلك يحكم بعد علمه بصدور النهي عن الشارع وتعلّقه بالموضوع المبيّن مفهوما المشكوك وجوده في الخارج لوجوب تحصيل العلم بالانتهاء بترك ما يحتمل كونه من مصاديق متعلّق النهي من غير فرق بينهما أصلا، والغرض المهمّ إثبات عدم الفرق بين الشبهتين، وإلاّ فقد أوضحنا فساد الشبهة المذكورة في مطاوي كلماتنا بما لا مزيد عليه وأنّه لا يعدّ مجرّد العلم بصدور الخطاب دليلا على الحكم مع الشكّ في الموضوع والصغرى كما هو الشأن في جميع القضايا، فإن العلم بالنتيجة نتيجة العلم بالمقدّمتين لا العلم بالكبرى فقط وإن لم يتوقّف أصل وجود المحمول في نفس الأمر على العلم بتحقّق الموضوع كما لا يتوقف على العلم بالكبرى أيضا، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلا قد أوضحه شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الكتاب في هذا المقام وغيره.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا من جريان دليل البراءة في المقام بين عدم العلم بوجود موضوع الخطاب أصلا ورأسا وبين العلم بوجود موضوعه في الجملة مع

تردّده بين الأقلّ المتيقّن والأكثر المشكوك بالشكّ المستقلّ، كما إذا علم إجمالا بفوائت مردّدة بين الأقلّ والأكثر سواء علم بعينها ولم يعلم عددها كما إذا علم بفوت الصبح منه فقط ولكن لا يعلم عددها أو لم يعلم بعينها كما إذا علم بفوت إحدى الثنائية والثلاثية منه مع عدم علمه بالعدد فإنّه لا يجب في حكم العقل والنقل الإتيان بالزائد المشكوك في جميع الصور، كما أنّه لا يجب الإتيان بالمشكوك فيما لم يعلم بالفوت أصلا، كما أنّه لا فرق في صورة العلم الإجمالي بين علم المكلّف بعلمه تفصيلا بالفوائت في زمان عقيب الفوت وطروّ النسيان له الذي أوجب تردّده وبين عدم علمه بذلك سواء علم بعدم علمه وغفلته أو لم يعلم ذلك أيضا، فإنّ الحكم في جميع ذلك هو البناء على الأصل ونفي الزائد المشكوك فعلا بالأصل.

هذا ولكن صريح الأكثرين وظاهر المشهور مخالفة الأصل المذكور في خصوص الفوائت الغير المعلوم عددها، فالتزموا بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر إلاّ إذا بلغت الكثرة حدّاً يوجب الجرح من إتيانه فاكتفوا بالظنّ بناء على الأصل الثابت عندهم من قيامه مقامه مطلقا فيما كان في تحصيله الجرح مع اقتضاء الدليل وجوبه من غير فرق بين الأحكام والموضوعات، بل المحكيّ عن التذكرة كما في الكتاب نسبة القول بعدم وجوب الاحتياط إلى الشافعيّة ولم يلتزموا برفع اليد عن الأصل المذكور في نظائر المسألة، بل التزموا فيها به على ما حكاه عنهم شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الكتاب وإن لم أقف على الفرق عندهم بعد التتبّع بحسب وسعي وبضاعتي، لكنّه قدس سره مصدّق في حكايته جدّا فإنّه عالم بمواقع كلماتهم ومحالّها مع أنّ مثله يصدّق قطعا فيما كان إخباره عن حدس واستنباط أيضا وإن كان استدلالهم لوجوب الاحتياط في المسألة كما هو ظاهر لمن راجع إلى كلماتهم يقتضي عدم الفرق جدّا، ويكفي في ذلك ملاحظة ما حكاه شيخنا قدس سره عنهم قدس سرهم في الكتاب سيّما ما حكى عن الشيخ

قدس سره في التهذيب فإنّه ينادي بأعلى صوته بعدم الفرق كما هو ظاهر فيغلب على الظنّ كون مُراد شيخنا قدس سره عدم وقوفه على حكمهم بوجوب الاحتياط في اشتباه المسألة بعد الفحص في كلماتهم فتأمّل فيما أفاده في الكتاب وإن كان ظاهره استظهار الرجوع إلى البراءة في نظائر المسألة، لكنّه يقبل الحمل على ما ذكرنا فتدبّر.

ثمّ إنّه قد يستدلّ لوجوب الاحتياط والإتيان بالأكثر في مفروض المسألة بوجوه: أحدها: قاعدة الاشتغال بالبيان الذي ذكره الشيخ قدس سره وتبعه غيره وقد عرفت الإشارة إليه، ولمّا كان الاستدلال بها بعد خروج الوقت ومرجع الشكّ بالنسبة إلى الزائد بعد الوقت إلى الشكّ في أصل التكليف المستقلّ من جهة انحلال العلم الإجمالي بالقياس إلى طرفيه في مفروض البحث إلى معلوم الإلزام ومشكوكه رأسا، فلا معنى لجريان قاعدة الاشتغال بالنسبة إليه جدّا، فالاستدلال بها في كمال الفصاحة أراد به شيخنا قدس سره تصويرا لمطلبهم بتطبيقه على قاعدة الاشتغال المسلّمة عندنا وعند الكلّ على القول بكون القضاء بالفرض الجديد، إذ على القول بكونه بالفرض الأوّل ومن مقتضيات الخطاب المتعلّق بالفعل في الوقت لم يكن هناك إشكال في جريان قاعدة الاشتغال، إذا شكّ بعد الوقت على هذا القول نظير الشكّ في الوقت في إتيان المأمور به، ولا إشكال ولا خلاف في كون مقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الإتيان به إذا شكّ فيه قبل خروج الوقت وحاصل ما أفاده في التطبيق بقوله: (وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم) إلى آخره يرجع إلى أنّ ملاك الفرق بين القولين في باب القضاء من حيث كونه بالفرض الأوّل أو الجديد ومنشأ الاختلاف بينهما بعد الاتفاق على كون الفعل في خارج الوقت مطلوبا بالأمر الأوّل على كل تقدير هو أن الدالّ على إرادة هذا المعنى من الأمر الأوّل وكونه مطلوباً مطلقاً وفي الوقت مطلوباً آخر بمعنى لزوم

. . . .

الإتيان به في خصوص الزّمان المعيّن بإرادة مستقلّة من غير أن يكون مقيّدا للأمر بالطبيعة المطلقة المشتركة نظير الأمر بالطبيعة المطلقة والأمر بتعجيلها وفوريّة الإتيان بها للدّليل الخارجي على القول بكونه بالفرض الجديد ونفس الأمر الموقّت على القول بكونه بالفرض الأول، فالاختلاف إنّما هو في الدالّ على المعنى المذكور لا في نفس المعنى، وإلاّ فالدّليل الخارجي أيضا يكشف عن استمرار مطلوبيّة الطبيعة وأنّ الأمر بها في الوقت من جهة الاهتمام بشأن الوقت من حيث إن الطبيعة المشتركة ذات مصلحة ملزمة مطلقا وفي الوقت ذات مصلحة ملزمة أيضا فهي في الوقت مطلوبة في مطلوب من غير أن يكون ارتباط بين المصلحتين، بحيث يوجب التقييد في المطلوبيّة مطلقا كما هو الشأن في الشرائط المطلقة، وهذا هو الفارق بين المسألة ونظائرها من الدين المردّد ونحوه من غير الموقّتات التي لا يجري قاعدة الاشتغال فيها ولم يلتزموا بوجوب الاحتياط فيما دار أمره بين الأقلّ والأكثر.

فإن قلت: مقتضى ذلك وجوب الاحتياط فيما شكّ في أصل فوت صلاة بعد الوقت مع أنّهم لا يلتزمون به قطعا.

قلت: مقتضى الأصل والقاعدة وإن كان عدم الفرق بين المقام والفرض المزبور إلاّ أنّ مقتضى ما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ بعد خروج الوقت الفرق بينهما نظرا إلى انصرافه إلى صورة عدم العلم الإجمالي بالفوت، فلا يقال إنّ مقتضاه أيضا عدم الفرق بين الصورتين.

هذا حاصل ما يستفاد من إفاداته قدس سره في تقريب جريان قاعدة الاشتغال في خصوص المقام، وربّما يتمسّك في مورد القاعدة بالاستصحاب أيضا كما في الكتاب، لكنّه كما ترى مبنيّ على مذاقهم من الجمع في موارد القاعدة بينها وبين الاستصحاب وهو بمكان من الضعف عند شيخنا قدس سره كما عرفت مراراً.

وكيف كان لا إشكال في ضعف التقريب المذكور لجريان القاعدة كما أشار إليه في الكتاب أيضاً:

أمّا أولاً: فلأنّ ما أفاده من الفرق بين القولين لا محصّل له أصلا، فإنّ مرجع القول بكون القضاء بالأمر الأوّل كون الفعل في خارج الوقت أيضا مرادا منه، سواء كان الدّالّ عليه نفس الدليل الموقّت أو دليل ثبوت القضاء الكاشف في زعمه عن استمرار مطلوبيّة الفعل، بل التعيّن على هذا القول عند التحقيق الالتزام بالثاني إذ لا معنى لجعل نفس دليل الموقّت دليلا على مطلوبية الطّبيعة في خارج الوقت عند عدم الإتيان به في الوقت كما هو ظاهر، ومرجع القول بكونه بالفرض الجديد إلى أن مطلوبيّة الفعل في الوقت لمكان مدخليّة الوقت فيها على وجه الإطلاق قد انقطعت بخروج الوقت، غاية ما هناك قيام الدليل على وجوب تداركه بعد فوته فالقضاء واجب آخر لا تعلّق له بالأداء وإن جعلت بدلالة في الشرع، فالفعل في خارج الوقت مطلوب بأمر آخر متعلّق بتدارك ما فات عن المكلّف في وقته لا أن يكون مطلوبا بنفس الأمر الأوّل وكان الدليل القائم على القضاء كاشفا عنه فالاختلاف بين القولين راجع إلى الاختلاف في المعنى وتعدّد الواجب وعنوانه حقيقة على القول بكون القضاء بالفرض الجديد كما استظهره شيخنا قدس سره من كلماتهم.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكر من منع جريان دليل عدم الالتفات بالشك بعد خروج الوقت في المقام وانصرافه إلى صورة عدم العلم بالفوت أصلا لا شاهد له أصلا بعد انحلال العلم الإجمالي في الفرض إلى المعلوم والمشكوك على ما عرفت، فلا مانع من التمسّك به بالنسبة إلى المشكوك أصلا.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه منقوض بما لو علم الولي الذي يجب عليه القضاء عن الميّت بفوت صلوات كثيرة عنه مردّدة بين الأقل والأكثر، فإنّ ظاهرهم كما في الكتاب

عدم الالتزام بوجوب الاحتياط على الوليّ في الفرض، مع أنّه لا فرق بينه وبين المقام أصلا، نعم لو علم الوليّ بتردّد الميّت قبل فوته فيما فات عنه بين الأقلّ والأكثر وأهمل في القضاء أو غفل عنه التزموا بوجوب الاحتياط على الولي بفعل الزائد من حيث كونه واجبا على الميّت في زعمهم فيجب على الوليّ من حيث كونه مكلّفا بقضاء ما وجب على الميّت ولو ظاهرا.

ثانيها: أصالة عدم الإتيان بالأكثر في الوقت فيجب قضاؤه في خارجه فإنّه وإن قلنا بكون القضاء بالأمر الجديد إلاّ أنّ الأصل المذكور يحكم بتحقق موضوع الأمر الجديد وهو فوت الواجب عن المكلّف في وقته، والقول بعدم جواز إثبات الفوت بالأصل المذكور نظرا إلى كونه من الأصول المثبتة فاسد، حيث إنّ الفوت ليس أمرا وجوديّا لازما لمجرى الأصل المذكور، بل هو عين عدم الإتيان بالفعل في الوقت الذي هو مجرى الأصل فليس من الأصول المثبتة والنقض بالشبهة الابتدائية، والجواب عنه جاريان بالنسبة إلى هذا الوجه أيضا ضرورة عدم الفرق في جريان الأصل المذكور بين الشبهتين أي الابتدائية والمقرونة بالعلم الإجمالي، كما أنّ الجواب بتحكيم قاعدة الشكّ بعد خروج الوقت على الأصل المذكور كورودها على قاعدة الاشتغال جارٍ في هذا الموجه كالوجه السّابق، والفرق في القاعدة بين الشبهتين بدعوى الانصراف جار بالنسبة إلى الوجه المذكور أيضا حرفا بحرف هذا ويتوجّه عليه بعد تسليم خروج الأصل المذكور عن الأصول المثبتة أوّلاً: بأنّه لا وجه لمنع تحكيم قاعدة عدم الالتفات بالشكّ بعد خروج الوقت على الأصل المذكور كما أسمعناك في الوجه السّابق.

وثانياً: بأنّه منقوض بما لو علم الوليّ بفوت صلوات كثيرة عن الميّت مردّدة بين الأقلّ والأكثر ونحوه، والقول بأنّ أصالة عدم إتيان الميّت بالمشكوك فوته لا يثبت وجوب إتيانه على الوليّ من حيث كونه أصلا مثبتا، حيث إنّ تكليف الولي

متفرّع على تكليفه فلابدّ من أن يحكم أوّلاً بمقتضى الأصل المذكور على وجوب إتيانه على الميّت حتى يحكم بوجوبه على الوليّ، هذا مضافا إلى احتمال علم الميّت بما فات عنه وكونه الأقل فكيف يحكم بوجوب الإتيان بالأكثر على الوليّ فاسد جدّا، فإنّ العامل بالأصل والمكلّف بإجرائه الولي الشاكّ في كميّة ما فات عن أبيه لا الميّت حتى يقال بعدم العلم بشكّه وتكليفه وإن كان متفرّعا على تكليف الميّت، إلاّ أنّه محكوم في ظاهر الشرع بمقتضى الأصل المذكور بالبناء على فوت الأكثر منه وأنّه كان مكلّفا بإتيانه، فوجوب الإتيان بالأكثر في حقّه الثابت بالأصل موضوع لتكليف الوليّ فليس أصلا مثبتا؛ لما سننبّه عليه في باب الاستصحاب من أنّ الحكم الشرعي الثابت بالأصل من غير فرق بين إجراء الأصل فيه أو في موضوعه الراجع إلى جعله في مرحلة الظاهر يترتب عليه جميع لوازمه وآثاره المحمولة على مطلق الحكم الشرعي، سيّما إذا كان من الأحكام الشرعيّة فتدبّر.

ثالثها: النصّ الوارد في كيفيّة قضاء النوافل الفائتة المردّدة من أنّ مَن عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلّى من كثرته، والتقريب كما في الكتاب بوجهين:

أحدهما: أنّ المستفاد منه كونه طريقا لتدارك ما فات مع عدم إحصائه من غير فرق بين النافلة والفريضة، وإن كان مورده النافلة.

ثانيهما: دلالته على حكم المقام بالفحوى، من حيث إنّ مطلوبية الاحتياط بإتيان الأكثر إنّما هي من جهة الاهتمام بشأن المطلب، ومن المعلوم أنّ الاهتمام بشأن الفريضة آكد وأقوى، فيكون الإتيان بالأكثر فيها مطلوبا بطريق أولى، وفيهما ما لا يخفى؛ لأنّ دعوى كون المستفاد منه كونه طريقا للتدارك مطلقا ممنوعة وأشدّ منعا دعوى الفحوى والأولويّة، لأنّه إن أريد أولويّة الإتيان بالأكثر في

الفريضة الفائتة المردّدة فلا نمنعها لاستقلال العقل بحسن الاحتياط، لكنّه ليس مدّعى المدّعي جزما، وإن أريد لزوم الإتيان بالأكثر في الفريضة الفائتة المردّدة كما هو المدّعى فيتوجّه عليه أنّ مطلوبيّة الاحتياط في النافلة لا يوجب مشقّة على المكلّف.

وهذا بخلاف إلزامها في الفريضة المردّدة، ومن هنا أمر قدس سره بالتأمّل عقيب الوجه المذكور، ويمكن إرجاعه إلى الوجه الأوّل أيضا؛ لأنّ المنع متوجّه إليهما معا، وبمثل ما حرّرناه ينبغي تحرير المقام فإن نظمه في الكتاب لا يخلو عن اضطراب في الجملة، فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنه ليس هنا ما يصحّ الاعتماد إليه للقول بوجوب الاحتياط في الفائتة المردّدة بين الأقل والأكثر كما عن الأكثر بل المشهور، ومن هنا خالفهم غير واحد من المحققين فحكموا بوجوب الاحتياط في المسألة كنظائرها والرجوع إلى البراءة منهم المحقّق السبزواري في الذخيرة، وأمّا الحكومة المحكيّة عن بعض المحققين في الكتاب بين قول المشهور وقول المحقق السبزواري الراجعة إلى القول بالتفصيل فليست بمحصلّة المراد قولا ودليلا، أمّا قولا؛ فلأنّ ظاهر كلامه أوّلاً: كون البحث فيما لو علم المكلّف الشاكّ بعلمه في السّابق بكميّة الفائت منه فعرض له النسيان فشكّ لاحقا فيها، كما أنّ الاستدراك بقوله: (نعم في الصورة التي يحصل للمكلّف علم إجمالي) إلى آخره يظهر منه كون المفروض فيه حصول العلم الإجمالي بالفوائت من دون علم له بسبق العلم التفصيلي بها وعروض نسيانها وظاهر قوله: (والحاصل أنّ المكلّف) إلى آخره هو القول بوجوب الاحتياط في المسألة مطلقا فيما كان هنا علم إجمالي مطلقا، من غير فرق بين الصورتين، وتخصيص عدم وجوب الاحتياط بما لم يكن هناك علم إجماليّ أصلا، بل لو علم تفصيلا بفوت صلاتين أو ثلاث مثلا معلومة العين وشكّ في فوت صلاة أخرى من غير أن يكون علم إجمالي ينحل إلى طرفين وهو كما ترى لا يجتمعان أصلاً، وأمّا دليلاً؛ فلأنّ أحداً لم يتوهم

البراءة عند الشك في التكليف، وتقدم فيها أيضا اندفاع توهّم أنّ التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب مقدّمة لامتثال التكليف في جميع أفراده موافقته في كل ما يحتمل أن يكون فردا له، ومن ذلك يُعلم أنّه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال فيما إذا تردّدت الفائتة بين الأقل والأكثر كصلاتين وصلاة واحدة، بناء على أنّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدّمة.

توضيح ذلك: مضافا إلى ما تقدّم في الشبهة التحريمية أنّ قوله: اقض ما فات، يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الأقل، ولا يدل أصلا على وجوب ما شك في فوته، وليس فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا يقتضي إلاّ وجوب المعلوم فواته، لا

كون النسيان رافعا للحكم الثابت بالأدلّة الاجتهاديّة من القطعيّة كالإجماع، والظنيّة كالإطلاقات والأصول الفقاهيّة كالاستصحاب، مع أنّه لا محصّل للاستصحاب في الفرض، فإنّه قبل النسيان لم يكن شاكّا وبعد النسيان وعروض الشكّ في الكميّة لم يتيقن التكليف بالأكثر حتى يستصحب وإلاّ لم يكن معنى للشكّ، فأين الاستصحاب حتّى يقبل أو ينكر، بل المدّعى أنّه مع عروض نسيان المقدار والشكّ لا تكليف ظاهرا بالمشكوك لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في أصل التكليف، وأين هذا من رفع الحكم الواقعي الثابت بأحد الوجوه المذكورة في كلامه، ومنه يظهر أنّه لا معنى للرجوع إلى قاعدة الاشتغال بعد إنكار الاستصحاب فإنّا لا نعلم الاشتغال بالأكثر من أوّل الأمر، وإنّما الحاصل من العلم الإجمالي بالفائتة المردّدة العلم بالتكليف بالأقلّ ليس إلاّ، فتبيّن أنّ التحكيم المذكور مضافا إلى أنّه لا محصّل له في الظاهر لا دليل يساعده أصلا، كما تبيّن أنّه بناء على إعمال قاعدة الشكّ بعد الوقت مع عدم الحاجة إليها لا معنى للتفصيل المذكور أيضاً.

من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال إنّ اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم، بل من جهة أنّ الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعدّ دليلا إلاّ على ما علم صدق الفائت عليه، وهذا لا يحتاج إلى مقدمة ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدمة العلميّة.

والحاصل أنّ المقدمة العلمية المتّصفة بالوجوب لا يكون إلاّ مع العلم الإجمالي، نعم لو أجري في المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه فله وجه، وسيجيء الكلام عليه هذا.

ولكنّ المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد قدس سره إلى الشهيد الثاني أنّه لو لم يعلم كمّيّة ما فات قضى حتى يظن الفراغ بها، وظاهر ذلك خصوصا بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصة وأنّ القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعدة، قال في التذكرة: «لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد صلّى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنّه الوفاء؛ لاشتغال الذمّة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعا إلاّ بذلك، ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد صلّى تلك الصلاة مكرّرا حتى يظن الوفاء، ثمّ احتمل في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم لعدم البراءة إلاّ باليقين، والثاني: الأخذ بالقدر المعلوم؛ لأنّ الظاهر أنّ المسلم لا يفوّت الصلاة، ثمّ نسب كلاًّ الوجهين إلى الشافعيّة» انتهى.

وحكي هذا الكلام بعينه عن النهاية، وصرح الشهيدان بـ: «وجوب تحصيل العلم مع الإمكان»، وصرّح في الرياض أيضا بـ «أنّ مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلا للبراءة اليقينية»، وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ قدس سره في التهذيب حيث قال: «أمّا ما يدل على أنّه

يجب أن يكثر منها فهو ما ثبت أنّ قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها ولا يمكنه أن يتخلّص من ذلك إلاّ بأن يستكثر منها وجب»، انتهى.

وقد عرفت أنّ المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ بالأقل عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه أو في أنّ الفائت منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإنّ الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر، وكذا لو تردّد في ما فات عن أبويه أو في ما تحمّله بالإجارة بين الأقل والأكثر.

وربّما يظهر من بعض المحقّقين الفرق بين هذه الأمثلة وبين ما نحن فيه، حيث حكي عنه في رد صاحب الذخيرة القائل بأنّ مقتضى القاعدة في المقام الرجوع إلى البراءة قال: «إنّ المكلّف حين علم بالفوائت صار مكلّفا بقضاء هذه الفائتة قطعا، وكذلك الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا، ومجرّد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب، بل الإجماع أيضاً، وأي شخص يحصل منه التأمّل في أنّه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلّفاً، وبمجرّد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت وإنْ أنكر حجّية الاستصحاب فهو يسلم أنّ الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، إلى أن قال نعم في الصورة التي يحصل للمكلّف علم إجمالي باشتغال ذمّته بفوائت متعدّدة يعلم قطعا تعددها لكن لا يعلم مقدارها، فإنّه يمكن حينئذ أن يقال لا نسلّم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذي تيقّنه»، إلى أن قال: «والحاصل أنّ المكلّف إذا حصل له القطع باشتغال ذمّته بمتعدد والتبس عليه ذلك كما وأمكنه الخروج عن عهدته فالأمر كما أفتى به الأصحاب، وإن لم يحصل ذلك بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث وأمّا أزيد عن ذلك فلا، بل احتمال احتمله فالأمر كما ذكره في

الذخيرة، ومن هنا لو لم يعلم أصلا بمتعدّد في فائتة وعلم أنّ صلاة صبح يومه فاتت، وأمّا غيرها فلا يعلم ولا يظن فوته أصلا فليس عليه إلاّ الفريضة الواحدة دون الأكثر [المحتمل] لكونه شكًا بعد خروج الوقت، والمفروض أنّه ليس عليه قضاؤها، بل لعلّه المفتى به»، انتهى كلامه رفع مقامه.

ويظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقا ولا يحضرني الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءة في أمثال ما نحن فيه ممّا لا يحصى، وربّما يوجه الحكم فيما نحن فيه بأنّ الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة فيترتب عليه وجوب القضاء إلاّ في صلاة علم الإتيان بها في وقتها.

ودعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل لا مجرّد عدم الإتيان الثابت بالأصل ممنوعة؛ لما يظهر من الأخبار وكلمات الأصحاب من أنّ المراد بالفوت مجرّد الترك كما بيّناه في الفقه، وأمّا ما دل على أنّ الشك في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتد به لا يشمل ما نحن فيه.

وإنْ شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه أنّ القضاء وإن كان بأمر جديد إلاّ أنّ ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف.

غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب بأن يكون الكلّي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوبا وكون إتيانه في الوقت مطلوبا آخر، كما أنّ أداء الدين وردّ السلام واجب في أول أوقات الإمكان، ولو لم يفعل ففي الآن الثاني وهكذا، وحينئذ فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمّة

عن ذلك الكلي، فإذا شك في براءة ذمته بعد الوقت فمقتضى حكم العقل

باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الإتيان كما لو شك في البراءة قبل خروج الوقت وكما لو شكّ في أداء الدين الفوري فلا يقال إنّ الطلب في الزمان الأوّل قد ارتفع بالعصيان ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام.

والحاصل أنّ التكليف المتعدّد بالمطلق والمقيد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق، فلا يكون المقام مجرى البراءة هذا.

ولكنّ الإنصاف ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام.

أمّا أوّلاً: فلأنّ من المحتمل بل الظاهر على القول بكون القضاء بأمر جديد كون كل من الأداء والقضاء تكليفا مغايرا للآخر، فهو من قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الأداء بنفس الفعل وأمر القضاء به بوصف الفوت، ويؤيّده بعض ما دل على أنّ لكل من الفرائض بدلاً وهو قضاؤه عدا الولاية لا من باب الأمر بالكلّي والأمر بفرد خاص.

وأمّا ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دل على أنّ الشك في الإتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام خال عن السند، خصوصا مع اعتضاده بما دل على أنّ الشك في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه مثل (قوله عليه السلام: إنّما الشك في شيء لم تجزه)، ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شك في مقدار ما فات منهما، ولا أظنّهم يلتزمون بذلك، وإن التزموا بأنّه إذا وجب على

الميت لجهله بما فات به مقدار معين يعلم أو يظن معه البراءة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار لوجوبه ظاهرا على الميّت بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

وكيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف وأضعف منه التمسّك فيما نحن فيه بالنص الوارد بأنّ من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلّى من كثرته، بناء على أنّ ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يحصِ لا أنّه مختص بالنافلة، مع أنّ الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى فتأمّل.

المطلب الثالث: فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما

كما إذا اختلفت الأمّة على القولين بحيث علم عدم الثالث فلا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة[1] بمعنى نفي الآثار

---

(١) الغرض ممّا أفاده الإشارة إلى أنّ الكلام المقصود في المقام هو البحث عن حال الأصول الثلاثة في هذا المقصد وبيان مجاريها في صور الدوران والشكّ، وأمّا أصل العدم الراجع إلى الاستصحاب عندنا فهو وإن كان أصلا في كلّ حادث ولو مع العلم بالحدوث والشكّ في تعيين الحادث فيما ترتّب هناك أثر شرعيّ على مجرى الأصل المذكور بشرط عدم لزوم المخالفة القطعيّة العمليّة من الرجوع إليه

وإن استلزم المخالفة الالتزاميّة للعلم الاجمالي، بل للعلم التفصيلي، بل المخالفة العمليّة له في ظاهر النظر على وجه تقدّم في أوّل الكتاب التفصّي عنه بالوجوه المذكورة هناك، حيث إنّ العقل يستقلّ بقبح المخالفة العمليّة مطلقا فلابدّ من توجيه ما يقتضي بظاهره خلافه وإن أوهمت عبارة الكتاب غير ما ذكرنا في ابتداء النظر لكنّه يرجع إليه نظرا إلى قوله على وجه تقدّم إلى آخره، إلاّ أنّه ليس مقصوداً بالبيان، وإنّما يقع الكلام فيه في باب.

ثمّ إنّ تحرير الكلام وتحقيقه من شيخنا قدس سره في المقام يخالف ما أفاده في أوّل الكتاب ولابدّ من بسط القول فيه والإشارة في طيّ الكلام إلى مخالفة كلاميه في الموضعين وبيان ما يقتضيه النظر القاصر في الترجيح والحق منهما، فنقول الأقسام الواقعيّة من حيث تعبّديّة الحكمين الإلزاميّين وتوصّليّتهما وتعبّديّة أحدهما معيّناً وتوصليّة الآخر لا يخلو من أربعة، إلاّ أنّه قد يضيف إليها قسم خامس ليس مقابلا لها بحسب الواقع وهو تعبّديّة أحدهما لا على التعيين وتوصليّة الآخر، ومحل البحث والوجوه التي سيمرّ عليك أو الأقوال هو القسم الثاني وهو ما لو كانا توصّليّين، أو القسم الأخير الذي أضيف إلى الأقسام باعتبار جهل المكلّف بحال الحكم معيّنا مع علمه إجمالاً بكون أحدهما تعبّديّا، وأمّا لو لم يعلم بالحال أصلا واحتمل كلاًّ من التعبّديّة والتوصّليّة في كلّ منهما أو في أحدهما المعيّن فهو ليس قسما آخر في قبال الأقسام أصلا، فإنّه لابدّ أن يرجع مع الشكّ المفروض إلى الأصول والقواعد فإن كان مقتضاها في زعم الشاكّ التوصّليّة فيبني على توصّليّة المشكوك، وإن كان مقتضاها التعبّديّة فيبني على تعبّديّته فيلحقه الحكم.

ثمّ إنّ تخصيص محلّ البحث بالقسمين مبنيّ على ما يقتضيه التحقيق وعليه المشهور من عدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة مع المخالفة القطعيّة العمليّة، ولك أن تجعل محلّ الكلام دوران الأمر بين الحكمين الإلزاميين ثمّ تفصل في

. . . .

الحكم بين الأقسام المذكورة إذ لا يترتّب على تحرير البحث بأحد الوجهين ثمرة، وكيف كان لا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى البراءة وكذا التوقّف وعدم الالتزام بحكم أصلا في مرحلة الظاهر في غير القسمين، أمّا البراءة فأمرها ظاهر حيث إنّ تجويز الشارع البناء على الإباحة فيه تجويز للمخالفة القطعيّة العمليّة حتى فيما لو كان أحدهما المعين تعبّديًا كما هو ظاهر وإن لم يستلزم الإباحة الظاهريّة المخالفة القطعيّة العمليّة في الصورة المفروضة كما يستلزمها فيما لو كانا تعبّديين، حيث إنّه بعد البناء على الإباحة الظاهريّة لا يتمكّن من قصد القربة على تقدير اختيار كل من الفعل والترك فيقطع بالمخالفة من حيث العمل باختيار كلّ منهما، وهذا بخلاف ما لو كان أحدهما المعيّن تعبّديًا فإنّه إذا اختار الطرف الآخر لا يقطع بالمخالفة العمليّة كما هو ظاهر، إلاّ أنّ تجويز الشارع موجب لاختيار ما يكون تعبّديًا فيقع في المخالفة العمليّة، وبمثل ما عرفت ينبغي تحرير الوجه لا بمثل ما في الكتاب فإنّه يوهم كون البناء على الإباحة مطلقا مستلزما للمخالفة القطعيّة العمليّة، بل التحقيق كون البناء على الإباحة لا يوجب المخالفة القطعيّة العمليّة في التعبّديين أيضا، فإنّ البناء على الإباحة الظاهريّة لا يمنع من كون الفعل أو الترك بداعي احتمال الوجوب أو التحريم بحسب الواقع إلاّ أنّه مستلزم لتجويز اختيار كلّ منهما بعنوان الإباحة الظاهريّة فيكون إذنا في المعصية والمخالفة فافهم.

وأمّا التوقّف وعدم الالتزام بحكم ظاهريّ شرعيّ فلأنّه لا ينفكّ عن التجويز العقلي لاختيار كل من الفعل والترك وإن لم يكن معنونا بعنوان الحكم وإلاّ كان إلزاما بالنسبة إلى أحدهما وهو خروج عن التوقّف، وهذا التجويز المطلق لا يجامع تعبديّة أحدهما فضلا عن كليهما، اللهمّ إلاّ أن يلتزم مع التوقّف بإيقاع كل من الفعل والترك بعنوان الاحتمال وهو نحو من الالتزام فتأمّل.

وكيف ما كان فمحلّ الوجوه بحيث يجري فيه جميعها ما ذكرنا من القسمين أمّا التوصّليّان فأمرهما ظاهر من حيث إنّ البناء على الإباحة فيهما لا يوجب المخالفة القطعيّة العمليّة في واقعة واحدة.

وأمّا إذا كان أحدهما لا على التعيين توصّليًا فلأنّه إذا اختار كلاً من الفعل والترك يحتمل كونه متعلّقًا للخطاب التوصّلي فلا علم بالمخالفة من حيث العمل، بل لا يمكن في حقّه تحقق المخالفة القطعيّة العمليّة والمخالفة الاحتماليّة ممّا لابدّ منها على كل وجه وتقدير، إذ المفروض عدم إمكان الاحتياط ودوران الأمر بين المحذورين، وكيف ما كان قد يقال فيهما بالإباحة الظاهريّة والبراءة عن كلّ من الوجوب والتحريم كما هو الحكم في دوران الأمر بين التحريم وغير الوجوب أو الوجوب وغير التحريم، وقد يقال فيهما بوجوب الالتزام بأحد الحكمين وهو المشهور بينهم ظاهرا.

وقد يقال بالتوقف بالمعنى الذي عرفت بمعنى عدم حكم ظاهريّ للواقعة أصلا لا عدم علمنا به وتردّدنا فيه كعدم علمنا بالحكم الواقعي مع ثبوته، ويوجّه الأوّل بجريان دليل البراءة عقلا ونقلا في الجملة في المقام كما في غيره من موارد الشك في نوع التكليف الإلزامي، حيث إنّ عدم العلم بالتحريم علّة في حكم العقل بقبح المؤاخذة عليه، كما أنّ عدم العلم بالوجوب علّة تامّة في حكمه بذلك من غير فرق بين دوران حكم الواقعة بينهما وغيره في حكم الشارع بالنظر إلى عمومات أخبار البراءة والحلّيّة سيّما المرسلة بناء على رواية جعل الغاية العلم بورود النهي والأمر على تقدير كون المراد ورود كل منهما بخصوصه فيدخل الفرض في المغيّا، والمفروض أنه لا يلزم من الرجوع إلى البراءة ما يمنع عنه من محذور المخالفة القطعيّة والالتزاميّة، أمّا الأوّل فظاهر حيث إنّه بعد البناء على البراءة لا يخلو من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب والترك الموافق لاحتمال

التحريم لكونهما توصّليين.

وأمّا الثاني فلأن الالتزام بالبراءة والإباحة في مرحلة الظاهر لا ينافي الالتزام بكون حكم الواقعة بحسب الواقع أحد الحكمين الإلزاميّين، فإنّما يجب الالتزام والتديّن بحكم الشارع على نحو ثبوته إجمالا أو تفصيلا واقعيًا أو ظاهريًا ضرورة عدم الفرق في وجوب تصديق الشارع بين حكمه الواقعي والظاهريّ.

فإن شئت قلت: إنّ دليل وجوب التديّن والتصديق بما جاء من الشارع على ما جاء به إنّما يثبت كبرى القياس كما هو الشأن في جميع القضايا الشرعيّة وأخذ النتيجة بالنسبة إلى وجوب الالتزام بحكم خاصّ يتوقّف على ثبوت كونه حكم الشارع للواقعة، فلا يمكن إثبات وجوب الالتزام بالنسبة إليه إلاّ بعد ضمّ الصغرى المعلومة إليها من غير فرق بين إرادة إثبات وجوب الالتزام بالنسبة إلى حكم معيّن أو أحد الحكمين بحسب الواقع على وجه الترديد أو التخيير الواقعي أو الظاهري، فنفس دليل وجوب الالتزام لا يقتضي في المقام الأخذ بأحد الحكمين تخيير العدم قيام دليل على كون حكم الواقعة بحسب الظاهر التخيير بينهما في المقام كما قام عليه في الخبرين المتعارضين والأخذ بأحدهما من جهة الاحتياط والمقدميّة نظرا إلى العلم بثبوت أحد الحكمين في مرحلة الواقع ممّا لا يعقل له معنى أصلا، فإنّه يعلم بعدم مطابقته للواقع، بل هو تشريع محرّم بالأدلة الأربعة.

ومن هنا قال قدس سره وليس حكما شرعيًا ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي، فحديث المقدّميّة أجنبيّ عن المقام، والقول باستفادة حكم التخيير الظاهري في مفروض البحث ممّا ورد في الخبرين المتعارضين بتنقيح المناط من حيث إنّ حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين من جهة توافقهما على نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة المعتبرة والمفروض في المقام العلم بعدم الثالث فلابدّ من الحكم بمراعاته، بل المقام أولى بالملاحظة من مورد التعارض كما هو الظاهر.

ومن هنا قال في أوّل الكتاب: «إنّه يمكن استفادة المطلب من فحوى أخبار التخيير الواردة في المتعارضين فاسد؛ إذ من المحتمل قويّا كون مبناه على التعبّد الظاهري لا مراعاة ما ذكر من الدّلالة الالتزاميّة للخبرين على نفي الثالث، فإنّ ذلك لا يقتضي الحكم بالتخيير مطلقا، بل مقتضاه الحكم بالتساقط بالنسبة إلى مورد التعارض والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما إن كان، وإلاّ فالتخييرز

هذا مع احتمال كون مبناه على رعاية الحكم الشرعي الأصولي المتعلّق بكلّ من المتعارضين من حيث استجماعهما لشرائط الحجيّة، ولمّا عجز المكلّف عن تصديقهما معا لمكان التعارض فأوجب الشارع تصديق أحدهما كما هو قضيّة العقل أيضا لولا حكم الشارع به من حيث رجوع الأمر في الحقيقة على هذا التقدير إلى تزاحم الواجبين بناء على حجيّة الأخبار من باب السببيّة لا الطريقيّة، والقول به وإن كان ضعيفا عندنا على ما ستقف عليه في باب التعارض إلاّ أنّ احتماله مانع عن تنقيح المناط واستفادة حكم المقام ممّا اتفقوا عليه في باب اختلاف المجتهدين في الرأي مع تساويهما من تخيير العامي في الأخذ بهما، حيث إنّ فتوى المجتهد للعامي بمنزلة الخبر للمجتهد فيكون حكم الشارع بالتخيير من جهة رعاية أدلّة وجوب الأخذ بالفتوى لا الحكم الفرعي الواقعي فتدبّر.

لا يقال: ما ذكر في حكم المسألة وإن كان موافقا لعمومات أدلّة البراءة إلاّ أنّ اتفاقهم فيما إذا اختلفت الأمّة على قولين بحيث علم دخول الإمام عليه السلام في إحدى الطائفتين على عدم جواز إحداث القول الثالث مطلقا معلّلا بإيجابه لطرح قول الإمام عليه السلام مع أنّه ليس طرحا له بحسب العمل بقول مطلق يكشف عن عدم جواز القول بالإباحة فيما إذا اختلفت الأمّة بين الوجوب والتحريم؛ لأنّا نقول بعد تسليم اتفاقهم على ذلك، مع أنّ بعضهم جوّز الرجوع

. . . .

إلى الثالث إذا اقتضاه الأصل، مضافا إلى أنّ الظاهر من الشيخ قدّس سرّه القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي الموجب لطرح قول الإمام عليه السلام على ما استظهره المحقّق منه، وأورد عليه بأنّه لا ينفع القول بالتخيير فراراً عن اطراح قول الإمام عليه السلام، حيث إنّه مع اتفاقهم على أحد القولين بعد الاختلاف مستلزم لبطلان التخيير الذي حكم به الإمام، فإنّ التخيير إذا كان حكما ظاهريّا يدور مدار الشكّ والتخيّر فلا يمنع من قيام القاطع على الحكم الرافع لموضوعه، وإن لم يعقل الحكم بالتخيير الواقعي بين الحكمين لواقعة واحدةٍ؛

ومن هنا ذكر في المعالم وتبعه غير واحد بأنّ مراده هو التخيير الظاهري وإن أخطأ في الحكم بعدم جواز الاتفاق على أحد القولين بعد الاختلاف نمنع من إرادتهم إطلاق القول بذلك حتى فيما لا يوجب الرجوع إلى الثالث الطرح من حيث العمل، وإن كان التأمّل يشهد بإرادتهم إطلاق القول بذلك كما يظهر بالرجوع إلى كلماتهم، حيث إنّ ظاهرهم كون الثالث طرحا للحكم الذي قال به الإمام عليه السلام وجعله حكم الواقعة ولا دخل له بالطرح العملي أصلاً.

ومن هنا أمر قدس سره بالتأمّل عقيب استظهار الطرح من حيث العمل من كلماتهم، لا يقال كيف يجوز الالتزام بالإباحة في مرحلة الظاهر مع العلم بكونها مخالفة للحكم الواقعي الثابت للواقعة في نفس الأمر لأنّا نقول بعد النقض بالتخيير الظاهري في المقام على قول المشهور والتخيير في موارد تعارض الأخبار وموارد التسامح فيما لا يحتمل في الواقع إلاّ الوجوب والإباحة وغير ذلك ممّا لا يخفى لا مانع منه أصلا، فإنّه إن كان من جهة التضاد بينهما فممنوع عندهم.

ومن هنا يحكم في الظاهر كثيرا مّا ممّا يكون مخالفا للواقع عند الله تبارك وتعالى وإن كان من جهة إيجابه طرح الواقع، فقد عرفت أنّه لا يوجبه عملا ولا

التزاما وإن كان من جهة عدم مساعدة دليل الإباحة، فهو ليس وجها آخر يتمسّك به للمنع في قبال دليل البراءة.

وقد أسمعناك شمول دليلها للمقام أيضا» هذا حاصل ما يقتضيه تحريره قدس سره في المقام، ولكنّ الحق ما أفاده قدس سره في أوّل الكتاب من عدم جواز الرجوع إلى البراءة والحكم بالإباحة، لا لما أفاده في المقام من انصراف أدلّتها اللفظيّة إلى غير المسألة المفروضة من دوران حكم الواقعة بين الوجوب والتحريم حتى يمنع منه وعدم استقلال العقل بعد تجويز ورود الالتزام بأحد الحكمين من الشارع كما قال به المشهور، وإن لم يساعده دليل فلابدّ من التوقف وعدم الالتزام بحكم ظاهريّ من حيث عدم الدليل عليه، والمفروض عدم توقّف الموافقة بحسب العمل عليه لكون الحكمين توصّليّين وإن هو إلاّ نظير دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب في العبادات، حيث إنّه يكفي العلم بالرجحان المشترك في قصد القربة ولا يتوقف على العلم بالخصوصيّة حتى يقال بأن عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بأحد الحكمين عند العقل وإن جوّز وروده كاف في حكمه بالبراءة وإلاّ لم يحكم بالبراءة في مورد من الموارد، بل لما أفاده هناك من أنّ ترخيص الشارع والحكم بإباحة ما تردّد أمره بين الوجوب والتحريم في الشبهات الحكميّة قبيح في حكم العقل من حيث رجوعه إلى الإذن في المعصية والمخالفة القطعيّة العمليّة في واقعتين، فلابدّ من الالتزام بأحد الحكمين فرارا عن ذلك، ولا يرد ذلك على القول بالتخيير على القول بكونه استمراريّا ضرورة كون المكلّف في كل واقعة مطيعا للشارع ولو في مرحلة الظاهر فيتدارك مفسدة فوت الواقع بالأمر الظاهري، ومنه يظهر فساد القياس بالتخيير الاستمراري في موارده كما في تعارض الخبرين أو فتوى المجتهدين والعدول عن تقليد القائل بالوجوب إلى تقليد القائل بالحرمة من جهة وجود بعض مسوّغاته من فوت أو جنون أو نحو

ذلك ممّا فصّل في محلّه.

وبالجملة القبيح عند العقل المخالفة القطعيّة العمليّة ولو في واقعتين من دون التزام بما يحتمل الموافقة للواقع عند كل واقعة؛ لما عرفت من الوجه، ولا يتوهّم عدم الابتلاء للمكلّف بالنسبة إلى الوقائع المستقلة فلا يمنع تحقّق المخالفة القطعيّة بملاحظتها من الرجوع إلى البراءة كما ستقف عليه في فروع الشبهة المحصورة، ضرورة ثبوت الفرق بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة وتحقّق الابتلاء في الشبهات الحكميّة دفعة واحدة فتدبّر.

لا يقال: نتيجة ذلك عدم جواز اختيار المكلّف للترك إذا اختار الفعل في واقعة وكذا العكس لا التخيير بين الحكمين؛ لأنّا نقول: عدم تجويز الشارع للترك للمكلّف إذا اختار الفعل في واقعة مع حكمه بالإباحة لا يجتمعان قطعا كما لا يخفى، وممّا ذكرنا كلّه وإن ظهر وجه القول بالتخيير ووجه التوقف وإن لم يقل به أحد غير شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في ظاهر كلامه في بادي النظر وإن احتمل قريبا كون ذكره من حيث كونه وجهاً في المسألة ويكون المختار عنده ما أنصفه في أوّل الكتاب من التخيير بعد استظهار اتفاقهم عليه في مسألة اتفاق الأمّة على القولين، كما أنّ أمره في المقام بالرجوع إلى ما ذكره في أوّل الكتاب والحوالة عليه ربّما يستظهر منه ذلك، إلاّ أنّه لا بأس في الإشارة إليهما والتكلّم فيهما على وجه التلخيص والإجمال.

فنقول: أمّا وجه القول بالتخيير ودليله في المقام فهو حكم العقل به بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجّح بعد إثبات وجوب الالتزام بأحد الحكمين، من حيث إنّ في تركه وتجويز الرجوع إلى الإباحة أو البناء على عدمهما ولو في مرحلة الظاهر تجويز للمعصية ومخالفة للواقع عملا ولو في واقعتين وهو قبيح عقلا، ويستأنس له بالأخبار الدالّة على التخيير بين الخبرين المتعارضين، لا يقال حكم العقل بالتخيير

على ما ذكرت مبنيٌ على مقدّمتين:

إحداهما: وجوب الالتزام بأحد الحكمين.

الثانية: عدم ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر.

ولا كلام في الثانية في المقام فإنّ المخالف فيها من قدّم جانب الترجيح على الوجوب وسيجيء الكلام عليه، أمّا الأولى: فهي كما يتوقّف على بطلان الرجوع إلى الإباحة وإثبات ذلك كذلك يتوقّف على بطلان التوقّف، حيث إنّه لولاه لا يثبت وجوب الالتزام بأحد الحكمين في مرحلة الظاهر، والأوّل وإن كان ثابتا بالنظر إلى ما عرفت من أن تجويز ذلك قبيح عقلا ولكنّ الثاني لم يثبت ممّا تقدّم وليس عليه دليل أيضا، وإنّ سبق ادّعاء بطلانه حيث إنّ عدم التخطّي عمّا اختاره من الفعل والترك من غير التزام بالحكم في مرحلة الظاهر لا محذور فيه أصلا وليس الالتزام بما اختاره من الفعل والترك التزاما بحكمه، كما أنّه ليس التخيير بين الفعل والترك تخييرا بين الحكمين كما هو ظاهر لأنّا نقول الالتزام المزبور بعد الاختيار مسبوق بالتخيير بين الفعل والترك من أوّل الأمر وهو وإن كان غير التخيير بين الحكمين على ما ذكر إلاّ أنّه يرجع إلى الإباحة الظاهريّة حقيقة، فإنّ المراد منها عدم الجرح في كلّ من الفعل والترك، هذا وأمّا وجه القول بالتوقف عن الحكم بكل حكم في مرحلة الظاهر من الإباحة والتخيير فهو عدم الدليل عليه حقيقة بعد عدم توقّف العمل بالواقع عليه كما هو المفروض؛ لما عرفت من عدم مساعدة دليل على البراءة في مفروض البحث كعدم الدليل على الالتزام بأحد الحكمين في مرحلة الظاهر بعد عدم اقتضاء دليل وجوب تصديق الشارع والالتزام بما جاء به ذلك هذا بعض الكلام في وجوه الاحتمالات في المسألة.

وهنا قول آخر على تقدير وجوب الالتزام ذهب إليه غير واحد من الخاصّة والعامّة، وهو لزوم اختيار احتمال التحريم والبناء عليه في مرحلة الظاهر، لابدّ من

. . . .

الإشارة إلى وجهه والكلام عليه، وقد ذكروا له وجوهاً:

الأوّل: الأصل أي قاعدة الاحتياط عند دوران الأمر بين التخيير والتعيين فإنّ مقتضاها تقديم احتمال التحريم والبناء عليه في مرحلة الظّاهر وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ الدّوران في المسألة ليس بحسب الحكم الواقعي جدًا كما في دوران الخصال ونحوه ضرورة كون الحكم في مرحلة الواقع أحدهما المعيّن، بل قد عرفت في طيّ المناقشة فيما استظهر من كلام الشيخ قدس سره عدم تعقّل التخيير الواقعي بين الوجوب والتحريم في مفروض البحث، بل إنّما هو بحسب الحكم الظّاهري الذي يحكم به الشارع أو العقل والدليل عليه من الشرع ليس إلاّ ما عرفت من فحوى أخبار التخيير الواردة في تعارض الخبرين ولا يحتمل منها تعيين احتمال التحريم في المسألة قطعا وأمّا العقل فلا يعقل الدوران والترديد فيما يحكم به، فإمّا أن يستقلّ بالتخيير أو التعيين ضرورة أنّ الترديد من الحاكم لا يجامع الحكم على كل تقدير فلا دوران حتى يرجع إلى الأصل، ولمّا كان حكمه بالتعيين مبنيًا على ترجيح احتمال التحريم وأهميّته في نظر العقل ولا ترجيح عنده؛ لاحتمال التحريم على احتمال الوجوب فلا محالة يحكم بالتخيير، وأمّا القول بأنّه وإن لم يحتمل تعيين احتمال التحريم في نظر العقل إلاّ أنّه يحتمل تعيّنه عند الشارع من جهة احتمال تماميّة بعض الوجوه التي استدلّوا بها على التعيين وهو يوجب وقوف العقل عن الحكم بالتخيير، فيجب البناء على التحريم من حيث كونه متيقّنا على كل تقدير فاسد، فإنّ مجرّد احتمال كون الحكم الظاهري عند الشارع الأخذ باحتمال التحريم لا يوجب وقوف العقل عن الحكم بالتخيير لما عرفت وتعرفه من أنّ العلم بالتعيّن مانع لحكم العقل ورافع لموضوعه، مع أنّ تيقّن التعيّن لا معنى له إذ هو في عرض التخيير نعم الأخذ باحتمال التحريم على التقدير المذكور متيقّن، وأين هذا من تيقّن التعيين فتدبّر.

لا يقال: إنّ حكم العقلبالتخيير مبنيّ على ما عرفت على مقدّمتين:

أحدهما: ثبوت وجوب الأخذ بأحد الحكمين.

الثانية: عدم الترجيح لأحدهما على الآخر، ومع احتمال التعيين لا بالمساوات فلا يحكم بالتخيير، وأمّا التعيين فلا نقول بكونه ممّا يحكم به العقل من حيث كونه متعيّنا في نظره أوّلاً وبالذات، وإنّما نقول بحكمه بلزوم الأخذ باحتمال التحريم من حيث كون الأخذ به جائزا على كل تقدير؛ لأنّا نقول بعد وقوف العقل عن الحكم الظاهري ليس هناك حكم ظاهري مردّد فتأمّل.

الثاني: ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة بناء على كون المراد من التوقف هو عدم الدخول في الشبهة وعدم الحركة إليها والسكون عندها على ما عرفت بيانه في مطاوي ما قدّمناه لك عند ذكر الاحتمالات المتطرقة في لفظ التوقف، وفيه مضافا إلى ما عرفت من عدم دلالته على الوجوب وظهور التوقف في المعنى الأعمّ الشامل للشبهة الوجوبيّة أيضا إنّه ظاهر بالنظر إلى تعليله فيما لا يحتمل الضرر على ترك الشبهة فلا يشمل مفروض البحث، هذا وقد استظهر في الكتاب من السيد الشارح للوافية التمسّك بأخبار الاحتياط في المقام أيضا وهو كما ترى لا محصّل له أصلا، إذ المفروض عدم إمكان الاحتياط.

الثالث: ما عن غير واحد من حكم العقل واتفاق العقلاء على رعاية جانب المفسدة ولزوم دفعها عند دوران الأمر بينها وبين المصلحة وتحصيل المنفعة ومبنى الاستدلال به على كون الحرمة مسبّبة عن المفسدة الملزمة في الفعل والوجوب مسبّبا عن المصلحة فيه من دون أن يكون مفسدة في تركه، واستشهد للكليّة المذكورة بما ورد في غير واحد من الأخبار عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى أولاده الطاهرين المعصومين من أن اجتناب السيّئات أولى من اكتساب الحسنات وفيه أيضاً ما لا يخفى؛ لأنّه بعد تسليم كون دفع كل ضرر أولى من

جلب كل منفعة عند العقلاء أنّ فوت المصلحة الملزمة عن المكلّف ضرر أيضا وإلاّ لم يقتض الإلزام على المكلّف كما لا يخفى، وأمّا الاستشهاد بما عرفت من الأخبار فهو في غير محلّه ضرورة كون ترك الواجب سيّئة، كيف وقد عدّ ترك الصلاة من أكبر الكبائر ويتلوه ترك الزكاة، فالمراد من الحسنة ما لا يكون في تركها عصيان، وبالجملة الأخبار المذكورة لا تعلّق لها بالمقام أصلا.

الرّابع: أنّ اقتضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من حيث إنّ الترك يجامع كل فعل، مضافاً إلى حصوله مع الغفلة فيما لم يكن الحرام على تقدير ثبوته تعبّديّا كما هو الغالب، وهذا بخلاف الوجوب فإنّ المقصود منه الفعل والغالب في الأفعال التنافي وعدم الاجتماع، فكان اختيار احتمال الحرمة بهذه الملاحظة أرجح وأولى عند العقلاء، مضافا إلى أنّ بناء الشارع على ملاحظة اليسر والسهولة في الأحكام فيكون احتمال التحريم أولى عند الشارع أيضا، وهو كما ترى إذ لو كان المراد أنّ مجرّد السهولة مرجّح يوجب منع حكم العقل بالتخيير ففيه المنع من ذلك، وإن كان المراد أنّه بعد الحكم بالتخيير عند العقلاء يختارون جانب الترك من حيث كونه أسهل الأمرين ففيه أنّه لا يجدي نفعا.

الخامس: الاستقراء بالتقريب الذي ذكره قدس سره في الكتاب بناء على أن تقديم جانب التحريم في موارد اشتباه الواجب بالحرام يقتضي تقديم احتمال التحريم على احتمال الوجوب عند الشارع، من حيث إنّ تقديم المعلوم يكشف عن اهتمام الشارع بشأن الحرام، وفيه مضافاً إلى عدم تحقق استقراء التام بل الناقص الغير المفيد بالأمثلة القليلة المذكورة أنّ ترك العبادة في أيام الاستظهار فيما تجاوز الدم العادة فيما كانت أقل من عشرة ليس على سبيل الوجوب عند المشهور، بل الاحتياط عندهم الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة، فلو قيل بالوجوب فليس من مصاديق الفرض أصلا، حيث إن حرمة العبادة في حق

الحائض تشريعيّة لا ذاتيّة، ومن هنا يحتاط فيها كثيرا مّا فلابدّ من أن يكون القول بالحرمة مستندا إلى الأصل الموضوعي أي استصحاب الحيض لا الأصل الحكمي كما توهّمه عبارة الكتاب، وأمّا ترك غير العادة العبادة بمجرّد الرؤية فلابدّ أن يكون مستندا إلى قاعدة الإمكان ونحوها ممّا يقتضي كون الدم حيضا فيرفع اليد بهما عن استصحاب الطّهارة، وإلاّ فقد عرفت خروج المسألة عن دوران الأمر بين الواجب والحرام الذاتي.

أمّا ترك الإناءين المشتبهين من جهة النصّ الوارد فيهما وترك الوضوء بهما مع الانحصار على تقدير القول بكون الوضوء بالنجس الأعم من المتنجّس حراما ذاتيّا لا تشريعيّا من حيث كونه من الانتفاع بالنجس المحرّم بالنص والفتوى فليس له تعلّق بالمقام أيضا من تقديم الشارع جانب الحرمة على الوجوب من جهة الدوران حتى يستكشف حكم المقام عنه، فإنّ الوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم الحرام لا من جهة كون الحرام من حيث هو مقدّماً على الواجب من حيث هو عند الدوران حتى يستنبط منه العلّة الظنيّة بملاحظته ونظائره على تقدير ثبوتها فيتعدّى منه إلى المقام، ومن هنا يحكم بترك الوضوء فيما لو انحصر الإناء في المشتبهين بالذهب والفضّة أو الغصب مع الانحصار، وكيف لا يكون لما ذكرنا من ثبوت البدل للوضوء، مع أنّ المفروض رفع اليد عن الواجب العيني وتجويز المخالفة القطعيّة من جهة رعاية الموافقة القطعيّة في جانب الحرام، وستقف في مسألة دوران الأمر بين الواجب والحرام من مسائل الشك في المكلّف به كونه ممّا اتفق العلماء، بل العقلاء على خلافه، فإنّ المخالفة القطعيّة لخطاب لا تصير مقدّمة للموافقة القطعيّة لخطاب آخر إلاّ إذا فرض رفع الخطاب من جهة أهميّة غيره في نظر الشارع، والأهميّة قد يكون في جانب الحرام وقد يكون في جانب الواجب، ومن هنا جوّز الشارع أكل مال الغير إذا توقّف حفظ النفس عليه، وكذا التصرّف فيه عند توقّف إنقاذها عليه، وجوّز تعريض النفس المحترمة للهلاك إذا توقّف حفظ بنية الإسلام عليه وهكذا.

المتعلّقة بكل واحد منهما بالخصوص إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي، بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم في أول الكتاب في فروع اعتبار العلم الإجمالي.

وإنّما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإنّ في المسألة وجوهاً ثلاثة: الحكم بالإباحة ظاهراً نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا ولا واقعا]و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك، وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجّح، ووجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه [و]هو[التخيير، ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصّليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبّديّين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة قطعية عملية.

وكيف كان فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهرا؛ لعموم أدلّة الإباحة الظاهرية مثل قولهم: «كل شيء لك حلال»، وقولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع»، فإنّ كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه، وغير ذلك من أدلّته حتى قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهي» على رواية الشيخ رحمه الله، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلا فيصدق هنا أنّه لم يرد أمر ولا نهي.

هذا كلّه مضافا إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك، فإنّ الجهل بأصل الوجوب علة تامّة عقلا بقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة، وليس العلم بجنس التكليف المردّد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع

التكليف المتعلّق بأمر مردّد حتى يقال إنّ التكليف في المقام معلوم إجمالا.

وأمّا دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها أنّ المراد بوجوب الالتزام إن أريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه؛ فإنّ في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة، إذ المفروض عدم توقف الموافقة على قصد الامتثال، وإن أريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع، ولا ينافي ذلك التدين حينئذ الحكم بإباحته ظاهرا، إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين به.

ومنه يظهر اندفاع ما يقال من أنّ الالتزام وإن لم يكن واجبا بأحدهما إلاّ أنّ طرحهما والحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم، وعليه يبنى عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمّة على القولين يعلم دخول الإمام عليه السلام في أحدهما.

توضيح الاندفاع: أنّ المحرّم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق، والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو أيضا متحقق، فلم يبق إلاّ وجوب تعبّد المكلّف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلا.

والحاصل: أنّ الواجب شرعا هو الالتزام والتدين بما علم أنّه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادي التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلا إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، وليس حكما شرعيا ثابتا في

الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي.

ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية، الدال أحدهما على الأمر، والآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين.

ولا يمكن أن يقال إنّ المستفاد منه بتنقيح المناط هو وجوب الأخذ بأحد الحكمين، وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنّه يمكن أن يقال إنّ الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما هو أنّ الشارع أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معاً فلابدّ من الأخذ بأحدهما، وهذا تكليف شرعي في المسألة الأصولية غير التكليف المعلوم تعلّقه إجمالا في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلاّ بالأخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

ويشير إلى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «بأيّهما أخذتَ من باب التسليم وسعك»، وقوله عليه السلام من باب التسليم إشارة إلى أنّه لمّا وجب على المكلّف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من أخبار الأئمّة عليهم السلام كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الأئمّة عليهم السلام، منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»، وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لأحدهما مخيراً

في تعيينه.

ثمّ إنّ هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة أو منع إلاّ أنّ مجرّد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض فافهم.

فالأقوى في المسألة التوقّف واقعا وظاهرا، فإنّ الأخذ بأحدهما قول بما لا يعلم لم يقم عليه دليل، والعمل على طبق ما التزمه على أنّه كذلك لا يخلو من التشريع.

وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة.

وما ذكروه في مسألة اختلاف الأمّة لا يعلم شموله لما نحن فيه ممّا كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع أنّ عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقيا.

على أنّ ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير كما سيجيء هو إرادة التخيير الواقعي المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسألة؛ ولذا اعترض عليه المحقق رحمه الله بأنّه لا ينفع التخيير فرارا عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل؛ لأنّ التخيير أيضا طرح لقول الإمام عليه السلام وإن انتصر للشيخ بعض بأنّ التخيير بين الحكمين ظاهرا وأخذ أحدهما هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام.

لكنّ ظاهر كلام الشيخ يأبى عن ذلك، قال في العدّة «**إذا اختلفت الأمّة على قولين فلا يكون إجماعا، ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم من يقول إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أنّ قول المعصوم عليه السلام داخل فيه سقطا ووجب التمسّك بمقتضى العقل**

من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم»، وهذا القول ليس بقوي، ثمّ علّله بإطراح قول الإمام عليه السلام قال: «ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه والعمل بما في العقل، ومنهم من يقول نحن مخيّرون في العمل بأيّ القولين وذلك يجري مجرى الخبرين إذا تعارضا*، ثمّ فرّع على القول الأوّل جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معلّلاً بأنّه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، وقد قلنا إنّهم مخيّرون في العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك»* انتهى.

وما ذكره من التفريع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي وإن كان القول به لا يخلو عن الإشكال.

هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأول من الكتاب عند التكلّم في الفروع اعتبار القطع فراجع.

وكيف كان فالظاهر بعد التأمّل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم بطرح قول الإمام عليه السلام من حيث العمل فتأمّل.

ولكنّ الإنصاف أنّ أدلّة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب، وأدلّة نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلاّ عدم المؤاخذة على الترك أو الفعل وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيرا فيه، نعم هذا الوجوب يحتاج إلى دليل وهو مفقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام إلاّ بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن

---

* عدّة الأصول: ص ٢٥٠.

* المصدر السابق.

حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب.

ثمّ على تقدير وجوب الأخذ هل يتعيّن الأخذ بالحرمة أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟

وجهان، بل قولان: يستدل على الأوّل بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور الأمر بين التخيير والتعيين بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، فإنّ الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة وبأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة لما عن النهاية: «أنّ الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم، ويشهد له ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام من: (أنّ اجتناب السيّئات أولى من اكتساب الحسنات)، وقوله عليه السلام: (اجتناب السيّئات أفضل من اكتساب الحسنات)، ولأنّ إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلى مقصوده؛ لأنّ مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد أم غفلة، بخلاف فعل الواجب» انتهى.

وبالاستقراء بناء على أنّ الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، ومثّل له بأيّام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

ويضعف الأخير بمنع الغلبة، وما ذكر من الأمثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل الكلام، فإنّ ترك العبادة في أيّام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور ولو قيل بالوجوب، ولعلّه لمراعاة أصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة، وأمّا ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرّد الرؤية فهو للإطلاقات وقاعدة كل ما أمكن، وإلاّ فأصالة الطهارة وعدم الحيض هي

المرجع، وأمّا ترك الإناءين المشتبهين في الطهارة فليس من دوران الأمر بين الواجب والحرام؛ لأنّ الظاهر كما ثبت في محلّه أنّ حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية لا ذاتية، وإنّما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص، مع أنّها لو كانت ذاتية فوجه ترك الواجب وهو الوضوء ثبوت البدل له وهو التيمم كما لو اشتبه إناء ذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين.

وبالجملة فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرّماً مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام، لأنّ العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفّظا عن الوقوع في الحرام، فهذا المثال أجنبي عمّا نحن فيه قطعا.

ويضعف ما قبله بأنّه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير، وأمّا أولوية دفع المفسدة فهي مسلّمة، لكنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضا مفسدة وإلاّ لم يصلح للإلزام، إذ مجرّد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح وجها لإلزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدّاً يكون في فواته مفسدة وإلاّ لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض، مع أنّه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية، فإنّ فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا.

وأمّا الأخبار الدالة على التوقف فظاهره فيما لا يحتمل الضرر في تركه كما لا يخفى.

وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان أخبار الاحتياط أيضا في المقام وهو بعيد.

وأمّا قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جارٍ في أمثال المقام ممّا يكون الحاكم فيه العقل، فإنّ العقل إمّا أن يستقل بالتخيير وإمّا أن يستقل بالتعيين، فليس في المقام شك على كل تقدير وإنّما الشك في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل، إلاّ أن يقال إنّ احتمال أن يَردَ من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة ولو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه كافٍ في الاحتياط والأخذ بالحرمة.

ثمّ لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الأمر[1] فلا يجوز له العدول عمّا اختار، أو مستمر فله العدول مطلقا أو بشرط البناء على الاستمرار وجوه:

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الوجوه الثلاثة المذكورة إنّما تطرق في المقام على القول باستفادة التخيير فيه من الأخبار الواردة في باب تعارض الخبرين، فإنّه إذا كان التخيير شرعيًا وكان الحاكم به الشرع يمكن القول بعدم إطلاق في دليل حكمه يشمل بعد الأخذ من حيث كونه مسوقا لبيان حكم أصل الأخذ بالخبرين أو الاحتمالين، فلا تعرّض له لحكم بعد الأخذ بأحدهما وإن كان التخيير باقيا فيجري استصحاب المختار مطلقا أو إذا كان بانيا على الأخذ والاستمرار على ما اختاره نظرا إلى كون الحكم تابعا للاختيار ما دام باقيا وموجودا، فيرتفع الموضوع بارتفاعه أو قاعدة الاحتياط مع قطع النظر عن الاستصحاب لا جمعا بينهما أو استصحاب التخيير الحاكم على الأوّل والوارد على الثاني على تقدير البناء على كفاية وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة مسامحة، وأمّا إذا كان التخيير عقليًا فقد عرفت مرارا أنّه لا يعقل التردّد والشك في حكمه حتّى ترجع فيه إلى الأصل، فلابدّ في المقام إمّا من الالتزام بكونه حاكما بالتخيير الاستمراري

يستدل للأوّل بقاعدة الاحتياط واستصحاب حكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع التي لم يرجع إلى الإباحة من أول الأمر حذرا منها.

ويضعف الأخير بأنّ المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد في رأيه أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت أو جنون أو فسق أو اختيار على القول بجوازه.

ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه.

ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدم من أنّ حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط، ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير؛ إذ لا إهمال في حكم العقل حتى يشك في بقائه في الزمان الثاني، فالأقوى هو التخيير الاستمراري لا للاستصحاب، بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأول.

المسألة الثانية: إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل

إمّا حكما كالأمر المردّد بين الإيجاب والتهديد، أو موضوعا كما أمر بالتحرّز عن أمر مردّد بين فعل الشيء وتركه فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

لوجود مناط حكمه بالتخيير قبل الأخذ فيه بعد الأخذ ضرورة عدم كون الأخذ والعمل بمقتضى حكم العقل موجبا لترجيح المأخوذ على المطروح في الوقائع المستقبلة، أو حاكما بالترجيح، فعلى كل تقدير لا يتصوّر هنا شكّ وتردّد كما هو ظاهر.

المسألة الثالثة: لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة

فالحكم هنا التخيير؛ لإطلاق الأدلة[١]، وخصوص بعض منها الوارد في خبرين أحدهما أمر والآخر نهي، خلافا للعلاّمة رحمه الله في النهاية وشارح المختصر والآمدي فرجّحوا ما دل على النهي لِما ذكرنا سابقا ولِما هو أضعف منه.

---

(١) المشهور بين الأخباريّين موافقة المجتهدين في الحكم بالتخيير في المسألة لسلامة أخباره عن معارضة أخبار التوقف والاحتياط، حتى ما ورد منها في باب التعارض كالمقبولة، بل ما هو أخصّ منها كالمرفوعة كما هو ظاهر إلاّ بتوهّم جعل الوقف كناية عن ترك الفعل على ما عرفت سابقا وعرفت فساده، هذا مضافا إلى ما ورد من التخيير في خصوص المسألة.

نعم هنا خلاف آخر لا من جهة معارضة الأخبار، بل من جهة وجود المرجّح لما دلّ على التحريم لما دل على الوجوب من المرجّحات المذكورة في المسألة الأولى وغيرها، فيخرج المسألة عن موضوع أخبار التخيير، فإنّه فيما لا يكون هناك مرجّح لأحد المتعارضين على صاحبه لكنّه ضعيف لضعف المرجّحات المذكورة كما عرفت، بل لو قيل بتقديم جانب التحريم لقاعدة الاحتياط في دوران الأمر بين التخيير والتعيين ونحوها في المسألة الأولى قلنا بالتخيير في المسألة من جهة الأخبار الحاكمة بالتخيير فيها، ووجه الفرق والتفصيل ظاهر ثمّ بعد البناء على التخيير، فهل يحكم بالاستمرار أو العدم أو التفصيل؟ وجوه، تقدّمت إليها الإشارة وجها ودليلا والحقّ هو التخيير الاستمراري لا لإطلاق أخباره؛ لِما عرفت من ضعفه، بل لاستصحابه الحاكم على استصحاب المختار، نعم لو قيل بعدم كفاية المسامحة في الحكم بوحدة الموضوع في القضيتين في باب الاستصحاب كما

وفي كون التخيير هنا بدويًا أو استمراريا مطلقا أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار، وجوه تقدمت، إلاّ أنّه قد يتمسّك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

ويشكل بأنّها مسوقة لبيان حكم المتحيّر في أوّل الأمر، ولا تعرض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما، نعم يمكن هنا استصحاب التخيير حيث إنّه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار، إلاّ أن يدّعى أنّ موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتحير وبعد الأخذ بأحدهما لا تحير فتأمّل، وسيتضح هذا في بحث الاستصحاب، وعليه فاللازم الاستمرار على ما اختار لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

المسألة الرابعة: لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

وقد مثّل بعضهم له باشتباه الحليلة[1] الواجب وطؤها بالأصالة أو لعارض

أشار إليه بقوله إلاّ أنْ يدّعى أنّ موضوع المسألة إلى آخره تعين الحكم بالثاني لا من جهة استصحاب المختار، بل للشك في حجيّة المطروح بعد عدم وجود الإطلاق للأخبار وعدم جريان الاستصحاب في المسألة الأصوليّة استنادا إلى عدم العلم ببقاء الموضوع بالمداقة وعدم كفاية المسامحة العرفية وإن كان محلاً للتأمّل عند شيخنا قدس سره، بل مرجوحا عنده كما ستقف عليه في باب الاستصحاب، ومن هنا أمر بالتأمّل في المقام.

(١) لمّا كان المفروض البحث في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم لا الواجب والحرام فلابدّ من التمثيل بما لا يكون هناك علم إجمالي يوجب دخول المثال في الشك في المكلف به فلابدّ أن يكون محل الابتلاء في مسألة المرأة

المردّدة والمائع المردّد بمرأة واحدة ومائع واحد، وأمّا لو فرض الابتلاء بمرأتين أو ما تعيّن يعلم بتحقق خطابين إلزاميين بالنسبة إليهما أحدهما الوجوب والآخر الحرمة فيخرج عن مفروض البحث كما هو ظاهر، ثمّ إنّه لا إشكال في عدم كون المقام الأول متعلّقا بالمقام من حيث إنّ الكلام في الأصل الحكمي مطلقا حتى في الشبهات الموضوعيّة فيما لم يكن هناك أصل موضوعي سليم عن المعارض يشخّص حال الموضوع ويرفع الدوران عنه بحكم الشارع، فإذا كان الحكم في المرأة المردّدة الرجوع إلى أصالة عدم تحقق العلاقة الزوجيّة بينها وبين المكلّف فيحكم بحرمة وطئها من جهة الأصل المذكور فيرتفع الشكّ عن الحكم بالحكومة الشرعيّة وإن لم يرتفع واقعا، وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا معنى لإجراء أصالة عدم وجوب الوطئ بعد الأصل المذكور كما يستظهر من شيخنا قدس سره في الكتاب، فإنّ الحكم بالحرمة من جهة كونها أجنبيّة بالأصل الموضوعي يرفع موضوع وجوب الوطئ وإن كانا متعاضدين، ومنه يظهر الكلام في المثال الثاني أيضا فإنّه إذا كان مقتضى الأصل الموضوعي الحكم بعدم تعلق الحلف بشرب المائع الخاص المردّد بين الخمر والخل والخل المحلوف على شربه فلا يلتفت إلى احتمال وجوب شربه قبل احتمال حرمته من جهة احتمال كونه خمرا، فيرجع فيه إلى أصالة الحلّيّة والبراءة من حيث إن نفي تعلّق الحلف لشربه لا يثبت كونه خمرا من حيث كونه أصلا مثبتا وإن كان ملازما لحرمته في نفس الأمر، ومنه يظهر الفرق بين المثال والمثال الأوّل، حيث إنّ الأصل فيه اقتضى كون المرأة أجنبيّة فلا معنى للرجوع إلى أصالة البراءة فافهم.

وأمّا المثال المذكور في الكتاب فهو مفروض أيضا فيما لم يكن لزيد حالة سابقة متيقّنة من حيث الفسق والعدالة وإلاّ فيخرج عن مسألة الفرض أيضا، ثمّ إنّ محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة كالشبهة الحكميّة على ما عرفت فيما لم يوجب

من نذر أو غيره بالأجنبية، وبالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمر.

نقول يرد على الأوّل: أنّ الحكم في ذلك هو تحريم الوطء لأصالة عدم الزوجية بينهما وأصالة عدم وجوب الوطء.

وعلى الثاني: أنّ الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جمعا بين أصالتي الإباحة وعدم الحلف على شربه، والأولى فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول وحرم إكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة، والحكم فيه كما في المسألة الأولى من عدم وجوب الأخذ

الإرجاع إلى أصالة الحل الإذن في المخالفة القطعية العمليّة كما إذا كان كل من الوجوب والتحريم المحتملين تعبّدياً مثلا، والحكم في هذه المسألة حكم الشبهة الحكميّة من غير فرق بينهما أصلا فيما فرض فيه تعدّد الواقعة بحيث يلزم من تجويز الرجوع إلى الأصل المخالفة القطعية العمليّة ولو في واقعتين، وإن كان هناك تأمّل في جريان فحوى أخبار التخيير في المقام إلاّ أنّك قد عرفت أنّ المستند عندنا في الشبهة الحكميّة حكم العقل بالتخيير لا الأخبار.

وأمّا لو فرض وحدة الواقعة فلا إشكال في جواز الرجوع إلى أصالة البراءة من حيث عدم لزوم محذور منه أصلا، هذا وصريح شيخنا في المقام الحكم بالتوقّف وعدم الالتزام بأحد الاحتمالين في مرحلة الظاهر، بل صريحة كون المختار عنده في الشبهة الحكمية من حيث عدم لزوم اطراح قول الإمام فيها أصلا وليس فيها أيضا مخالفة عمليّة معلومة ولو إجمالا مع أنّ مخالفة المعلوم إجمالا في العمل فوق حدّ الإحصاء في الشبهات الموضوعيّة، هذا ما أفاده قدس سره، والمراد ممّا أفاده بقوله: (مع أنّ مخالفة المعلوم إجمالا) إلى آخره وقوع ذلك كثيرا في الشبهات الموضوعيّة في ابتداء النظر، وإلاّ فقد وجّه ما يتراءى منه ذلك في أوّل الكتاب وصرّح بقبح ذلك في مواضع من كلماته هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام وقد مضى شطر منه في الجزء الأوّل من التعليقة عند الكلام في فروع العلم فراجع إليه.

بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى إذ ليس فيه إطراح لقول الإمام عليه السلام إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلّي الذي بينه الإمام عليه السلام وليس فيه أيضا مخالفة عملية معلومة ولو إجمالا، مع أنّ مخالفة المعلوم إجمالا في العمل فوق حدّ الإحصاء في الشبهات الموضوعية.

هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة أعني دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه ودوران الأمر بينهما.

وأمّا دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة[1] من الأحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

وملخّصه أنّ دوران الأمر بين طلب الفعل والترك وبين الإباحة نظير المقامين الأولين ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث ولا إشكال في أصل هذا الحكم، إلاّ أنّ إجراء أدلّة البراءة في صورة الشك في الطلب الغير الإلزامي فعلاً أو تركا قد يستشكل فيه؛ لأنّ ظاهر تلك الأدلّة نفي المؤاخذة والعقاب والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام فتدبّر.

---

(١) قد مضى منّا تفصيل القول في ذلك في أوّل التعليقة فإن أردت الوقوف على حقيقة الأمر فراجع إليه، نعم قد بقي من صور الدوران ما لم يتعرّض له في الكتاب وهو دوران الأمر بين الحكمين الإلزاميين وغيرهما من الأحكام الثلاثة الباقية بأقسامه وصوره المتصوّرة وإن كان يستفاد حكمه ممّا أفاده في حكم دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم وعكسه، فإن رجع الدوران في الفرض حقيقة إلى الإلزام وغيره فيرجع إلى البراءة في نفي الإلزام وتجويز كل من الفعل والترك والوجه في عدم تعرّضه له هو ظهور حكمه ممّا ذكره في القسمين، وقد ذكرنا بعض الكلام فيه عند الكلام في حصر الأصول في الأربعة فراجع، كما أنا ذكرنا بعض الكلام فيما يتعلّق بحكم دوران الأمر بين ما عدا الحكم الإلزامي من الأحكام

المقصد الثالث: الشك

الموضع الثاني في الشك في المكلف به(١)

مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب ويشتبه الحرام أو الواجب، ومطالبه أيضا ثلاثة:

الثلاثة بصوره الثلاثة سواء كان في الشبهة الحكميّة بأقسامها أو الموضوعية في أوّل هذا الجزء من التعليقة، وذكرنا اختلاف حكمه مع دوران الأمر بين الحكم الإلزامي وغيره من حيث عدم جواز الرجوع إلى البراءة في مفروض البحث من حيث كون جواز كل من الفعل والترك قطعيًا فلا يحتمل فيهما المؤاخذة حتى يرفع بأدلّة البراءة، نعم لو كان مستند الدوران في المقام في صور اشتباه الحكم تعارض الأخبار كان متّحداً حكماً لدوران الأمر بين الحكم الإلزامي وغيره فيحكم فيهما بالتخيير كما يحكم به فيه على ما عرفت شرح القول فيه، والوجه فيما ذكرنا ظاهر بعد ملاحظة عموم أخبار التخيير لجميع صور التعارض مع تعادل المتعارضين.

(١) مجمل القول في صور الشك المتصوّرة في المقام هو أنّ الشك والدوران لا يخلو: إمّا أن يكون بين الحرام وغير الواجب سواء كان المباح أو المكروه أو المستحبّ، أو بين الواجب وغير الحرام كذلك، أو يكون بين الواجب والحرام، أو بين الحرام والواجب وغيرهما من الثلاثة، وإن كان حكمه حكم دوران الأمر بين الواجب والحرام كما هو ظاهر، وعلى جميع التقادير إمّا إن يكون الشبهة حكميّة بأن يكون أصل متعلّق الوجوب والتحريم مردّداً في الشريعة، ضرورة أنّ الحكم ليس نفس الوجوب والتحريم مجرّدا، بل باعتبار تعلّقه بالمكلف، فالشكّ في كلّ منهما وعدم العلم به موجب للشكّ في الحكم، وهذا أمر واضح لا سترة فيه أصلا أو موضوعيّة، وعلى تقادير الشبهة الحكمية إمّا أن يكون سبب الشكّ عدم الدليل

على التعيين أو إجمال ما دل عليه وعدم بيانه أو تعارض الدليلين فيه، وعلى جميع تقادير الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة إمّا أن يكون دوران الأمر بين المتباينين أو الأقل والأكثر، وعلى التقدير الثاني إمّا أن يكون استقلاليًا بمعنى عدم توقف وجود الأقل على وجود الأكثر على تقدير ثبوته أو ارتباطيًا بمعنى ضدّ الاستقلالي، وعلى التقدير الثاني إمّا أن يكون الكثرة خارجيّة ويعبّر عنها بالشكّ في الجزئيّة، أو ذهنية ويعبّر عنها بالشكّ في الشرطيّة، وأمّا الشك في المانعيّة فيرجع إلى الشكّ في الشرطيّة كما لا يخفى، وعلى التقدير الأول أي دوران الأمر بين غير الأقل والأكثر إمّا أن يكون الاشتباه بين أمور محصورة أو غيرها، ثمّ المراد بالحرام في المقام كالتحريم في الشكّ في التكليف هو ما كان تحريمه من غير جهة التشريع، فدوران الأمر بين الواجب والحرام التشريعي داخل في دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام وهكذا في باقي الصور.

وهذا الذي ذكرنا كلّه من الأقسام إنّما هو مبني على ملاحظة متعلّق التكليف الإلزامي من الوجوب والتحريم ولك إجراء جملة ممّا ذكرنا من الأقسام في المستحب والمكروه أيضا حسبما عرفت في الشكّ في التكليف أيضا، لكنّ الفرق بين المقامين هو أن أدلّة البراءة من العقل والنقل لم تكن جارية بالنسبة إلى الحكم الغير الإلزامي في المقام الأوّل لما عرفت من أنها تدل على نفي العقاب والضيق المنفيّين في التكليف الغير الإلزامي، ولكنّ دليل الاحتياط في المقام وهو حكم العقل حسبما عليه المشهور يجري في المستحب والمكروه أيضا، غاية الأمر أن يكون حكمه به فيهما غير إلزامي على نحو ما تعلّق بهما من الطلب بخلاف الواجب والحرام ولكن ما ذكرنا مبني على القول بالاحتياط في الشك في المكلف به، وأمّا لو قلنا بالبراءة فيه أو في بعض أقسامه فلا فتأمّل، ثمّ إنّ الأستاذ العلاّمة أهمل حكم بعض هذه الأقسام في المقام لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف مستقلاً الذي تقدّم الكلام فيه في المقام الأوّل.

المطلب الأوّل: دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب

ومسائله أربع:

المسألة الأولى: لو علم التحريم وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي

وإنّما قدمنا الشبهة الموضوعية هنا لاشتهار عنوانها في كلام العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية، ثمّ الحرام المشتبه بغيره إمّا مشتبه في أمور محصورة كما لو دار بين أمرين أو أمور محصورة ويسمّى بالشبهة المحصورة، وإمّا مشتبه في أمور غير محصورة.

أمّا المقام الأوّل الشبهة المحصورة

فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور وطرح العلم الإجمالي وعدمه، وبعبارة أخرى[1] حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم وعدمها.

الثاني: وجوب اجتناب الكل وعدمه، وبعبارة أخرى وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه.

أمّا المقام الأوّل وهو جواز ارتكاب الأمرين أو عدمه

فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن ظاهر بعض جوازه.

---

(١) وبعبارة ثالثة تأثير العلم الإجمالي في تنجّز الخطاب ولو في الجملة وعدمه فيكون حاله حال الشك في التكليف.

لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها.

أمّا ثبوت المقتضي فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإنّ قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا، مع أنّه لو خص الدليل بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم إجمالا عن كونه خمرا واقعيا وكان حلالا واقعيا، ولا أظن أحدا يلتزم بذلك حتى من يقول بكون الألفاظ[١] أسامي للأمور المعلومة، فإنّ الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالاً.

وأمّا عدم المانع؛ فلأنّ العقل[٢] لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً

---

(١) أراد بذلك الإشارة إلى أنّ ثبوت المقتضي للاحتياط يعمّ جميع المذاهب في باب الألفاظ ولا يختصّ بمذهب القائلين بوضع الألفاظ للأمور النفس الأمريّة كما عليه المشهور، بل يجري على مذهب من يذهب إلى كونها موضوعة للمعاني المعلومة أو منصرفة إليها إذا وقعت في حيّز الطلب حسبما هو قضيّة مقالة بعض من تأخّر؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد بالقائل بالوضع للمعلوم أو الانصراف إليه هو الأعمّ من العلم الإجمالي أو التفصيلي، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا الاستظهار لا يخلو عن تأمّل على مذهب القائل بالوضع للأمور المعلومة، بل الظاهر إرادتهم لخصوص العلم التفصيلي حسبما يعلم من الرجوع إلى كلماتهم نعم بعض القائلين بالانصراف إلى المعلوم قد رأيناه يلتزم في المقام الخطاب للحرام المعلوم بالإجمال، فالأولى ابتناء ثبوت المقتضي على اعتراف الخصم فإنّه يعترف بأنّ الحليّة في المقام ليست هي الحليّة الواقعيّة بل الحلّيّة الظاهريّة المجامعة للحرمة الواقعيّة.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ما يتصوّر أن يكون مانعا من جانب العقل أمور ثلاثة:

أحدها: قبح العقاب من غير بيان وعلم.

ثانيها: قبح التكليف بما لا يطاق.

ثالثها: قبح الخطاب بالمجمل.

وهذه أمور تمسّكوا بها على البراءة في الشك في التكليف، بل في الشكّ في المكلّف به أيضا في الشّبهة الحكمية بل في الشبهة الموضوعيّة أيضا في الجملة وشيء منها لا يقتضي للمانعيّة في المقام، أمّا الأوّل: فلأنّ البيان الذي يحكم العقل بقبح العقاب مع عدمه هو الأعمّ من البيان الإجمالي والتفصيلي يشهد بذلك حكم العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة المولى عبده الغير الآتي بما قطع إرادة المولى منه إجمالا في ضمن أمور محصورة، فالعقاب على المعلوم بالإجمال كالعقاب على المعلوم بالتفصيل عقاب مع البيان لا بدونه، وأمّا الثاني: فلأنّ مسألة التكليف بما لا يطاق لا دخل لها بمسألة البراءة والاشتغال حتى في الشك في التكليف أيضا؛ لأنّ البحث فيها مختصّ بما إذا تمكّن المكلّف من الإطاعة والاحتياط.

وقد مضى تفصيل القول في ذلك في المقام الأوّل فراجع إليه، وأمّا الثالث: فلأنّه لو سلّم قبح الخطاب بالمجمل حتى فيما يتمكّن المكلّف من الامتثال فلا نسلّمه في المقام؛ لأنّ الاشتباه فيه لا دخل له بإجمال الخطاب الصادر من الشارع كما لا يخفى وإلاّ حسن أن يقال إنّ العقل مضافاً إلى عدم منعه من تنجّز الخطاب المعلوم بالإجمال يحكم بالاستقلال على وجوب إطاعته وقبح مخالفته وتجويز الشارع إيّاها كتقبيحه تجويز الشارع المخالفة في صورة العلم التفصيلي، والوجه فيما ذكرنا من أولويّة التقرير المذكور، مضافاً إلى كون الأمر كذلك واقعا هو ابتناء تماميّة ما يذكره في بيان عدم المانع الشرعي عليه كما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى، وهذا وإن أمكن استفادته ممّا ذكره دام ظلّه إلاّ أنّ ما ذكرنا من البيان أولى وأوفى كما لا يخفى، بل قد يقال بأنّ المقتضي للتحريم الواقعي والمثبت له وإن كان هو الخطاب الواقعي إلاّ أنّ الحاكم بوجوب إطاعته ليس إلاّ العقل، فهو بالنسبة

بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور والعقاب على مخالفة هذا التكليف، وأمّا الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع[١] عدا ما ورد من (قولهم عليهم السلام: «**كل شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه**»، و«**كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه**»، وغير ذلك بناء على أنّ هذه الأخبار كما دلت على حلّيّة المشتبه مع عدم العلم الإجمالي وإن كان محرما في علم الله سبحانه كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الإجمالي.

إلى وجوب الإطاعة لا اقتضاء له أصلا، نعم هو موجد لموضوع حكم العقل لا أن يكون مقتضيا لوجوب الإطاعة، وبعبارة أخرى: الخطاب الواقعي لا أثر له إلاّ بالنسبة إلى إيجاد الحرمة الواقعيّة، وأمّا تنجّزه المقتضي لحسن المؤاخذة على مخالفته فهو ممّا يحكم به العقل ليس إلاّ، فتدبّر.

(١) ومثل الخبرين الأخبار المطلقة الدالة على البراءة الشاملة للشبهة الحكميّة والموضوعيّة كقوله: «**الناس في سعة ما لم يعلموا**»، «**ورُفع عن أمّتي تسعة**»، وعدّ منها ما لا يعلمون، إلى غير ذلك بناء على كون الظاهر من العلم هو العلم التفصيلي لا الأعمّ منه ومن الإجمالي، ومن هنا تمسّك بها بعض الأصحاب على الحليّة في المقام أيضا، إلاّ أنّ صلاحية الخبرين أقوى لضعف القول بأنّ المراد من العلم في هذه الأخبار هو خصوص التفصيلي لا الأعمّ، ولمكان ضعفه أعرض الأستاذ العلاّمة عن ذكرها، ويمكن أن يقال إنّ مراده دام ظلّه من قوله فيما سيجيء وغير ذلك هي الأخبار المطلقة أو الأعمّ منها، وممّا يقرب الخبرين في المضمون فإنّه كثير أيضا فتدبّر.

وأمّا الخبران فليس الاستدلال بهما من جهة ادعاء ظهور المعرفة في المعرفة التفصيلية بنفسها، بل إنّما هو من جهة دعوى الظهور بملاحظة لفظه بعينه فتدبّر.

ويؤيده إطلاق[١] الأمثلة المذكورة في بعض هذه الروايات مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل للحرية والمرأة المحتملة للرضيعة، فإنّ إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي، بل الغالب ثبوت العلم الإجمالي[٢]، لكن مع كون الشبهة غير محصورة، ولكنّ هذه الأخبار لا تصلح للمنع؛ لأنّها كما تدل على حلية[٣] كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالا لأنّه أيضا شيء علم حرمته.

---

(١) لا يخفى عليك ما في التأييد بإطلاق الأمثلة؛ لأنك قد عرفت من كلام الأستاذ العلاّمة خروج الأمثلة عن محل البحث حتى في المقام الأوّل، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ اعتبار العلم الإجمالي وعدم جواز الرجوع في مورده إلى الأصول لا يفرق فيه بين الأصول الموضوعيّة والحكميّة، إلاّ أن يقال إنّ عدم منع العلم الإجمالي عن الرجوع إلى الأصول في الأمثلة لا يلزم عدم منعه في المقام لعدم حصول الابتلاء بجميع الأطراف العلم فيها، وسيجيء عدم اعتبار العلم الإجمالي إذا كان الأمر كذلك فلا يصير إطلاقها مؤيّدا مع ما فيه من التأمّل، اللّهم إلاّ أن يقال إنّها بإطلاقها يشمل صورة الابتلاء أيضا وإن كانت قليلة فتأمّل.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ثبوت العلم الإجمالي غالبا مع كون الشبهة غير محصورة لا ينفع إذا لم تكن جواز ارتكاب جميع الأطراف في الشبهة الغير المحصورة مسلّماً عند الكل حسبما هو قضيّة التحقيق الذي ستقف عليه إن شاء الله تعالى، وإلاّ فلا نفع فيه أصلا فتدبّر، بل أقول إنّه لا ينفع على كل تقدير؛ لأنّ العلم الإجمالي الحاصل على سبيل الغالب جميع أطرافه ليست محلاًّ للابتلاء، وهذا النحو من العلم غير مؤثّر جزماً.

(٣) لا يخفى عليك أنّ المراد إنّ حرمة ذلك المعلوم إجمالا يكشف عن اختصاصها بغير صورة العلم الإجمالي؛ لأنّ الدلالة على الحرمة لا يجامع الدلالة

فإن قلتَ: إنّ غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الإجمالي.

قلتُ: أمّا قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه» فلا يدل على ما ذكرت؛ لأنّ قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير، جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رأيت زيدا نفسه بعينه لدفع توهّم وقوع الاشتباه في الرؤية، وإلاّ فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان فإناء زيد شيء علم حرمته بعينه، نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما فيقال أحدهما لا بعينه في مقابل أحدهما المعين عند القائل.

وأمّا قوله عليه السلام: «فهو لك حلال[1] حتى تعرف الحرام منه بعينه» فله ظهور في ما ذكر، حيث إنّ قوله بعينه قيد للمعرفة، فمؤدّاه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك إلاّ إذا أمكنت الإشارة الحسيّة إليه، وأمّا إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال وإن كان معلوما بهذا العنوان إلاّ أنّه مجهول باعتبار الأمور المميّزة له في الخارج عن إناء عمرو، فليس معروفا بشخصه إلاّ

على الحليّة، ضرورة أنّ التكليف يقتضي الامتثال، نعم يمكن فرض دلالتها على حلّيّة كل واحد من المشتبهين مع قطع النظر عن العلم الإجمالي لكنه مجرّد اعتبار لا ينفع أبدا؛ لأنّ المفروض وجود العلم الإجمالي والغضّ عنه لا يجعله معدوما.

(١) لا يخفى عليك الوجه في الظهور الذي ذكره دام ظلّه العالي حيث إنّ جعل قوله بعينه تأكيدا للضمير المجرور بعيد في الغاية وركيك إلى غير النهاية، فلابدّ أن يجعل قيدا للمعرفة، وهذا بخلاف الحديث الأوّل فإنّ ظاهره كونه تأكيدا لا قيدا للمعرفة على عكس الحديث، ومنشأ الدعويين ومدركهما ليس إلاّ الوجدان والرجوع إلى العرف.

أنّ بقاء الصحيحة[1] على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله اجتنب عن الخمر، لأنّ الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردّد بينهما يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالا في متن الواقع، وهو ممّا يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الأخبار، حيث إنّ مؤدّاها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

فإن قلتَ: مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب[2] ارتفاع

---

(١) عمدة الدليل على عدم إرادة ما هو الظاهر من الخبر والصّارف منه بعد فرض وجود المقتضي وهو شمول الخطاب الواقعي على ما هو المفروض استقلال العقل بقبح تجويز المخالفة من الشارع على ما عرفت تفصيل القول فيه، لا يقال: إنّ الخبر يدلّ على كون العلم التفصيلي جزء الموضوع الأحكام الصادرة من الشارع، فليس هناك حرمة للموضوع الواقعي المجرّد عنه حتى يلزم محذور التناقض ونحوه. لأنّا نقول: دلالته على ما ذكر موقوفة على كون المراد من الحلّية المغيّاة بالعلم في هذه الأخبار هي الحلّية الواقعيّة لا الظاهرية، ومن المعلوم لكلّ من راجع إليها ظهورها، بل صراحتها في ثبوت الحرمة الواقعية للشيء على ما يشهد به قوله منه وغيره، هذا مضافا إلى تسليم الخصم عدم كون الحلّية واقعيّة، فعدم تقيّد الحرمة واقعا بالعلم اتفاقي، فالحكم بالمنافاة عقلي وإن كان ثبوت كل من المقدّمتين بغير حكم العقل، وهذا الذي ذكرنا هو المراد ممّا ذكره الأستاذ العلاّمة من الجواب، وأمّا قوله والنصّ فيحتمل أن يكون المراد به نفس الدليل الواقعي ولكنّه بعيد؛ لحكومة تلك الأخبار على فرض الدلالة عليه فتدبّر، وجعل المراد غيره أبعد منه.

(٢) لما جعل الصارف عمّا يظهر منه الإذن في كلا المشتبهين ظاهرا في الجواب عن السؤال الأوّل نفس ما دل على تحريم العنوانات الواقعيّة من حيث إيجابه لرفع

الحكم الواقعي كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجمالي، مثلا قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو إجمالا، وحلّيته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراما واقعيا، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالاً.

قلتُ: الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته[1] للحكم الواقعي في نظر الحاكم

الحكم الواقعي واقعا وفي نفس الأمر، فلا محالة توجّه عليه السؤال المذكور، فلو جعل الصارف حكم العقل من حيث إيجابه وجوب الإطاعة بعد العلم بتوجّه الخطاب الواقعي إلى المكلّف من جهة العلم بتحقق موضوعه وحكمه بقبح معصيته والإذن فيها ولو في مرحلة الظاهر، كما صرّح به في الجواب عن هذا السؤال وجعله مانعا من إذن الشارع لم يتوجه عليه السؤال المذكور أصلا كما لا يخفى، نعم هنا كلام في تصوير عدم منافاة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي على الخلاف ولو مع جهل المكلّف بالمخالفة لا من جهة المنافاة لحكم العقل في باب الإطاعة بل للتضاد والتنافي الذاتي بينهما كالحكمين الواقعيّين تقدّم في أوائل هذا الجزء من التعليقة مع ما يقال عليه، ومقتضى ما أفاده في المقام في الجواب عن السؤال المذكور كصريح كلامه في أوّل هذا الجزء من الكتاب عدم التنافي الذاتي بينهما، كما هو ظاهر مقالة الأصحاب أيضاً.

(١) لمّا كان مبنى ما أفاده في الجواب على ما عرفت الإشارة إليه على عدم التنافي بين الحكمين ذاتا وثبوت التنافي للحكم الظاهري على خلاف الواقع مع حكم العقل في باب الإطاعة، فينبغي تقييده بعد تخصيص التنافي بصورة العلم بالمخالفة كما في الجواب بما إذا أوجب جعل الحكم في مرحلة الظاهر على خلاف الواقع الإذن في مخالفة الواقع بحسب العمل، وأمّا لا مع ذلك فلا قبح فيه

مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة وإلى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع أو كونه طريقا مجعولا إليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة، وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين؛ لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم، فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة.

فإن قلتَ: إذن الشارع في فعل المحرّم(١) مع علمَ المكلف بتحريمه إنّما

مع العلم بالمخالفة أيضا كما في التخيير الظاهري بين الاحتمالين أو الخبرين أو فتوى المجتهدين، فإنّه وإن علم بمخالفته للحكم الواقعي المعين عند الله تبارك وتعالى إلاّ أنّه لا يوجب الإذن في مخالفة العمليّة في كل واقعة من دون التزام بما يحتمل مطابقته للواقع، وقد أشرنا إلى عدم منافاته لحكم العقل في مطاوي كلماتنا في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من مسائل الشك في التكليف، وأمّا ما أفاده في الجواب من رجوع الحكم الظاهري على خلاف الواقع مع جهل المكلّف إلى مجرّد المعذورية كما في موارد البراءة فإنّما يستقيم ذلك في البراءة العقليّة أو ما يرجع إليها من الأخبار لا فيما يفيد إعطاء الحلّيّة والإباحة في مرحلة الظاهر كما هو ظاهر، وقد تقدّم في أوّل هذا الجزء من التعليقة في وجوه التفصّي للتنافي بين الحكمين أنّ الظاهر من بعض إرجاع الحكم الظاهري مطلقا إلى مجرّد المعذورية، وتقدّم أيضا الكلام في فساده فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر، كما أنّا أشرنا هناك إلى عدم الجدوى فيما أفاده بالنسبة إلى الطرق الظاهرية إلاّ أن يرجع إلى نوع من التصويب الباطل عندنا.

(١) لمّا كان مبنى ما أفاده في الجواب عن السؤال السابق على كما عرفت الكلام فيه على منافاة تحليل الشارع للمشتبهين في مرحلة الظاهر لحكم العقل

ينافي حكم العقل من حيث إنّه أذن في المعصية والمخالفة، وهو إنّما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها حينئذ.

والإذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدريج، بل هو أذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها إلاّ بعدها، وليس في العقل ما يقبح ذلك، وإلاّ لقبح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة أو في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيها وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلتُ: إذن الشارع في أحد المشتبهين[1] ينافي أيضا حكم العقل بوجوب

بوجوب الإطاعة وقبح الإذن في المعصية إنّما هو فيما كان الارتكاب معصية في علم المكلّف، ولا يتحقّق ذلك إذا كان الارتكاب على التدريج كما ذهب إليه غير واحد ممّن قال بجواز ارتكاب المشتبهين، فلا يكفي الدليل المذكور ردّا عليه وإن كفى في ردّ القول بجواز الارتكاب مطلقا، لكنّه لا يفيد فإنّ المقصود الاستدلال للقول بالمنع مطلقا ولا يكفي مجرّد العلم بتحقّق المخالفة مطلقا ولو بعد الارتكاب لعدم مساعدة العقل عليه، مضافا إلى منافاته لما وقع في الشرعيّات كما يظهر من الأمثلة المذكورة في السؤال.

(١) محصّل ما ذكره دام ظلّه أنّه بعد العلم بتحقّق العنوان المحرّم الواقعي إجمالا يحكم العقل على سبيل الاستقلال بوجوب إطاعته بترك جميع محتملاته ويقبّح تجويز الشارع مخالفته بتركها، سواء كان واقعيًا الذي يلزم منه التناقض أو ظاهريًا الذي يرجع إلى رفعه إيجاب الإطاعة للخطاب المعلوم بالإجمال لاستقلال العقل بقبح الثاني كالأوّل، لأنّ طلب الشارع على سبيل الإلزام لا يجامع مع إذنه في المعصية لا يجامع في نظر العقل، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه عند ذوي الأفهام المستقيمة.

ثمّ لا يتفاوت الأمر فيما ذكر بين أن يكون إذنه بارتكاب الجميع دفعة أو تدريجا لاتحاد المناط للمنع ووجوده فيهما على نحو سواء؛ لأنّ الثاني أيضا إذن في المعصية كالأوّل، هذا كلّه بالنسبة إلى إذنه في المخالفة والارتكاب بقول مطلق أي بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة حسبما هو محل البحث، وأمّا إذنه بالنسبة إلى بعض الأطراف فالذي صرّح به الأستاذ العلاّمة في المقام بقوله نعم إلى آخره إنّه لا يجوز إلاّ بعد جعل الاجتناب عن الآخر بدلاً عن الاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال؛ لأنّ رفع اليد عن الواقع ولو على بعض التقادير بعد العلم به من دون جعل البدل قبيح عند العقل، فلو ورد ما يدلّ على الإذن في بعض المقامات فلابدّ أن يجعل كاشفاً عن جعل البدل، ولكن الذي صرّح به دام ظلّه في الجزء الأول من الكتاب عند التكلّم في دليل الانسداد حسبما يقف عليه من راجع إليه جوازه من دون جعل بدل أصلاً.

نعم إذنه في مخالفة الاحتياط الكلي الذي قد يتفق معه فوت الواقع لابدّ أن يكون مشتملا على مصلحة جابرة لمفسدة الوقوع في خلاف الواقع فيما يقع فيه، وأمّا لزوم جعل البدل فلا؛ لأنّ العقل مستقل بعد ورود الدليل من الشارع على عدم مطلوبيّة الاحتياط الكلي الذي يعبّر عنه بالموافقة القطعيّة، إنّ المتعيّن في طريق الامتثال هو الاحتياط الجزئي؛ لأنّه أقرب من الامتثال الظنّي والاحتمالي إلى إدراك الواقع وليس على الشارع جعل البدليّة والطريق لامتثال الأحكام الشرعية المجعولة في مرتبة من المراتب، وإنّما الحاكم في كيفية طريق الإطاعة كالحاكم بنفس وجوب الإطاعة العقل ليس إلاّ، وإنّما على الشارع الإمضاء إن لم يرى المصلحة في النهي عن بعض الكيفيّات أو الإذن في مخالفته، وأمّا بعد الإذن لمصلحة فليس عليه إلاّ الإمضاء والرضا بما يحكم به العقل بطريقيّته بعد تعذّر ما حكم به أوّلاً.

لا يقال: بعد استقلال العقل بكون طريق الإطاعة الاحتياط الكلي مثلا كيف

امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه؛ لإيجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين، نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلاّ بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهريا عن الحرام الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير، وكذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتبهين،

يجوز للشارع النهي عنه وإلاّ لزم التناقض في كلام الشارع أو عدم حجيّة حكم العقل وكلاهما باطلان بالضرورة؛ لأنّا نقول حكم العقل في باب طريق الإطاعة معلّق على عدم حكم الشارع على الخلاف عن مصلحة لأنّ للعقل طرقا في باب الإطاعة مرتّبة لا يجوز العدول عن سابقه إلى لاحقه إلاّ بعد تعذّر السابق أو إذن الشارع في عدم سلوكه لكن بعد إذنه يحكم بسلوكه ما يلحقه من دون إيجاب جعل البدل على الشارع أصلا، وهذا بخلاف أصل وجوب الإطاعة الذي يحكم به العقل فإنّه لا يجوز للشارع أن يحكم بخلافه حسبما عرفت سابقا، وهذا الذي ذكره ثمّة هو الحق على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأول من التعليقة، واعترف به دام ظله في مجلس البحث أيضاً.

وهذا الذي ذكرنا مبني على تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة كما هو المختار عندنا وعند شيخنا الأستاذ العلاّمة على ما تقدم شرح القول فيه في محلّه، كما أن لازم ما أفاده في المقام من الالتزام بجعل البدل عند ترخيص مخالفة العلم الإجمالي في بعض أطرافه هو تقرير الكشف، فإنّ مبناه على ما عرفت في محلّه على ذلك فراجع إليه حتّى تقف على صدق ما ذكرنا، وبالجملة الجواب عن سؤال السائل هو ما عرفت من استقلال العقل بقبح إذن الشارع في المعصية من غير فرق بين الارتكاب دفعة وتدريجا، وليس مبنيًا على القول باستقلال العقل بوجوب الاحتياط وعدمه حسبما ربّما يظهر من كلام الأستاذ العلاّمة؛ لأنّ الكلام ليس فيه.

وحاصل معنى تلك الصحيحة أنّ كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف أنّ في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام والأول في العلم التفصيلي والثاني في العلم، فإن قلتَ: إذا فرضنا المشتبهين ممّا لا يمكن ارتكابهما إلاّ تدريجا، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهرا، فالمقصود من التخيير وهو ترك أحدهما حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال.

قلتُ: الإذن في فعلهما[1] في هذه الصورة أيضا ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرّم؛ لِما تقدم من أنّه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان

---

(١) الوجه في منافاته له ما عرفته من استقلال العقل بعد العلم به بوجوب إطاعته من غير تعليق على شيء الذي يلزمه قبح إذن الشارع في مخالفته على كل تقدير وفرض، وأمّا الإذن في ارتكاب أحدهما من الشارع وإن كان مجوّزا عند العقل مع المصلحة إلاّ أنّ العقل يحكم بعد وروده بوجوب الاجتناب عن الآخر مطلقا؛ لأنّه الذي يحصل به الامتثال، وأمّا الاجتناب عنه في زمان ارتكاب صاحبه فلا يصلح عنده لحصول الامتثال به كما لا يخفى، هذا بناء على التحقيق الذي عرفته منا ومن الأستاذ العلاّمة في غير المقام، وأمّا بناء على ما ذكره دام ظلّه هنا من عدم جواز الإذن في ارتكاب أحد المشتبهين إلاّ بجعل الاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهريًا عن اجتناب الحرام الواقعي فالأمر كذلك؛ لأنّ الذي يصلح بدلاً هو الاجتناب عن الآخر مطلقا كالمبدل، فلابدّ أن يتعلق أمر الشارع به لا الاجتناب في الجملة، وفي زمان ارتكاب الآخر فإنّه لا يصلح بدلاً، فمعنى البدليّة هو المنع عن فعل الآخر بعد ارتكاب صاحبه، ومن المعلوم عدم حصول إطاعة هذا النهي وعدم حصول الغرض المقصود منه بعدم فعله حين ارتكاب صاحبه.

المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الإذن في أحدهما إلاّ بعد المنع عن الآخر بدلاً عن المحرّم الواقعي، ومعناه المنع عن فعله بعده لأنّ هذا هو الذي يمكن أن يجعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعي حتى لا ينافي أمره بالاجتناب عنه، إذ تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلا عن حرمته، وحينئذ فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول وإلاّ لغا المنع المذكور.

فإن قلتَ: الإذن في أحدهما يتوقّف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن يرتكبهما دفعة، والمفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجة إلى المنع، ولا يتوقف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

قلتُ: تجويز ارتكابهما[1] من أول الأمر ولو تدريجا طرح لدليل حرمة

---

(١) ما ذكره مع أنّه ممّا لا إشكال فيه يُعلم الوجه فيه ممّا ذكرنا سابقا، إلاّ أنّ ما ذكره من الفرق في جواز التخيير الاستمراري بين ما إذا سبق تكليف بالفعل وبين ما إذا سبق تكليف بالترك قد يستشكل فيه بأنّ المانع ليس إلاّ المخالفة القطعيّة وهي حاصلة في المقامين وإن صالح للحكم الظاهري في كل واقعة لرفع قبحها فلا يفرق بينهما وإلاّ فلا فرق أيضا، والأولى أن يقال علي تقدير تسليم جواز التخيير الاستمراري فيما يستلزم منه المخالفة القطعيّة بأنّه لا دخل له بمطلب الخصم، فإنّه إنّما يبنى على الرجوع إلى أصالة الحلّيّة والبراءة في جميع المشتبهات لا على التخيير والالتزام بحرمة أحدهما وترتيب آثار الحرام عليه ما دام ملتزما بحرمته، وإن كان له العدول أيضا وإلاّ فالالتزام بحرمة أحدهما حين ارتكاب الآخر في نظر العقل كالالتزام بوجوب أحد الفعلين حين ترك الآخر وإنّما المانع ما ذكرنا، مضافاً إلى عدم الدليل على التخيير في المقام؛ لأنّ الإذن في

الحرام الواقعي، والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع، والمسلّم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين، أو يسبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتي به في كل دفعة بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس بأن يكون المتروك في زمان الإتيان بالآخر بدلا عن المأتي به على تقدير حرمته، وسيأتي تتمّة ذلك في الشبهة الغير المحصورة.

فإن قلتَ: إنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي فوق حدّ الإحصاء في الشرعيات كما في الشبهة الغير المحصورة، وكما لو قال القائل في مقام الإقرار هذا لزيد بل لعمرو، فإنّ الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمته لعمرو، مع أنّ أحدهما أخذ للمال بالباطل، وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد

ارتكاب أحدهما يحتاج إلى دليل وبدونه يمنع العقل منه، هذا ولكن يمكن أن يقال بالفرق بين المقامين، فإنّ التخيير فيما فرضه دام ظلّه وإن استلزم المخالفة القطعيّة بالنسبة إلى الواقعتين إلاّ أنّه مستلزم للموافقة القطعيّة أيضا، مثلا إذا خيّرنا الشارع بين فعل الجمعة والظهر استمرارا فإذا فعلنا الجمعة في يوم والظهر في يوم آخر نعلم بالمخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال في أحد اليومين إلاّ أنّه يعلم بالموافقة القطعيّة بالنسبة إلى تكليف أحد اليومين، وكذلك إذا علمنا بوجوب إكرام أحد الشخصين وخيّرنا الشارع بين إكرامهما على سبيل الاستمرار فإنّه بعد إكرامهما تدريجا يعلم بمخالفة الخطاب المعلوم بالإجمال إذا كان المطلوب منه الاستمرار إلاّ أنه لا يعلم بالموافقة أيضا إجمالا، وهذا بخلاف المقام فإنّ المحصّل من التخيير الاستمراري فيه ليس إلاّ الإذن في المخالفة القطعيّة محضا، فحينئذ فإن جوّزنا المخالفة القطعية للتكليف المردّد في واقعتين فلا إشكال في جواز التخيير على النحو المذكور، إلاّ أنّه لغو بعد تجويز المخالفة القطعية كما هو المفروض وإلاّ فيمنع منه، وكيف كان لا دخل له بالمقام، هذا وتمام الكلام فيما يتعلّق بالمقام يطلب من الجزء الأول من التعليقة في فروع العلم الإجمالي.

وقيمته من يد عمرو مع علمه بأنّ أحد الآخذين تصرّف في مال الغير بغير إذنه، ولو قال هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث إنّه يغرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة، مع أنّ حكم الحاكم باشتغال ذمّته بقيمتين مخالف للواقع قطعا، وأيّ فرق بين (قوله عليه السلام: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)، وبين أدلة حل ما لم يعرف كونه حراما، حتّى أنّ الأول يعمّ الإقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع والثاني لا يعم الشيئين المعلوم حرمة أحدهما.

وكذلك لو تداعيا عينا في موضوع يحكم بتنصيفها بينهما مع العلم بأنّها ليست إلاّ لأحدهما.

وذكروا أيضاً في باب الصلح أنّه لو كان لأحد الودعيين درهم وللآخر درهمان فتلف عند الودعي أحد الدراهم فإنّه يقسّم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم الإجمالي بأنّ دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع والثمن وحكم بالتحالف وانفساخ البيع فإنّه يلزم مخالفة العلم الإجمالي، بل التفصيلي في بعض الفروض كما لا يخفى.

قلتُ: أمّا الشبهة الغير المحصورة[1] فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظله هنا منافٍ لما سيبنى عليه من عدم جواز المخالفة القطعيّة في الشبهة الغير المحصورة أيضاً من حيث استقلال العقل بقبح تجويز المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال من غير فرق بين الشبهتين.

نعم لو قلنا بأنّ العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة غير مؤثّر في تنجز الخطاب في نظر العقلاء فيكون كالشكّ البدوي استقام ما ذكره هنا، ولكن بناؤه ليس عليه حسبما ستقف عليه فلعلّ ما ذكره مبني على ما عليه المشهور إذ كلامه في المقام ليس في تحقيق المسألة، بل مسوق لبيان فساد القياس، وأنّ في الشبهة

وأمّا الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية كالإقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام المستحق في أخذ حقه ولا عبرة بعلمه الإجمالي.

نظير ذلك ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد فإنّه إنّما يأذن كلاً منهما بملاحظة تكليفه في نفسه، فلا يقال إنّه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام.

وأمّا غير الحاكم ممّن اتفق له أخذ المالين من الشخصين المقر لهما في مسألة الإقرار فلا نسلّم جواز أخذه لهما، بل ولا لشيء منهما، إلاّ إذا قلنا بأنّ ما يأخذه منهما[1] يعامل معه معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد أو اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار بناء على أنّ العبرة في

الغير المحصورة وجهاً يقتضي عدم تأثير العلم الإجمالي في عدم تنجّز الخطاب بالواقع وكونها كالشبهة الابتدائية المجرّدة كما يدلّ عليه قوله فيجيء وجه جواز المخالفة فيها فافهم، وعلى كل تقدير القياس بالشبهة الغير المحصورة في غير محلّه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الجواب عن التنظير بالتخيير الاستمراري والشبهة الغير المحصورة الذين ذكرهما السائل في السؤال الثالث علم من مطاوي كلمات الأستاذ العلاّمة إلاّ أنّ الجواب عن التنظير بالإذن في الشبهة المجرّدة التي يعلم المولى باطّلاع العبد بالوقوع في الحرام بعد الارتكاب لم يعلم من كلامه وكأنّه لغاية وضوحه أعرض عنه، حيث إنّ المانع من الإذن فيما يدّعي المانع منه ليس إلاّ كونه إذناً في المعصية في نظر المكلّف للتكليف الذي حكم العقل بوجوب إطاعته، ومعلوم أنّ هذا المناط غير موجود في الشبهة المجرّدة.

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه يرجع إلى كون الحكم الظاهري في حق كل أحد

ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها عند المتلبس بها كالمالك والزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك، ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلاة واحدة بناء على أنّ المناط في صحّة الاقتداء الصحّة عند المصلّي ما لم يعلم تفصيلا فساده.

وأمّا مسألة الصلح، فالحكم فيها تعبّدي، وكأنّه صلح قهري بين المالكين، أو يحمل على حصول الشركة[1] بالاختلاط، وقد ذكر بعض الأصحاب أنّ مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة، وبالجملة فلابدّ من التوجيه في جميع ما يوهم جواز المخالفة القطعية الراجعة إلى طرح دليل شرعي؛ لأنّها كما عرفت

ممّا يجب على الغير الالتزام به بحسب الواقع بمعنى ترتيب آثار الحكم الواقعي عليه ما لم يعلم تفصيلا خلافه، وهذا المعنى وإن قام الدليل عليه عندنا في الجملة إلاّ أنّه ليس الأمر كذلك في جميع المقامات؛ ولذا لا يجوز الاقتداء بواجدي المني في صلاة واحدة بل في صلاتين أيضا، ومنه يظهر أنّه لو قيل بعدم الموضوعيّة في باب الأملاك ـ كما هو الحق ـ لم يجز للحاكم أخذ العين والقيمة من المقرين لهما كغيره، نعم له الحكم بأخذهما لهما عن المقر كما أنّه لا يجوز له الصلاة خلف واجدي المني وإن أفتى بجواز الصّلاة لهما وصحّتها.

(١) لا يخفى عليك أنّ لازم حصول الشركة بالاختلاف في المقام هو صيرورة الثلث من الدرهمين لمالك الواحد، والثلثين لمالك الاثنين، فكيف يستقيم ما أفاده من التقسيم، فاللازم الحكم بتقسيم الدرهمين الباقيين أثلاثاً فافهم، فالأولى الالتزام بكونه صلحا يحكم مالك الملوك، هذا وتفصيل الكلام فيما يتعلق بالمقام نقضاً وحلاً قد تقدّم في الجزء الأول من الكتاب مع ما عقلنا عليه، فإنّه دام ظله قد استوفى الكلام فيه حق الوفاء ومن أراده فليرجع إليه.

ممّا يمنع عنها العقل والنقل خصوصا إذا قصد من ارتكاب[1] المشتبهين التوصل إلى الحرام، هذا ممّا لا تأمّل فيه، ومن يظهر منه جواز الارتكاب

(١) قد يورد على ما ذكره دام ظله بأنّه ليس خصوصيّة لما ذكره، فإنّه إن كان العلم الإجمالي منجّزا للخطاب المعلوم بالإجمال في نظر العقل فارتكاب المشتبهين ممّا لا يجوز عند العقل سواء قصد من ارتكابهما تحصيل العلم بالوصول إلى الحرام أو ارتكبهما من غير هذا القصد وإن لم يكن منجّزا للخطاب المعلوم بالإجمال عنده فلا وجه للالتزام بعدم جواز ارتكابهما إذا قصد منه التوصّل إلى الحرام.

نعم لا إشكال أنّه على التقدير الأول يكون ذم القاصد أشدّ عند العقلاء، لكنّه نظير الذم على المتجرّي لا يوجب شيئا عند الأستاذ العلاّمة، ودعوى قبح الارتكاب على تقدير قصد التوصّل عند العقلاء مع قطع النظر عن التزامهم بإيجاب العلم الإجمالي تنجّز الخطاب مطلقا كما ترى، ومنه يظهر صحّة ما ذكره بعض أفاضل من تأخر من إلزام القائل بالجواز بإفضاء قوله إلى جواز التوصل إلى فعل جميع المحرّمات على وجه مباح بأن يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلا على وجه يوجب الاشتباه، حتى بالنسبة إلى المثال الذي ذكره من الجمع بين الأجنبيّة والزوجة، ضرورة أنّه بعد القول بعدم تأثير العلم الإجمالي في تنجّز الخطاب عند العقل لم يفرّق فيه من الأمثلة، غاية ما في المثال أن يقال إنّ اهتمام الشارع في حفظ الأنساب يمنع عن الجمع فيه وهو لا يصلح للمنع؛ لأنّ ما ذكر حكمة لم يقم دليل على وجوب مراعاتها دائما، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّه يمكن القول بعدم صحّة ما ذكره هذا الفاضل على تقدير البناء على جواز الارتكاب في الشبهة المحصورة وعدم الالتزام بالإطاعة رأسا وإن كان الارتكاب مع قصد التوصّل أيضا، حيث إنّ الجمع على النحو الذي ذكره مع ارتكاب المشتبهين مخالفة عند العقلاء للخطاب التفصيلي المتعلّق بالأمر المعلوم قبل إيجاد الاشتباه لكنّه كما ترى لا تعلّق له بما أفاده الأستاذ العلاّمة من قصد التوصّل.

فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة.

ومنه يظهر أنّ إلزام القائل بالجواز بأنّ تجويز ذلك يفضي إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بأنْ يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلا كالخمر والخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل نظر، خصوصاً على ما مثّل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة، هذا كلّه فيما إذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مردّدا بين أمرين.

وأمّا إذا كان مرددا بين عنوانين كما مثّلنا سابقا[1] بالعلم الإجمالي بأنّ

---

(١) لا يخفى عليك أنّ التمثيل بالمثال الذي ذكره لم يسبق منه دام ظله في هذا الجزء من الكتاب، فلعلّه أراد سبقه في الجزء الأول منه، وكيف كان لا إشكال في صحّة ما ذكره دام ظلّه وإن خالف غير واحد منهم بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا؛ نظرا إلى أنّ الشك بالنسبة إلى كل من الخطابين يرجع إلى الشك الابتدائي لفرض عدم العلم بوجود متعلّقه والنهي عن العنوان المردّد بين العنوانين أيضاً لم يقع في أحد من الأدلّة فلا مانع من البناء على الرجوع إلى الأصل في المقام، هذا ولكنّك خبير بفساد هذه المقالة واندفاع هذه الشبهة؛ لأنّ الحاكم في مسألة الإطاعة والمعصية وفي مسألة تأثير العلم الإجمالي ليس إلاّ العقل، ونحن نرى بالمشاهدة والعيان استقلال العقل بعدم الفرق في الحكم بوجوب الإطاعة بعد العلم بوجود متعلّق الخطاب الشرعي إجمالا بين كون الخطاب مردّدا بين الخطابين، وبين كونه مفصّلا مميّزا عمّا عداه، ويوضّح ما ذكرنا غاية الإيضاح ما ذكره الأستاذ العلاّمة من فرض الكلام في شيء واحد مردّدا أمره بين كونه أحد العنوانين الذين نهى الشارع عنهما، فإنّ ما ذكر من الدليل بعينه جار فيه أيضاً، مع أنّ ضرورة العقل يحكم بعدم جوازه وليس الفرق بينه وبين المقام إلاّ تردّد العنوان المردّد بين العنوانين وعدمه، والمفروض أنّ تردّد المتعلّق لا أثر له عند العقل في

أحد المائعين إمّا خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أنّ حكمه كذلك، إذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل وكونه معلوما بالإجمال، فإنّ من ارتكب الإناءين في المثال يعلم بأنّه خالف دليل حرمة الخمر أو دليل حرمة المغصوب، ولذا لو كان إناء واحد مرددا بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه، مع أنّه لا يلزم منه إلاّ مخالفة أحد الدليلين لا بعينه، وليس ذلك إلاّ من جهة أنّ مخالفة الدليل الشرعي محرّم عقلا وشرعا سواء تعين للمكلف أو تردد بين دليلين.

ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه، وبين كونه مرددا بين عنوانين فلا يجب، فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني وجواز ارتكابهما معا فظهر ضعفه بما ذكرنا، وإن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه.

زعم هذا القائل في حكمه بتنجّز الخطاب، فلم يبق إلاّ تردّد عنوان الحرام ولهذا بنى على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، ومنه يظهر فساد ما يقال في الفرق بين المقام والمثال من حصول العلم التفصيلي بالحرام في المثال وإن كان متولّداً من العلم الإجمالي بخلاف المقام، هذا وقد تقدّم تفصيل القول في ذلك مشروحا في الجزء الأول فراجع إليه.

ثمّ إنّ ظاهر الكتاب بل صريحه نسبة الخلاف إلى صاحب الحدائق ولكن الذي يحكي عنه في تنبيهات المسألة لا تعلّق له بالتفصيل في المقام بل صريحه التفصيل بين كون المشتبهين مندرجين تحت عنوان واحد وغيره كما ستقف عليه فراجع إلى الحدائق لعلّك تظفر على مخالفته في المسألتين وإن كنّا لم نقف عليها بعد المراجعة.

وأمّا المقام الثاني: وهو وجوب اجتناب الكل وعدمه

فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور، وفي المدارك أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب، ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده إلى الأصحاب، وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية دعوى الإجماع صريحاً، وذهب جماعة إلى عدم وجوبه، وحكي عن بعض القرعة.

لنا على ما ذكرنا أنّه إذا ثبت[1] كون أدلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالا ولم يكن هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجز التكليف به لزم بحكم العقل الاحتراز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين.

---

(١) ممّا يحكم به العقل ضرورة بعد ثبوت الاشتغال على وجه اليقين وجوب تحصيل القطع بالبراءة مهما أمكن، ولذا اشتهر بين العوام فضلا عن الخواص أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة وهو معنى ترك ارتكاب كلام المشتبهين في المقام، والوجه في حكمه بذلك وجوب الدفع الضرر المحتمل الأخروي عنده، كما يحكم بوجوب النظر إلى المعجزة لذلك وهكذا في جملة من الأمور، وهذه القاعدة الظاهر أنها مسلّمة بين الكلّ، وأمّا من لم يحكم بوجوب الاحتياط في المقام مع اعترافه بتنجّز الخطاب فإنّما هو من جهة الأخبار الكاشفة عن عدم احتمال الضرر في فعل أحدهما، حيث إنّ إجراءها بالنسبة إليه لا مانع عنه على ما يدّعيه حسبما ستقف عليه، نعم ربّما يجري في لسان بعض متأخّري المتأخّرين من الأصحاب عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لعدم الدليل عليه؛ لأنّ الذي يحكم به العقل هو دفع الضرر المقطوع أو المظنون، وأمّا الضرر المحتمل فلا يحكم العقل بوجوب دفعه، ولكنّك قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه في مطاوي كلماتنا السابقة.

وبعبارة أخرى: التكليف[1] بذلك المعلوم إجمالا إن لم يكن ثابتا جازت المخالفة القطعية، والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها وإن كان ثابتا وجب الاحتياط فيه بحكم العقل، إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه؛ لأنّ المفروض لمّا كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه إذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم حين الارتكاب.

واختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى اجتنب وتحرّز عن الخمر المردد بين هذين الإناءين فإنّك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، ولا

---

(١) أراد بذلك دعوى الملازمة في نظر العقل بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة، فإنّ حرمة الأولى إنّما هو من جهة تنجّز التكليف بالمعلوم بالإجمال عند العقل، وقد عرفت أنّ العقل مستقلّ بأن طريق الامتثال بعد ثبوت الاشتغال وتنجّز الخطاب هو الاحتياط المطلق وتحصيل الموافقة القطعيّة، فالقول بالأولى وعدم القول بالثانية حسبما هو قضية دعوى الخصم ممّا لا معنى له، نعم هنا مطلب آخر قد أشار إليه الأستاذ العلاّمة في الجزء الأول من الكتاب وهو أنه لو فرض عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فهل يحكم بقبح المخالفة القطعيّة وعدم جوازها أو لا؟ وقد بنى على حكمه بقبحها مع قطع النّظر عن حكمه بوجوب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ حكم العقل بدفع الضرر المقطوع لا دخل له بحكمه بدفع الضرر المحتمل وإن كان الثاني أيضا ثابتا عندنا هذا كلّه مضافا إلى إمكان القول بلزوم الاحتياط مع قطع النظر عن حكم العقل أيضا لدلالة بعض الأخبار عليه كالمرسل المروي في بعض كتب الفتاوي اترك ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس، المجبور ضعفه بالشّهرة المحققة والإجماع المنقول المحكي في الكتاب عن جماعة وغيره من الأخبار التي ستمرّ عليك.

فرق بين هذا الخطاب وبين أدلة المحرمات الثابتة في الشريعة إلاّ العموم.

فإن قلت: أصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض، وغاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين فتخيير في العمل في أحد المشتبهين ولا وجه لطرح كليهما.

قلتُ: أصالة الحل غير جارية هنا(١) بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفا

---

(١) لا يخفى عليك أنّ محصّل ما ذكره دام ظلّه في الجواب عن السؤال المذكور يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّه بعد العلم الإجمالي لا يجري أصالة الحل في المشتبهين أصلا حتى يتحقق التعارض بينهما فيحكم بالتخيير؛ لأنّ طريق الإطاعة في نظر العقل بعد تنجّز الخطاب هو لزوم الاحتياط فلا معنى لورود الدليل الشرعي على خلافه، هكذا استفيد من كلام الأستاذ العلاّمة بالنظر إلى ما يقتضيه النظر الجلي في كلامه، لكنّك خبير بتطرّق المناقشة إلى هذا البيان؛ لأنّك قد عرفت منّا ومن الأستاذ العلاّمة أنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط معلّق على عدم ورود الدليل من الشارع على جواز ارتكاب بعض الأطراف في الشبهة المحصورة، فالإذن من الشارع وارد على حكم العقل بلزوم الاحتياط، فلا يمكن أن يصير لزوم الاحتياط مانعا من الإذن الشرعي فالأولى أن يقال في تقرير عدم جريان أصالة الحلّ بعد العلم الإجمالي أنّه لا يخلو إمّا أن يجري بالنسبة إلى كلّ واحد من المشتبهين بالخصوص على سبيل اليقين بمعنى كون المراد من الأخبار إثبات الحليّة في كل منهما بالخصوص.

وإمّا أن يجري بالنسبة إلى كل واحد منهما على سبيل البدليّة والتخيير على ما هو مدّعى الخصم، وإمّا أن يجري بالنسبة إلى أحدهما المعيّن عند الله الغير المعيّن عندنا بمعنى كونه المراد من الأخبار، وإمّا أن يجري بالنسبة إلى أحدهما الغير المعين الذي يرجع بالمآل إلى الثاني لا سبيل إلى الأول لمنافاته لا العلم الإجمالي، مضافاً

بالاجتناب عنه منجزا على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه؛ لأنّ مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرّز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام، وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوي: «اترك ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»، فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما، وسيجيء في باب الاستصحاب

إلى عدم قول الخصم به أيضا ولا إلى الثاني؛ لعدم الدليل عليه عدا ما عرفته من أخبار البراءة وهي غير دالّة عليه قطعا؛ لأنّ مفادها إثبات الإباحة في كل مشتبه على سبيل التعيين، فإن قيل بشمولها لصورة العلم الإجمالي فلابدّ من القول بجواز المخالفة القطعيّة والمفروض التسالم على عدم جوازها وإن قيل بعدم شمولها حسبما قضيّة التحقيق، فلابدّ من القول بعدم دلالتها على الإباحة في صورة وجود العلم الإجمالي أصلا ورأسا ولا إلى الثالث لوجوه لا يخفى على المتأمّل، مضافا إلى عدم نفعه للمستدل كما لا يخفى، ولا إلى الرابع؛ لأنّ أحد المشتبهين ليس فردا آخر مغايرا للمشتبهين وإنّما هو مفهوم منتزع عنهما، مضافا إلى أنّ الخصم إنّما يريد إجراءها بالنسبة إلى كل من المشتبهين حتى يحكم بالتخيير من باب التعارض فتعيّن أن يقال بأنّ العلم الذي غاية للحليّة في أخبارها أعمّ منالتفصيلي والإجمالي، هذا ملخّص الكلام في الوجه الأول.

ثانيهما: أنّه بعد تسليم جريان أصالة الحليّة بالنسبة إلى كل من المشتبهين وتعارض الأصلين فيهما نمنع من جواز الرجوع إلى التخيير؛ لأنّ مقتضى الأصل في تعارض الأصلين هو الحكم بالتساقط لا التخيير حتى لو قلنا بأنّه الأصل في تعارض الخبرين كيف ولا نقول به وإنّما نحكم فيه بالتخيير من جهة الأخبار الواردة به المذكورة في محلّها، هذا وتفصيل الكلام فيما يتعلّق بالمقام يُطلب ممّا كتبناه في مسألة تعارض الأدلة على سبيل الاستقلال وممّا تعلّقه على ما كتبه الأستاذ العلاّمة فيها.

أيضا أنّ الحكم في تعارض كل أصلين إذا لم يكن أحدهما حاكما على الآخر هو التساقط لا التخيير.

فإن قلتَ قوله: «كل شيء لك حلال[1] حتى تعرف أنّه حرام» ونحوه يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعا وحلية المشتبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على البدل؛ لأنّ الرخصة في كل شبهة مجردة لا تنافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في

---

(١) لا يخفى عليك أنّ حاصل هذا الكلام يرجع إلى اختيار الشق الثاني من الشقوق المتقدّمة عن قريب، وتوضيحه أنّ المراد من شمولها لكل من المشتبهين على البدل في صورة العلم الإجمالي ليس هو استعمالها في التخيير والبدليّة في المقام والتعيين في غيره حتى يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى فيمنع منه نبأ على ما عليه الأكثر، بل بناء على القول بالجواز أيضا حيث إنّ ظاهر الأخبار هو التعيين لا التخيير، بل المراد أنّ مفاد الأخبار ليس إلاّ التعيين في جميع المقامات لكنّها إنّما تدلّ على الإباحة التعيينية في مشكوك الحلّيّة بمعنى دلالتها على عدم الاعتناء باحتمال الحرمة وجعل محتمل الحليّة بمنزلة مقطوعها والبناء على كونه هو الموضوع المحلّل، وهذا المعنى في المشتبهات بالشبهة البدويّة موجود بالنسبة إلى جميعها؛ لأنّ المفروض عدم العلم الإجمالي فيها، فالبناء على حليّة بعضها لا تنافي البناء على حليّة بعضها الآخر فتدل على حلّية جميعها يقيناً، وأمّا في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فلا يوجد إلاّ بالنسبة إلى بعضها؛ لأنّ الموجود فيها ليس إلاّ شكّ واحد واحتمال كون بعضها حلالا وبعضها الآخر حراما، فالبناء علي حليّة بعضها وكونه الموضوع المحلّل يستلزم عقلا للبناء على كون غيره هو الموضوع المحرّم، فالتخيير الموجود فيها إنّما هو من لوازم وحدة الشكّ فيها ووجوده على البدل في كلّ من المشتبهات لا من جهة استعمال اللفظ في التخيير.

الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلاًّ لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلاًّ.

وأمّا الرخصة في شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي والبناء على كونه خلاًّ لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر فلا يجوز الرخصة فيه جميعا، نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على أنّ المحرم غيره مثلا الرخصة في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرا، فإنّه لمّا علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي ولو تردد بين الأمرين كان معنى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وأنّ المحرم غيره، فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره.

والحاصل أنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار أنْ يلغى من طرفي الشك في حرمة الشيء وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها، ولمّا كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد ولم يكن فيه إلاّ احتمال كون هذا حلالا وذاك حراما واحتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة في أحدهما إعمالا له في الآخر وبالعكس، وكان الحكم الظاهري في أحدهما بالحل حكما ظاهريا بالحرمة في الآخر وليس معنى حلية كل منهما إلاّ الإذن في ارتكابه وإلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله في الآخر.

فتأمّل حتى لا تتوهّم أنّ استعمال قوله كل شيء لك حلال بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات المجردة استعمال في معنيين.

قلتُ: الظاهر من الأخبار المذكورة[١] البناء على حلية محتمل التحريم

(١) لا يخفى عليك أنه لمّا كان دليل الخصم مركّبا من مقدمتين: أحداهما: كون

الأخبار مسوقة لبيان وجوب البناء على كون محتمل التحريم هو الموضوع المحلّل، ثانيتهما: وحدة الشك في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فأراد الأستاذ العلاّمة إبطال دليله وإفساده بمنع كلتا المقدّمتين، أمّا ما ذكره في منع المقدمة الأولى فمراده ممّا لا يحتاج إلى البيان إلاّ أنّ الإشكال في توجّه المنع إليها، توضيح الإشكال: أنّ القول بكون الأخبار مسوقة لبيان وجوب البناء على كون المشكوك هو الموضوع المحلّل يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون مسوقة للدلالة على وجوب البناء على كون المشكوك هو الموضوع المحلّل المفروض وجوده قطعا على سبيل الإجمال وكونه منطبقا عليه.

ثانيهما: أن يكون مسوقة للدلالة على وجوب البناء على كون المشكوك هو الحلال واقعا وكونه موضوعا محلّلا في نفسه كذلك لا كونه الموضوع المحلل المفروض وجوده، والفرق بينهما غير مخفيّ على المتأمّل إذا عرفت هذا فنقول إن أراد الخصم من قوله هو المعنى الأوّل، ففساده وورود ما ذكره دام ظلّه عليه غير خفيّ على ذي مسكة لكنّه لا يقول به قطعا وليس بمراد له جزما، كيف ولازمه تخصيص دلالة الأخبار بناء عليه بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وإن أراد المعنى الثاني فلا إشكال في صحّته؛ لأنّه معنى عدم الاعتناء باحتمال الحرمة كما لا يخفى، وهو يكفي في إثبات دعواه على تقدير تمامية المقدّمة الثانية فإنّه إذا فرض وحدة الشك في الشبهة المحصورة فمن اللوازم العقلية للحكم بحلّيّة بعض أطرافها والبناء على كونه حلالا واقعا هو البناء على حرمة الآخر، فهذا المعنى إنّما يحصل من فرض وحدة الشك لا من جهة دلالة الأخبار عليه فتأمّل.

وأمّا ما ذكره في منع المقدّمة الثانية فبيانه: أنّ مقابل احتمال الحلّية في كل من المشتبهين في الشبهة المحصورة هو احتمال الحرمة فيه لا في صاحبه، فكل منهما محتمل الحلّية والحرمة، فالشك موجود في كل منهما فبناء على تعميم الأخبار لصورة

والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل، ولو سلّم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك وليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخل أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس في الروايات من البدلية عين ولا أثر فتدبّر.

احتج من جوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع عنه بوجهين:

الأول: الأخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمته التي تقدم بعضها، وإنّما منع من ارتكاب مقدار الحرام إمّا لاستلزامه العلم بارتكاب الحرام وهو حرام، وإمّا لما ذكره بعضهم[1] من أنّ ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله

وجود العلم الإجمالي وجعل الغاية هو العلم التفصيلي لابدّ من الحكم بحليّة كليهما والمفروض التسالم على عدم جوازه، نعم حلية أحدهما في الواقع تلازم حرمة الآخر لمكان العلم الإجمالي لا أنّ مقابل احتمال الحليّة في أحدهما احتمال الحرمة في الآخر حتى يكون معنى إلغائه فيه إعمال احتمال الحرمة في الآخر هذا، فبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ إذن الشارع في بعض أطراف الشبهة وإن لم يكن ممنوعا عقلا على الوجه الذي عرفته إلاّ أنّه ما لم يرد الدليل القطعي به ولا الظنّي المعتبر يحكم العقل بوجوب الاحتياط والبناء على عدم الإذن، فقد عرفت أنّ في أخبار البراءة ليس من الإذن عين ولا أثر فاللازم الحكم بوجوب الموافقة القطعيّة وعدم جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة.

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا البعض الفاضل النراقي في مناهجه فإنّه قال في الجواب في توضيح الجواب الثالث عمّا استدلوا به ثانيا للقول بوجوب الاحتياط من أنّ المفروض وجود النجس أو الحرام القطعي، فالحكم بطهارة الجميع وحليّة حكم بطهارة النجس وحليّة الحرام وبطهارة واحد وحليته ترجيح بلا مرجّح بعد ما أجابا

على الحرام، قال في توضيح ذلك: «إنّ الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوّز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً».

والجواب عن ذلك:[1] أنّ الأخبار المتقدمة على ما عرفت إمّا أن لا تشمل شيئا من المشتبهين، وإمّا أن تشملهما جميعا، وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول فغير صالح للمنع، أمّا الأوّل؛ فلأنه

عنه أوّلاً بالمعارضة بوجود الحلال والطاهر القطعيين أيضا، وثانيا وثالثا بما يطول المقام بذكره ما هذا لفظه: «والتوضيح: أنّه منع الشارع عن استعمال الحرام المعلوم وجواز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً، ولا نرجّح أحدهما حتى يلزم الترجيح بلا مرجّح، ولا المجموع حتى يلزم العلم باستعمال الحرام»، ثمّ قال: «فإن قيل: الحرام المعلوم في كل منهما بشرط الاجتماع إمّا هو المشروط أو الشرط أو مجموعهما والكل باطل، قلنا: غير الثلاثة فإنّ هنا أمورا أربعة مجموع الشرط والمشروط وكل واحد منهما بعينه وأحدهما لا بعينه أي المجهول عندنا والحرام هو الأخير ونجاسته كل بشرط الاجتماع باشتماله على ذلك لا باعتبار نفسه ولا شرطه وإذا ترك واحد لم يشمل الباقي على الواحد لا بعينه من المجموع فلذا يجوز استعماله» انتهى ما أردنا نقله من كلامه، وقد أطال الكلام في توضيح مرامه بإيراد أسئلة وأجوبة عنها لا ثمرة مهمّة في نقله ومن أراد الوقوف عليه فليراجع إلى كتابه.

(١) قد عرفت ما هو المبنى للترديد من كون الغاية في الأخبار حصول العلم التفصيلي فتشمل المشتبهين و الأعمّ منه ومن العلم الإجمالي فلا يشمل أحدهما.

إن أريد أنّ مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل دليل عليه، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهي عنه وإن لم يحصل له العلم، وإن أريد أنّ الممنوع عنه[1] عقلا من مخالفة

---

(١) لا يخفى عليك بداهة استقلال العقل وحكم العقلاء قاطبة بوجوب تحصيل الموافقة القطعيّة بعد ثبوت اشتغال الذمّة بالأمر المردّد على ما عرفت تفصيل القول فيه، بل أقول: إنّ قضية ظاهر كلمات العلماء أيضا تسليم ذلك؛ لأنّ الوجوب الذي حكم جماعة بنفيه في مقدّمة الواجب حتى بالنسبة إلى المقدّمة العمليّة على تقدير تسليم شمول كلامهم لها هو غير الوجوب المبحوث عنه في المقام لأنّ المدّعى في المقام هو الوجوب الإرشادي لا الغير التبعي، والفرق بينهما غير خفيّ على ذي مسكة فإنّ الأوّل من منشآت العقل والثاني من منشآت الشرع وإن كان مدركه العقل على تقدير القول بوجوب المقدّمة وثبوت الملازمة عند العقل بين طلب الشيء وطلب ما يتوقف عليه، ولمّا كان وجوب تحصيل العلم من باب الإرشاد فلا يتعلّق بمقدّمته إلاّ الوجوب الإرشادي المبني على رفع الضرر المحتمل، ولمّا كان الوجوب بهذا المعنى مسلّما عندهم لمطلق المقدّمة ضرورة حكم العقل بلزوم تحصيلها من جهة تحصيل الواجب قيل بخروج المقدّمة العلميّة عن محل النزاع وإلاّ فالتحقيق كما فصّلناً القول فيه في بحث الملازمة خروج مطلق المقدمة عن محلّ النزاع بهذا المعنى.

وبالجملة لا إشكال في أنّ النزاع في بحث المقدّمة في الوجوب الغيري التبعي لا الإرشادي الثابت في المقدّمة العمليّة حسبما فصّلنا القول فيه في محلّه، هذا مع أنّا لا نحتاج إلى اتفاق العلماء حتى بمنع ثبوته أو كشفه؛ نظراً إلى كون النزاع في المسألة العقليّة لأنّ حكم العقل بالوجوب على سبيل الضرورة من باب وجوب دفع الضرر المحتمل يكفي مؤنته الاستدلال بغيره هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه إن شاء اللّه، إنّما الإشكال فيما ذكره دام ظله من منع حرمة المخالفة العملية التي تعلق

أحكام الشرع بل مطلق الموالي هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فإنّها لا تعدّ عصيانا في العرف، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وإن لم يعرف حين الارتكاب، وحاصله منع وجوب المقدمة العلمية ففيه مع إطباق العلماء بل العقلاء كما حكي على وجوب المقدمة العلمية أنّه إن أريد من حرمة المخالفة العلمية المخالفة المعلومة حين المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا، وإن أريد منها حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها ولو بعدها فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي به يصير المخالفة معلومة، وقد عرفت منع حرمتها جدًا.

وممّا ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني:[1] فإنّ حرمة المجموع إذا كان

العلم بها بعد المخالفة فإنّه كيف يجامع ما بنى عليه دام ظلّه في غير مورد من كلامه من استقلال العقل وحكم العقلاء قاطبة بقبح المخالفة القطعيّة وكونها مبغوضة عندهم مع قطع النظر عن حكمهم بوجوب الموافقة القطعيّة ولو حصلت تدريجا كارتكاب أحد الإناءين بعد ارتكاب الآخر، وكلّما تأمّلت لم يظهر لي ما يدفع به الإشكال والتدافع بين كلاميه هذا كلّه بناء على ما ذكره.

وأمّا بناء على ما ذكرنا من التلازم في حكم العقل والعقلاء بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة بمعنى أنّهم لو لم يحكموا في مورد من الموارد بالثاني من غير ما يمنع عنه من إذن الشارع وغيره لم يحكموا بالأوّل أيضا فلا إشكال في صحّة ما ذكره دام ظله من الإيراد على الوجهين فتدبّر.

(١) قد عرفت من كلام الفاضل المتقدّم ذكره أنّ حرمة المجموع ليس باعتبار نفسه وكذا حرمة كل بشرط الاجتماع ليس باعتبار شرطه، بل باعتبار الحرام الواقعي الموجود فيهما المعيّن عند اللّه الغير المعيّن عندنا، فلا يعقل أن يكون لوصف

باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء الآخر لا دخل له في حرمته، نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فإنّ حرمته وإن كانت معلومة، إلاّ أنّ الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم إيجاد الاجتماع إلاّ إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق ومرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام.

الثاني: ما دل بنفسه أو بضميمة ما دل على المنع(١) عن ارتكاب الحرام

الاجتماع وانضمام الجزء الأخير عليّة في حرمة الجزء الحرام قطعا، وإنّما يكون له مدخل في حصول القطع بتحقق الحرام، فإذا فرضنا عدم حكم العقل بقبح تحصيل العلم بتحقق الحرام فلا معنى للحكم بحرمة ما هو سببه كما لا يخفى، فإثبات حرمته بدون إثبات حرمة تحصيل العلم بتحقق الحرام دونه خرط القتاد.

(١) لا يخفى عليك ما في انضمام الضميمة المذكورة من حيث دلالتها على خلاف المدّعى والمقصود فإنّ المقصود في المقام إيقاع التعارض بين ما دل على جواز الارتكاب في الشبهة المحصورة وما دل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي حتى يجمع بينهما بحمل ما دل على الجواز على جواز ارتكاب بعض الأطراف والاجتناب عن الباقي من باب البدليّة إن كان له ظهور في ارتكاب الجميع، ومعلوم أنّ هذه الضميمة تدل على المنع لا على الجواز حتى يجعل منضمة إلى ما يكون المقصود منه الدلالة على الجواز، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ الغرض من هذا الوجه الثاني الاستدلال بما دل على جواز ارتكاب بعض مصاديق الشبهة الغير المحصورة، فإن كان ظاهرا في ارتكاب البعض. ولم يكن ظاهراً في ارتكاب الكل فلا إشكال فإنّه يحمل على البدليّة فلا ينافي ما دلّ على تحريم

الواقعي على جواز تناول الشبهة المحصورة فيجمع بينه على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بأنّ الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الامتثال الظاهري، كما لو اكتفي بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلاة إلى بعضها، وهذه الأخبار كثيرة.

منها: موثّقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمّال بني أمية وهو يتصدّق منه ويصل قرابته ويحجّ ليغفر له ما اكتسب ويقول: إنّ الحسنات يذهبن السيئات، فقال عليه السلام: إنّ الخطيئة لا تكفّر الخطيئة وإنّ الحسنة تحطّ الخطيئة، ثمّ قال: إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس»*.

فإنّ ظاهره نفي البأس[1] عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط

العنوان الواقعي على ما عرفت مرارا، وإن كان ظاهرا في ارتكاب الجميع فلابدّ من صرفه وحمله على إرادة بعض الأطراف نظرا إلى تقبيح العقل الإذن في الجميع من حيث كونه إذنا في المعصية، وهذا هو المراد من دليل المنع لا ما يتوهّم منه من دليل تحريم العنوان الواقعي وبعد الصرف يحصل الجمع بينه وبين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعي بجعل البعض الممنوع بدلاً على ما عرفت، فقوله: (على تقدير ظهوره في جواز تناول الكل) لابدّ أن يكون مذكوراً قبل قوله: (على جواز تناول الشبهة) أو مقصوداً قبله، كما أنّ المراد من الدلالة على الجواز في الجملة ولو بالنسبة إلى بعض الأطراف، فعلى هذا لا يتوجّه على العبارة شيء فتدبّر.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره تقريب للاستدلال بالرواية، وبيانه: أنّ الرواية

* وسائل الشيعة: ج٨، ص ١٠٤.

وحصول الأجر في ذلك.

وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع، ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها، ومن

ليست بظاهره في جواز ارتكاب الجميع؛ لأنّ السؤال لم يقع عنه وإنّما وقع عن التصرّف فيه في الجملة بالحج وصلة الأقارب وليس إطلاقها مقصودا وإنّما هو وارد مورد بيان الحكم الآخر وهو جواز الحج والصدقة وسائر ما يتقرّب به إلى الله عن المال الواقع عند الرّجل، ومعلوم أنّها ليس في صدد بيان جواز ارتكاب الجميع فيدل الرواية حينئذ على جواز ارتكاب بعض أطراف الشبهة في الشبهة المحصورة في الجملة، وبضميمة عدم القول بالفصل يثبت المدّعى وهو إطلاق الجواز كما لا يخفى.

هذا مع أنّه لو سلّمنا ظهور الرواية في جواز ارتكاب الجميع يصرف عنه بملاحظة استقلال العقل في حكمه بقبح الإذن في المخالفة القطعيّة من حيث كونه إذنا في معصية النهي الواقعي الّذي فرض العلم بوجود متعلّقه بين المشتبهين، بل يحكم العقل بوجوب الاحتياط وعدم جواز إذن الشارع على خلافه بمعنى تجويز بعض الأطراف إلاّ على وجه البدليّة على ما أفاده شيخنا دام ظلّه في مبنى صحّة إذن الشارع وبعد الصرف يحصل التوفيق بينهما، وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي فيحمل على إرادة الإذن في البعض مع جعل الاجتناب عن الآخر بدلاً عن إطاعة النهي الواقعي، هذا على ما أفاده من المبنى في هذا الجزء من الكتاب لإذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف، وأمّا على ما بيّنا الأمر عليه تبعاً لما أفاده في الجزء الأول من الكتاب فلا يجعل الصارف إلاّ حكم العقل بقبح الإذن في المخالفة القطعيّة كما هو ظاهر، والمراد من الموصول في قوله صرف عنه بما دلّ ليس نفس دليل الحرام بل ما ورد في الشرع وحكم به العقل من وجوب

جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل أيضا، لكن عرفت أنه يجوز الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمة.

والجواب عن هذا الخبر أن ظاهره(١) جواز التصرف في الجميع؛ لأنه

الاجتناب عن الحرام الواقعي والانتهاء عنه فيرجع إلى ما ذكرنا في شرح المقام وإن كان تحريره بما عرفت أولى ممّا حرّره به كما لا يخفى.

(١) لا يخفى عليك أنّ حاصل ما ذكره دام ظله يرجع إلى أنّ الخبر وإن سلّم أنه لا إطلاق له بالنسبة إلى الحج والصدقة وصلة الأقارب بجميع المال المختلط إلاّ أنّ التصرّف في بعضه بالتصرّفات المذكورة مع حبس الباقي أيضا تصرّف في جميع المال المختلط فيلزم منه التصرّف على سبيل القطع في مال الغير المحرّم، والقول بأنّ الرواية مسوقة لبيان جواز التصرّف التقلّبي لا الحبسي وإن كان هو من لوازم الأوّل ممّا لا يصغى إليه قطعا فعلى هذا لا وجه لمنع ظهور الرواية في جواز التصرّف في الجميع، فحينئذ ننقل الكلام فيما ذكره المستدل على تقدير تسليم ظهور الرواية في جواز التصرّف في الجميع من حمله على إرادة التصرّف في البعض جمعا بينه وبين ما دلّ على عدم جواز الإذن من الشارع في المعصية ونقول: إنّ وجه الجمع غير منحصر فيما ذكره المستدل مع استلزامه للتصرّف في ظاهر الخبر؛ لأنّ هنا وجه آخر يمكن التوفيق بينهما بسببه وهو أن يحمل الحرام المجهول في الفرض على ما يعذر الجاهل فيه كالربا بناء على ما يستفاد من الروايات الكثيرة من حليّة الربا الذي أخذ جهلاً، ثمّ لا يعرف عينه في المال المخلوط، وهذا الذي ذكرنا إن لم يكن أظهر من الوجه الذي ذكره الخصم فلا أقل من مساواته له فيسقط الرواية عن الاستدلال بها هذا ملخّص ما يستفاد من كلامه دام ظله، ثمّ إنّ كلامه أخيرا وهو قوله: ليس بأولى من حمل الحرام على

حرام خاصّ يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المحمول عليه نفس الربا.

ثانيهما: أن يكون حراماً آخر يعذر فيه الجاهل كما يعذر في الربا، وعلى كل تقدير لابدّ أن يجعل ما دل على المعذورية كاشفاً عن أخذ العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع الحرمة واقعاً بمعنى أن يكون معروض الحرمة الربا المعلوم تفصيلا مثلا، فما لم يعلم تفصيلا يكون حلالا واقعا فيكون إطلاق العذر حينئذ من باب التسامح كما لا يخفى وإلاّ فلا معنى للعمل بهذه الروايات، بل لابدّ من طرحها؛ لما عرفت مرارا من تقبيح العقل الإذن من الشارع في مخالفة الحرام الذي تعلّق العلم به ولو إجمالا وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه عند ذوي الأفهام المستقيمة.

ثمّ إنّ هاهنا كلاماً آخر على ما ذكره المستدل بالرواية بالتقريب المتقدّم لم يتعرّض له الأستاذ العلاّمة دام ظله من جهة وضوح فساده، وهو أنّه إذا فرض كون الرواية مخالفة بحسب ظاهرها لحكم العقل فأيّ دليل على وجوب الجمع المستلزم لطرح ظهورها فليحكم بطرحها، وأنت خبير بأنّ هذا الكلام في غاية الضعف والسقوط.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا يجعل طرح ظهور الرواية مانعا عن الأخذ بسندها حيث إنّ اعتبار الظهور متفرّع على الأخذ بالسند فلا يعقل أن يعارض أدلة الأخذ بالظهور أدلة وجوب الأخذ بالسند وهذا مع كمال وضوحه بحيث لا يكاد يخفى على جاهل فضلا عن عالم يأتي شرح القول فيه في الجزء الرابع من الكتاب والتعليقة إن شاء اللّه تعالى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ طرح الظهور إذا كان بقرينة كاشفة عن إرادة خلاف الظاهر كما هو في مفروض البحث ممّا لا غبار فيه وإلاّ لزم سدّ باب المجازات كما لا يخفى، ومن هنا قد يقال: بترجيح هذا الوجه من الجمع على الوجه الذي ذكره الأستاذ

يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي، فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وإمساك البعض الآخر فلابدّ إمّا من الأخذ به وتجويز المخالفة القطعية، وإمّا من صرفه عن ظاهره، وحينئذ فحمله على إرادة نفي البأس عن التصرف في البعض وإن حرم عليه إمساك مقدار الحرام ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا، بناء على ما ورد في عدّة أخبار من حلّية الربا الذي أخذ جهلا ثمّ لم يعرف بعينه في المال المخلوط.

وبالجملة فالأخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمته على أصناف:

منها: ما كان من قبيل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»*.

وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين، لأنّ حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحاد المعينة في المجردة من العلم الإجمالي والشبهة الغير المحصورة[1] متعسّر، بل

العلاّمة من حيث استلزامه للتخصيص أو للتقييد وفي مقام دوران الأمر بينها وبين غيرهما من أقسام ارتكاب خلاف الظّاهر لا خلاف في تقديمهما لكنّك خبير بفساد هذا الكلام؛ لأنّ الوجه الذي ذكره الأستاذ العلاّمة إمّا لا يستلزم خلاف ظاهر أصلا بناء على عدم إطلاق في الرواية بالنسبة إلى جميع أقسام المحرّمات، أو يستلزم التقييد في إطلاقها بناء على ثبوت الإطلاق، فعلى الأوّل لا إشكال في ترجيحه وكذلك على الثاني على أحد التقديرين وعلى تقدير التسوية يسقط الرواية عن الاستدلال أيضاً.

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام إنّما هو على تقدير القول بجواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة الغير المحصورة وإلاّ كما عليه الأستاذ العلاّمة حسبما تقف عليه فيكون

---

* الكافي: ج ٥، ص ٣١٣.

متعذر[١] فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي.

ومنها: ما دل ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم.

وهذا أيضاً لا يلتزم المستدل بمضمونه ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة؛ لأنّ موردها فيها فيجب حملها على أقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع إبقاء ما عدا المقدار ومن وروده في مورد خاص كالربا ونحوه ممّا يمكن التزام خروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة، ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا[٢] من حل جميع المال المختلط به.

ومنها: ما دل على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالا كأخبار جواز الأخذ من العامل والسارق والسلطان.

وسيجيء حمل جلّها أو كلّها على كون الحكم بالحل، مستندا إلى كون الشيء مأخوذا من يد المسلم ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك.

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلية الناشئة عمّا دل من الأدلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية وهي

حالها كحال الشبهة المحصورة إن بني على استفادة جواز ارتكاب غير الحرام فيها من الخبر.

(١) الوجه فيه استلزامه لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى مع أنّ مفهوم واحد لا بعينه ليس فردا مع قطع النظر عن المشتبهين، بل هو مفهوم منتزع عنهما فلابدّ من حمله على الشبهة المجرّدة ونحوها ممّا لا يكون الحرام الواقعي فيه ممّا كلف به فعلا على كلّ تقدير.

(٢) ومنه يعلم فساد تمسّك بعض من قارب عصرنا بما ورد في الربا على جواز

وجوب دفع الضرر المقطوع به[١] بين المشتبهين ووجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جداً، خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب.

أحدهما: الأخبار الدالة على هذا المعنى.

ارتكاب غير مقدار الحرام في الشبهة المحصورة.

(١) لا يخفى عليك أنّ مرجع الضمير المؤنث هي القاعدة العقليّة والمراد بنشوها عما دلّ على تحريم العنوان الواقعي الموجود بالفرض بين المشتبهين صيرورته سببا لتحقق متعلّق حكمه وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال فيما ذكره دام ظله من قوله المتوقّفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين حيث إنّ المتوقّف على الاجتناب عن كلا المشتبهين ليس نفس وجوب الدفع ووجوب الإطاعة ولا نفس الدفع والإطاعة الواقعيين، بل المتوقف عليه العلم بحصول متعلّق الوجوبين كما لا يخفى، وهذا هو المراد قطعا لكنّه دام ظلّه قد تسامح في التعبير عنه، نعم يمكن أن يقال إنّ تحقّق نفس الإطاعة موقوف على الإتيان بجميع المحتملات لكن هذا يتم فيما يعتبر في تحققه الإطاعة كالواجب والحرام التعبّديّين، وأمّا في التوصّلي فلا، هذا مع أنّ المدرك في وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا ما ذكره دام ظله ودفع الضرر المحتمل بنفسه موقوف على الاجتناب عن الجميع كما لا يخفى، ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ عدم جواز الخروج عن القاعدة العقليّة بهذه الأخبار ليس من جهة

عدم جواز الخروج عن القاعدة العقليّة بالخبر؛ لما عرفت من أنّ الإذن الوارد من الشارع يرفع صغرى حكم العقل بوجوب الدفع، بل من جهة عدم دلالة تلك الأخبار وظهورها في ارتكاب البعض ولو من جهة إجمالها وعبارة الكتاب وإن لم يخل عن شيء لكن لابدّ من حملها على ما ذكرنا في بيان المراد.

منها: قوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلاّ غلب الحرام الحلال»*، والمرسل المتقدّم: «اتركوا[١] ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»*، وضعفها ينجبر بالشهرة المحقّقة والإجماع المدّعى في كلام من تقدّم.

ومنها: رواية ضريس: «عن السمن والجبن في أرض المشركين، قال أمّا ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأمّا ما لم تعلم فَكُلْ»، فإنّ الخلط يصدق مع الاشتباه، ورواية ابن سنان: «كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان أنّ فيه الميتة»، فإنّه يصدق على مجموع قطعات اللحم أنّ فيه الميتة.

ومنها: قوله صلّى اللّه عليه وآله في حديث التثليث: «وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»، بناء على أنّ المراد بالهلاكة ما هو أثر للحرام، فإن كان الحرام لم يتنجّز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته ذاتية، وإن كان ممّا يتنجّز التكليف به كما في ما نحن فيه كان المترتب عليه هو العقاب الأخروي، وحيث إنّ دفع العقاب المحتمل[٢] واجب بحكم العقل وجب

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الاستدلال بالمرسل مبني على كون الأمر للوجوب كما هو الظاهر لا للطلب الراجح المشترك بينه وبين الاستحباب كما تقدّم في أخبار التوقف والاحتياط.

(٢) لا يخفى عليك أنّ هذا ليس استدلالا بحديث التثليث، بل هو استدلال بحكم العقل ليس إلاّ كما هو ظاهر كلامه هنا، وقد تقدّم أيضا عند الجواب عن استدلال الأخباري أنّ مفاده هو الطلب القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، وكلما يحكم بخصوص الوجوب والاستحباب فإنّما هو من جهة إحراز الهلكة

---

* عوالي اللئالي: ج٢، ص ١٣٢.

* تهذيب الأحكام: ج٩، ص ٧٩.

الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة، ولمّا كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعا كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب بل مستحباً.

وفائدة الاستدلال[1] بمثل هذا الخبر معارضته لِما يفرض من الدليل على

المقتضية لهما فلابدّ أن يكون من دليل آخر فذكر هذا الخبر في المقام ممّا لا جدوى فيه أصلاً كما لا يخفى، حيث إنّه لا ينفع في إحراز الموضوع ولا في حكمه بعد إحرازه من الخارج، والحاصل أنّ حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التمسّك بنفس القاعدة العقليّة لا إلى ما يعاضدها.

(١) الظاهر أنّ مراده من الخبر هو الجنس حتى يشمل جميع ما تقدّم من الأخبار لا خصوص حديث التثليث حتى يكون للعهد وهذا الذي ذكرنا وإن كان خلاف ظاهر كلامه في بادي النظر، إلاّ أنّه بعد التأمّل فيه صدرا وذيلا وهو قوله بالنبويين يظهر أنّه المراد ليس إلاّ هذا، ولا يخفى عليك أن فيما ذكره إشكالات لا محيص عنها:

أحدها: أنّه كيف حكم بوقوع التعارض بين حديث التثليث وما دلّ على البدليّة مع أنّ حديث التثليث على فرض دلالته نظير حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وما دل على البدليّة رافع لاحتمال الضرر، فهو وارد على حديث التثليث لا معارض له.

ثانيها: أنّه كيف حكم بحكومة ما دل على البدليّة على ما دل على الاجتناب عن عنوان المحرّم الواقعي فإنّه إن أراد منه دليل تحريمه ففيه أنّه لا يدلّ على وجوب الاحتياط حتى يصير دليل البدليّة حاكما عليه، وإن أريد منه حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة دفع الضرر المحتمل على أبعد الاحتمالات ففيه أنّ دليل الإذن والبدليّة وارد عليه ضرورة عدم تصوير الحكومة بالنسبة إلى الأحكام العقليّة، وإن

أريد منه دليل تحريم العنوان الواقعي بملاحظة حكم العقل المذكور ففيه أنّه لا يتصوّر الحكومة أيضا كما هو الظاهر، اللّهم إلاّ أن يتسامح في الدلالة، فإنّه لولا الدليل الدّال على تحريم العنوان الواقعي لم يحكم العقل بوجوب الاحتياط أو في لفظ الحكومة على أبعد الاحتمالين بجعل المراد منها الأعم من الورود.

هذا كلّه مضافاً إلى ما في جعل دليل الإذن والتخيير حاكما على دليل تحريم العنوان الواقعي، مع أنّه ليس في مرتبته ضرورة استحالة ذلك وإن كان يوهمه ما أفاده في المقام وفي الجزء الأول من الكتاب، وقد مضى شطر من الكلام عليه في الجزء الأول من التعليقة فراجع إليه، ثمّ هذا كله على تقدير تسليم ما أفاده من دلالة دليل جواز الارتكاب في الجملة على البدليّة وإلاّ فما أفاده ساقط من جهة أخرى أيضا وإن كانت الثمرة بين ما أفاده من البدليّة وما ذكرنا ظاهرة فإنّه يترتّب على البدلية الظاهريّة جميع آثار الحرام والنجس لو كان هو المعلوم بالإجمال في مرحلة الظاهر فيحكم بتنجّس ملاقي المتروك، وعلى ما ذكرنا يحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي من حيث كونه من أطراف العلم الإجمالي ومن باب الاحتياط فلا يترتّب عليه آثار الحرام ولا النجس، وهذا وإن كان لازم ما أفاده إلاّ أنّ التزامه به في غاية الإشكال، اللّهمّ إلاّ أن يكون مراده من البدلية مجرد القيام مقام الحرام الواقعي في وجوب الاجتناب فتدبّر.

ثالثها: أنّه كيف حكم بأنّ مثل حديث التثليث مخصّص لما دلّ على البدليّة أو معارض له مع عدم استقامته بظاهره، فإنّه إن كان المراد من دليل البدليّة الأخبار العامّة الدالّة على حلّيّة المشتبه بالتقريب الذي تقدّم من مدّعي الدلالة مثل قوله كل شيء لك حلال الحديث ففيه أنه معارض لحديث التثليث ونحوه بالتعارض التبايني على تقدير شمولهما للشبهة الحكمية والموضوعيّة وتسليم دلالة حديث التثليث على وجوب الاحتياط لا على الطلب القدر المشترك كما هو محصّل ما

أفاده في المقام، وكذا على تقدير اختصاصهما بالشبهة الموضوعيّة ودلالتهما على صورة العلم الإجمالي كما هو المفروض وأخصّ مطلقا من حديث التثليث ونحوه على تقدير اختصاصه بالشبهة الموضوعيّة كما هو ظاهر بعض أخبارها على ما عرفت الكلام فيه في محلّه، فالإضراب من المعارضة إلى التخصيص لا معنى له إلاّ على تقدير تخصيص حديث التثليث بالشبهات الموضوعية وتعميم دليل الحلّيّة للشبهة الحكميّة وهما كما ترى، اللّهمّ إلاّ أن يراد بتيقّن إرادة الشبهة الموضوعيّة المقرونة بالعلم الإجمالي من حديث التّثليث ونحوه فيكون بمنزلة الخاص المطلق فتدبّر، نعم يستقيم ما أفاده على هذا التقدير بالنسبة إلى غير حديث التثليث المختصّ بصورة العلم الإجمالي ممّا ذكره من الأخبار وإن كان الأخبار الخاصّة الواردة في خصوص الشبهة المحصورة مثل ما ورد في باب الربا ونحوه فلا إشكال في كونه أخصّ مطلقاً من حديث التّثليث، اللّهمّ إلاّ أن يقال بأنّ تخصيصه بالأخبار الخاصّة يوجب حمله على الشبهة الابتدائية بملاحظة عدم الفرق في حكم أفراد الشبهة المحصورة وهو كما ترى ومن هنا ذكرنا كون إرادة الشبهة المحصورة متيقنة من الحديث فتخصيصه توجب طرحه رأسا أو حمله على مطلق الطلب لكنّه على هذه الملاحظة أيضا لا يكون الحديث أخصّ مطلقا من الأخبار الخاصّة غاية الأمر التباين بينهما كما لا يخفى، هذا كله بالنسبة إلى حديث التثليث.

وأمّا بالنسبة إلى النبويّين على تقدير إرادة المرسل وما قبله منهما كما هو الظاهر إذ لا يناسب إرادة غيرهما فلا إشكال في كون الأخبار الواردة في الموارد الخاصّة أخصّ مطلقا منهما مع قطع النظر عن الخارج، فإنّهما وإن كانا واردين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي إلاّ أنّهما عامان لمطلق الشبهة المقرونة بالعلم من غير اختصاص بمورد خاص، وتلك الأخبار وردت في موارد خاصّة فيكون أخصّ

جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيرا وجعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعي، فإنّ مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي، لكنّه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين، بل مخصّص بهما لو فرض عمومه للشبهة الابتدائية فيسلم تلك الأدلة فتأمّل.

الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمرا مسلما مفروغاً عنه بين الأئمّة عليهم السلام والشيعة، بل العامة أيضا، بل استدل صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة.

لكن الإنصاف عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلاً[1] وإن

منهما، وأمّا بملاحظة الخارج وهو عدم التفصيل في حكم أفراد الشبهة المحصورة فتنقلب نسبة العموم والخصوص إلى التباين، فالأخبار الخاصة أخصّ مطلقا من حديث التثليث والنبويّين على ومباينة لها على تقدير آخر، فالحكم بأخصيّة العكس لا يستقيم على كل تقدير، وأمّا بالنسبة إلى رواية ضريس فلا نسبة بينهما لاختصاص كل بمورد غير مورد الآخر، فلا تعارض بينهما حتى يلاحظ النسبة، اللّهم إلاّ أن يلاحظ عدم الفصل فيقع التعارض بينهما على وجه التباين كما لا يخفى، ومنه يظهر نسبتها مع رواية ابن سنان، وأنه لا تعارض بينهما أصلا إلاّ بملاحظة عدم القول بالفصل فيقع التعارض على وجه التباين أيضا فافهم.

(١) الوجه فيما أفاده أنّ الاستقراء التام غير حاصل كما هو ظاهر والنّاقص غير مفيد جزماً لعدم رجوعه إلى الظن اللّفظي على تقدير تسليم الاستقراء إلاّ على القول بحجيّة الظن المطلق نظرا إلى رجوع الظن إلى الظنّ بالحكم الشرعي الكلّي الظاهري، نعم لو حصل من مجموع ما ورد في الباب بانضمام بعضها مع بعض من جهة تراكم الاحتمالات المستندة إلى اللفظ الظن بالحكم دخل في الظنّ اللفظي،

كان ما يستشم منها قولا وتقريرا من الروايات كثيرة

منها: ما ورد في الماءين المشتبهين[1] خصوصا مع فتوى الأصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقاً.

لكنّه محلّ تأمّل عند شيخنا الأستاذ العلاّمة فلم يبق إلاّ انضمام عدم القول بالفصل إليها، ولعلّه المراد من التقييد بالاستقلال في كلامه فيمكن استفادة الحكم منها بضميمة الإجماع المركّب لو كان موجودا، إلاّ أنّه ليس من الاستفادة مستقلاً كما لا يخفى.

(١) وهو الموثق عن رجل معه إناء أنّ فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماء غيره، قال يهريقهما ويتمّم، ودلالته على الاحتياط بترك الوضوء عن الإناءين ظاهر، ولكنّه لا يخفى عليك أنّ دلالته على المدّعى مبني على تحريم استعمال النجس بالمعنى الأعمّ من المتنجس ذاتا، توضيح ذلك: أنّه لا يخلو إمّا أن نقول بكون حرمة التطهير بالماء النجس ذاتيّا كالتطهير بالماء المغصوب كما نسبه في الكتاب في هذا المقام إلى الأصحاب وإن خالف ظاهر ما تقدّم منه بل صريحه في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من مسائل الشك في التكليف، فحينئذ لا إشكال في أنّ الحكم بترك الوضوء عنهما موافق للاحتياط المقصود في الشبهة المحصورة، وإمّا أن نقول بكون حرمة التطهير بالماء النجس تشريعيّا كالتطهير بالماء المضاف، فحينئذ لا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة بناء على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة هو الوضوء عنهما كما حكموا به من غير خلاف بينهم في المضاف المشتبه بالمطلق ضرورة ارتفاع التشريع موضوعا بالاحتياط فلا وجه لإلقاء الأمر بالوضوء، وحينئذ يكون الأمر بترك الوضوء عنهما من باب محض التعبّد على خلاف القاعدة في الشبهة المحصورة حسبما اعترف به الأستاذ العلاّمة سابقاً في ردّ التمسّك بالاستقراء في تقديم جانب احتمال التحريم

ومنها: ما ورد في الصلاة[1] في الثوبين المشتبهين.

ومنها: ما ورد في وجوب[2] غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها

على احتمال الوجوب، فلا يمكن حينئذ الاستدلال به على المدعى، نعم هنا إشكال على هذا التقدير في الرواية وهو أنّه كيف جوّز هنا المخالفة القطعيّة للأمر بالوضوء بالماء الطاهر مع أنّه ممّا يحكم به العقل بقبحه حسبما عرفت تفصيل القول فيه، هذا ويمكن دفعه بكشفه عن عدم الأمر بالوضوء واقعاً في المقام من جهة تقديم الطهارة الخبيثة لوجود البدل للوضوء والجمع بين الوضوء بأحدهما والتيمّم لا يحصل إلاّ احتمال التطهير بالماء وهو معارض باحتمال نجاسته البدن من الوضوء به.

وبالجملة العلم التفصيلي مأخوذ في موضوع الأمر بالوضوء بالماء الطاهر فليس في صورة الاشتباه أمر واقعي بالوضوء حتى يكون ترك الوضوء بالمائين مخالفة قطعيّة له، هذا وقد يقال بملاحظة ما ذكرنا في مقام التوجيه كون الحكم بترك الوضوء عن المائين موافقاً للقاعدة على تقدير الحرمة التشريعيّة، نعم مقتضى القاعدة وجوب رفع النجاسة بهما على التعاقب لو فرض انحصار الماء بهما؛ لأنّ استصحاب الطهارة مثبت للطهارة ظاهرا فتأمّل، والعجب من صاحب الحدائق أنّه كيف تمسّك بالاستقراء بالمقام مع كونه أخبارياً مع كونه داخلاً تحت عنوان القياس عند بعض المجتهدين لعدم استقامة إرادة الاستقراء التام في المقام على ما عرفت، ثمّ إنّ ما ذكره من الخصوصيّة الظاهر أنّه لا يخلو عن إشكال أيضا؛ لأنّ الظاهر أنّ الحكم المذكور ليس اتّفاقيّاً بينهم كما يعلم من الرجوع إلى كلماتهم.

(١) هذا المثال وإن لم يكن من أمثلة الفرض؛ لأنّ الكلام في الشبهة التحريميّة لا الوجوبيّة، إلاّ أنّ المناط في المقامين واحد كما لا يخفى.

(٢) لا يخفى عليك أنّ هذا الخبر أوضح دلالة من جميع هذه الأخبار بل يمكن

للنجاسة معلّلاً بقوله: (حتى يكون على يقين من طهارته)، فإنّ وجوب تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد عن التعليل يدل على عدم جريان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالي بالنجاسة، وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحل، فإنّه لو جرى أصالة الطهارة وأصالة حل الطهارة والصلاة في بعض المشتبهين لم يكن للأحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة.

ومنها: ما دل على بيع الذبائح[1] المختلط ميتتها بمذكّاها ممّن يستحلّ الميتة من أهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع المشتبه بأن يقصد بيع المذكّى خاصّة أو مع ما لا تحلّه الحياة من الميتة.

وقد يستأنس له[2] ممّا ورد من وجوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم

استفادة الحكم منه كلية بملاحظة التعليل وإن كان لا يخلو من إشكال من حيث احتمال الاختصاص بخصوص الطهارة فتدبّر.

(١) قد يورد عليه بأنّه تدل على خلاف المدّعى؛ حيث إنّه يدل على جواز التصرّف في بعض أطراف الشبهة، فلو سُلّم أنّ قضيّة بيع خصوص المذكّى يرفع الحرمة في المقام لم يكن له دلالة على أحد المذهبين، هذا ولكنّك خبير بفساد هذا الإيراد لأنّ المقصود هو بيع مجموع الذبائح من أهل الكتاب مع جعل الثمن بإزاء خصوص المذكّى منها أو هو مع ما لا تحلّه الحياة من الميتة، هذا معنى قصد المذكّى فلا وجه للإيراد المذكور أصلاً، نعم هنا شيء آخر وهو أن يقال إنّ الرواية لا دلالة لها على أحد المذهبين ولا تنافيهما، اللّهم إلاّ أن يوجّه ما ذكر على وجه يكون له المفهوم وهو لا يخلو عن تأمّل فتأمّل.

(٢) وجه الاستئناس من دلالته على وجوب الاحتياط عن جميع الغنم قبل القرعة

وجود الموطوء في بعضها، وهي الرواية المحكية في جواب الإمام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن أكثم عن قطيع غنم نزا الراعي على واحدة منها ثمّ أرسلها في الغنم، حيث قال عليه السلام: «يقسّم الغنم نصفين، ثمّ يقرع بينهما، فكل ما وقع السهم عليه قسّم غيره قسمين وهكذا، حتى يبقى واحد ونجا الباقي»، وهو حجّة القول بوجوب القرعة لكنّها لا تنهض لإثبات[1] حكم

على ما يظهر من كلامه دام ظلّه بعد هذا، ولكن لا يخفى عليك أنّ الاستئناس بهذا المعنى موجود لقول الخصم أيضا؛ لأنّه يدلّ على جواز الاسرتكاب في الجملة، فالحق أنّه لا دخل له بأحد القولين.

(١) لا يخفى عليك أنّه أراد دام ظله بذلك الردّ على من ذهب إلى القرعة من جهة هذا الخبر وهو لا يخلو عن تأمّل؛ لأنّ الأصل في المقام ليس إلاّ أصالة الاحتياط المبنيّة على وجوب دفع الضرر المحتمل الذي يستقل به العقل، وبعد ورود الخبر لا يبقى احتمال الضرر، وليس هذا الأصل من القواعد التي لا يجوز الخروج عنها بمجرّد ورود خبر على خلافها من جهة إبائها عن التخصيص، ولو استند دام ظلّه في عدم النهوض بعدم اعتباره من جهة إعراض المشهور عنه لكان أولى، ولعلّه المراد من كلامه دام ظلّه بأن يجعل المشار إليه الخبر من حيث وصف إعراض المشهور عنه فتأمّل.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر الكلام في التمسّك للقول بالقرعة بعموماتها الواردة في كل مجهول ومشتبه حيث إنّها وإن كانت واردة على أصالة الاحتياط على ما عرفت بها على تقدير العمل بها إلاّ أنّها من جهة كثرة ورود التخصيص عليها لا يعمل بها من دون جبر وهاهنا الحاصل بكثرة الخارج بعمل جمع من الأصحاب في الموارد الشخصيّة والمفروض أنّ المشهور قد تركوا العمل بها في المقام وأعرضوا عنها فكيف يتمسّك بها؟ بل قد عرفت قدح إعراضهم في الرواية الخاصّة فكيف بالعمومات الموهونة؟ فافهم.

مخالف للأصول، نعم هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة، فإنّ التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعي هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّ الرواية[1] أدل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب، إذ على قول المشهور لابدّ من طرح الرواية أو العمل بها في خصوص موردها

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك؛ لعموم ما تقدّم من الأدلة، ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنّه ذكر كلام صاحب

---

(١) لا يخفى عليك الوجه فيما ذكره فإنّه بناء على حمل القرعة على الاستحباب تدلّ الرواية على جواز الارتكاب من دون القرعة أيضا مع إبقاء مقدار الحرام أولا معه ولكن يحمل عليه جمعا بينه وبين ما دلّ على عدم الإذن في المخالفة القطعيّة للحرام الواقعي، ومن المعلوم أنّه لا قول بالفصل في جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام بين مورد الرواية وغيره، نعم بناء على حملها على الوجوب لا يدلّ على أحد المذهبين حسبما عرفت القول فيه فعلى فرض الأخذ بالرواية سندا مع حمل القرعة فيها على الاستحباب لابدّ من القول بدلالته على مطلب الخصم، وأمّا على مذهب المشهور من وجوب الاحتياط كليّة فلابدّ من طرح الرواية أو العمل بها في خصوص موردها والله العالم، هذا بحمل القول في أصل المسألة وقد عرفت ما يجب سلوكه فيها، وهاهنا وجوه أخر مذكورة في كتب الأصحاب تمسّكوا بها لوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وإنّما أعرضنا عن ذكرها لضعفها.

المدارك[1] في مقام تأييد ما قوّاه من عدم وجوب الاجتناب من المشتبهين.

وهو: «أنّ المستفاد من قواعد الأصحاب أنّه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الإناءس وخارجه لم يمنع من استعماله، وهو مؤيّد لما ذكرناه قال مجيبا عن ذلك: أوّلاً: بأنه من باب الشبهة الغير المحصورة، وثانيا: أنّ القاعدة المذكورة إنّما تتعلق بالأفراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق بين المحصور وغير المحصور بما تضمّنه تلك الأخبار لا وقوع الاشتباه كيف اتفق»*، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه بعد منع كون[2] ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصا بغير

---

(١) أي ذكر كلاماً لصاحب المدارك الذي ذكره في مقام تأييد ما قوّاه وذهب إليه من عدم وجوب الاحتياط عن المشتبهين.

(٢) لا يخفى عليك أنه يرد عليه أيضا أنّ ما ذكره الأصحاب من الفرض لا يلزم أن يكون من باب الشبهة الغير المحصورة بل يعمّها والمحصورة فتدبّر.

ثمّ إنّ الوجه في حكمهم بعدم وجوب الاحتياط في الفرض وأمثاله مثل ما ذكره الأستاذ العلاّمة من فرض العلم بوقوع النجاسة إمّا في الإناء أو في ظهره، مع أنّ بناءهم على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقاً سواء كان المشتبهان مندرجين تحت حقيقة واحدة أو حقيقتين كما هو واضح لمن راجع إلى كلماتهم هو ما سيتلى عليك من أنّ الشرط في إيجاب العلم الإجمالي وجوب الاحتياط هو كون جميع أطرافه محلاً للابتلاء، فلو خرج بعضها عن محل الابتلاء لم يؤثّر العلم المذكور في إيجاب الاحتياط، بل يكون حاله حال الشك الابتدائي في كون الحكم فيه الرجوع إلى البراءة، وكلامهم في بادي النظر وإن كان مطلقاً إلاّ أنّه

---

* الحدائق الناضرة: ج١، ص ٥١٧.

المحصور، بل لو شك في وقوع النجاسة في الإناء أو ظهر الإناء فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضا كما يدل عليه تأويلهم لصحيحة[١] علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك أنه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة.

أمّا أوّلاً: فلعموم الأدلة المذكورة[٢] خصوصاً عمدتها وهي أدلة الاجتناب من العناوين المحرمة الواقعية كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لا ضابطة[٣] لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة، ولم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الإناء وباطنه أو بين الماء وقطعة

يعلم بعد التأمّل التّام أنّ مرادهم ما ذكرنا لا الإطلاق، وستقف على ما ذكرنا من التوجيه في كلام الأستاذ العلاّمة أيضاً.

(١) وهي ما عن رجل امتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه هل يصلح الوضوء منه؟ فقال إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس الحديث، واستدل به الشيخ على عدم تنجيس ما لا يدركه الطرف من النجاسة مطلقاً كما عن ط أو خصوص الدم كما عن الإستبصار، وأجاب المشهور عنه بأنّ المراد من عدم الاستبانة في الماء هو عدم العلم بإصابته بالماء لا عدم إدراك الطرف له مع القطع بوصوله، وفي السؤال إنّما فرض إصابته الدم بالإناء وهي أعم من إصابته بمائه فلا تدل على المدّعى.

(٢) قد عرفت مرارا أنّ الدليل على وجوب الاجتناب عن المشتبهين إنّما هو حكم العقل بعد فرض شمول الخطاب الواقعي لا نفس الخطاب الموجود في الأدلّة، ولكن يمكن إرجاع ما أفاده إلى ما ذكرنا.

(٣) يمكن أن يقال إنّ الضابط عنده هو اشتراكهما في عنوان قريب وصدقه

من الأرض أو بين الماء ومائع آخر أو بين مائعين مختلفي الحقيقة وبين ترديده ما بين ماءين أو ثوبين أو مائعين متّحدي الحقيقة.

نعم، هنا شيء آخر وهو أنّه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي والنجس الواقعي المردد بين المشتبهين أن يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد أمْ لا، مثلا إذا كان أحد المشتبهين ثوبا والآخر مسجدا حيث إنّ المحرم في أحدهما اللبس وفي الآخر السجدة فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس النجس في الصلاة ولا تسجد على النجس.

وأولى من ذلك بالإشكال ما لو كان المحرّم على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجسا وكون الآخر مال الغير لإمكان تكليف إدراج الفرض الأول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني.

وأولى من ذلك ما لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو كون هذا المائع خمرا.

وتوهّم إدراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع، بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع من الأدلة المتعلقة بالعناوين الواقعية فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى.

عليهما كالإناء في الإناءين والماء في المائين والثوب في الثوبين والأرض في قطعتين منها إلى غير ذلك، ثمّ قد يقال علي ما ذكره دام ظلّه ثانياً بأنّ مجرّد عدم وجود الضابط التميّز به الأفراد المشكوكة لا يقدح في أصل التفصيل الذي ذكره على فرض دلالة دليل عليه فليؤخذ بمقتضاه فيما هو متّضح الفرديّة ويرجع في المشكوك إلى الأصول والقواعد فتدبّر.

والأقوى أنّ المخالفة القطعية[1] في جميع ذلك غير جائز، ولا فرق عقلا وعرفا في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين ألاَ ترى أنّه لو ارتكب مائعا واحدا يعلم أنّه مال الغير أو نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة وشرب المائع في المثال الأخير.

---

(١) قد أسمعناك سابقا أنّ الظاهر من جماعة من متأخر الأصحاب منهم بعض أفاضل من عاصرناه هو التفصيل في الشبهة المحصورة بين كون الخطاب المعلوم وجود متعلّقه بين الشيئين أو الأشياء المحصورة مفصّلاً أو مردّداً بين الخطابين، فحكموا بوجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة في الأوّل وجوزوا المخالفة القطعيّة في الثاني؛ تمسّكا بأنّ حسن المؤاخذة إنّما هو فيما توجه خطاب تفصيلي إلى العبد من المولى ولو كان متعلّقه مردّدا بين الشيئين مثلا، وأمّا لو لم يوجد ذلك فلا، فإذا شرب ما يعين يعلم بأنّ أحدهما إمّا نجس أو مال الغير كان معذورا؛ لأنّه لم يعلم بتوجّه خطاب النجس إليه حتّى يبنى على امتثاله، ولا يتوجّه خطاب حرمة التصرّف في مال الغير إليه حتي يبنى على امتثاله، فالعقاب على ما صادف منهما الواقع عقاب على أمر مجهول فيرجع إلى العقاب من غير بيان الذي يستقل العقل بقبحه.

فإن قلتَ: إذا علم بحرمة أحد الشيئين ولو باعتبار العلم بتعلّق أحد الخطابين به فقد علم بوجوب الاجتناب عنه من قبل الشارع تفصيلا، فالخطاب المعلوم أوّلاً وإن لم يكن خطابا تفصيليّا إلاّ أنّه ينتقل منه إلى خطاب تفصيليّ.

قلتُ: نمنع الانتقال منه إلى خطاب تفصيلي خاطب به الشارع، وإنّما ينتزع من الخطاب المردّد خطاب تفصيلي فلا عبرة به قطعا، هذا ولكن قد عرفت فيما تقدّم أنّ ما حقّقه الأستاذ العلاّمة هو الحق الذي يتعيّن المصير إليه والحكم به؛ لأنّ الحاكم في مسألة قبح العقاب في صورة الجهل وحسنه في صورة العلم ولو إجمالا

إنّما هو العقل وبناء العقلاء الكاشف عنه، ولا ريب عند من راجع الوجدان كون العقل مستقلاً في الحكم بحسن العقاب في صورة العلم بتعلّق خطاب بالمكلف ولو كان مردّدا بين الخطابين سواء كانا من جنس واحد أو من جنسين كالوجوب والتحريم، بل قد عرفت في طيّ كلماتنا السابقة في الشك في التكليف حكم العقل بحسن العقاب في بعض صور الشكّ في التكليف أيضا كما في البناء على البراءة قبل الفحص في الشبهة الحكمية فكيف فيما كان هنا علم بالخطاب، ويدلّك على ما ذكرنا ويوضح لك الأمر ما ذكره دام ظلّه من فرض وحدة متعلّق الخطاب المردّد، فإنّ لازم المفصل أن يقول بجواز الرجوع إلى البراءة فيه أيضاً لجريان ما ذكره في الشبهة المحصورة بعينه في الفرض أيضا كما لا يخفى، حيث إنّ القادح في وجوب الاحتياط عنده والمجوّز للرجوع إلى البراءة فيما جوّزه هو نفس تردّد الخطاب من غير مدخليّة تردّد المتعلق، مع أن بداهة العقل يحكم بعدم جواز ارتكاب المانع المردّد بين النجس ومال الغير مثلاً.

والحاصل أنّ تردّد المتعلق غير مؤثّر عند المفصّل في تنجّز الخطاب؛ ولهذا حكم بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة في الجملة وإنّما المانع عنده تردّد الخطاب فلا فرق فيه بين تردّد متعلّق الخطاب المردّد وعدم تردّده كما هو واضح، وممّا يدلّك على ما ذكرنا هو ما ذكره دام ظلّه بقوله: (والحاصل أنّ النواهي الشرعيّة) إلى آخره، وحاصله يرجع إلى أنّ الوجه في عدم جواز تجويز الشارع لارتكاب الشبهة في صورة العلم الإجمالي بالحرام هو لزوم الإذن في معصية النهي أو التناقض في جعله وهو بعينه موجود في صورة تردّد الخطاب؛ لأنّ العلم بوجود متعلّق أحد الخطابين المشتبهين يكون الإذن في ارتكابهما إذناً في ارتكاب ما نهي عنه قطعاً، وهذا معنى كون النواهي الشرعيّة بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّه يمكن إرجاع هذا إلى ما ذكرنا أوّلاً في تقرير دليل حكم العقل كما يعلم من الرجوع إليه والتدبّر فيه.

والحاصل أنّ النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة أمور.

فكما تقدم أنه لا يجتمع نهي الشارع عن أمر واقعي واحد كالخمر مع الإذن في ارتكاب المائعين المردد بينهما الخمر، فكذا لا يجتمع النهي عن عدة أمور مع الإذن في ارتكاب كلا الأمرين المعلوم وجود أحد تلك الأمور فيهما.

وأمّا الموافقة القطعية فالأقوى أيضا؛ وجوبها لعدم جريان أدلة الحلية ولا أدلة البراءة عقليها ونقليها.

أمّا النقلية فلما تقدم من استوائها بالنسبة إلى كل من المشتبهين وإبقاؤهما يوجب التنافي مع أدلة تحريم العناوين الواقعية وإبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز إذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا يبقى تحت أصالة العموم.

وأمّا العقلية فَلِمَنْع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المردد بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام بعد عدم القبح المذكور بوجوب دفع الضرر أعني العقاب المحتمل في ارتكاب أحدهما.

وبالجملة فالظاهر[1] عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية، فإمّا أن يجوز الأولى، وإمّا أن يمنع الثانية.

---

(١) ما ذكره لا يخفى وضوحه على من له أدنى تدبّر، إذ بعد فرض كون العلم على الوجه المذكور منجّزا للخطاب المردّد لزم احتمال الضرر في كل من المشتبهين لاحتمال وجود متعلّقه، وقد عرفت أنّ المناط في حكم العقل بوجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية ليس إلاّ احتمال الضرر الأخروي في فعل المشتبه وهو لازم قضية تنجّز الخطاب كما لا يخفى، فلا تفكيك في المقام بين

الثاني: أنّ وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي فلا مؤاخذة إلاّ على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنّه مشتبه فيستحق المؤاخذة بارتكاب أحدهما ولو لم يصادف الحرام ولو ارتكبهما استحق عقابين؟ فيه وجهان، بل قولان أقواهما الأول[1]؛ لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر هو بمعنى العقاب المحتمل بل

حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعية، بل قد عرفت في غير مورد من كلماتنا السابقة أنّه لا تفكيك بينهما بالنظر إلى حكم العقل في جميع الموارد وأنّه لا ينافي عدم التفكيك بينهما في حكمه تجويزه إذْن الشارع في عدم تحصيل الموافقة القطعيّة وعدم تجويزه إذْنه في المخالفة القطعيّة فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر، ولكن لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظلّه في تقرير إثبات وجوب الموافقة القطعيّة لا يخلو عن تأمّل؛ لأنّ الظاهر منه كما لا يخفى على المتأمّل إرادة إثبات الوجوب مع قطع النظر عن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بنفس عدم جريان أدلة البراءة، ونظير هذا قد تقدّم منه في أول مسألة الشبهة المحصورة وقد عرفت ما فيه ثمّة ومن الرجوع إليه والتأمّل فيه يظهر لك حقيقة الحال في المقام أيضا فلا حاجة إلى إطالة الكلام، وإن أمكن أن يقال إنّ مراده ممّا أفاده إثبات عدم المانع بعد فرض وجود المقتضي لوجوب الاحتياط لفرض انحصاره في دليل البراءة وإن لم يساعده قوله، بل الظاهر استقلال العقل في المقام لما عرفت من أنّ الدليل على وجوب الاحتياط والموافقة القطعيّة هو حكم العقل المذكور بعد شمول الخطاب الواقعي فتأمّل.

(١) لا يخفى أنّ ما أفاده من أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حكم إرشادي لا يترتب على مخالفته من حيث هي مخالفته شيء على ما هو الشأن في الطلب الإرشادي مطلقا في غاية الوضوح، وقد تكرر القول منّا فيه في

المقطوع حكم إرشادي، وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا لم يكن إلاّ إرشاديا ولم يترتب على موافقته ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه كما هو شأن الطلب الإرشادي، وإلى هذا المعنى أشار صلّى الله عليه وآله[1] بقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»، وقوله: «مَن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

طيّ كلماتنا السّابقة في هذا الجزء وفي الجزء الأول من التعليقة، إلاّ أنّ ما أفاده من الترقّي بالنسبة إلى الضرر المقطوع لابدّ من أن يحمل على الضرر الأخروي كما هو الظاهر من العبارة عند التأمّل أيضا كيف ويصرّح بعد ذلك بكون ارتكاب الضرر المقطوع الدنيوي من المحرمات الشرعيّة ولا ينافي كون حكم العقل في باب الضرر مطلقا إرشاديًا كما هو شأن حكمه في جميع الموارد؛ لامتناع صدور الطلب المولوي الذي يناط به الثواب والعقاب من العقل وإن كان الحكم الشرعي المنكشف منه بقاعدة التلازم في مسألة التحسين والتقبيح مولويًا على ما عرفت شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا السابقة، ثمّ إنّ الكلام في المسألة لا تعلّق له بالفقه ولا أصوله لعدم ترتب ثمرة عمليّة عليها من حيث إنّ تعدّد العقاب ووحدته لا يثمر أن أصلا في هذه النشأة، اللّهم إلاّ أن يفرض هناك ثمرة نادرة.

(١) قد يورد على ما ذكره بأنّ إيجاب الشارع ترك ما لا بأس به في نفسه ومع قطع النظر عن هذا الخطاب لا ينافي وجود البأس بملاحظة هذا الخطاب، ومجرّد المعنى المذكور لا يدلّ على كون الأمر بالترك إرشاديًا فيؤخذ بظاهره ويحكم باستحقاق العقاب على مخالفته وإن لم يكن هناك عقاب مع قطع النظر عن هذا الأمر إلاّ على ارتكاب المنهيّ عنه واقعا، هذا ولكن قد عرفت عند التكلّم في أخبار التوقّف ما يظهر منه فساد هذا الإيراد، ونقول هنا أيضا أنّ الأمر بالترك في نفسه وإن كان ظاهرا في الطلب الشرعي على ما هو قضيّة ظاهر الأمر الصّادر من

. . . .

الشارع على الإطلاق، إلاّ أنّ تعقيبه عليه السلام الأمر بقوله حذرا عمّا به البأس الظاهر في العليّة لا الحكمة قرينة على كون المقصود من الأمر مجرّد الإرشاد، وظهوره حاكم على ظهور الأمر في الطلب الشرعي كما لا يخفى وجهه، فتبيّن أنّ الظاهر من الأوامر الشرعيّة الواردة في المقام أيضا هو الإرشاد.

هذا ثمّ إنّ هاهنا أمرين ينبغي التنبيه عليهما:

أحدهما: أنّه يمكن أن يقال بعدم استحقاق العقاب على مخالفة الأمر بترك المشتبهين وإن قلنا بكونه شرعيّاً ظاهريّاً نظراً إلى عدم استحقاق العقاب على مخالفة الأمر الظاهري إلاّ على القول باستحقاق العقاب على التجرّي الممنوع عند شيخنا قدس سره، وعليه لا نفرّق بين كون الطلب شرعيًا وبين كونه إرشاديًا؛ لعدم ثبوت الملازمة بين استحقاق العقاب والطلب الشرعي بقول مطلق، وستقف على تصريح الأستاذ العلاّمة بهذا المعنى في آخر هذا الجزء من الكتاب في مسألة وجوب الفحص وإن كان الظاهر منه في المقام وفي غير مورد من الجزء الأوّل خلافه وإنّ في مخالفة الأحكام الظاهريّة مطلقًا استحقاق للعقاب وقد عرفت تفصيل القول فيما يقتضيه التحقيق ثمّة وستعرفه إن شاء اللّه بعد هذا.

ثانيهما: أنّه لو كان الأمر بوجوب الاجتناب عن المشتبهين شرعيّاً مقتضياً للعقاب على مخالفته للزم الالتزام بتعدّد العقاب بتعدّد أطراف الشبهة زائداً على عقاب مخالفة الواقع المفروض على كل تقدير ضرورة تعدّد المسبّب بتعدّد سببه؛ لأنّ المفروض أنّ مخالفة الأمر الظاهري علّة لاستحقاق العقاب ومخالفة الأمر الواقعي أيضاً علّة لاستحقاق العقاب، فهما عنوانان لا دخل لأحدهما بالآخر، والقول بأنّ مرتكب المشتبهين قد خالف أمرين أمراً واقعيّاً متعلّقاً بالواقع وأمراً ظاهريّاً متعلّقاً بالمشتبهين لا ثلاثة أوامر ممّا لا يخفى فساده؛ ضرورة كل واحد من المشتبهين متعلّق بوجوب ظاهري لا دخل له بالوجوب المتعلق بالآخر وإن كان

ومن هنا ظهر أنّه لا فرق[1] في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط، وأمّا حكمهم

حاصلا بأمر واحد وإن هو إلاّ كالأمر المتعلّق بالعام الأصولي ينحل إلى أوامر متعدّدة بعدد أفراد العام، بل اللازم على هذا القول بناء على ثبوت العقاب على التجرّي القول بضعف العقاب الذي ذكرنا وإن لم يلتزم القائل به على ما عرفت الكلام فيه في محلّه، ضرورة تعدّد التجرّي بمخالفة الأوامر الواقعي والظاهري، فيلزم أن يضاعف الاستحقاق؛ لأنّ المفروض أنّ التجرّي على مذهب قائله عنوان مورث لاستحقاق العقاب مستقلاً، ولذا أورد الأستاذ العلاّمة عليه فيما عرفته في مسألة التجرّي حيث ذهب إلى تداخل العقابين عند مصادفة التجرّي للحرام الواقعي بأنّه لا معنى لتداخل العقابين إن أريد وحدة العقاب بعد فرض كون كل من العنوانين علّة للعقاب كما نقول على القول بتأثير الحكم الظاهري في استحقاق العقاب أنّه لا معنى لوحدة العقاب في صورة مصادفة ارتكاب المشتبه للحرام الواقعي بعد فرض كون كلّ من مخالفة للحكم الواقعي والظاهري علّة تامّة لاستحقاق العقاب، وإلاّ لم يقتض مخالفة الأمر الظاهري لاستحقاق العقاب عند عدم المصادفة أيضا، والقول بأنّ اقتضاءها العقاب مشروط بعدم المصادفة ممّا لا وجه له، وإلاّ لزم القول به في التجرّي أيضا، ولكن لا يخفى عليك أنّه يمكن أن يوجّه القول بالاشتراط المذكور مع بيان الفارق بين الحكم الظاهري والتجرّي، بأنّه وإن قلنا باستحقاق العقاب على مخالفة الطلب الظاهري، إلاّ أنّه لا يخفى على أحد أنّ الحكم الظاهري فيما كان المقصود من جعله إدراك الواقع ليس في عرض الواقع حتى تكون له اقتضاء مستقل عند مصادفة له فهو طريق إليه فلا أثر له عند المصادفة، وهذا بخلاف التجرّي فإنّه لا وجه للطريقيّة فيه أصلا، بل هو عنوان مستقل ليس فيه شائبة المرآتية أصلا، بل لا يعقل فيه ذلك جزما فتأمّل.

(١) لا يخفى عليك أنّه دام ظلّه عنى بذلك الكلام الردّ على من زعم الفرق

بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا[1] واستحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع فهو خارج عمّا نحن فيه لأنّ الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا، والمفروض أنّ الظن في باب الضرر طريق شرعي فالمقدّم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب، كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر.

بينهما وقال إنّ حكم العقل بوجوب الاحتياط وإن لم يقتض العقاب على مخالفته من حيث كونه إرشاديًا إلاّ أنّ حكم الشارع به يقتضيه لا محالة من حيث كونه حكما ظاهريًا يقتضي بحكم العقل العقاب على مخالفته.

(١) كما يظهر من حكمهم بالإتمام في السفر المظنون الحظر من حيث كونه معصية على ما استظهره شيخنا الأستاذ العلاّمة من الأصحاب فيما تقدّم من كلامه في الجزء الأوّل من الكتاب، ثمّ إنّ ما أفاده كأنّه دفع لما يتوجّه على ما أفاده من أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر حتى مع القطع حكم إرشادي لا يؤثّر مخالفته في استحقاق العقوبة، فإنّه إذا كان الأمر بالنسبة إلى الضرر المقطوع كذلك ولو كان ضررا أخرويًا من حيث إنّ المناط هو التضرّر من غير فرق بين الضررين، كان حكمه بالنسبة إلى الضرر المظنون كذلك بطريق أولى إذ الظن لا يزيد على القطع، مع أنّ ظاهرهم في باب الظن بالضرر خلاف ذلك، وحاصل ما أفاده في المقتضي والفرق هو ما أفاده مرارا في كلماته السابقة من أنّ حكم العقل بدفع الضرر الدنيوي كحكمه بدفع الضرر الأخروي وإن كان إرشاديًا على ما هو الشأن في جميع أحكامه كما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة، إلاّ أنّ الأوّل مستتبع بقاعدة التلازم لحكم شرعيّ مولويّ، والثاني لا يعقل فيه ذلك للزوم التسلسل الظاهر.

هذا مضافاً إلى دلالة الأدلة النقليّة على تحريم ارتكاب الضرر الدنيوي مع قطع

. . . .

النظر عن حكم العقل والتقييد بالعلم في قوله لأنّ ارتكاب الضرر الدنيوي مع العلم حرام ما ليس الغرض منه ما يتراءى منه بظاهره من أخذ العلم في موضوع التحريم بالنسبة إلى الضرر الدنيوي، وإلاّ لم يكن معنى للحكم بقيام الظن مقامه، بل الغرض ثبوت التحريم الشرعي في مورد العلم بالضرر من حيث كونه طريقا إليه ذاتا كما هو شأنه بالنسبة إلى جميع ما تعلّق به، فإذا كان ارتكاب الضرر الدنيوي حراماً شرعاً وقام الدليل القاطع على حجيّة الظن المتعلّق به وكونه طريقا شرعيّا إليه كسائر الطرق المعتبرة القائمة على الموضوعات والأحكام فيكون وجوب العمل به شرعيّا لا عقليّاً إرشادياً، وهذا بخلاف الضرر الأخروي فإنّ وجوب دفعه حتى مع العلم به لا يمكن أن يكون شرعيّا سواء حكم به العقل أو الشرع، فإذا ورد حكم من الشارع أو العقل على لزوم دفع محتمله أو مظنونه فلا يمكن أن يكون إلاّ إرشاديّا، وهذا هو الفرق بين الضررين المترتّب عليه الفرق بين الإدراك المتعلق بأحدهما وبين المتعلّق بالآخر.

نعم لو قيل بوجوب الاحتياط شرعا من حيث كون تركه موجبا للوقوع في المهلكة لزمه القول بثبوت استحقاق العقاب على مخالفته وإن لم يخالف الواقع على ما عرفت الإشارة إليه، فعلى ما أفاده من ثبوت العقاب على مخالفة الأحكام الشرعيّة الواقعية والظاهريّة مطلقاً حتى ما تعلّق بالطرق الشرعيّة يلزم أن يكون الظن المعتبر في المقام وغيره أولى من هذه الجهة من العلم، حيث إنّه لا عقاب على مخالفته من حيث هو وإنّما هو فيما صادف الواقع، إلاّ على القول بحرمة التجرّي وهذا بخلاف الظن المعتبر فإنّه يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته من حيث هو وإن لم يصادف الواقع ولم نقل بحرمة التجرّي، كما أنّه أولى منه من جهة أخرى أيضا فإنّ الإجزاء في مورد انكشاف مخالفة الطريق الشرعي للواقع معقول قال به جماعة، وهذا بخلاف العلم فإنّه لا جعل للشارع بالنسبة إليه أصلاً، وقد أشرنا إلى ذلك كله في الجزء الأول من

التعليقة، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ ما أفاده مبني على القول بثبوت استحقاق العقوبة على مخالفة الطريق المعتبر مطلقا وقد عرفت ما فيه وسيجيء الكلام عليه أوّلاً: بأنّه محلّ منع مطلقا حتى بالنسبة إلى الطرق الشرعيّة الملحوظة في الأمر بسلوكها مصلحة متداركة ولو كان هو تسهيل الأمر على المكلّف؛ لأنّ الأمر بسلوكه مع هذه الملاحظة أيضا غيري لا يؤثّر في استحقاق الذم أصلا. وثانيا: أنّه على تقدير الإغماض إنّما يسلّم فيما لوحظ فيه المصلحة ويكون له جهة موضوعيّة لا فيما لم يلاحظ في الأمر بسلوكه إلاّ الطريقيّة والإصابة الغالبيّة والكشف والمرآتية المحضة كما هو الشأن في عنوان اعتبار الظنّ عند انسداد باب العلم على المذهبين في تقرير دليله من حيث الحكومة والكشف، فإنّه على الكشف أيضا إنّما يحكم العقل بإيجاب جعل الظنّ على الشارع من حيث كونه أقرب إلى الواقع من الشكّ والوهم على ما أسمعناك في محلّه، فالأمر بسلوكه من العقل والشرع من حيث الإرشاد وإدراك الواقع ليس إلاّ، والظن بالضرر الدنيوي إنّما حكم باعتباره من حيث جريان شبه دليل الانسداد فيه على ما اعترف به شيخنا قدس سره في الجزء الأول من الكتاب، فلا معنى للحكم باستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هي.

نعم لو قيل باعتباره شرعا لا من حيث حكم العقل به أمكن القول بذلك مع الإغماض عمّا ذكرنا أوّلاً، كما أنّه لو قيل بأنّ الإقدام على مظنون الضرر حرام شرعا واقعا لا ظاهرا كما ربّما استفيد من الآية الشريفة: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، تعيّن الحكم باستحقاق العقاب على مخالفته، فإنّه يخرج عن الطريقية حينئذ، لكنّك قد عرفت ما فيه في الجزء الأول من التعليقة مع أنّه خروج عن الفرض، وما أفاده شيخنا في بيان الفرق والقول بأنّ غرضه الحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة الطريق عند مصادفته للواقع لا مطلقا كما ترى، فإنّ هذا المعنى ثابت في مخالفة الأحكام الإرشادية مطلقا من غير اختصاص

نعم، لو شك في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة[1] وعدم الضرر لعدم

بمخالفة الطرق المعتبرة كما أسمعناك القول فيه عن قريب، فإنّه لولا العقاب عند مخالفة الحكم الإرشادي فيما صادف الواقع كان جعله لغواً، بل ربّما كان خلاف فرض الإرشاد إلى التخلّص عن العقاب فيما كان الطلب لأجله كما هو ظاهر.

(١) الوجه فيه كون الشكّ فيه مع كونه من المحرّمات الشرعيّة الواقعيّة كالشكّ في موضوع سائر المحرّمات الشرعيّة في الخارج الذي اتفقوا فيه على الرجوع إلى أصالة الحليّة والبراءة، وهذا بخلاف القطع أو الظن به، فإنّه وإن جاز إذن الشارع في الإقدام معهما مع التدارك والجر بخلاف الضرر الأخروي فإنّه لا يجامعه إذن الشارع ولا يعقل التدارك بالنسبة إليه، فكلّما ورد الإذن من الشارع كشف عن عدم الضرر الأخروي على ما عرفت الفرق بينهما مرارا، إلاّ أنّ أدلّة الحليّة والبراءة مورودة ومحكومة بالنسبة إليهما فلا يمكن استفادة الإذن منها مع القطع والظن حتى يحكم بكشفه عن التدارك، بل لابدّ في موردهما من قيام دليل خاصّ على الإذن كما هو الشأن فيما تعلّق بسائر الموضوعات المحرّمة مع فرض اعتبار الظن، وهذا الفرق إنّما نشأ من عدم إمكان طريقية الشكّ ذاتا فلا يمكن أن يمنع من الرجوع إلى الأصول ولو تعلق بالضرر، نعم لو فرض هناك تعلّق حكم واقعا بالشكّ في الضرر أو بعنوان صادق عليه قطعا ومنطبق معه جزما لم يكن معنى للرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى هذا الحكم الخاص وإن جاز في مورده الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الحكم المترتّب على موضوع الضرر واقعا، وهذا كما في مسألة التيمّم والإفطار، فإنّه ذهب غير واحد إلى تعلّق الحكم في المسألتين في مرحلة الواقع بخوف الضرر عن استعمال الماء والصوم فيحكم على هذا القول بعدم جواز الوضوء والغسل مع الشك في الضرر، وكذا بعدم جواز الصوم لا من جهة حرمة استعمال الماء، بل من جهة عدم الأمر فيحكم بجواز استعمال الماء وعدم جواز الوضوء والغسل من جهة عدم الأمر فيحكم بوجوب تطهير بدنه عن البحث للصلاة،

. . . .

بل للتيمّم أيضا فيما كان في موضعه وعدم صحّة الوضوء والغسل، كما أنّه بجواز الإمساك مع الشك في إضراره بل بوجوبه لو نذره مع فرض رجحانه وعدم جواز الصوم له، وهذا من جهة لزوم إسراء حكم كل موضوع في موضوعه وتبعيّة الأحكام لموضوعاتها وإن جاء منه التفكيك والاختلاف، فإن قلتَ: ما ذكرته إنّما يستقيم على القول بعدم حكومة العقل في الشك في الضرر الدنيوي، وأمّا على القول بحكومته فيه وحكمه بوجوب دفعه كما يستفاد من مواضع من كلمات شيخنا الأستاذ العلاّمة فيما تقدم منه من أول الكتاب إلى هنا على ما هو المسلّم عندهم في باب الشك في الضرر الأخروي على ما عرفت الكلام فيه مراراً فلا يستقيم أصلا؛ فإنّه بعد حكم العقل بوجوب دفعه تحقق هناك بيان عقلي رافع لموضوع أدلّة الحليّة والبراءة فيصير حال الشك حال الظن بالضرر مع أنّه في مقام الفرق بينهما كما هو صريح كلامه ومبناه في المقام.

قلتُ: بعد تسليم استقلال العقل في الشك في الضرر الدنيوي كالشك في الضرر الأخروي وعدم المنع عنه كما ربّما يستظهر ممّا أفاده في المقام ومقتضى صريح كلامه في بعض المقامات أنّ حكمه في باب الضرر كليّة من باب الإرشاد وعدم الوقوع في الضرر على ما عرفت سابقا مقيد بعدم التدارك من جانب الشارع، ولمّا لم يعقل التدارك في الضرر الأخروي حكم في مورد احتماله مع إذن الشارع فيه بعدم الضرر أصلا، ومن هنا حكمنا بورود قاعدة القبح على قاعدة وجوب دفع الضرر الأخروي فيما تقدّم من كلماتنا وكذا بالنسبة إلى الأدلّة النقليّة للبراءة، وأمّا الضرر الدنيوي فلمّا أمكن التدارك بالنسبة إليه ولم يكن هناك طريق بالنسبة إليه مع الشك كما هو المفروض وإن حكم العقل فيه من باب الإرشاد مقيّدا بعدم التدارك فلا يكون مانع من الرجوع إلى الأصل المثبت للتدارك فهو رافع في الحقيقة لقيد الموضوع، فلو استند منع جريانه إلى حكم العقل في العنوان التقييدي

استحالة ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحة أخروية، فيجوز ترخيصه بالإقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوكول الإقدام على إرادته، وهذا بخلاف الضرر الأخروي فإنّه على تقدير ثبوته يقبح من الشارع الترخيص فيه، نعم وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك، لكن لا يترتب على ترك دفعه إلاّ نفسه على تقدير ثبوته واقعا حتى أنّه لو قطع به ثمّ لم يدفعه واتّفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه إلاّ من باب التجرّي، وقد تقدم في المقصد الأوّل المتكفّل لبيان مسائل حجّية القطع الكلام فيه وسيجيء أيضاً.

فإن قلتَ: قد ذكر العدلية في الاستدلال بوجوب دفع الضرر على وجوب شكر المنعم بأنّ في تركه احتمال المضرّة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه، فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخروي المحتمل.

قلتُ: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر(١) بمجرد احتمال الضرر

لزم الدور الظاهر كما هو ظاهر، هذا وقد تقدّم شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام في هذا الجزء والجزء الأوّل من التعليقة فراجع إليه.

(١) لمّا بنى في هذا الأمر على كون وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وجوبا إرشادياً لا يترتّب على مخالفته من حيث مخالفة العقاب توجّه عليه السؤال في بادي النظر بكونه خلاف ما اتفقت عليه كلمة العدلية في استدلالهم على وجوب المعرفة باستقلال العقل بوجوب شكر المنعم المتوقف على معرفته من حيث إنّ ترك الشكر في معرض الضرر وسلب النعمة، وقد جعلوا ثمرة حكومة العقل بذلك استحقاق العقوبة على ترك الشكر المفضي إلى ترك المعرفة، مع أنّ

حكم العقل بوجوب الشكر نظير حكمه بوجوب الاجتناب عن بعض أطراف الشبهة في مفروض البحث فيكشف ذلك عن ثبوت الاستحقاق على مخالفته من حيث هي، فأجاب عنه بقوله المذكور من حيث إنّ البحث في ثبوت الاستحقاق والعدم على مجرّد مخالفته حكم العقل الإرشادي مع قطع النظر عن ثبوت الواقع في مورده لا على مخالفة الواقع فيما صادفته الحكم العقلي الإرشادي، فإنّه غير منكر في المقام ولم يتوهّم أحد منعه لما قد عرفت من ترتب آثار الواقع على مخالفة الحكم العقلي الإرشادي جدًا وإلاّ كان لغوا، فكونه بيانا بالنسبة إلى الواقع المحتمل ممّا لابدّ منه وليس محلاً للإنكار، فإذا خالف حكم العقل في المقام وكان ما ارتكبه من بعض أطراف الشبهة حراماً في الواقع يترتب عليه استحقاق العقوبة على مخالفته بالنسبة إلى الواقع، فلو انكشف حرمته لغيره وكان المرتكب العالم إجمالاً جاهلاً حكم باستحقاقه العقوبة على فعله وإن لم يحكم بذلك من حيث جهله وفي المسألة المفروضة لما كان أصل المطلب ثابتاً واقعاً وفي نفس الأمر فإن قلنا بحكومة العقل في المسألة كما عليه العدلية صحّ عقاب تارك الشكر؛ لإتمام الحجّة عليه من جهة دلالة عقله على ذلك، وإن لم نقل بحكومته كما عليه الأشاعرة لم يجز للشارع مؤاخذته على ترك الشكر، فهذه ثمرة حكومة العقل في مقابل عدمها.

وأين هذا ممّا ذكرنا، ونظيره ما قيل في مسألة وجوب النظر في معجزة من يدّعي النبوّة مع ثبوتها في نفس الأمر فإنّ ثمرة حكومة العقل بوجوبه من جهة حكمه إرشادا بوجوب دفع الضرر المحتمل استحقاق عقاب تارك النظر مع بلوغ دعوة النبيّ إليه واحتمال صدقه في دعوته من حيث تمامية الحجّة في حقّه.

وهكذا الأمر في الحكم باستحقاق مطلق الجاهل المقصّر في الفحص عن الواقع الثابت في نفس الأمر بعد البناء على إلزام العقل الفحص عليه.

في تركه لأجل مصادفة الاحتمال للواقع فإنّا لمّا علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه فإن قلنا بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل صحّ عقاب تارك الشكر من أجل إتمام الحجّة عليه بمخالفة عقله، وإلاّ فلا، فغرضهم أنّ ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنّما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أنّ الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر في الواقع، وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك.

وقد يتمسّك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجرّياً فيكون قبيحا عقلا فيحرم شرعا، وقد تقدم في فروع حجية العلم الكلام في حرمة التجرّي حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفا للواقع كما أفتى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخّر وانكشف بقاء الوقت وإن تردد في النهاية.

وأضعف من ذلك التمسّك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط لما تقدّم من أنّ الظاهر من مادة الاحتياط التحرّز عن الوقوع في الحرام كما يوضّح ذلك النبويّان السابقان وقولهم صلوات الله عليهم: **«إنّ الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام في الهلكة»***.

الثالث: أنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف[1] بالحرام الواقعي على كل تقدير بأن يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجّزاً.

---

(١) ما أفاده من اشتراط تنجّز الخطاب الإلزامي المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى

---

* المحاسن: ص ٢١٥.

كل من المشتبهين أو المشتبهات في الشبهة المحصورة واعتباره في الحكم بوجوب الاحتياط ممّا لا إشكال فيه ولا شبهة تعتريه في الجملة، توضيح ذلك: أنّ المراد به كما يفصح عنه كلامه صحّة توجّه الخطاب الفعلي بالاجتناب عن الحرام المعلوم وجوده بين الشبهتين بتحقّقه في ضمن كلٍّ منهما بالخصوص، بحيث لو فرض العلم التفصيلي بحرمته توجّه الخطاب بالاجتناب عنه فعلا من دون الاشتراط بشيء على ما هو المراد بالفعلية والتنجّز بقول مطلق.

ومن المعلوم عند كل أحد حكم العقل بمعذورية الجاهل بالواقع تفصيلا مع العلم بانتفاء الخطاب على الوجه المذكور مع العلم الإجمالي بوجود الحرام ضرورة تبعيّة حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية للخطاب الفعلي المتوجّه إلى المكلّف من المولى لا مجرّد العلم بوجود المنهي عنه كيف ما اتفق ولو لم يستتبع العلم بتوجّه الخطاب إلى المكلّف على كل تقدير، فمع انتفاء الاستتباع المذكور يكون حكم العقل بوجود الحرام حكم الشكّ في أصل التكليف فيحكم العقل بقبح المؤاخذة على مخالفة الواقع لو اتفقت، فيكون العلم الإجمالي بوجود الحرام بين المشتبهين والحال هذه كالشك في أصل وجوده فيحكم فيه بالرجوع إلى أدلة البراءة كما يحكم بالرّجوع إليها مع الشك فيه، فقد ظهر مما ذكرنا أنّه يصحّ القول بأنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام بقول مطلق لا يوجب إلزاماً في حكم العقل والشرع على المكلف في جميع موارد وجوده بحيث يؤثّر في رفع عذره في مخالفة الواقع على تقدير المصادفة ويصير بيانا للتكليف مانعاً عن الرجوع إلى البراءة، فقد تبيّن أنّ المدار على فعليّة التكليف وتنجّزه على تقدير وجوده لا على العلم بوجود متعلّقه كيف ما اتّفق فقد لا يكون علم بالتكليف أصلا ويحكم بثبوت العقاب على مخالفة الواقع لو اتفقت وبعدم جواز الرجوع إلى البراءة وإن كان موردا لها في نفسه كما في موارد الشك في التكليف في الشبهات الحكميّة قبل الفحص المعتبر عنه،

ومن هنا حكمنا بعقاب الجاهل المقصّر على مخالفة الواقع مع شكّه في التكليف، بل ومع علمه بعدمه فضلا عن شكّه فيه، وهذا مع وضوحه قد تقدّم القول فيه وسيتلى عليك شرحه في خاتمة هذا الجزء عند الكلام في شروط البراءة، وقد يكون هناك علم ويحكم بكون وجوده كعدمه.

ثمّ إنّ انتفاء التنجّز والفعليّة بالمعنى الذي عرفته يتحقّق على ما يفصح عنه كلام شيخنا في المقام بأمور:

أحدها: وهو أظهرها وأوضحها أن لا يكون للمعلوم بالإجمال والعلم المتعلّق به بالنسبة إلى خصوص أحد المشتبهين على فرض العلم بوجوده في ضمنه وصدقه عليه وانطباقه معه تأثير في إحداث الخطاب أصلا لا مطلقا ولا مشروطا، وهذا في كلّ مورد فرض فيه قبل العلم الإجمالي العلم التفصيلي بحرمة واحد معيّن من المشتبهين مع كون الحرام المعلوم بالإجمال من جنسه بحيث لا أثر له على تقدير انطباقه مع المعلوم بالتفصيل أو نجاسة واحد معيّن منهما مع فرض القول بعدم تأثير النجس في النجس أو في المتنجّس مع كونهما من جنس واحد أو مطلقا كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين أحدهما بول بخصوصه أو متنجّس بالبول أو في أحد ثوبين أحدهما بالخصوص متنجّس بالبول بتمامه أو أحد موضعين من الأرض أحدهما نجس بخصوصه إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، أو فرض فيه عدم تأثيره في أحدهما بالخصوص من جهة انتفاء شرط من شروط التأثير أو وجود مانع بالنسبة إليه من التأثير كما إذا علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما كثير لا ينفعل بها أو جار مثلا إلى غير ذلك من الأمثلة، ولك أن تجعل الضابط ما ذكرنا أخيرا وترجع الأوّل إليه بنحو من الإرجاع، والوجه في التقييد بالخصوصيّة في مسألة النجاسة ظاهر حيث إنّه مع انتفاء الخصوصيّة يجب الاجتناب عن المشتبهين ولو من جهة العلم الإجمالي السابق.

وأمّا في مسألة عدم الانفعال بالنسبة إلى بعض الأطراف فهو عدم الالتفات إلى احتمال وجود المانع عن تأثير مقتضى الانفعال وهو الملاقاة، فغاية ما يفرض هناك على تقدير حصول العلم تفصيلا بوقوع النجس في كل واحد من الإناءين احتمال كونه كرّاً أو جارياً وهو ممّا لا يلتفت إليه، سيّما في المسبوق بعدم الكرّيّة والجريان على المحلّ بعدم التنويع في الماء فتأمّل، نعم على القول باعتبار إحراز القلّة في تأثير الملاقاة بالانفعال على ما ذهب إليه غير واحد من الأصحاب كان التقييد المذكور في غير محلّه وإن هو إلاّ نظير ماء واحد لاقاه نجس مع الشكّ في جريانه وكرّيّته في زمان الملاقاة مع عدم سبقه بالقلّة فتدبّر.

ثانيها: أن لا يكون له تأثير في إحداث الخطاب المطلق بالنسبة إلى بعض الأطراف بخصوصه على تقدير العلم بوجوده في ضمنه تفصيلا، وإن كان له تأثير في إحداث الخطاب المشروط بالنسبة إليه فيرجع الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر إلى الشكّ في أصل التكليف من جهة عدم قدرته عقلا على الاجتناب عن بعض أطراف الشبهة بخصوصه من حيث عدم قدرته على ارتكابه فإنّه يقبح عقلا النهي عن ارتكابه على وجه الإطلاق بعد فرض انتفاء القدرة العقلية ضرورة اشتراط جميع التكاليف وإن صحّ النهي عنه على وجه الاشتراط وحصول القدرة.

ثمّ إنّ الوجه في التقييد بالخصوصيّة بالنسبة إلى هذا الأمر إنّما هو من جهة رجوع الأمر مع انتفائه إلى فرض سلب القدرة عن الاجتماع بينهما وعلى تقدير الانحلال بالنسبة إلى كل طرف بخصوصه لم يكن هناك مانع عن توجيه الخطاب المطلق بالنسبة إليه كما هو ظاهر، هذا ولعلّه يأتي بيان أوضح من هذا في وجه ما ذكرنا وإن كان ظاهرا عند التأمّل.

ثمّ إنّ هذا الوجه كما ترى يتلو الأوّل في الوضوح وإن لم يكن في مرتبته لما عرفت من رجوعه إلى اشتراط التكليف بالقدرة الواضح عند كل أحد، والخطاب

المشروط وإن كان له تحقّق في مرتبته مع العلم بانتفاء الشرط في مقابل عدمه رأسا إلاّ أنّه لا أثر له في حكم العقل فعلا في باب الإطاعة لقضية الاشتراط، ومن هنا لا يلزم العقل المكلّف بفعل الواجبات المشروطة قبل تحقق شرائط وجوبها فيرجع الشكّ في الفرض لا محالة على ما عرفت إلى الشكّ في أصل التكليف بالنسبة إلى المقدور من طرف الشبهة فيرجع فيه إلى دليل البراءة.

ثالثها: وهو دون الثاني في الظهور أن لا يكون للعلم الإجمالي تأثير في إحداث الخطاب المطلق الفعلي المنجز بالنسبة إلى خصوص بعض أطراف الشبهة أيضا، لكن لا من جهة انتفاء القدرة العقلية بالنسبة إلى بعض الأطراف بالخصوص، بل من جهة عدم ابتلاء المكلّف فعلا بحسب حاله بحيث يكون واقعة له ويصحّ عرفا توجيه الخطاب الفعلي بالاجتناب عنه على تقدير العلم بحرمته وإن صحّ توجيه الخطاب إليه بعنوان الاشتراط وصيرورته واقعة له مع فرض القدرة العقلية على فعله مع كون المكلف أجنبيّا عنه فعلا وإن أمكن ابتلاؤه به بعد ذلك كما إذا علم بوقوع النجاسة مثلا في إنائه أو إناء غيره أو في ثوبه أو ثوب غيره مثلا بحيث يعلم عادة عدم ابتلائه بإناء الغير وثوبه بعارية ونحوها، وهكذا فإنّ هذا النحو من العلم الإجمالي أيضا لا أثر له في توجيه الخطاب المنجّز إلى المكلّف على كل تقدير، ألا ترى أنّه يصحّ من المولى في حكم العقل الأمر بالاجتناب عن الطعام الذي ليس من شأن عبده ابتلاؤه به عادة على وجه التنجيز والإطلاق وإن حسن على وجه الاشتراط والتقييد بالابتلاء، وتوهّم أنّ المطلوب بالنواهي هو الترك ولا يعتبر فيه القدرة الفعلية على الفعل غاية ما هناك اعتبار الإمكان العقلي بالنسبة إليه وتوطين النفس على الامتناع عنه عند صيرورته واقعة له فاسد جدّا، بشهادة العقلاء قاطبة على تقبيح النهي المطلق عن المولى بالنسبة إلى ما يكون العبد أجنبيّا عنه بحسب حاله، فلعلّ الوجه فيه ما أفاده بقوله: (ولعلّ السرّ في ذلك أن غير المبتلى

تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة إلى نهيه فيؤول النهي على ما أفاده إلى نحو من طلب الحاصل القبيح عند العقلاء)، وهذا أصل يترتب عليه فوائد جليلة بالنسبة إلى غير المقام أيضا، منها ما تسالم عليه كل من تعرّض له من عدم وجوب تعلّم ما لا يكون واقعة للمكلّف بحسب حاله من المسائل قبل العمل ولا يتفق له عادة مع اتفاقهم ظاهرا على وجوب تعلّم ما لا يبعد ابتلاء المكلّف به وكونه جاهلا مقصّرا على تقدير تركه التعلّم بالنسبة إلى هذا القسم دون القسم الأول، فيترتّب عليه بالنسبة إليه وضعا وتكليفا حكم الجاهل القاصر، بل لا يمنع مجرّد احتماله عن قصد التقرب في العبادة، بخلاف القسم الأول فلا يجوز عند احتماله قصد التقرّب، نعم لو فرض غفلته وذهوله حين العمل قصد التقرب في الأول أيضاً.

ثمّ إنّ اشتراط الابتلاء بمتعلّق التكليف عادة بحسب حال المكلفين في توجيه التكاليف المطلقة وإن لم نقف على التصريح به في كلماتهم بل المتراءى منها في قصر شرائط التكليف وحصرها في أربعة عدم اشتراطه، ومن هنا كان بعض مشايخنا كثيرا مّا يطعن على شيخنا الأستاذ العلاّمة بكونه منفردا في تأسيس هذا الأصل والشرط، حيث إنّ الذي ثبت بالدليل ووقع الاتفاق عليه اعتبار القدرة العقلية في التكاليف ليس إلاّ، فإن رجع عدم الابتلاء إلى انتفاء القدرة فلا بحث، وإلاّ فلا معنى لقدحه في التكليف إلاّ أنّه يجده المنصف المتأمّل المتتبّع، ألاّ ترى فتوى الفقيه بوجوب تعلّم مسائل الحيض والنفاس مثلا على العامي الغير المزوّج وكذا بوجوب تعلّم مسائل الجهاد على العوام وهكذا، مع أنّه لا يمتنع عقلا تحقق الحاجة إليه بالنسبة إلى هذه المسائل حاشا ثمّ حاشا، مع أنّه يجب تعلّمها واستنباطها على المستنبط وأضرابها من المسائل الفقهيّة من حيث حفظ أحكام الشرع من الاندراس وإلاّ لم يكن حاجة إليها أصلا، فكم من مسألة غير معنونة في كلماتهم يعلم حكمها بحكم الحدس القطعي عندهم.

ثمّ إنّ الوجه في اعتبار التعين بالنسبة إلى البعض في عنوان هذا الوجه يظهر ممّا ذكرنا له في الوجه السابق، فإنّ عدم الابتلاء بالنسبة إلى أحدهما لا على التعيين يرجع على تقدير تحقّقه إلى عدم الابتلاء بالمجموع من حيث المجموع، فلا ينافي الابتلاء بكل واحد بخصوصه، ثمّ إنّ هذا كلّه فيما لو علم انتفاء الخطاب التنجيزي بالنسبة إلى بعض أطراف الشبهة بأحد الوجوه والأمور الثلاثة، وأمّا لو شكّ فيه من جهة الشكّ في الابتلاء بالنسبة إلى تمام الأطراف وهو الواقع كثيرا من حيث خفاء مراتب الابتلاء والعدم فيجيء التعرّض لحكمه في كلام شيخنا وتتكلّم فيه أيضا، وأمّا لو شكّ فيه من جهة أحد الأوّلين ولم يكن هناك أصل موضوعيّ تشخّص حال الأطراف من حيث تحققهما بالنسبة إليهما وعدمه كاستصحاب العلّةأو الكرّيّة أو النجاسة أو الطهارة أو التمكّن أو عدمه فلا إشكال في البناء على عدم تحقق الشرط بالنسبة إلى المشكوك، فيرجع إلى البراءة كما فيما علم عدم تحقّق أحدهما بالنسبة إلى بعض الأطراف، وليست المسألة ممّا يرجع فيها إلى إطلاقات أدلة التكليف وعموماتها؛ لرجوع الشكّ فيها بالفرض إلى الشك في الموضوع الخارجي، والشبهة الموضوعيّة لا يرجع فيها إلى الأصل اللفظي من حيث اختصاصه بالشكّ في المراد من اللفظ لا في تحقّق ما أريد منه في الخارج كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه على تقدير الإشكال في اعتبار الابتلاء على الوجه الذي عرفته أو منعه فإنّما هو بالنسبة إلى ما علم كونه من أطراف العلم الإجمالي مع خروج صاحبه عن محلّ الابتلاء، وأمّا بالنسبة إلى ما يكون خارجا من أطرافه وإن فرض هناك علم إجمالي للمكلّف تعلّق بأحد أمرين أو أمور يكون أحدهما أو أحدها خارجا عن محل الابتلاء، فلا إشكال في الرجوع إلى الأصل بالنسبة إليه من غير فرق بين أصل البراءة وغيره من الأصول.

وهذا الذي ذكرنا وإن كان أمرا واضحا إلاّ أنّه دعاني إلى التنبيه عليه بعض كلمات شيخنا قدس سره فيما تقدّم ويأتي ممّا يوهم بظاهره التباس الأمر.

فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلا كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه، لم يجب الاجتناب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوما لكن لا على وجه التنجّز بل معلقا على تمكّن المكلف منه، فإنّ ما لا يمكن المكلف من ارتكابه لا يكلّف منجّزا بالاجتناب عنه، كما لو علم وقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكّن المكلّف من ارتكاب واحد معين منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الشك في أصل تنجز التكليف لا في المكلّف به تكليفا منجّزا.

وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعيّن ممكنا عقلا، لكنّ المكلف أجنبي عنه وغير مبتلى به بحسب حاله، كما إذا تردد النجس بين إنائه وإناء لا دخل للمكلف فيه أصلا، فإنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر الممكن عقلا غير منجّز عرفا، ولهذا لا يحسن التكليف المنجّز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلّف الابتلاء به، نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيّدا بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو إباحة فاجتنب عنه.

والحاصل أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصّة بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهي عنها، ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنا إلاّ على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعلّ السر في ذلك أنّ غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء

فلا حاجة إلى نهيه، فعند الاشتباه لا يعلم المكلف تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

وهذا باب واسع ينحل به الإشكال عمّا علم[1] من عدم وجوب الاجتناب

---

(١) لا إشكال في وضوح ما أفاده من عدم وجوب الاحتياط فيما ذكره من الأمثلة ونظائرها عند الفقهاء وجواز المخالفة القطعيّة فيها، مع أنّ المشهور بينهم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة فضلا عن تسالمهم على حرمة المخالفة القطعية، فربّما يتوهّم الجاهل خروجها لدليل خاص في كل مورد مع انتفائه قطعا، مضافا إلى عدم إمكان طروّ التخصيص في حكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة والإذن فيها من الشارع، ومن هنا جعل بعض المشايخ وضوح الحكم في الأمثلة دليلا على البراءة في الشبهة المحصورة، فليس الجامع للأمثلة المذكورة وأشباهها ممّا يعلم فيه رجوعهم إلى الأصل والوجه لمخالفتهم لقاعدة الشبهة المحصورة إلاّ خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء في جميعها، ومثل ما ذكره في الكتاب من الأمثلة ما هو محلّ ابتلاء الغالب في الشتاء من وقوع طين السوق أو الطريق على لباس الشخص أو بدنه مع حصول العلم الإجمالي بنجاسة بعض ما فيهما على وجه ينتهي إلى الشبهة المحصورة قطعا، فإنّ محلّ ابتلاء المكلّف خصوص ما وقع في لباسه أو بدنه، وأمّا الموجود في أرض السوق والطريق فهو خارج عن محل ابتلائه، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة بالنسبة إلى ما وقع على بدنه ولباسه فيجوز له الصّلاة في تلك الحال من دون إزالة الطين فضلا عن تطهير البدن.

نعم هنا وجه آخر في خصوص المثال وأشباهه لجواز الصّلاة من دون تطهير على تقدير الإشكال في اعتبار الابتلاء أو إرادة الاحتياط في المسألة وهو أن يزيل الطين من البدن واللباس بحيث لا يبقى له عين أصلا فيدخل نفس البدن أو اللباس

في عنوان ملاقي الشبهة المحصورة فيرجع فيه إلى أصالة الطهارة السليمة عن المعارض على ما هو المشهور بين الأصحاب كما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ إنّ المفروض فيما مثّل به من شكّ الزّوجة والزوج في باب الطلاق والفرق بينهما في الحكم وجواز الرجوع إلى الأصل وعدمه فيما علما إجمالا بوقوع طلاق إحدى الأزواج، والغرض من ترتيب أحكام الزوجيّة من جهة الاستصحاب في حقّهن مع العلم الإجمالي لكل واحدة بوقوع طلاق بعضهنّ من الزوج إنّما هو فيما لم يوجب إعانة على الإثم في حق الزوج المكلّف بالاجتناب عن جميعهنّ، كما أنّه مشروط على ما صرّح به بعدم صيرورة طلاق البعض واقعة لغيرها كما إذا أرادت التصرّف في نفقتها ونفقة ضرّاتها مثلا، ومن أمثلة المقام أيضا ما لو علم الزوج بحيض بعض زوجاته مع عدم ابتلائه ببعضهن كما إذا كانت غائبة عنه وأراد الوقاع مع الحاضرة فإنّه يجوز له ذلك، ولو أراد طلاق الحاضرة والحال هذه جاز له ذلك فيما كانت الغيبة مجوّزة لطلاق الحائض لكنّه ليس من فروع هذا الأمر، بل من فروع الأمر الأوّل كما هو ظاهر، ومن أمثلته أيضا ما لو علم الزوج بارتداد بعض زوجاته مع غيبة بعضهنّ فإنّه يجوز إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الحاضرة، إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة المتفرّعة على الأصل المذكور بحيث يعلم عدم ابتنائها إلاّ عليه مع وضوح الحكم فيها، ومن هنا قال قدّس سره ومثل ذلك كثير في الغاية نعم ما وقع عنوانه في كلام غير واحد من علم واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بجنابة واحد منهما لا على التعيين من فروع الأمر الأوّل بالنسبة إلى الأمر بالغسل، فإنّ جنابة شخص لا يؤثّر في الأمر بالغسل بالنسبة إلى غيره من المكلّفين أصلا، نعم لو فرض هناك أثر مترتّب على جنابة الغير كما في مسألة الائتمام بناء على القول بكون جنابة الإمام من الموانع الواقعيّة في حق المأموم أيضاً كما في حقّ نفسه، فلو علم بها بعد الفراغ يجب عليه الإعادة كما يجب على الإمام

. . . .

كما عليه المشهور لم يجز لأحدهما الائتمام بالآخر مطلقا، كما لا يجوز لغيرهما الائتمام بهما أو بأحدهما مع الالتفات إلى حالهما.

نعم على القول بترتّب صحّة صلاة المأموم واقعا على طهارة الإمام ولو بحسب تكليفه الظاهري صح الائتمام واقعا من دون أن يجري المأموم أصلا في حق الإمام وإن كانت أصل صلاته صحيحة ظاهرا من حيث استناد المأموم في إحراز طهارته إلى الاستصحاب كصلاة الإمام، فليس هذا الاستدراك من خصائص هذا الفرع ولا من خصائص هذا الأمر لاختلاف الأحكام باختلاف الحالات والموضوعات، فكما أنه قد لا يكون بعض أطراف العلم واقعة للمكلّف بالنسبة إلى حكم وأثر ويكون واقعة له بالنسبة إلى حكم آخر، كما أنّه قد يكون واقعة له بالنسبة إلى حكم خاصّ في حال دون حال فكذلك قد لا يؤثّر العلم الإجمالي في خطاب وتكليف بالنسبة إلى بعض أطرافه ويكون له تأثير في هذا الطرف بالنسبة إلى خطاب آخر، بل قد يكون الحال على هذا الوجه بالنسبة إلى الاشتراط وإطلاق الخطاب واشتراطه أيضا وهو الأمر الثاني فقد لا تؤثّر في تنجّز خطاب خاصّ بالنسبة إلى بعض أطرافه ولا يوجب تعلّقه به إلاّ على وجه الاشتراط وتؤثّر في هذا الطرف الخاصّ بالنسبة إلى خطاب آخر ويوجب تعلّقه به وتوجّهه إلى المكلّف على وجه الإطلاق، فلابدّ من ملاحظة الأحكام المتعلّقة بالمعلوم بالإجمال وأطرافه وحالات المكلّف وغير ذلك من الخصوصيّات الموجبة للاختلاف، ومنه يظهر الوجه في حملهم لصحيحة عليّ بن جعفر في قبال الشيخ قدس سره القائل بالعفو عمّا لا يدركه الطرف من الدّم لصغارته استنادا إليها على أنّ المفروض فيها إصابة الدم للإناء وهي لا يستلزم إصابة الماء.

وهذا النحو من العلم الإجمالي لا يؤثّر في وجوب الاحتياط لعدم الابتلاء، فظهر الإناء الذي هو طرف للعلم أيضا محمول على الغالب من عدم الابتلاء بظهر

الإناء، كما أنّ ما حكاه صاحب الكفاية عن الأصحاب تأييدا لما قوّاه من عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من عدم وجوب الاحتياط عندهم عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه مع حصر الشبهة أيضا صحيح على ما قدّمنا من الضابط لوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، لكنّه أيضا محمول على الغالب من عدم الابتلاء بخارج الإناء لسجدة ونحوها، إذ ليس مرادهم إطلاق القول بذلك جزما كيف وقد صرّحوا بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، هذا وقد أشرنا إلى ذلك في مطاوي كلماتنا السابقة أيضاً.

ثمّ إنّه كثيراً ما يشتبه الأمر بالنسبة إلى حكم خاصٍّ بالنسبة إلى بعض أطراف العلم الإجمالي من حيث كونه محلاً للابتلاء وواقعة للمكلّف من حيث خفاء الأمر، حيث إنّ تحقّق الابتلاء عرفا بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة أو عدمه بالنسبة إلى بعضها ليس أمرا واضحا بالنسبة إلى جميع الموارد، وإنْ كانا واضحين في الجملة فلابدّ من الرجوع في موارد خفاء الأمر وعدم وضوحه إلى القواعد والأصول وإلى ذلك أشار شيخنا قدس سره بقوله: (إلاّ أنّ الإنصاف أنّ تشخيص موارد الابتلاء) إلى آخر ما أفاده لبيان إثبات موارد الاشتباه والالتباس وعدم وضوح الأمر بذكر الأمثلة، وتوهّم عدم وقوع الاشتباه المحوج إلى الرجوع إلى القواعد والأصول بعد كون الضابط في تحقّق الابتلاء بالنسبة إلى جميع الأطراف وحسن توجيه الخطاب بعنوان الإطلاق والتنجيز إلى كل واحد على تقدير العلم التفصيلي بحرمته وفي عدم قبح ذلك بالنسبة إلى بعضها بحكم العرف فلابدّ من عرض المطلب عليهم في موارد الخفاء والاشتباه فيرتفع الاشتباه بمعونة حكمهم فلا يبقى شكّ حتّى يرجع فيه إلى الأصل فاسد جدّا؛ لأنّ إيكال الأمر إلى العرف لا يزيد إلاّ زيادة التحيّر، وإلى ما ذكر أشار بقوله: (والمعيار في ذلك) إلخ.

ثمّ إنّ الكلام في موارد الشكّ يقع في مواقع:

الأوّل: في مقتضى الأصول العمليّة.

الثاني: في مقتضى الأصول اللفظيّة.

الثالث: في بيان وجود الضابط الشرعي وعدمه، وأنّه هل ورد في الشرع ما يتميّز به مورد تحقّق الابتلاء عن مورد عدمه أمْ لا.

أمّا الموضع الأول: فلا شكّ في أنّ قضية الأصل العملي الأوّلي عند الشكّ والدوران البناء على عدم تحقّق الابتلاء نظرا إلى رجوع الشكّ المذكور إلى الشك في أصل التكليف، والخطاب التنجيزي الذي هو القاطع لعذر المكلّف والمصحّح لمؤاخذته على مخالفة الواقع لا وجود الخطاب كيف ما اتفق كما هو المفروض، فالشكّ في المقام نظير الشكّ في إطلاق التكليف واشتراطه الذي اتفقوا فيه على كون الأصل فيه البراءة، بل الشكّ في الفرض يرجع إلى الشك المزبور باعتبار حقيقته، ونظير الشكّ في الشرطية والجزئية المطلقتين فيما عجز المكلف عن الشرط والجزء كما في فاقد الطهورين مثلا فإنّ إطلاق المقدّميّة مع العجز عن المقدّمة توجب العجز عن ذيها فيرتفع التكليف عنه من حيث إنّ القدرة على جميع المقدّمات الوجوديّة شرط ومقدّمة للوجوب فإذا شكّ في إطلاقها واختصاصها بحال القدرة فلا محالة يشكّ في وجوب ذيها فيرجع إلى أصالة البراءة، وهذا مع وضوحه قد حُقّق في بحث وجوب المقدّمة.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا من قضيّة الأصل الأوّلي بين صور الشكّ المتصوّرة ومواردها مع عدم وجود ما يكون واردا أو حاكما عليه هناك من الأصل اللفظي أو دليل آخر، سواء كان الشكّ في أصل الاشتراط والإطلاق أو كان الشكّ في وجود الشرط وما قيّد به المكلف يقينا أو كون الموجود والمتحقّق من أفراده ومصاديقه من غير فرق بين استناد الشكّ والتردّد إلى الشبهة الحكميّة المستقلّة أو المستندة إلى الشبهة المفهوميّة أو الموضوعية المستنبطة واستناده إلى الشبهة الموضوعيّة الخارجيّة

الصرفة؛ لما قد عرفت من جريان البراءة في جميع صور الشكّ في التكليف من غير فرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة والوجوبية والتحريميّة، وإلى ما ذكرنا من مقتضى الأصل الأولي أشار قدس سره بقوله: (نعم يمكن أن يقال عند الشكّ في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب) إلى آخر ما أفاده في بيان قضيّة الأصل، هذا بعض الكلام في الموضع الأوّل.

وأمّا الموضع الثاني: وهو تحقيق الأصل اللفظي فيما ثبت الوجوب أو التحريم بالدليل اللفظي فحاصل القول فيه أنّه لا إشكال في الرجوع إلى إطلاق الهيئة الدالّة على الطلب عند الشكّ في أصل التقييد فيما تحقق فيه شرائط التمسّك بالإطلاقات، ومن هنا تسالموا على كون مقتضى الأصل اللفظي إطلاق الواجب عند الشكّ في الاشتراط كما ذكر في بحث المقدّمة، كما أنّه لا إشكال في عدم الرجوع إليه فيما لو علم بالقيد والاشتراط وشكّ في أصل وجود القيد في الخارج من جهة الشبهة في الموضوع لا في كون الخارج من مصاديقه فيرجع فيه إلى الأصول العمليّة وإن اقتضت وجود الشرط كما إذا كان مسبوقا بالوجود، أمّا لو علم بالاشتراط والقيد وشكّ في كون الموجود في الخارج من مصاديقه وأفراده فإنْ كان مستندا إلى الشبهة الموضوعيّة الخارجيّة فلا إشكال في عدم ظهور اللفظ وإطلاق له حتى يرجع إليه بالنسبة إلى هذا الشك والتردّد مطلقاً كما هو الشأن في جميع موارد الشكّ في الأمور الخارجيّة لعدم تعلّق الشكّ بالمراد من اللفظ حتى يرجع إليه، وإن كان مستندا إلى الشبهة المفهوميّة فإنْ كان التردّد بين المتباينين فلا إشكال في عدم الظهور وسراية الإجمال إلى لفظ المطلق، وإن كان التردّد في المراد من التقييد بين الأقل والأكثر كما هو الغالب في إجمال المفاهيم العرفيّة فإن كان المقيّد متّصلا فلا إشكال في سراية إجماله إلى لفظ المطلق وصيرورته مجملا أيضا، وإن كان منفصلا فلا إشكال عندنا في عدم سراية إجماله إلى بيان المطلق،

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما كان للمقيّد أو الخاص لفظ وعنوان قيّد به المطلق أو خصّص به العام، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك بل ورد مطلق وعلم تقييده بحكم العقل أو العرف بما يعلم تحققه في الخارج وعدمه في بعض الموارد في الجملة وشكّ في تحقّقه في بعضها من جهة عدم الإحاطة بحقيقته العرفية ولم يكن له عنوان فربّما قيل بكونه من المقيّد المتّصل فيوجب الإجمال في المطلق مطلقا، ولكنّ الأمر ليس كذلك عند شيخنا قدس سره على ما يظهر ممّا أفاده في المقام في وجه يحمل عليه كلامه، إذا عرفت ذلك على سبيل الضابطة فنقول إنّه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على تحريم المعلوم بالإجمال وشموله لمورد الشك في تحقق الابتلاء من جهة عدم العلم بحقيقته العرفيّة والمعلوم خروجه عنه هو ما علم تقبيح العرف إرادته من المطلق فيرجع في محلّ الشكّ إلى الإطلاق، فيحكم بوجوب الاحتياط بعد شمول النهي والحكم بتنجّزه بمقتضى الإطلاق فيصير مقتضى الأصل وجوب الاحتياط بعد هذه الملاحظة، وعلى ما ذكرنا يحمل قوله قدس سره تقريب الأصل اللّفظي إلاّ أنّ هذا ليس بأولى من أن يقال إنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقة إلى آخر ما أفاده، وإن كان ربّما يستظهر منه في بادي النظر غير ما ذكرنا فتدبّر.

أمّا الكلام في الموضع الثالث: فملخّص القول فيه أنّ ما يصلح مميّزا لموارد الشكّ ممّا ورد شرعا في هذا الباب ليس إلاّ صحيحة عليّ بن جعفر بعد فساد حملها على ما أفاده الشيخ قدس سره على ما عرفت كفساد حملها على كون المراد منها بيان عدم وجوب الاحتياط في خصوص هذه الشبهة المحصورة خروجا عن القاعدة المقررة في الشبهة المحصورة، كما استبعده قدس سره في الكتاب بقوله: إذ يبعد حملها على خروج ذلك إلخ، أو مطلقا بانضمام عدم القول بالفصل بين أفراد الشبهة المحصورة على ما زعمه القائل بعدم وجوب الموافقة

عن الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما إذا علم إجمالا بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض التي لا يبتلى به المكلّف عادة، أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب غيره، فإنّ الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحل والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره، إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عمليّة للمكلّف يلزم من ترتّبها مع العمل بذلك الأصل طرح التكليف المنجّز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى أنّ زوجة شخص لو شكّت في أنها هي المطلقة أو غيرها من ضرّاتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجيّة على نفسها، ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى إحداهما، وليس ذلك إلا لأنّ أصالة عدم تطليقة كل

القطعيّة في الشبهة المحصورة بناء على أنّ الظاهر منها السؤال عن حكم خصوص الماء الذي في الإناء لا عن جميع أطراف الشبهة، والمراد بالجواب بيان خصوص جواز استعمال الماء أو طهارته فيما لم يعلم بإصابة الدّم له لا البناء على طهارة جميع الأطراف الموجب للإذن في المخالفة القطعيّة بتقريب أنّ حملها على ما ذكرنا من الضابطة لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من حيث خروج ظهر الإناء عن محلّ الابتلاء غالبا يوجب تبيّن الحال ورفع الاشتباه عن غالب موارده وإن لم يوجب رفع الاشتباه عن جميع موارده، فإنّه بعد عرض موارد الاشتباه على مورد الصحيحة يحكم بعدم تحقق الابتلاء فيما كان مساويا له من حيث الوضوح والخفاء وما كان أجلى منه من حيث عدم الابتلاء، نعم يبقى ما كان أخفى منه من حيث تحقّق عدم الابتلاء وهو قليل في الغاية، وإلى ما ذكرنا كلّه أشار قدس سره بقوله: (إلا أن يقال إنّ المستفاد من صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة كون الماء وظاهر الإناء) إلى آخره.

منهما متعارضان في حق الزوج، بخلاف الزوجة فإنّ أصالة عدم تطلق ضرّتها لا تثمر لها ثمرة عملية، نعم لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضرّتها دخلت في الشبهة المحصورة، ومثل ذلك كثير في الغاية.

وممّا ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك رحمه الله من الاستنهاض على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بما يستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه، إذ لا يخفى أنّ خارج الإناء سواء كان ظهره أو الأرض القريبة منه ليس ممّا يبتلى به المكلف عادة، ولو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه المكلف التزمنا وجوب الاجتناب عنهما للعلم الإجمالي بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الأرض النجسة.

ويؤيّد ما ذكرنا صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «**الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به وإن كان شيئا بيّناً فلا**»*.

حيث استدل به الشيخ قدس سره على العفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم، وحملها المشهور على أنّ إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء، فالمراد أنّه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أنّ ظهر الإناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة.

وما ذكرنا واضح لمن تدبّر.

إلاّ أنّ الإنصاف أنّ تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين وعدم

---

* وسائل الشيعة: ج ١، ص ١١٢، ح ٣٧٥.

الابتلاء بواحد معيّن منهما كثيرا ما يخفى ألاَ ترى أنّه لو دار الأمر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر أو حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلاؤه بالموضع النجس منه لم يشك أحد في عدم وجوب الاجتناب عن الثوب، أمّا لو كان الطرف الآخر أرضا لا يبعد ابتلاء المكلّف به في السجود والتيمم وإن لم يحتج إلى ذلك فعلا ففيه تأمّل.

والمعيار في ذلك وإن كان صحّة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له إلاّ أنّ تشخيص ذلك مشكل جداً.

نعم، يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب وعدم حسنه إلاّ معلّقا لأصل البراءة من التكليف المنجّز كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجّزا أو معلّقا على أمر محقّق العدم أو علم التعليق على أمر لكن شك في تحقّقه أو كون المتحقّق من أفراده كما في المقام.

إلاّ أنّ هذا ليس بأولى من أن يقال إنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلّف به، أو لا تصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك أو الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواص نسوانه مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كلّه عقلا ولا عادة، إلاّ أنّه بعيد الاتفاق، وأمّا لو شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

فمرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض

الموارد لتعذّر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسّك به أو لا؟ والأقوى الجواز فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلاّ ما علم عدم تنجّز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام، إلاّ أن يقال إنّ المستفاد من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجّز التكليف فيكون ذلك ضابطا في الابتلاء وعدمه، إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة لأجل النص فافهم.

الرابع: أنّ الثابت في كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام[1] الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب؛ لأنه اللازم من باب المقدّمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، أمّا سائر الآثار الشرعية المترتّبة على ذلك الحرام، فلا تترتب عليهما لعدم جريان باب المقدمة فيها، فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحد ووجوبه.

---

(١) لما كان هذا الأمر أهمّ الأمور في هذا الباب وقد اشتبه أمره على بعض الأساطين من المتقدّمين وغير واحد من المتأخرين وإن كان واضحا عند المشهور فبالحريّ أن نبسط فيه الكلام حسبما يساعدنا التوفيق من الملك العلام فنقول إنّ الحكم الشرعي المتعلّق بالنجس الواقعي أو الحرام الواقعي على أنحاء فإنه قد يتعلق بهما من حيث تعلّقه بالفعل المتعلق بهما أوّلا وبالذات كالحرمة المتعلّقة بفعل المكلّف المتعلّق بالنجس والحرام كحرمة أكلهما وشربهما أو الانتفاع بهما أو التصرّف في الحرام كما في الغصب أو الصلاة فيهما ولو بالحرمة التشريعيّة إلى غير ذلك وقد يتعلّق بفعل المكلف المتعلّق بالحرام مثلاً بواسطة فعل آخر للمكلّف

متعلق بالحرام كوجوب إقامة الحدّ مثلاً المتعلّق بالخمر من حيث الشرب المتعلّق به.

وقد يتعلّق بفعل المكلّف المتعلق بهما بواسطة أمر متعلّق بهما ليس من مقولة فعل المكلف أصلاً كوجوب الاجتناب المتعلّق بملاقي النجس بتوسّط الملاقاة التي ليست من مقولة الفعل أصلاً أمّا الأوّل فلا إشكال في تنجّزه على المكلّف بعد العلم الإجمالي بوجود الحرام أو النجس بين المشتبهين مثلاً المقتضي في حكم العقل والشرع لوجوب الاحتياط عن جميع أطراف الشبهة على ما عرفت عند الكلام في أصل المسألة على المشهور الذي قويناه في قبال بعض من خالفهم فيجب الاجتناب عن كلّ مشتبه بالحرام، أو النجس المعلومين إجمالاً من باب المقدّمة العمليّة لتحصيل اليقين بالبراءة بعد ثبوت الاشتغال بهما من جهة دفع الضرر المحتمل فيه ولو بالوجوب الإرشادي العقلي فهذا الحكم يسري من الحرام الواقعي إلى المشتبهين من باب المقدّميّة ولو كان الحكمان مختلفين من حيث النفسيّة والمقدّميّة، ومن حيث الشرعيّة والإرشاديّة، ومن حيث الظاهريّة والواقعيّة أما الأخيران فلا إشكال بل لا خلاف في عدم اقتضائهما شيئا على المكلّف بمجرّد العلم بوجود الحرام، بل لا يعقل اقتضاؤهما له ضرورة لزوم الخلف من الاقتضاء كما هو واضح على الأوائل فضلا عن الأواخر، ومنه يظهر أنه لا معنى لتوهّم اقتضائهما الالتزام بهما ظاهراً عند ارتكاب أحد المشتبهين من باب المقدّمة العلميّة، فلا معنى لإقامة الحدّ مثلاً على من شرب أحد المشتبهين بالخمر بتوهّم وجوب تحصيل العلم بإقامة الحدّ على من شرب الخمر، ضرورة أن وجوب تحصيل العلم إنّما هو بعد ثبوت التكليف بمجرّد العلم الإجمالي بالحرام، فإذا لم يثبت ذلك على ما عرفت، فلا معنى لإيجاب العقل تحصيل العلم المتوقف على الاحتياط من جميع أطراف الشبهة، فالمرتكب لأحد المشتبهين بالخمر كالمرتكب للمشتبه بالخمر ومشكوكه بالشبهة المجرّدة في عدم جواز إقامة الحدّ عليه من غير

فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً، وهذا معنى ما يستفاد من إفادات شيخنا قدس سره من عدم جريان باب المقدّميّة بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على فعل الحرام.

فإن شئت قلت: وجوب إقامة الحدّ مثلا إنما هو على من شرب الخمر من المكلّفين ودخل في هذا العنوان، ومجرّد العلم بوجود الخمر بين المشتبهين لا يقتضي حصول تعلّق هذا التكليف ووجوده في الخارج وهو شرب المكلّف له، فلا معنى لجريان المقدّميّة ولا يعلم صدقه بالفرض على شرب أحد المشتبهين، فلا محالة يتعيّن الرجوع إلى أصالة عدم تحقّق موجب الحدّ كارتكاب الشبهة المجرّدة على ما عرفت، وهذا معنى ما قرع سمعك أن فعل الحرام بالنسبة إلى هذه الآثار من قبيل الوضع فلا معنى للحكم بثبوتها من دون العلم به حيث إن شرب الخمر مثلاً سبب في حكم الشارع لوجوب إقامة الحدّ على شاربه، فإن علم بهذه العلامة الوضعيّة وجب ترتيب أثرها عليها عند اجتماع الشرائط وإلاّ فيرجع إلى أصالة عدم وجود السبب فيحكم بعدم المسبب فالقاتل لأحد المشتبهين بمهدور الدّم لا يجوز قصاصه وإن كان معاقباً مطلقاً، أو عند المصادفة لقتل محقون الدم وهكذا بالنسبة إلى سائر الآثار التي تكون من هذا القبيل، نعم لا إشكال في لزوم الالتزام بمقتضائهما عند ارتكاب كلا المشتبهين للعلم بحصول متعلّقها حينئذ لكنّه خارج عن محلّ الكلام.

هذا وقد يستدلّ للمدّعي في كثير من الموارد والأمثلة بأن الأمر فيه دائر بين المحذورين، فإنه كما يجب إقامة الحدّ على من شرب الخمر أو زنى بامرأة أو أوقب غلاما مثلا كذلك يحرم إقامة الحدّ على من لم يشرب الخمر ولم يزن ولم يدخل بغلام ففي ارتكاب أحد المشتبهين يدور الأمر بين المحذورين، وهكذا في مسألة القصاص فيما وجب وأمثالها من موارد الدوران وفيه ما لا يخفى فإن نتيجة ذلك جواز ترتيب آثار فعل الحرام تخييراً وهو كما ترى، وقد يستدل له أيضاً في

الجملة مما دل على درء الحدود بالشبهات منطوقاً، أو من باب فحوى الخطاب والأولى ما ذكرنا في تقريب الاستدلال من حيث إن غيره على تقدير تماميته لا يفي بالمدّعى في جميع صوره .

ثمّ إن ما ذكرنا من حكم الأقسام مما لا إشكال بل لا خلاف فيه ظاهراً بين أهل العلم من حيث الكبرى وإن وقع الإشكال، بل الخلاف بينهم من حيث الصغرى في بعض الموارد كما في ملاقي أحد المشتبهين بالشبهة المحصورة، فإنّ المحكيّ عن المشهور عدم وجوب الاجتناب عنه وترتيب آثار الطهارة عليه والمحكي عن بعض الأصحاب وجوب الاجتناب عنه كالملاقى بالفتح ومبنى الإشكال والخلاف بينهم مع اتفاقهم على ما ذكرنا في حكم الأقسام على أنه هل يكون هناك ملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء والاجتناب عن ملاقيه كلّيّة بحيث يكون الخطاب الدّال عليه بالدلالة الأوليّة دالاً عليه بالملاحظة الثانويّة وبالملازمة، أو لا يكون بينهما ملازمة أصلاً، فلا يكون الخطاب الدالّ عليه دالاً على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، فيكون الدليل على وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس بناء عليه هو الدليل الخاصّ الخارجي التعبّدي الدالّ على تنجّس ملاقي خصوص النجس من غير أن يكون للدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجاسات دلالة على وجوب الاجتناب عن ملاقيها بإحدى الدلالات أصلاً، بل المراد منها خصوص الاجتناب عن أعيانها ليس إلاّ بحيث لو لم يثبت هذا الحكم التعبّدي في باب النجاسات لم يقل به من حيث انتفاء دليل يدلّ عليه فيكون ملاقاة الظاهر للنجس مع التأثر والسراية سببا تعبّدياً في حكم الشارع لتنجسه ووجوب الاجتناب عنه، فيدخل في القسمين الأخيرين من الأقسام، والمدّعي لوجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين إنما يقول به من جهة ما استفاده من الملازمة المذكورة بين وجوب الاجتناب عن الشيء وما يلاقيه بزعمه، لا من جهة ما دلّ على تنجّس ملاقي النجس ضرورة عدم حكم أحد بنجاسة

المشتبهين، وإلاّ لم يكن معنى للاشتباه وهو خلف، والمفروض عدم جريان باب المقدّميّة بالنسبة إلى هذا النحو من الأثر أيضاً على ما أسمعناك فخلافه ليس في المعنى الذي ذكرنا أصلاً، نعم هنا مسلك آخر للحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين سلكه بعض الأصحاب يغاير المسلك المعروف ستقف عليه بعد التكلّم فيما هو المعروف بينهم، فنقول قد استدلّ على الملازمة المذكورة في قبال المشهور القائلين بعدم الملازمة والرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الملاقي بالكسر بوجهين أحدهما ظهور ما دل على وجوب الاجتناب عن الشيء، فإن ظاهره وجوب الاجتناب عما يلاقيه فما دلّ علي وجوب الاجتناب عن كل مشيّة في الفرض يدلّ على وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، ومن هنا استدل في محكّي الغنية على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة ووجوب الاجتناب عنه بما دلّ على وجوب هجر النجاسات من الآية الشريفة، فإنه لو لا الملازمة المدعاة لم يكن معنى للاستدلال المذكور أصلاً كما لا يخفى.

ثانيهما: ما في بعض الأخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه الفأرة بـ (أن الله تعالى حرّم الميتة من كلّ شيء) حيث قال عليه السلام للراوي بعد حكمه عليه السلام بوجوب الاجتناب عن السمن والزيت اللذين مات فيهما الفأرة، وقول السائل عقيبه إنّ الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها إنك لم تستخف بالفأرة، وإنما استخفت بدينك إن الله حرّم الميتة من كل شيء ولو لا استلزام تحريم الشيء ووجوب الاجتناب عنه تحريم ما يلاقيه ووجوب الاجتناب عنه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة فلم يكن معنى لقوله عليه السلام إن الله حرّم الميتة من كل شيء، فيدلّ الرواية على كون الكبرى والملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب الاجتناب عمّا يلاقيه مفروغاً عنه ومسلّما في الخارج، إذ لو لا مسلّمية الكبرى لم تصحّ الاستدلال بصغرى القياس

كما هو ظاهر فيستفاد من الرواية وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين من جهة وجوب الاجتناب عمّا لاقاه بالفرض نظراً إلى الملازمة المستفادة منها، وإلى ما ذكرنا يرجع ما عن العلامة قدس سره في المنتهى في الاستدلال على وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين من أن الشارع أعطاهما حكم النجس إذ لم يقل أحد بأن كل واحد من المشتبهين في حكم النجس بالنسبة إلى جميع الآثار، بل الغرض كونه في حكمه بالنسبة إلى خصوص وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه نظرا إلى الملازمة المذكورة.

هذا حاصل ما قيل في وجه إثبات الملازمة ولكنك خبير بفساد كلا الوجهين:

أمّا الأوّل: فلمنع ظهور دليل وجوب الاجتناب عن الشيء وتحريمه إلا في الاجتناب عن عينه في الأكل والشرب ونحوهما ممّا يتعلّق به من الأفعال المقصودة الظاهرة عند الإطلاق من دون أن يكون له ظهور في حكم ما يلاقيه نفياً وإثباتاً أصلاً، ودعواه لا شاهد لها جزماً، بل الشاهد بملاحظة عرف الخطابات على خلافها كما لا يخفى على من راجعه.

وأمّا الثاني: فلأنّه يتوجّه عليه، أوّلاً: ضعف الرواية سنداً، وثانياً: بأن المراد من تحريم الميتة منها إنما هو من حيث نجاستها لا من الحيثية الأخرى الثابتة لها مع قطع النظر عن نجاستها، فإنّ الملازمة المسلّمة الثابتة عند السائل المفروغ عنها في الخارج إنما هي بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، فلا يتم كلامه المسوق لبيان الإلزام إلاّ بحمله على ما ذكرنا، هذا مضافاً إلى أن حمل الرواية على ما زعمه المستدلّ موجب لتخصيص الأكثر المستهجن جداً، ضرورة عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه بالنسبة إلى غير النجاسات من المحرّمات، بل الثابت خلافها فإذا لا ينفع الرواية للمستدل أصلاً، فإن مجرّد وجوب الاجتناب والتحريم لا يدلّ على النجاسة حتى يدلّ على نجاسة ملاقيه،

. . . .

فيستدلّ بها للمقام مضافاً إلى أنه على تقدير الدلالة لا ينفع في المقام جداً لما عرفت من عدم توهّم أحد كون كل من المشتبهين بالنجس نجساً.

هذا حاصل ما يستفاد من إفادته في الكتاب، وقد يناقش فيه بأن هذا المعنى المسلّم يكفي المستدلّ أيضاً بناء على كون الأحكام الوضعيّة حتى الطهارة والنجاسة كما يظهر من الشهيد قدس سره من الأمور الاعتبارية، فإن مرجع نجاسة الميتة على هذا في حكم الشارع إلى جعل وجوب الاجتناب عنها، فيرجع الأمر بالآخرة إلى الملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء، وما يلاقيه فيدل على حكم المقام أيضاً ودعوى ابتناء الرواية حينئذ على ثبوت الملازمة المختصّة بين الحكمين في خصوص النجاسات لا مطلقاً وإلّا لزمه تخصيص الأكثر القبيح كما ترى، نعم على القول بكون الأحكام الوضعيّة حتى الطهارة والنجاسة مجعولة أو أموراً واقعيّة كشف عنها الشارع لم تدل الرواية على حكم المقام على تقدير حملها على ثبوت الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ما يلاقيه كما لا يخفى، والمستظهر عند شيخنا قدس سره نفي الجعل بالنسبة إلى الأحكام الوضعيّة مطلقاً كما يفصح عنه كلامه في الجزء الثالث من الكتاب وإن لم يستبعد الوجه الأخير بالنسبة إلى بعضها كالملكية والزوجيّة وأضرابهما، هذا ولكن يمكن أن يقال إن المقصود من الرواية ليس بيان الملازمة أصلاً، وإنما الغرض منها كون الميتة من النجاسات، وإلاّ فأصل الحكم وهو تنجّس ملاقي النجس تعبّداً كان معلوما للسائل، فالغرض إرشاد السائل إلى نجاسته فتدبّر.

هذا كله مع أن في الجواب الأوّل وهو ضعف الرواية سندا غنى وكفاية وكون الحكم المذكور فيها مسلّما بينهم لا يدلّ على تمسّكهم فيه بالرواية مع وجود العموم المسلّم عندهم، بل ذكرها في كلماتهم ربّما لا يدلّ عليه أيضاً، فلعلّ الغرض تأييد العموم بها.

. . . .

وهنا جوابان آخران عن الوجه الأول سبقاً ببالي القاصر ينبغي التعرّض لهما:

الأوّل: أن الظهور المذكور مضافا إلى ما عرفت من تطرّق المنع إليه موهون بخروج غير النجاسات والمشتبهين بالنجس، إذ لم يذهب أحد إلى وجوب الاجتناب كليّة عن ملاقي جميع المحرّمات حتى ملاقي أحد المشتبهين بالحرام إذا لم يكن نجساً كما هو المستظهر حتى الخصم، فكيف يدّعي مع ذلك ظهور دليل وجوب الاجتناب عن الشيء على وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه مع القطع بعدم إرادته في أكثر الاستعمالات، بل كلّها إلاّ نادراً.

الثاني: أنه على فرض ظهور ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الشيء على وجوب الاجتناب عما يلاقيه وعدم وهنه بما ذكر فإنما هو بالنسبة إلى غير المقام، وأمّا المقام فيعلم بقصر دلالة الدليل على وجوب الاجتناب عن نفس المشتبهين ليس إلاّ والوجه فيه أنك قد عرفت أن الدليل على وجوب الاجتناب والاحتياط في الشبهة المحصورة أمران:

أحدهما: حكم العقل بذلك بعد تنجّز الخطاب وثبوت الاشتغال بالواقع المردّد من جهة العلم الإجمالي على ما عرفت شرح القول فيه.

ثانيهما: حكم الشرع به من جهة الأخبار المتقدّمة ومن المعلوم عدم دلالة شيء منهما على وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه أمّا العقل فظاهر من حيث أن حكمه بوجوب الاجتناب عن كل مشتبه من جهة كونه من أطراف الشبهة ومن محتملات المعلوم بالإجمال، ولا يتحقق هذا المناط في الملاقي بالكسر قطعاً، وأمّا الشرع فلما عرفت من أن مفاد الدال من الأخبار على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة هو مفاد حكم العقل بذلك من دون زيادة ونقيصة فهي مؤكّدة لحكم العقل بذلك حقيقة ألا ترى إلى قوله عليه السلام في المرسلة: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس»، نعم لو كان مفاده إثبات الحكم الشرعي الظاهري لوجوب

الاجتناب عن كل مشتبه بحيث لم يكن ناظراً إلى حكم العقل أصلاً على ما ذهب إلى بعض الأوهام كان الاستدلال به على حكم المقام مستقيماً على تقدير الإغماض عمّا عرفت ودون إثباته خرط القتاد.

فإن قلت: كيف يمنع حكم العقل بوجوب الاحتياط بالنسبة إلى الملاقي بالكسر، مع أن مناط حكمه بوجوب الاحتياط عن المشتبهين متحقق بالنسبة إليه أيضا من حيث إن محلّ الكلام والبحث في ملاقي أحد المشتبهين إنما هو فيما تأثر بالملاقاة، إذ لم يقل أحد بوجوب الاجتناب فيما لم يتأثر قطعاً حتى في ملاقي النجس فضلاً عن ملاقي المشتبه، ومن المعلوم أن الأثر القائم بالملاقي بالكسر هو عين ما حكم به العقل والشرع بوجوب الاجتناب عنه عند قيامه بالملاقى بالفتح وتحصّله فيه، ومن المعلوم ضرورة عدم تأثير تعدّد المحل واختلافه وتغيّره وتبدّله في حكم الحالّ، فإذا حكم بوجوب الاجتناب عن الأثر القائم بالملاقي بالكسر من حيث كونه عين ما كان قائماً بالملاقى بل من أجزائه حقيقة فيجب الحكم بوجوب الاجتناب عن محلّه أيضاً لعدم تغاير حكم الحال والمحلّ في الشرع ومقتضاه كما ترى هو ثبوت الملازمة بين المتلاقيين في الحكم كما لا يخفى.

قلت: مجرّد اختصاص النزاع ومحلّ الكلام بصورة التأثّر لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر، ضرورة اختصاص النزاع أيضاً بما إذا لم يكن في الملاقي بالكسر ما يصدق عليه عنوان الملاقى بالفتح وإلاّ فلا إشكال، ولا خلاف في الحكم بوجوب الاجتناب عنه سواء في المقام، أو في ملاقي النجس أو المتنجّس ومجرّد التأثر لا يوجب صدق العنوان على الأثر القائم بالمتأثّر، ضرورة ارتفاع الصدق كثيرا بتلاقي الأجزاء وافتراقها وانعدام العنوان الصادق عليها عند الاجتماع من جهة دخل الهيئة الاجتماعيّة في صدق العنوان، ومن هنا يختلف حكم الأجزاء عند الافتراق مع حكمها عند الاجتماع كثيرا كاختلاف الآثار ومن

هنا حكموا بأن بقاء الأجزاء الصغار من الغاية في محلّها في التطهير بالاستجمار لا ينافي تحقق الطهارة وإن بقاء اللون في المصبوغ بالمتنجّس، بل النجس لا ينافي حصول الطهارة له بالتطهير، مع أن المحقّق عند محققي الحكماء استحالة بقاء اللون مع انعدام العين القائم به رأساً من حيث استلزامه عندهم وجود العرض لا في موضوع من بقاء اللون فقط وهو محال وأن تفريق المال المغصوب وتجزيته يوجب انتقال العهدة والضمان إلى القيمة في كثير من موارده إلى غير ذلك مما تسالموا عليه وقالوا به هذا ما يقال في الجواب عن السؤال في النظر الأول، ولكن الذي يقتضيه النظر الثاني ضعف كل من السؤال والجواب أمّا السؤال فلابتنائه على الغفلة عما هو محلّ النزاع والبحث، فإن الكلام إنما هو في حكم الملاقي من حيث ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه، وأما الأثر القائم فيما اتفق فلا إشكال في وجوب الاجتناب عنه ما دام موجوداً لكن لا يجب إزالته بالطرق الشرعيّة المقرّرة في تطهير النجاسات حتى يقال إنه عين الالتزام بوجوب الاجتناب عن بالكسر، بل يكفي مجرّد زواله ولو بفعل غير المكلّف كالريح والشمس أو بنفسه في رفع الوجوب، كما إذا فرض الملاقى المشتبه ماء مثلا لاقاه ثوب المكلف أو بدنه فيبساً، فالحكم بوجوب الاجتناب عن الأثر القائم بالملاقي بالكسر ما دام موجوداً لا دخل له بوجوب الاجتناب عن نفس الملاقي كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرنا في بيان محلّ الكلام ليس مختصّاً بالمقام بل يجري في ملاقي النجس المعلوم أيضاً، فإن البحث في دلالة ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس وهجره على وجوب الاجتناب عن ملاقيه إنما هو في الملاقي من حيث هو لا في الأثر القائم عليه فيما فرض قيامه به.

وهذا الذي ذكرنا من غاية ظهوره لا يعتريه شبهة أصلا لمن كان له أدنى تأمل في كلماتهم.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكر لزم الحكم بطهارة أحد الإناءين إذا جفّ ماؤه المشتبه مثلاً أو أهريق، مع أنّ ظاهرهم عدم الالتزام بذلك.

قلت: لا إشكال في لزوم الالتزام به فيما لم يوجد له طرف آخر يصيران موردين للعلم الإجمالي تنجّس أحدهما، فإنه من جزئيّات محلّ البحث وأفراده واستظهار عدم التزامهم بذلك في غير محلّه، إذ لا شاهد له أصلاً، بل قضيّة إطلاق كلامهم وعمومه شموله للفرض كما لا يخفى.

وأمّا الجواب فلأنه يتوجّه عليه:

أولاً: ما توجّه على السؤال فإن ظاهره بل صريحه تسليم كون النزاع في الحال والمحلّ جميعا مع أنك قد عرفت فساده.

وثانياً: بأنّ حديث ارتفاع الصدق والعنوان والتسمية بتفرق الأجزاء أجنبيّ عن المقام وإن كان صحيحا في الجملة ومسلّما عند كل أحد، لأن حكم العقل بوجوب الاحتياط عن كلّ واحد من المشتبهين ليس من حيث كونه ماء أو دبسا أو زبيبا أو سمنا مثلاً حتى يقال بعدم صدق هذه العنوانات عند تشتت الأجزاء وتفرّقها بل من حيث كونه مشتبها وطرفاً للعلم الإجمالي ومن المعلوم بقاء هذا العنوان وصدقه على الأجزاء المتفرقة الصغار، هذا مضافاً إلى أن ارتفاع الصدق في الجملة على تقدير كون الحكم العقلي للعنوانات الخاصّة لا يجدي بالنسبة إلى ما يكون عنوانه صادقاً مع التفرق أيضا كما هو ظاهر والقول بتتميم المدّعى بعدم القول بالفصل كما ترى، وأما الأمثلة المذكورة لارتفاع الحكم الشرعي بارتفاع العنوان المعلّق عليه الحكم بتفرّق الأجزاء، فإن كان المقصود منها إثبات ذلك في الجملة فقد عرفت أنه لا خفاء فيه وليس محلاً لإنكار أحد لكنه لا ينفع في المقام أصلاً وإن كان المقصود منها إثبات الكليّة فتطرق المنع إليه جليّ.

هذا مع ما عرفت من عدم لحوق الحكم في المقام للعنوانات الخاصّة مضافاً

. . . .

إلى تطرّق المناقشة إلى بعض الأمثلة المذكورة كما في مثال الاستجمار، فإن حكم الشارع والأصحاب قاطبة بطهارة المحلّ مع بقاء أجزاء الصغار فيه ليس من حيث ارتفاع التسمية والعنوان وإلاّ لزم الحكم بطهارته، والحال هذه إن كان تطهيره بالماء أيضا مع أنه خلاف قضيّة كلماتهم واتفاقهم على بقاء النجاسة مع بقائها في المحلّ، بل من جهة صدق عنوان النقاء عليه عرفا الذي تعلّق به الحكم بالطهارة في الاستجمار دون التطهير بالماء ولو مثل بماء الاستنجاء من حيث حكمهم بطهارته مع اجتماع الشرائط فيه فيما لو وجد فيه أجزاء الصغار من الغاية ما لم يبلغ حدّ التغيّر كان أولى فتأمل.

وثالثاً: بأن ملاقاة شيء لأحد المشتبهين ليس ملازما لاستصحاب بعض أجزائه كما أن محلّ الخلاف ليس مختصّاً به بل الكلام فيه من حيث الملاقاة كما أن الكلام في ملاقي النّجس من حيث الملاقاة أيضاً على ما عرفت الإشارة إليه.

فتلخّص مما ذكرنا كله فساد الملازمة المدّعاة في كلام الجماعة بين وجوب الاجتناب عن شيء ووجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، نعم قد يستفاد منه بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة كما في ملاقي البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء، فإنه استفيد من أمر الشارع بالطهارة عقيبه كونه من جهة تقديم ظهور نجاسته من جهة الغلبة على الأصل، فالأمر بالطهارة من حيث الحكم الظاهري بكونه نجساً، فيحكم بترتيب جميع الآثار عليه التي منها نجاسة ما يلاقيه، فلم يدلّ مجرّد الأمر بالاجتناب عنه أو الطهارة عقيبه على وجوب الاجتناب عما يلاقيه فلا تعلّق له بالملازمة المذكورة أصلاً، وممّا ذكرنا في بيان حال ملاقي البلل يندفع تعجّب صاحب الحدائق قدس سره من حكم الأصحاب بنجاسة ما يلاقيه وطهارة ملاقي أحد المشتبهين مع أنه لم يحكم الشارع في البلل والملاقى بالفتح إلا ببعض أحكام النجاسة وهو وجوب الاجتناب في الملاقي ووجوب الوضوء عقيب البلل هذا وظاهر عبارة

الكتاب كون كلام صاحب الحدائق في نفس البلل لا فيما يلاقيه هذا بعض الكلام في المسلك المعروف لإثبات وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين، وهنا مسلكان آخران تعرض لأحدهما شيخنا الأستاذ العلاّمة في الكتاب من دون ابتنائهما على المسلك المعروف لا بد من التعرّض لهما:

الأوّل: أن الملاقي بالكسر مورد للعلم الإجمالي بالنجاسة كالملاقى بالفتح غاية ما هناك كونهما معاً طرفاً وصاحب الملاقى طرفاً آخر فهو نظير ما لو قسّم أحد المشتبهين قسمين وجعل كلّ في إناء، فإنه لا ريب في وجوب الاجتناب عنهما معا ولا خلاف فيه أيضاً، فيلزم أن يحكم به في المقام أيضا وهذا الوجه هو الذي أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله: (فإن قلت وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له) إلى آخر ما أفاده وحاصله كون الملاقي كالملاقى طرفاً، فإمّا أن يحكم بعدم جريان الأصل فيه كما في الملاقى وصاحبه لمكان العلم الإجمالي أو يتعارض الأصل فيه مع الأصل في صاحب الملاقى على الوجهين في الرجوع إلى أصالة الاحتياط كما عرفت الكلام فيهما، غاية ما هناك كون الأصل في صاحب الملاقى في الفرض معارضاً بأصلين معاضدين لكنه لا يجدي بعد البناء على عدم الترجيح في تعارض الأصول بل قد يقال بكون المقام أولى بالحكم بوجوب الاجتناب فيه عن ملاقي النجس المعلوم مع الإغماض عن سببيّة الملاقاة فيه لنجاسته بحكم الشارع، هذا ولكنّك خبير بفساد هذا المسلك وابتنائه على المغالطة الواضحة حيث إنّه عند التأمّل مبنيٌ على ما أوضحنا لك فساده، غاية الإيضاح من كون النزاع فيما كان من أجزاء الملاقى موجودا في الملاقي بالكسر وإنه من باب مجرّد تبدّل المحلّ والاجتماع والافتراق، ومن هنا توهّم كون الملاقي بالكسر طرفا للعلم الإجمالي، وإذ قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه تبيّن لك فساد دعوى كون الملاقي طرفا كالملاقى

فظهر منه فساد جريان الوجهين للرجوع إلى قاعدة الشغل والاحتياط في المشتبهين بالنسبة إلى الملاقي بالكسر أمّا عدم جريان حصول الغاية للطهارة والحلّية في المشتبهين في المقام من حيث كون الغاية فيهما الأعمّ من العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، فلا يجري الأصل فلأنّه إنما يعتبر بالنسبة إلى محتملات هذا المعلوم بالإجمال والملاقي ليس من محتملاته قطعاً، وأما التعارض والتساقط، فلأن الأصل في الملاقي بالكسر ليس في مرتبة الأصل الجاري في المشتبهين لكون الشّكّ فيه مسبّباً عن الشبهة القائمة بالمشتبهين والشك المحقق بالنسبة إليهما، فلا معنى لجريانه مع جريان الأصل فيهما حتى يعارضه الأصل في الملاقى بالفتح ويعارض الأصل في صاحبه على ما هو الشأن في كل أصل كان الشك المأخوذ فيه مسبّباً عن الشكّ في مجرى غيره من الأصول فإنه لا يحكم بجريانهما معاً في زمان واحد سواء كانا متخالفين ومتنافيين بحسب المفاد أو معاضدين كما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الثالث، فجريان الأصل في الشكّ المسبّبي مشروط بعدم جريان الأصل في الشك السببي في زمان جريانه سواء لم يجر أصلاً أو جرى وحكم بعدم الالتفات إليه من جهة معارضة ما هو في مرتبته من الأصول بناء على كون الحكم في تعارض الأصول هو التساقط كما هو الحق المحقّق في محله كما ستقف عليه.

والمفروض في المقام، فإذا حكم بتعارض الأصلين في المشتبهين وتساقطهما فيجري الأصل في الملاقي سليما لعدم أصل في المشتبهين بعد التساقط بالفرض، وهذا ما قرع سمعك من أنّ الأصل في الشكّ السببي حاكم على الأصل في الشكّ المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة إليه مطلقا سواء كانا متنافيين، أو متوافقين من جنسين، أو من جنس واحد حيث إن الحكومة بل الورود أيضاً لا يختصّ بموارد وجود الدليل والأصل في المسألة، بل قد يتحققان في موارد وجود الاجتهاديّة أو الأصول، غاية ما هناك عدم تحقّق التعارض بين الدليل والأصل أصلاً ورأساً

. . . .

وتحقّقه بين الأدلة والأصول في الجملة على ما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثالث والرابع من الكتاب والتعليقة فما دام يكون الأصل في المشتبهين جارياً لم يجر الأصل في الملاقي بالكسر فإذا حكم بعدم جريانه فيهما، أو جريانه فيهما مع تعارضهما وتساقطهما على أضعف الوجهين جرى الأصل في الملاقي بالكسر وهذا مطّرد في جميع ما يكون الشكّ في مجرى أحد الأصلين مسبّبا عن الشكّ في مجرى الآخر، إلاّ في الأصل الموضوعي والحكمي فيما إذا كان الشك في الحكم مسبّباً عن الشك في بقاء الموضوع، حيث إنه لا يجري الأصل الحكمي مطلقا سواء جرى الأصل الموضوعي أو لا ولأجل ما ذكر حكمنا تبعا للمحققين عند تتميم الماء النجس كرّاً بطاهر بأن مقتضى القاعدة بعد الحكم بتعارض الاستصحابين في المتمّم والمتمَّم بناء على عدم جعل الملاقاة مقتضياً، والكرّية عاصمة بعد قيام الإجماع على اتحاد حكم ماء الواحد هو الحكم بتساقطهما والرجوع إلى قاعدة الطهارة الجارية في الماء أو جميع الأشياء ولا يجعل معاضد الاستصحاب الطهارة، ولا معارضاً لاستصحاب النجاسة وإن قلنا بالترجيح في تعارض الأصول أيضا كالأدلّة على خلاف التحقيق الذي تقف عليه في محلّه من حيث إن الترجيح بين المتعارضين فيما كانت المزيّة في مرتبتهما

ومن هنا لا نقول بترجيح الأدلّة بموافقة الأصول، نعم على القول بعدم التنويع وكون الكريّة عاصمة يمكن الحكم بالنجاسة في الفرض من غير أن يحكم بجريان الأصلين بناء على استفادة اعتبار سبق الكريّة على الملاقاة في الاعتصام من قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجّسه شيء، أو لم يحمل خبثا كما في بعض الروايات وإن كانت الاستفادة نظريّة وإلا حكم بتعارضهما والرجوع إلى القاعدة من حيث إن المقتضي المقارن لوجود المانع لا يعلم تأثيره، كما أنه لا يعلم تأثير المانع أيضاً، فيتعارض الأصل من الجانبين فتأمل، وكذا حكم غير واحد

في غسل محل النجس بماءين مشتبهين بعد الحكم بتساقط أصالتي عدم سبق كل من الطاهر والنجس وتقدّم الغسل به إلى قاعدة الطهارة لعدم كونها في مرتبة الأصلين، وإن كان هناك قولان آخران:

أحدهما: الحكم بنجاسته من حيث جريان استصحاب النجاسة ولو بالنسبة إلى الكلي الغير المعلوم الزوال وإن علم بارتفاع بعض خصوصياته.

ثانيهما: الحكم بطهارته من حيث جريان استصحاب الطهارة الحاصلة عقيب زوال النجاسة الأوليّة قطعاً، وهذا معنى الأخذ بضدّ الحالة السّابقة في أمثال المقام كما هو أحد الأقوال في المسألة وإن كان الأوجه في المسألة الحكم بالاجتناب عن المحلّ، كما أن الأوجه عند التوضّي أو الغسل بهما غفلة الحكم بعدم الاقتصار عليهما والتيمم معهما عند انحصار الماء فيهما وتحصيل الطهارة المتيقّنة للمحلّ وإعادتهما عند التمكّن من الماء الطاهر اليقيني، ثمّ إن هذا الذي ذكرنا من حكومة الأصل في الشكّ السببي على الأصل في الشك المسبب وعدم تعارضهما وعدم جريان الثاني ما دام الأوّل جارياً وجريانه فيما لا يجري فعلاً ولو من جهة التعارض والتساقط، إلاّ في الأصل الموضوعي والحكمي فيما عرفت من الفرض وإن كان أمراً واضحاً في نفسه وستقف على شرح القول فيه في محلّه مع وضوحه، إلا أنه مع ذلك قد خالف فيه المحقق القمي في بعض كلماته وإن وافقه في بعضها الآخر وبعض أفاضل من تأخّر، بل قد يظهر المخالفة عن بعض المتقدمين من الأصحاب رضوان الله عليهم كما يظهر مما أفاده المحقق قدس سره في باب الاستصحاب، فإنه عارض استصحاب الطهارة فيما ستقف على كلامه باستصحاب اشتغال ذمّة المصلّي بالصلاة وغيره فيما يتلو عليك في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

الثّاني: ما لم يتعرّض له شيخنا الأستاذ العلامة في الكتاب وإن أشار إليه في مجلس البحث من أن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر ليس من جهة

المدّعاة في كلام من تقدم حتى يمنع على ما سمعته، ولا من جهة كونه من أطراف العلم الإجمالي المتحقق في الشبهة المحصورة على ما عرفت لكي يجاب عنه مما عرفت، بل من جهة علم إجمالي آخر هو من أطرافه قطعاً وهو العلم بتنجّسه أو نجاسة صاحب الملاقى بالفتح ووجود هذا العلم الإجمالي ممّا لا يقبل الإنكار جداً، وقد أسمعناك مرارا في مطاوي كلماتنا تبعا لشيخنا أنّه لا فرق في تأثير العلم الإجمالي في تنجّز الخطاب بالمعلوم ووجوب الاحتياط عن أطرافه بين تعلّقه بخطاب مفصل وتعلّقه بخطاب مردّد بين الخطابين كما في المقام، حيث إنه يعلم بتوجّه أحد الخطابين إليه إمّا الخطاب بالاجتناب عن النجس، أو الخطاب بالاجتناب عن المتنجّس.

وقد رأيت بعض أفاضل أهل العصر يجعل لزوم هذا المحذور من القول بالتعميم الذي ذكرنا دليلاً على بطلانه بعد مسلميّة عدم وجوب الاحتياط عن ملاقي بعض أطراف الشبهة في زعمه هذا، ولكنّك خبير بضعف هذا الوجه أيضا كالوجه السابق، بل كونه أضعف منه بمراتب عند التأمّل بعد البناء على التعميم المذكور كما عليه مبنى هذا الوجه، حيث إن المعلوم بالإجمال خطاب مفصّل لا تردّد فيه أصلاً، وإن تردّد متعلّقه بين المشتبهين أو المشتبهات بالشبهة المحصورة، فإنا نعلم بتوجّه الخطاب بالاجتناب عن النّجس إلى المكلّف العالم بالإجمال جزماً ولا تردد في تحقّقه وتنجّزه، غاية ما هناك أنه يحتمل بالشك البدوي الغير المقرون بالعلم الإجمالي أصلاً توجّه خطاب آخر إليه بالنسبة إلى الملاقي بالكسر من حيث احتمال كون متعلّق الخطاب المعلوم بالإجمال الملاقى بالفتح من المشتبهين، ومجرّد ضم هذا المحتمل إلى صاحب الملاقى وملاحظتهما معاً، والغض وقطع النظر عن الملاقى بالفتح لا يوجب تغيّر الواقع قطعا فإن أراد المستدلّ وجود علمين ومعلومين أحدهما تعلّق بالخطاب المفصّل والآخر بالخطاب المردّد فالحوالة على الوجدان

وإن أراد وجود علم واحد تعلّق بالخطاب المردّد بحيث يكون بعض أطرافه المشتبهين وبعض أطرافه الملاقي بالكسر، فيقول أعلم إجمالا بنجاستهما أو تنجّس الملاقي فهو أشد ضعفاً لما عرفت مراراً من أن تنجّسه من لوازم كون النجس الملاقى بالفتح، فهذا احتمال حدث من العلم بخطاب مفصّل تعلّق بأحد المشتبهين لا أنه طرف له بحيث يكون المعلوم مردّدا بين الخطابين، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً وإن سلكه بعض السادة من أفاضل أهل العصر عند مناظرتي معه في المسألة للقول بوجوب الاحتياط عن ملاقي بعض المشتبهين.

ثمّ إنه لا فرق في فساد هذا الوجه أيضا بين المسلكين للقول بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة كما هو ظاهر، فتبيّن ممّا ذكرنا كله أنه لا مناص عن القول بما ذهب إليه المشهور في المسألة من عدم وجوب الاحتياط عن ملاقي بعض المشتبهين والرجوع إلى الأصل الجاري فيه، نعم لو حكمنا بوجوب الاجتناب عن المشتبهين فيما كانا مسبوقي النجاسة من جهة الاحتياط بعد إلغاء الاستصحابين، بل من جهة الاستصحاب نظرا إلى عدم لزوم مخالفة قطعيّة لتكليف إلزامي من العمل بالاستصحابين في الفرض على ما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا وسنفصّل القول فيه في محلّه لم يكن بدّ من القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي من جهة الحكم بتنجّسه في مرحلة الظاهر من جهة استصحاب نجاسة الملاقى ولا يعارضه أصالة الطهارة في الملاقي من جهة حكومته عليها كما هو ظاهر ولعلّه خارج عن مورد كلام المشهور وإن كان شيخنا يزعم إطلاقه كما ستقف على كلامه في ذلك، كما أنه لا يكون بدّ من الاحتياط عن الملاقي فيما تحقق له طرف بحيث يعلم بتنجّس أحدهما كما إذا لاقى الشيئان المشتبهين بأن لاقى أحدهما أحدهما ولاقى الآخر الآخر فيما انحصر العلم الإجمالي في الشيئين لعين ما عرفت من الدليل لوجوب الاحتياط بالنسبة إلى المشتبهين.

وهل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقي إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط، ولذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بـ «ما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾، ويدل عليه أيضاً ما في بعض الأخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه فأرة بأن الله سبحانه حرم الميتة فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه».

وهذا معنى ما استدل به العلامة رحمه الله في المنتهى على ذلك بأن الشارع أعطاهما حكم النجس، وإلا فلم يقل أحد إن كلا من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره وإن الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين، وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب للعنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر، فإذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة.

والأقوى هو الثاني أمّا أولاً فلما ذكر وحاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز فتنجيسه حينئذ ليس إلا لمجرد تعبد خاص، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدلّ على وجوب هجر ما يلاقيه.

نعم قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقيبه من جهة استظهار

أن الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولا لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق رحمه الله من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها في البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض أحكام النجاسة.

وأمّا الرواية فهي رواية عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام: **«أنه أتاه رجل فقال له وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله، فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال: الرجل الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي لأجلها، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شيء»***.

وجه الدلالة أنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكن الرواية ضعيفة سندا مع أن الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأن مجرد التحريم لا يدلّ على النجاسة فضلاً عن تنجس الملاقي وارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرمات كما ترى، فالملازمة بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه.

فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلاّ أنه يصير كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين الملاقيين في كون كل منها أحد طرفي الشبهة

---

* تهذيب الأحكام: ج١، ص ١١٩.

فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء قلت ليس الأمر كذلك، لأن أصالة الطهارة والحل في الملاقي بالكسر سليم عن معارضة أصالة الطهارة للمشتبه الآخر بخلاف أصالة الطهارة والحل في الملاقى بالفتح، فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر.

والسر في ذلك أن الشك في الملاقي بالكسر ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين، فالأصل فيهما أصل في الشك السببي والأصل فيه أصل في الشك المسبب.

وقد تقرر في محله أن الأصل في الشك السببي حاكم ووارد على الأصل في الشك المسبب سواء كان مخالفاً له كما في أصل طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به أم موافقاً كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب.

فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جاريا لم يجر الأصل المحكوم، لأن الأول رافع شرعي للشك المسبب ومنزلة الدليل بالنسبة إليه، وإذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع عن جريان الأصل في الشك المسبب ووجب الرجوع إليه، لأنه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين.

ألا ترى أنه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة والنجاسة عند تتميم الماء النجس كراً بطاهر وعند غسل المحل النجس بماءين مشتبهين بالنجس إلى قاعدة الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين.

نعم ربما تجعل معاضدا لأحدهما الموافق لها بزعم كونهما في مرتبة واحدة.

لكنه توهم فاسد، ولذا لم يقل أحد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه الملاقى بالفتح لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقي

بالكسر.

فالتحقيق في تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوع إلى ما ورائهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه سواء كان هذا الأصل مجانساً لهما، أو من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين فافهم واغتنم وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم لو حصل للأصل في هذا الملاقي بالكسر أصل آخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر كانا من الشبهة المحصورة، ولو كان ملاقاة شيء لأحد المشتبهين[1] قبل العلم الإجمالي، وفقد الملاقى بالفتح، ثم حصل

---

(١) ما تقدّم من الكلام كلّه في حكم الملاقي إنّما هو بالنسبة إلى إحدى صور المسألة وهي ما لو كان ملاقاة شيء لأحد المشتبهين بعد العلم الإجمالي وكان الملاقى بالفتح موجوداً بقي الكلام في حكم باقي الصور المتصوّرة في المسألة وهي أربع صور لا خامس لها:

الأولى: ما لو كانت الملاقاة قبل العلم الإجمالي مع بقاء الملاقى بالفتح ولا إشكال في عدم وجوب الاحتياط عن الملاقي في هذه الصورة أيضاً كالصورة السابقة لعين ما عرفت من الوجه في تلك الصّورة.

الثانية: ما لو كانت الملاقاة قبل العلم الإجمالي وحصل العلم بعد فقد الملاقى بالفتح، ولا إشكال في وجوب الاحتياط عن الملاقي بالكسر في هذه الصورة وقيامه مقام الملاقى في وجوب الاجتناب عنه أمّا على ما اختاره غير واحد من المسلك للحكم بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من تعارض الأصلين في المشتبهين وتساقطهما والرجوع إلى قاعدة الاحتياط من جهة العلم الإجمالي فواضح، حيث إن الأصل في الملاقي بالكسر في الفرض لا محالة بالأصل في صاحب

الملاقى، حيث إنه لم يجر الأصل في الملاقى بالفتح حتى يعارضه الأصل في صاحبه ويبقى الأصل في الملاقي بالكسر سليما بعد تعارضهما وتساقطهما أمّا قبل حصول العلم الإجمالي فظاهر، لعدم شكّ فيه أو عدم معارض للأصل الجاري فيه مع فرض الشكّ فيه أمّا بعده فلفرض عدم وجوده حتى يجري الأصل في، ويعارض الأصل في صاحبه، ضرورة عدم جريان الأصل في المعدوم، لأن حكم الشارع بالبناء على طهارة الشيء إنما يستقيم بالنسبة إلى ما يمكن حكمه بوجوب الاجتناب عنه والمعدوم ليس قابلا لذلك جزماً.

فإن شئت قلت: إن المعدوم الذي لا يمكن وجوده لا يمكن تعلّق الحكم الشرعي به سواء كان واقعياً أو ظاهرياً ترخيصياً أو إلزامياً، فإذا لم يجر الأصل في الملاقى بالفتح كان الأصل في صاحبه معارضاً للأصل في الملاقي بالكسر لا محالة فيتساقطان ويرجع إلى الاحتياط بالنسبة إليهما، حيث إنه يلزم من الرجوع إلى الأصل بالنسبة إليهما طرح العلم الإجمالي الموجود فيهما، فلا بدّ من الحكم بالاحتياط الكليّ على ما هو الوجه في الحكم بوجوب الاحتياط في أصل مسألة الشبهة المحصورة بالفرض، وبالجملة المحذور اللازم من الرجوع إلى الأصلين في أصل المسألة يلزم من الجروع إلى الأصلين بالنسبة إلى الملاقي بالكسر وصاحب الملاقى بالفتح، فلا مناص عن الرجوع إلى قاعدة الاحتياط اللازم، هذا على مسلك التعارض والتساقط والرجوع إلى قاعدة الاحتياط في أصل المسألة وأمّا على المسلك الذي اخترناه تبعا لشيخنا، ووفاقاً لغير واحد من عدم جريان أصالتي الطهارة والإباحة فيما وجد العلم المنجّز للخطاب لحصول الغاية الرافعة للأصلين وكون الاحتياط مرجعاً من أول الأمر فيجب الاحتياط عن الملاقي بالكسر في الفرض أيضاً نظراً إلى ما عرفت مراراً وستعرفه من عدم الفرق في مانعيّة العلم الإجمالي من الأصل بين تعلّقه بالخطاب المفصّل المنجّز على كل

تقدير وبين تعلقه بالخطاب المردّد المنجّز كذلك، ضرورة تعلّق العلم في الفرض بالقسم الثاني، حيث إنه يعلم بعد العلم بنجاسة أحد المشتبهين في المقام بتعلّق أحد الخطابين بالنسبة إليه وهو قوله اجتنب عن النجس على تقدير كون الباقي من المشتبهين مصداقا له أو قوله اجتنب عن المتنجّس على تقدير كون النجس هو المفقود، وأمّا عدم الالتزام بذلك في الصورتين الأوليين فلما عرفت من عدم ترديد في الخطاب المعلوم بالإجمال أصلاً، غاية ما هناك احتمال وجود خطاب آخر بالشكّ البدوي فيرجع بالنسبة إليه إلى الأصل السليم.

الثالثة: ما لو كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالي مع فقد الملاقى بالفتح بعده أيضاً لا إشكال في هذه الصّورة في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي وعدم قيامه مقام الملاقى أيضاً على كل من المسلكين في وجوب الاحتياط عند العلم الإجمالي أمّا على مسلك التعارض والتساقط، فسلامة الأصل في الملاقي في الصورة كالصورتين الأوليين عن معارضة الأصل في صاحب الملاقى لسقوطه من جهة المعارضة للأصل في الملاقى بالفتح، فلا يمكن عوده بعد فقده فيكون الأصل في الملاقي سليماً ولو لا ذلك لأمكنت الحيلة في الحكم بجواز ارتكاب أحد المشتبهين بإتلاف أحدهما وإبقاء الآخر، حيث إنه يعود الأصل فيه سليما بناء على التوهم المذكور، مع أنه كما ترى بمكان من الضعف والسقوط بحيث لم يتوهمه أحد وأمّا على ما اخترنا من المسلك في وجوب الاحتياط فالأمر أوضح لعدم جريان الأصل في المشتبهين في الفرض أصلاً، حتى يتوهّم المنع من الرجوع إلى الأصل في الملاقي بالكسر.

فإن شئت قلت: إن الملاقي في الصورة ليس طرفا للعلم الإجمالي أصلاً، فكيف يؤثّر في المنع عن الرجوع إلى الأصل فيه وتوهّم العلم الإجمالي بالخطاب المردّد في الفرض قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه في الصورتين الأوليين.

العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، لأن أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر لعدم جريان الأصل في المفقود حتى يعارضه لما أشرنا إليه في الأمر الثالث من عدم جريان الأصل فيما لا يبتلى به المكلف، ولا أثر له بالنسبة إليه.

فمحصل ما ذكرنا أن العبرة في حكم الملاقي بكون أصالة الطهارة سليمة أو معارضة ولو كان العلم الإجمالي قبل فقد الملاقي والملاقاة ففقد، فالظاهر طهارة الملاقي ووجوب الاجتناب عن صاحب الملاقي ولا يخفى وجهه فتأمل جيداً.

الرابعة: ما لو كانت الملاقاة قبل العلم الإجمالي مع كون فقد الملاقى وحصول العلم متقارنين، ولا إشكال في الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر في هذه الصورة وقيامه مقام الملاقى كالصورة الثانية على المسلكين فإن تقارن الفقد مع حصول العلم أوجب عدم الأثر للعلم بالنسبة إلى المفقود وقيام ما لاقاه مقامه فيكون الأصل فيه معارضا لا محالة للأصل مع الطرف الآخر كما أنّ العلم الإجمالي بتنجّسه أو نجاسة الطرف الآخر يكون مؤثّرا في وجوب الاحتياط بالنسبة إليهما فالمسلكان لوجوب الاحتياط يقتضيان الحكم به في هذه الصورة من غير فرق بينهما أصلا كما لا يخفى نعم لمّا كان المختار عندنا من المسلكين الأخير منهما تبعا لشيخنا قدس سره وكان المعلوم بالإجمال في هذه الصورة كالصّورة الثانية الخطاب المردّد وكان في تأثيره كلام بل وجوه تقدّم شرح القول فيه في الجزء الأول من الكتاب والتعليقة وإن كان المختار إلحاقه بالخطاب المفصّل مطلقا أمر شيخنا الأستاذ العلامة بالتأمل عقيب الفراغ من بيان حكم الصّورة الثانية المشاركة للمقام في الحكم.

الخامس: لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات، فإن كان[١] بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم

---

(١) توضيح الكلام في المقام على وجه يرفع الحجاب عن وجه المرام هو أنه إذا حصل الاضطرار إلى ارتكاب بعض المحتملين، أو بعض المحتملات في الشبهة المحصورة بحيث يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه في الصورة الثانية إمّا لدفع عطش مضر بحاله أو معالجة مرض، فلا يخلو إما أن يكون الاضطرار إلى واحد معيّن من أطراف الشبهة كما إذا كان أحدهما ماء والآخر ماء لرمّان مثلاً، فاضطرّ إلى شرب الماء من جهة رفع العطش، أو إلى شرب ماء الرمّان من جهة المعالجة، أو إلى واحد غير معيّن كما إذا كانت أطراف الشبهة جميعها ماء أو ماء الرمّان، فاضطرّ المكلّف إلى شرب بعضها من جهة فقد غيرها من المياه الغير المقرونة بالعلم الإجمالي وعلى كل تقدير إمّا أن يكون الاضطرار قبل العلم الإجمالي، أو بعده أو معه أمّا لو كان الاضطرار إلى واحد معيّن، فإن كان قبل العلم الإجمالي، فلا إشكال في عدم وجوب الاجتناب عن غير المضطرّ إليه أيضا لعدم تأثير العلم الإجمالي في الفرض في الخطاب المنجّز حتى يحكم بوجوب الاجتناب عن غير ما قضت الضرورة بجواز ارتكابه، حيث إن الحرام أو النجس لو كان هو المضطرّ إليه لم يحدث بالعلم الإجمالي خطاب بالاجتناب عنه أصلا غاية ما هناك احتمال وجود الخطاب باحتمال كون الحرام أو النجس غير المضطرّ إليه، فيكون كالشبهة البدويّة في تعيين الرجوع إلى الأصل لا الرجوع إلى أصالة الاحتياط على ما أسمعناك شرح القول فيه مراراً من أن العلم الإجمالي الغير المؤثر في الخطاب المنجّز على كل تقدير وجوده كعدمه، ضرورة عدم تأثيره في الاشتغال اليقيني حتى يقتضي بحكم العقل والشرع من جهة دفع الضرر المحتمل والمقدّمة العلميّة البراءة اليقينية وإن كان بعده، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه كما لو لم يكن هناك اضطرارا لما أسمعناك سابقاً من أنه بعد

تنجّز الخطاب الاجتناب عن الحرام الواقعي يجب بحكم العقل إطاعته في المقدار المقدور من المحتملات ويقبح بحكمه إذن الشارع في ارتكاب جميع الأطراف، فيجب بحكم العقل الاجتناب عن غير المضطرّ إليه.

فإن شئت قلت: إن مقتضى اعتبار العلم الإجمالي وكونه مؤثراً في الخطاب المنجّز كما هو المفروض في المقام احتمال الضرر في كل محتمل من أطرافه والاضطرار إلى واحد معيّن بعده لا يقتضي إلاّ ارتفاع الاحتمال المذكور بالنسبة إليه في حكم العقل على تقدير المصادفة للحرام، فيلقى بالنسبة إلى غيره من محتملات المعلوم بالإجمال، فيجب بحكم العقل الاجتناب عن جميع ما عداه دفعاً للضرر المحتمل، هذا بناء على ما قضى به التحقيق في باب إذن الشارع في ارتكاب بعض أطراف الشبهة وبنى عليه شيخنا الأمر عليه في الجزء الأوّل من الكتاب من عدم لزوم جعل البدل الظاهري للواقع على الشارع عند إذنه في ارتكاب بعض أطراف الشبهة، وأما بناء على ما بنى الأمر عليه في هذا الجزء من عدم جواز الإذن عليه في ارتكاب البعض، إلاّ بعد جعل الاجتناب عن غيره من الأطراف بدلاً ظاهرياً عن اجتناب الحرام الواقعي، فكذلك أيضاً، لأن المفروض تنجّز الخطاب بالواقع من جهة العلم الإجمالي الحاصل قبل الاضطرار فلا يجوز الإذن من الشارع، إلا بعد جعل البدل على ما هو مبنى هذه الطريقة وهذه بخلاف الصورة الأولى، فإن المفروض فيها حصول الاضطرار قبل العلم الإجمالي، وقد حكم بكونه مانعا من تنجّز الخطاب بالواقع المعلوم، فليس هناك خطاب إلزامي منجّز بالنّسبة إلى الواقع حتى يمنع من إذن الشارع في محتملاته، إلا بعد جعل البدل له هذا وإن كان مع العلم الاجمالي، فلا إشكال أيضا في عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى غير المضطرّ إليه كما في الصّورة الأولى، لأنّ حصول الاضطرار مع العلم يمنع من تأثيره في إحداث الخطاب المنجّز بالنسبة إلى المعلوم

. . . .

بالمعنى الذي عرفته مراراً، فلا مقتضي للحكم بوجوب الاحتياط بالنسبة إلى غير المضطرّ إليه.

هذا كلّه فيما لو كان الاضطرار إلى ارتكاب واحد معيّن من المشتبهين أو المشتبهات، وأما لو كان إلى ارتكاب واحد غير معيّن، فالحق هو وجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه فيما كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي فضلا عن القسمين الأخيرين لعدم مانعيّة الاضطرار إلى الغير المعيّن عن تنجّز الخطاب بالنسبة إلى الحرام المعلوم بالمعنى المقصود الذي عرفته مراراً واجتماعهما، فإنه لو فرض انقلاب علمه الإجمالي بالعلم التفصيلي وعلم كون الحرام الواقعي هو هذا بالخصوص، أو ذاك لم يمنع الاضطرار إلى ارتكاب أحدها لا على التعيين عن الأمر بالاجتناب عنه منجّزاً مثلاً إذا كان هناك إناءان من ماء الرمّان واضطرّ المكلّف من جهة المعالجة وانحصار ماء الرمّان فيهما إلى شرب أحدهما من غير فرق بينهما أصلا في رفع حاجته واضطراره، ثم علم بوقوع قطرة من البول مثلا في أحدهما لم يكن إشكال في صحّة توجيه الخطاب بالنجس الواقعي في الفرض والمثال بالمعنى الذي عرفته وعدم صلاحيّة سبق الاضطرار إلى شرب أحدهما لا على التعيين للمانعيّة عن توجيه الخطاب فيه، وهذا وإن كان أمراً ظاهراً لا سترة فيه عند التأمّل والنظر التام، إلا أنّه لمكان غموضه في أول النظر توجّه عليه سؤال أورده في الكتاب بقوله: (فإن قلت ترخيص ترك بعض المقدّمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعي) إلى آخره وتوضيحه أن التكليف بالواقع المجهول إن كان ثابتاً وباقياً، فلا يجوز الاكتفاء في امتثاله بغير الاحتياط الكلي والاجتناب عن جميع أطراف الشبهة لعدم إحراز الواقع بدونه وإن لم يكن بالواقع بما هو هو باقيا كما هو قضيّة تجويز ارتكاب بعض أطراف الشبهة، فلا مقتضي لوجوب الاحتياط الجزئي والاجتناب عن بعض أطراف الشبهة.

. . . .

فإن شئت قلت: إن ترخيص الشارع لارتكاب بعض أطراف الشبهة دليل على عدم تعلّق الإرادة الحتميّة بالاجتناب عن الحرام الواقعي من غير فرق بين ترخيص البعض المعيّن أو المردّد، فإن الإذن في ترك المقدّمة المطلقة كاشف عن ارتفاع وجوب ذيها كما أنّ إيجابه ملازم في حكم العقل لإيجابها على ما حققنا القول فيه في بحث مقدّمة الواجب، فالتلازم من الطرفين والحاصل أن المضطر إليه الذي يرتكبه المكلّف لو كان حراما في علم الله قبح توجّه الخطاب بالنسبة إليه فلم يبق إلاّ احتمال توجّه الخطاب بالنسبة إلى المكلّف المضطر مطلقاً، فيرجع إلى البراءة لا إلى الاشتغال لرجوع الشك مع الاضطرار إلى الشك في أصل التكليف، هذا وقد سبق ذكر هذه الشبهة في الجزء الأوّل عند الكلام في حجيّة مطلق الظنّ ولكنك خبير بضعف هذه الشبهة وفسادها.

أمّا أوّلاً: فبالنقض بموارد الأمارات المعتبرة والأصول الشرعيّة المقتضية للاقتصار على بعض المحتملات الواقع كالأمارات القائمة على تعيين المكلّف به والاستصحابات المقتضية لذلك من الاستصحابات الموضوعيّة والحكميّة كاستصحاب التمام أو القصر، فإن تعلّق الإرادة الحتميّة بالواقع لا يجامع الاكتفاء والقناعة ببعض محتملاته على ما هو مبنى الشبهة المذكورة، ومع عدم تعلّق الإرادة الحتميّة لا مقتضي لإيجاب سلوك ما يكون طريقا إليه، أو ما يجب معه البناء على كونه الواقع الأوّلي، ضرورة كون الحكم الظاهري مطلقاً من غير فرق بين موارد الأمارات ومجاري الأصول تابعاً لبقاء الحكم الواقعي وفرعاً له.

وأمّا ثانياً: فبالحلّ وبيانه أنه إن أريد من عدم كفاية غير الاحتياط في امتثال الواقع عدم وجود الواقع في نفس الأمر بغير الاحتياط الكلّي وعدم تحقق إتيانه إلاّ به فهو في محلّ المنع جداً كيف وقد يحصل ترك الحرام النفس الأمري بترك بعض المحتملات حيث إنه لازم كونه من محتملاته وإن أريد منه عدم كفايته في

. . . .

إحراز الواقع، وتحصيل العلم بالاجتناب عنه حسبما يفصح عنه ظاهر السؤال فهو صحيح لا محيص عنه، إلاّ أنه لا يجدي شيئاً في المقام، حيث إن ترك جميع المحتملات كما هو المفروض مقدّمة للعلم بترك الواقع الواجب تحصيله في حكم العقل من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل في حكمه، فاللازم من إذن الشارع في فعل بعض المحتملات رفع إيجاب تحصيل العلم المترتب على تركه من جهة استلزام إذنه رفع احتمال الضرر بالنسبة إلى مورد إذنه، فيبقى احتمال الضرر في فعل باقي الأطراف فيجب بحكم العقل تركه دفعا لاحتمال الضرر، إذ ليس وجود احتمال الضرر بالنسبة إلى كل محتمل منوطا بترك غيره أو احتمال الضرر بالنسبة إليه بحيث يناط بترك المجموع من حيث المجموع، ضرورة فساد ذلك، فإن احتمال الحرمة بالنسبة إلى كل واحد من المحتملات ليس منوطا باحتمالها في غيره وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

فإن شئت قلت: إنه إن أريد من بقاء التكليف بالنسبة إلى الواقع في جميع موارد قناعة الشارع ببعض محتملاته وإذنه في ترك غيره هو التكليف الواقعي الشأني المقابل للفعلي، ففيه أنه لا يقتضي في حكم العقل ما لم يبلغ مرتبة الفعليّة امتثالا أصلا لا بطريق الاحتياط ولا بغيره وإن أريد منه التكليف الفعلي، ففيه أن فعلية التكليف إنما هو بملاحظة حكم العقل بوجوب إطاعة الحكم الواقعي الصادر من الشارع، ضرورة عدم كون التكليف الفعلي حكما مجعولا لا للشارع في قبال الحكم الواقعي بحيث يكون له إنشاءان وحكمان بالنسبة إلى كلّ موضوع أحدهما الشأني والآخر الفعلي، وإنما الشأنية والفعلية من شئون الخطاب الوحداني الصادر من الشارع ومراتبه وحالاته بالنسبة إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على مخالفته وحسنها وإيجابه إطاعته، فالحكم الواحد الصادر من الشارع شأني في مرتبته وفعلي في مرتبة أخرى فإذا كان الأمر كذلك، فالحاكم بعدم كفاية غير

. . . .

الاحتياط الكلي في إطاعة الأحكام الشرعيّة وكفايته العقل وليس أمر الكفاية والعدم في حكمه على نهج واحد، وقد يحكم بعدم الكفاية في حالة وبالكفاية في حالة أخرى، وقد أسمعناك غير مرّة في مطاوي كلماتنا سيّما في الجزء الأوّل في التعليقة عند الكلام في مقدمات دليل الانسداد أن للعقل وحكمه طرقا متعدّدة في باب إطاعة المولى وامتثال أمره كالعلم التفصيلي، والظن المعتبر بالخصوص من جانب المولى والأصول المعتبرة في الجملة والعلم الإجمالي الذي يعبّر عنه بالاحتياط الكلي والاحتياط الجزئي بمراتبه والامتثال الظنّي والشكيّ الحاصل بالأخذ بأحد الاحتمالين المتساويين والوهمي، وإن هذه الطرق مترتبة لا يجوز العدول عن السابق إلى اللاحق، إلاّ بعد تعذّره أو تجويز الشارع أو ترخيصه للأخذ باللاحق كما هو المشاهد في الظن المعتبر بالخصوص مطلقاً، حيث إن حكم العقل في باب ترتب الطرق ليس كحكمه في أصل مسألة وجوب الإطاعة وقبح المعصية على الوجه الكلّي والقضية المطلقة حتى لا يقبل ورود حكم الشرع عليه بحيث يرفع موضوعه، بل إنّما هو في القضيّة المقيّدة القابلة لارتفاع موضوعه بترخيص الشارع، نعم هنا كلام في الترتيب بين العلم التفصيلي والظنّ الخاص وبين العلم الإجمالي مطلقا أو في الجملة تقدّم شرح القول فيه في الجزء الأول وإن كان المختار خلافاً للأكثر عدم الترتيب بينهما مطلقاً، ومن هنا جوزنا الأخذ بالاحتياط للعامي القادر على التقليد فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا الجواب عن السؤال المذكور وأنه لو لا ترخيص الشارع لترك بعض المحتملات كان الواجب في حكم العقل الاحتياط الكلي الموجب للعلم بامتثال الواقع الأوّلي، وأمّا بعد ترخيصه له فالواجب في حكمه الإتيان بغير المرخص في تركه من المحتملات الباقية وإن لم يختلف الحكم الواقعي بحسب اختلاف الطرق فإن الاختلاف في طريق الإطاعة لا في أصل الحكم الصادر من

الشارع، إلاّ فيما يرجع إلى اختلاف الموضوع النفس الأمري كالمرض والصحّة ونحوهما من الحالات، فإن أريد من بقاء التكليف بالواقع بقاؤه بحيث يعاقب على مخالفته مطلقا فيمنع منه وإن أريد منه بقاؤه في الجملة بحيث يعاقب على مخالفته إذا اتفقت في ضمن غير ما رخّص في تركه فنسلّمه لكنه لا ينتج ما أراده.

وهذا الذي ذكرنا هو المراد من التكليف المتوسّط البرزخ بين التكليف بالواقع بما هو هو وعدم التكليف رأساً لا ما ربما يتوهّمه الغافل عمّا أراده من الكتاب كما انقدح ممّا فصّلنا لك في تحقيق المقام استقامة ما أفاده تفريعيا على ما ذكره في جواب السؤال بقوله: (ومما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة) إلى آخر ما أفاده، حيث إنك قد عرفت أن قضيّة تنجّز الخطاب بالعلم الإجمالي هو وجود احتمال الضرر في كل طرف في أطراف الشبهة، وهذا الاحتمال على ما عرفته مراراً هي العلّة في حكم العقل بوجوب الاحتياط الكلي وتحصيل العلم بل العلّة في حكمه في جميع موارد قاعدة الشغل، وأن إذن الشارع في مخالفة مقتضى العلم الإجمالي في بعض أطراف الشبهة لا يقتضي، إلا رفع وجوب الاحتياط بالنسبة إليه خاصّة من حيث استلزامه الأمن من الضرر بالنسبة إليه، فيجب الاحتياط عن غيره من المحتملات بمقتضى نفس العلم الإجمالي من غير فرق بين أن يكون هذا البعض المرخّص في تركه بعد العلم الإجمالي بعضاً معيّناً أو غير معيّن على ما عرفت الكلام فيه، وهذا أصل لا يجوز العدول عنه مطلقا من غير فرق بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة فيما كان العلم الإجمالي فيها مؤثّراً في تنجّز الخطاب بالواقع المجهول بالتفصيل، ولازمه كما ترى كون مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي والظن الخاص بأغلب الأحكام المعلومة إجمالاً وبطلان الرجوع إلى غير الاحتياط من الأصول وبطلان الرجوع إليه على الوجه الكلّي بحيث يحتاط في جميع موارد احتمال التكليف الإلزامي وجوباً، أو

. . . .

تحريما الأخذ بالاحتياط الكلّي بالنسبة إلى غير ما رخّص في ترك الاحتياط بالنسبة إليه من غير أن يلاحظ الشكّ في نفس الواقعة من دون انضمام إلى سائر الوقائع ويرجع إلى الأصل الجاري فيه، مع أن المعهود ممّن تمسّك بدليل الانسداد خلاف ذلك، حيث إنهم يرجعون في موارد، فقد الظن بالتكليف إلى الأصل الجاري فيها من غير التفات إلى الاحتياط الناشئ من العلم الإجمالي الكلي وإن التزموا بالاحتياط فيما كان الشكّ في نفس الواقعة مقتضيا له كالشكّ في المكلّف به توضيح ذلك أن أطراف العلم الإجمالي في الوقائع المشتبهة بعد فرض انسداد باب العلم التفصيلي، والظن الخاص في غالب الأحكام بالنسبة إلى كل من الواجبات المعلومة بالإجمال، والمحرّمات خمسة المظنون الوجوب بالظن الاطمئناني، ومظنونه بالظن الغير الاطمئناني وموهوم الوجوب في مقابل الظنّ الأول وموهومه في مقابل الثاني ومشكوكات الوجوب، وهكذا بالنسبة إلى الوقائع المحتملة للتحريم ومقتضى القاعدة التي عرفتها هو وجوب الاحتياط في كلّ ما يحتمل الوجوب، أو التحريم بأقسامهما الخمسة، فإذا فرض لزوم العسر أو الاختلال من الاحتياط الكلّي، فلا بدّ من تجويز تركه بالنسبة إلى ما يندفع به الاختلال والحرج، ويبقى الاحتياط على حاله بالنسبة إلى غيره من محتملات التكليف الإلزامي، غاية ما هناك أن العقل يحكم باختيار مخالفة الاحتياط الكلّي المجوزة في الجملة من جهة لزوم الحرج منه في ضمن ما كان احتمال مخالفة الواقع فيه في كمال البعد وهو القسم الأول من موهوم الإلزام، فإن كفى في دفع العسر، فيقتصر عليه ويحتاط في باقي الأقسام الأربعة وإن لم يكف من جهة قلّته فيلحق به القسم الآخر منه، فيحتاط في الأقسام الثلاثة الباقية، فيأخذ في المشكوكات بالاحتياط الكلي من جهة رعاية العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي في جميع الوقائع المشتبهة كما يأخذ به لذلك في مظنونات التكليف مطلقاً من غير

فرق بين عنوان احتمال التكليف فيهما فلزوم الأخذ بمظنون الوجوب مثلا من حيث كونه من أطراف العلم الإجمالي الكلّي بوجود الواجبات بين الوقائع المحتملة للوجوب، كما أنّ لزوم الإتيان بمشكوك الوجوب من هذه الحيثيّة والجهة، وأين هذا من حجيّة الظن المطلق بل من حجيّة الظنّ في الجملة أيضا حتى ينتج الرجوع في المشكوكات إلى الأصول الجارية فيها بملاحظة الشكّ في أصل الواقعة من غير ملاحظة العلم الإجمالي الكلّي نظراً إلى خروج المشكوكات من جهة قيام الظن الثابت حجيّته على تعين المعلومات الإجمالية الموجب لخروج المشكوكات عن أطرافه كما يقول به المتمسّك بدليل الانسداد، وممّا ذكرنا كله يظهر المراد ممّا أفاده شيخنا في الكتاب بقوله: (أعني موارد الظن مطلقا أو في الجملة إلى الاحتياط) فإن المراد منه الظنّ القائم على خلاف التكليف مطلقا أو خصوص الاطمئناني منه، بل هو المراد ممّا ذكره بعده بقوله: (ووجوب العمل مطلقا أو في الجملة فتدبّر.

نعم لم يظهر من القائلين بحجيّة الظنّ مطلقا في الأحكام الشرعيّة الالتزام برعاية هذا المسلك فيما اضطرّ إلى ارتكاب واحد غير معيّن في الشبهات الموضوعيّة المقرونة بالعلم الإجمالي، بل لم يظهر الترتيب الذي ذكرنا من تعيين اختيار موهوم التكليف في حكم العقل عند الحاجة إلى مخالفة العلم الإجمالي من شيخنا الأستاذ العلامة وغيره ممن سلك بمسلكه الذي عرفت في المشبهات الموضوعيّة، فلعلّ الوجه عند القائلين بحجيّة مطلق الظنّ قيام الدليل عندهم على بطلان سلوك الاحتياط رأساً ومطلقاً في الشبهات الحكميّة دون الموضوعيّة كما ستقف عليه، وأمّا كلام شيخنا ومن تبعه فليس في مقام الإطلاق من الجهة المذكورة بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة فتدبّر.

هذا حاصل ما يورد من الإشكال على القائلين بحجيّة مطلق الظن والرجوع في

المشكوكات إلى الأصول، ومرجعه كما ترى إلى كون نتيجة الدليل التبعيض في الاحتياط لا الحجيّة ويتفصّى عنه بأحد أمور أحدها المنع من اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الاحتياط والموافقة القطعية، إذ مبناه على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل وهو في حيّز المنع ولم يرد به شرع أيضاً، غاية ما هناك تسلّم حكم العقل والشرع بلزوم دفع الضرر المظنون وهو الذي يظهر من المحقق القميّ قدس سره في القوانين ويلوح من كلام من تقدّم عليه وتأخّر عنه، وهذا كما ترى مضافا إلى مخالفته لصريح العقل، ضرورة استقلاله في الحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل الأخروي، وهو مبنى وجوب المعرفة والنظر في معجزة مدّعي النبوة والنقل من الآيات الدالّة على وجوب تحصيل العلم والتفقه في الدين والأخبار الكثيرة الواردة في ذلك خلاف ما قضت به كلمة المستدلّين بدليل الانسداد، فإن ظاهرهم، بل صريحهم على الاتفاق على كون مقتضى القاعدة بعد العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزاميّة في الوقائع المشتبهة هو لزوم الأخذ بالاحتياط الكلّي وأن الاكتفاء بالظن من باب الترخيص من جهة لزوم الجرح من الاحتياط الكلّي بانضمام قاعدة قبح ترجيح اعتبار مخالفة الاحتياط في مظنونات التكليف من حيث قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فيستنتج من هاتين المقدّمتين جواز العمل بالظن والاقتصار عليه في مقابل الاحتياط الكلي، وأين هذا من عدم وجوب الاحتياط من أوّل الأمر من جهة عدم الدليل عليه؛ ثانيها: عدم اندفاع العسر والحرج بمخالفة الاحتياط في موهومات التكليف مطلقاً، فلا بدّ من ضمّ المشكوكات إليها، فلا يجب فيها الاحتياط أيضاً ويتعيّن فيها الرجوع إلى الأصل الجاري في نفس المسألة من غير ملاحظة كونها من أطراف العلم الإجمالي الكلّي.

وهذا الوجه كما ترى مبني على دعوى قلة الموهومات في الوقائع المشتبهة وأنت خبير بفسادها لوجود الأمارات في أكثر المسائل وقلّة ما لا يوجد فيه أمارة

. . . .

أصلاً كما يظهر بالمراجعة إلى الفقه؛ ثالثها: قيام الإجماع على عدم إرادة الشارع للامتثال الاحتياطي في الأحكام المشتبه بالعلم الإجمالي الكلّي رأسا لا بعنوان الكلّي، ولا بعنوان التبعيض والجزئي بمعنى عدم إيجابه لذلك على العباد، ويكشف عن ذلك عدم التزامهم بالاحتياط في مسألة من المسائل من جهة كونها من أطراف العلم الإجمالي الكلّي، بل استدلالهم في مسألة حجيّة خبر الواحد بالحاجة وأنه لولاها لزم سدّ باب الأحكام في قبال الرجوع إلى البراءة ينادي بأعلى صوته بعدم تعلّق الإرادة الحتمية من الشارع بالأخذ بالاحتياط، فإنه على تقدير لزوم الاحتياط في الشرعيّات لا يلزم سدّ باب الأحكام من ترك العمل بالخبر وإنّما يلزم ذلك من الرجوع إلى البراءة أو نمنع بطلانه على تقدير لزومه، فإن الأخذ بالطريق من حيث مراعاة الواقع، والمفروض تحصيل الواقع بالاحتياط على تقدير ترك العمل بالخبر، فلو لا كون بطلان الاحتياط رأسا أمرا مفروغا عندهم بحيث لا يحتاج إلى البيان لم يحسن لهم الاستدلال المذكور جداً، وهذا كما ترى وإن كان أحسن من الوجهين الأولين، إلاّ أنه يتوجّه عليه مع ذلك مضافاً إلى رجوع دعوى الإجماع على بطلان الاحتياط رأساً في الشرعيّات إلى دعوى الإجماع على وجود الحجّة الكافية كما هو ظاهر أنه إن كان المراد من الإجماع عليه اتفاق الكل حتى من القائلين بانفتاح باب العلم وحجيّة الظنون الخاصّة، ففيه أن اتفاق هؤلاء على ذلك لا يجدي بعد وجود الطرق الكافية عندهم لتعيين المعلومات الإجمالية سيّما على القول بانفتاح باب العلم في أغلب الأحكام، فإن ارتفاع العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في غالب الأحكام قهريّ وجداني لا يحتاج إلى البرهان أصلا كما لا يخفى.

اللّهم إلا أن يكون المراد الإجماع التقديري فإن في كلماتهم حتّى السيّد علم الهدى قدس سره دلالة على قيام الظنّ مقام العلم عند الحاجة فلو كان الاحتياط عندهم طريقا إلزامياً لما حكموا بذلك فتأمل، وإن كان المراد اتفاق القائلين

بحجيّة مطلق الظنّ فهو لا يجدي نفعا مع قلّتهم وعدم تحقق الإجماع باتفاقهم مضافاً إلى كونه مبنيّاً على زعم غير مرضي عندنا وكون الكلام معهم فيما سلكوا، وممّا ذكرنا كله يظهر المراد من قوله قدس سره في بيان الإشكال أعني موارد الظن مطلقاً أو في الجملة، حيث إن المراد بالظن القائم بعدم التكليف والترديد بين الإجمال والإطلاق باعتبار عدم اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في ضمن خصوص الظنون الاطمئنانيّة القائمة على عدم التكليف واندفاعه بذلك كما أنه المراد من الإطلاق والإجمال من قوله ووجوب العمل بالظن مطلقاً أو في الجملة على الخلاف بينهم، كما أنه ظهر ممّا ذكرنا المراد من اعتبار الظن في قوله في غير موارد الظنّ المعتبر إلى الأصول، حيث إن المراد منه اعتبار الظن بالمقدّمات التي ذكروها لاعتباره لا من جهة قيام دليل عليه بالخصوص كظهور المراد من قوله في الاستدراك، نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط إلى آخره حيث إن المراد من بطلان وجوب الاحتياط هو بطلانه في الجملة على ما هو قضيّة ما أقاموه على بطلانه بزعم شيخنا لا بزعمهم وإلا لم يكن هناك إشكال في الرجوع إلى الأصل في المشكوكات أيضاً كظهور المراد من قوله وعدم جواز ترجيح المرجوح وغيره من العبارة.

ثمّ إن ما أفاده من الفرق والثمرة بين التبعيض في الاحتياط وحجيّة الظن مبني على ما تقدّم منه في الجزء الأول من الكتاب عند الكلام في حجيّة الظنّ المطلق من أن لازم حجيّة الظنّ مع قيامه في غالب الوقائع المشتبهة على التكاليف نفياً وإثباتا الرجوع إلى الأصول الجارية في المشكوكات من غير التفات إلى العلم الإجمالي الكلّي من حيث خروجها عن أطراف العلم الإجمالي لقيام الظن المعتبر في كثير من المسائل الموجب لارتفاع العلم الإجمالي بحكم الشارع كارتفاعه بالعلم التفصيلي بحكم الوجدان، فيرجع الشكّ في غير ما كان هناك علم إجمالي

. . . .

خاصّ إلى الشكّ في أصل التكليف، فيحكم بمقتضى الأصل الجاري فيه سواء كان نافياً للتكليف أو مثبتا له حسب اختلاف الشكوك والموارد، وأمّا بناء على ما بنى عليه الأمر في هذا الجزء من الكتاب من الإشكال في اللازم المذكور بل ترجيح عدمه حتى بالنسبة إلى الظنون الخاصّة عند التكلّم في الشبهة التحريميّة الحكميّة، إلاّ فيما قام الظنّ المعتبر على تعيين المعلوم بالإجمال بحيث يرجع مفاده إلى الإثبات والنفي عن الغير أو علم من دليل اعتباره كون نصبه لذلك وإلا فلا ينفع الظن القائم على جملة من أطراف الشبهة في رفع أثر العلم الإجمالي بالنسبة إلى ما لم يقم عليه، ضرورة عدم منافاته ذاتا للعلم الإجمالي على ما هو شأن العلم التفصيلي بجملة من المحرّمات المعلومة إجمالاً مع احتمال انحصار المعلوم الإجمالي فيه وعدم دلالة دليل اعتباره، إلاّ على ترتيب آثار الواقع عليه ومعذوريّة العامل عند مخالفة الظن للواقع كما هو المفروض، فلا فائدة في حجيّة الظنّ المطلق للرجوع إلى الأصول في المشكوكات، فيحتاج إثباته إلى دعوى لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات منضما إلى العمل بالظن في مظنونات التكليف الممنوعة بما عرفت أو التشبث بذيل الإجماع من القائلين بحجيّة الظنّ الخاص والمطلق، فإن إجماعهم على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول على هذا البناء يكشف عن عدم تعيّن الرجوع إلى الاحتياط في الوقائع المشتبهة عند الشارع ولولاه لما اتفقوا على الرجوع إلى الأصول في المشكوكات.

اللّهم إلاّ أن يمنع من كشف الاتّفاق المذكور من حيث ابتنائه على الملازمة بين حجيّة الظنّ ورفع العلم الإجمالي الفاسدة في زعمنا فتأمل، نعم هنا كلام في تأثير الظن المعتبر القائم على القدر المتيقّن من المعلومات الإجمالية في الوقائع في رفع أثر العلم الإجمالي عن المشكوكات من غير ابتنائه على كون لسان الظن التعيين أو لسان دليل اعتباره ذلك قد فصّلناه عند الكلام في الشبهة التحريميّة من أراده راجعه،

أو معه لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات ولو كان المضطر إليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقي، وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي، لأن العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمته تفصيلاً وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعي ولا تكليف بما عداه، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت: المقدمة العلمية مقدمة للعلم واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأساً، وحيث إن الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص

كما أن هنا كلاما في حلّ كلام الفريقين من القائلين بحجيّة الظنون الخاصّة والقائلين بحجيّة الظنون المطلقة من جهة الحاجة إلى العمل بالظن على لزوم وجود الطريق إلى الأحكام عندهم في كل زمان مقدّمة لبقاء الدين لا العمل، حتى يقال إنّ الاحتياط أيضاً طريق إلى العمل، فمفروغيّة بطلان الاحتياط عندهم بالملاحظة المذكورة لا تعلّق لها بمسألة نفي الحرج، حتى يتوجّه عليه ما عرفت، وقد فصّلنا القول في هذا الموضع في الجزء الأول من التعليقة، وإنما تعرّضنا لإجماله في المقام تبعا لشيخنا الأستاذ العلامة أدام الله ظله العالي.

المذكور موجباً للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً وثبوته معلقاً بالواقع على ما هو عليه.

وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه وهو ترك باقي المحتملات، وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية ومرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب أو مخيراً كما في موارد التخيير.

وممّا ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية، وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط لمكان الجرح أو قيام الإجماع على عدم وجوبه أن يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعني موارد الظن مطلقاً، أو في الجملة إلى الاحتياط، مع أن بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط ووجوب العمل بالظن مطلقاً، أو في الجملة على الخلاف بينهم على الرجوع في غير موارد الظن المعتبر إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط.

نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلي أو إجماع على كون الظن مطلقا أو في الجملة حجة وطريقاً في الأحكام الشرعية، أو منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به صح ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجارية في مواردها.

لكنك خبير بأنه لم يقم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات، إلا بطلان الاحتياط مع اعتراف أكثرهم بأنه الأصل في المسألة، وعدم جواز

ترجيح المرجوح، ومن المعلوم أن هذا لا يفيد إلا مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم، ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات.

السادس: لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجاً كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالاً أنها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر ويجب على الزوجة أيضاً الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا، وكما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الإمساك عمّا لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه وشهره أم لا.

التحقيق أن يقال إنه لا فرق بين الموجودات[1] فعلا والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها، إذا كان الابتلاء دفعة وعدمه لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب.

---

(١) لا إشكال فيما أفاده قدس سره من عدم الفرق بين الموجودات التدريجيّة والدفعيّة في الحكم بوجوب الاحتياط عن الأطراف على تقدير تحقق الابتلاء دفعة بالنسبة إلى جميعها، ضرورة عدم الفرق بينهما في حكم العقل والشرع على التقدير المذكور إنما الكلام في تحقق الشرط المذكور بالنسبة إلى الموجودات التدريجيّة، وصريح شيخنا في الكتاب الفرق بين الموارد والأمثلة في تحقّق الابتلاء دفعة والعدم، وربما يقال بعدم تحقق الشرط المذكور بالنسبة إلى التدريجيّات مطلقا من غير فرق بين الأمثلة والموارد نظراً إلى عدم تحقق الابتلاء باللاحق في زمان وجود السابق وعدم تحقق الابتلاء بالسّابق المعدوم في زمان وجود اللاحق، لأن المفروض انعدام كلّ منهما في زمان وجود الآخر واستحالة

تعلّق القدرة بإعادة المعدوم السابق وإيجاد ما يوجد في المستقبل في الحال، وإلاّ لزم الخلف، فكيف يعقل مع هذا البرهان الفرق بين الموارد والأمثلة فالخطاب التنجيزي بالحرام المردّد بين الموجود في الحال والمستقبل لا يصحّ مطلقا، وإنما يصحّ على تقدير الاشتراط والتعليق، فيرجع الشكّ دائماً إلى الشكّ في أصل التكليف التنجيزي من غير فرق بين الزّمان السابق واللاحق فيرجع إلى الأصول والقواعد كسائر ما لا يتحقّق الابتلاء فيها إلاّ بالنسبة إلى بعض أطراف الشبهة، نعم قد لا يأبى العرف عن الحكم بتحقّق الابتلاء الدفعي بالنسبة إلى ما يتدرج بحسب الوجود في الزمانين المتصلين على تقدير كفاية العرف في المقام من حيث إن الحاكم بتقييد الخطابات بالابتلاء وكون متعلّقها واقعة للمكلّف هو العرف فتأمل، فلعلّ ما أفاده شيخنا دام ظلّه من التفصيل في المقام بحسب الأمثلة والموارد مبنيّ على ذلك.

هذا ويمكن أن يقال بالفرق بين مثال النذر وغيره من وجهين:

أحدهما: أن المفروض في الأوّل انعقاد النذر وكون متعلّقه معلوما بالتفصيل، وإنما طرأ الاشتباه لعارض وقضيّة انعقاده لزوم الاحتياط فيه تحصيلاً للعلم بالوفاء، وهذا بخلاف غيره من الأمثلة.

ثانيهما: وجود الخطاب المطلق بالنسبة إلى الزمان اللاحق في مثال النذر من حيث كون الزمان فيه ظرفا بخلاف غيره، فإنه قيد وشرط ولكنّك خبير بما في الوجهين.

أما الأوّل: فلأن وجوب الوفاء بالنذر المفروض إنّما هو من جهة ما دلّ عموما على الوفاء به ولا فرق بينه وبين ما دلّ على إثبات الحكم لسائر الموضوعات الواقعيّة، فكما يمنع من شموله لما لا يكون واقعة للمكلّف، فعلا على وجه التنجيز عند العلم التفصيلي كذلك يمنع من شمول خطاب الوفاء على الوجه المذكور

. . . .

ومجرّد كون الاشتباه والتردّد عارضيّاً لا يؤثّر في الفرق جداً، إذ قد عرفت منع توجّه الخطاب المتنجّز بالمتأخّر عند العلم التفصيلي، مع أن عروض الاشتباه من جهة النسيان قد يعرض بالنسبة إلى غير النذر أيضاً مضافاً إلى عدم الفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الاشتباه عارضيًا مسبوقاً بالعلم التفصيلي بالحرام وبين غيره وإن توهّمه بعض بتوهّم جريان استصحاب وجوب الاجتناب في الأول دون الثاني مع وضوح فساده نظراً إلى شمول الخطابات الواقعيّة للمعلوم بالإجمال قطعاً، فلا شكّ حتى يتمسّك بالاستصحاب وعلى تقدير اختصاص مواردها بالمعلوم بالتفصيل فلا يجري الاستصحاب أيضاً، ضرورة ارتفاع موضوعه وعلى تقدير الشكّ في متعلق الخطابات من الوجهين يشكّ في بقاء الموضوع فالاستصحاب ساقط على كلّ تقدير.

وأمّا الثاني: فلأنه مبني على ما زعمه بعض أفاضل مقاربي عصرنا في بحث مقدّمة الواجب من الفرق بين الواجب المعلّق، وكونه من أقسام الواجب المطلق وبين الواجب المشروط وقد فصّلنا القول فيما يتوجّه عليه تبعا لشيخنا في ذلك المبحث مضافاً إلى عدم الفرق بناء عليه أيضا بين النذر وغيره، إذ لم يدل دليل على جعل الزمان ظرفاً بالنسبة إلى النذر وقيداً بالنسبة إلى غيره فنسبته إليهما نسبة واحدة.

ثمّ إنّ ما ذكرنا كله مبنيّ على القول باشتراط تحقق الابتلاء دفعة بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة في الحكم بوجوب الاحتياط عقلاً وشرعاً مطلقاً.

وأمّا لو منع من إطلاق اشتراط ذلك نظراً إلى أن المسلّم منه ما لو لم يعلم المكلف بوجود الطرف الآخر قهراً وصيرورته واقعة للمكلّف لا باختياره، وإلاّ فيحكم العقل بوجوب الاحتياط وإن لم يعلم بتوجّه الخطاب الفعلي إليه بالنسبة إلى بعض الأطراف على تقدير تحقّق الحرام في ضمنه نظير ما التزم به غير واحد

في بحث مقدّمة الواجب من اتصاف المقدّمة الوجودية للواجب المشروط بالوجوب المطلق مع عدم تحقّق شرط وجوبه بحكم العقل الحاكم في المسألة لكن لا مطلقاً، فإن ذلك ثابت لها بالوجوب المشروط الثابت لذيها، بل فيما علم المكلّف بتحقق شرط الوجوب قهراً كالزمان ومن هنا أفتى جماعة بوجوب حفظ الماء للطهارة فيما لو علم المكلّف بعدم القدرة عليه بعد دخول الوقت وبوجوب غسل الجنابة ونحوه على المكلّف في ليلة رمضان، بل هو محلّ الاتفاق بينهم كنظائره وإن زعم بعض أفاضل مقاربي عصرنا كون ما حكموا بوجوبه قبل تحقّق الوقت من مقدّمات الواجب المطلق نظراً إلى كون الواجب مطلقاً بالنسبة إلى وقته وإن كان مطلقاً لا مشروطا على ما عرفت الإشارة إليه وشرح القول في ذلك يطلب ممّا كتبناه في ذلك المبحث، فلا فرق في الحكم بوجوب الاحتياط بين القسمين في المسألة، كما أنه لا معنى للفرق بناء على المنع المذكور بين الأمثلة أيضاً كما هو ظاهر.

تنبيه: اعلم أن ما ذكرنا من الكلام كلّه إنما هو بالنسبة إلى المتدرجين بحسب الوجود، وأمّا الموجودان في الحال مع عدم إمكان ارتكابهما دفعة، فلا تعلّق لهما بالمقام أصلا فإنه لا إشكال في الحكم بوجوب الاجتناب والاحتياط عنهما للعلم بتوجّه الخطاب التنجيزي إلى المكلّف والحال هذه، وهذه المسألة في كمال المشابهة لمسألة الاضطراري إلى واحد غير معيّن من أطراف الشبهة التي قد عرفت تحقق الخطاب التنجيزي بالنسبة إليها، بل هي أولى منها نظرا إلى ما عرفت من الشبهة فيها وإن كانت مندفعة عندنا بما عرفته في تلك المسألة، ثمّ إنه على القول بعدم وجوب الاحتياط في الموجودين تدريجا مطلقاً، أو في الجملة، فلا إشكال في جواز المخالفة القطعيّة فيما إذا اقتضى الأصل في المسألة ذلك لأن المانع عن الحكم بجوازها العلم بتنجّز الخطاب المفروض عدمه، وبعبارة أخرى الممنوع عقلا المخالفة القطعيّة للخطاب المنجّز لا مطلقاً، ولذا بنينا على جوازها

في نظائر المسألة مما لم يكن هناك خطاب منجّز على ما عرفت تفصيل القول فيه، وبعبارة ثالثة لا إشكال في ثبوت الملازمة في حكم العقل على ما أسمعناك غير مرّة بين وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة وعدم الانفكاك بينهما في حكمه، وإن جوّز ترخيص الشارع لارتكاب بعض الأطراف على ما عرفت شرح القول فيه، فإذا لم يحكم العقل في مورده بوجوب الاحتياط من جهة الأمن من الضرر وعدم العلم بتنجّز الخطاب، فلا يحكم بحرمة المخالفة القطعيّة من حيث إن قبحها في حكم العقل من حيث قبح المعصية المترتّب على حكمه بحسن الإطاعة ووجوبها، فإذا لم يحكم بوجوب إطاعة الخطاب الواقعي في الفرض من جهة عدم العلم بالتنجّز فلا معنى لحكمه بقبح المخالفة والمعصية.

ومن هنا قد يناقش في تعبير شيخنا في الكتاب عن حكم المقام بما يظهر منه عدم جزمه بذلك، كما أنه لا إشكال فيما أفاده من الرجوع إلى الأصل في المسألة على القول المذكور سواء كان مقتضاه إثبات التكليف أو نفيه لانحصار المانع بالفرض في العلم الإجمالي الغير المؤثر على هذا القول، فيرجع في المثال الأوّل إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار العدد العادي للحيض المفروض في المثال لعدم العلم بانتقاض الحالة السابقة الطهريّة قبل ذلك الزمان مع العلم بخروج الدّم المشكوك حاله، فلا مانع من جريان الاستصحاب على ما هو المشهور من كفاية المسامحة في إحراز الموضوع، فلا يجوز الرجوع إلى أصالة الإباحة نظراً إلى حكومة الاستصحاب عليها وإن كانا متعاضدين وبالنسبة إلى المقدار المذكور يتعيّن الرجوع إلى أصالة الإباحة بالنسبة إلى الأفعال المحرّمة في حقّ الحائض بالنسبة إلى الزوج للعلم بارتفاع الحالة السابقة بالنسبة إلى ذلك الزمان، وإن لم يجز معه الرجوع إلى استصحاب الحيض أيضاً نظراً إلى اعتبار سبق المتيقّن على المشكوك في جريان الاستصحاب، وإن لم يعتبر فيه سبق اليقين على الشكّ

والموجود في الفرض العلم بتحقّق الحيض المتردّد بين الدم الموجود والسّابق المعدوم فلا علم بوجود المتيقّن في السّابق.

نعم قد يقال: بأن لازم بالأخذ بالضدّ في مسألة الشكّ في تقدّم الحدث والطهارة وأشباهها فيما كانت الحالة السّابقة معلومة الحكم بجريان استصحاب الحيض في المقام فتدبر. لكنّه ضعيف كما فصّل في محلّه وسننبّه عليه في باب الاستصحاب لما عرفت من عدم تحقّق شرط الجريان، وأما بالنسبة إلى الزوجة فيرجع إلى استصحاب الطهر بالنسبة إلى السابق على المقدار المزبور فيما كان الدم مردّداً بين الحيض، وغير الاستحاضة من الدماء التي لا أثر لها في الشرع فتبني على وجوب الصّلاة عليها وإباحة ما تحرم على الحائض، وأما لو كان مردّدا بين الحيض والاستحاضة فمقتضى القواعد الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة للعلم الاجمالي بتوجّه أحد الخطابين إليها وإن كان مردّداً، والمفروض أن حرمة الصلاة في حق الحائض تشريعيّة لا ذاتيّة حتى يمنع احتمالها من الاحتياط واستصحاب الطهر من حدث الحيض معارض باستصحاب الطهر من حدث الاستحاضة وإن كان الحق على ما عرفت عدم جريانهما، وأما بالنسبة إلى المقدار المزبور ففيما كان الدم مردّداً بين الحيض والاستحاضة تحتاط بما عرفت وفيما كان الدم مردّداً بين الحيض وغير الاستحاضة يرجع إلى أصالة الإباحة بالنسبة إلى المحرّمات على الحائض، ولكن لا يثبت بذلك وجوب العادة عليها فينفى بأصالة البراءة، ولا يجوز الرجوع إلى عمومات العبادة في المسألة لكون الشبهة موضوعيّة.

نعم على القول باعتبار الأصول المثبتة يحكم في الفرض بكونها حائضاً من حيث إن طهرها قبل ذلك الزمان ملازم لحيضها بالنسبة إلى المقدار المزبور بعد العلم الإجمالي، فلا يجري أصالتي الإباحة والبراءة، هذا ما يقتضيه القواعد والأصول

. . . .

في الدم المردّد والتفصيل يطلب من الفقه هذا بالنسبة إلى المثال الأوّل.

وأما المثال الثاني، فلا إشكال فيما أفاده في حكمه من الرجوع إلى أصالتي الإباحة والفساد بالنسبة إلى حكمه التكليفي على تقدير كون إيقاع المعاملة الربويّة حراماً ذاتا كسائر المحرّمات الشرعيّة، فيرجع في مورد الشكّ في عنوان المعاملة إلى ما هو الأصل في كلّ ما شك في حليّته وحرمته وبالنسبة إلى حكمه الوضعي، لأنها الأصل في كل عقد، أو إيقاع شكّ في صحّته وفساده فيحكم بكون العقد المردّد في الفرض فاسداً بالنظر إلى الأصل المذكور لا كونه ربويّاً، فلا يقال إن الشك في الحليّة والحرمة في الفرض مسبّب عن الشكّ في كونه ربويّاً، فإذا حكم بفساده، فلا يجري أصالة الإباحة لما عرفت من أن الحكم بالفساد غير الحكم بكونه ربويّا وإن كان ملازما له بحسب الواقع، إلا أنه لا يثبته فلا يترتب على أصالة الفساد الحكم بالحرمة حتى يمنع من جريان أصالة الإباحة كما لا يجوز القول بأن إباحته ملازمة لعدم كونه ربويّاً، فإذا حكم بالإباحة من جهة الأصل، فيحكم بصحّته نظراً إلى ما عرفت هذا مضافاً إلى أن فساد المعاملة الربويّة لا يلازم حرمتها، بل يجامع إباحتها ولذا يحكم بفسادها في حق القاصر بالجهل أو النسيان، بل يحكم بفسادها في حق الصغير أيضا على القول بصحة معاملاته في الجملة، فلا ملازمة بين الإباحة والفساد، نعم أصالة الفساد حاكمة على أصالة الإباحة بالنسبة إلى التصرّفات المترتّبة على المعاملة المذكورة، حيث إن الشكّ في حليّتها وحرمتها مسبّب عن الشكّ في الصحّة والفساد، فلا يجري أصالة الإباحة بالنسبة إليها بعد جريان أصالة الفساد، لا يقال: جواز إيقاع العقد وإن لم يكن ملازما لصحّته كليّة وإلا لما ... الانفكاك مع ثبوته في الجملة في الشرعيّات كما فيما ذكر من المثال، إلا أنه ملازم لها في حق المكلف الملتفت الجامع لشرائط التكليف الفعلي كما في الفرض فإذا حكم بجوازه فيحكم بصحّته نظرا إلى الملازمة، لأنا نقول نمنع من

. . . .

ثبوت الملازمة في الفرض أيضاً، فإن الصحّة من أحكام كون المعاملة غير ربويّة لا من أحكام جواز إيقاع العقد فلا يمكن إثباتها، إلا بإثباته ومن المعلوم كما عرفت عدم إمكان إثبات كونها غير ربويّة بجواز إيقاعها في مرحلة الظاهر، ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بكون الأحكام الوضعيّة حتى الصحّة والفساد مجعولة أو منتزعة من الأحكام التكليفيّة، فإن الحكم التكليفي الذي ينتزع منه الفساد حرمة التصرّف في المال لا جواز إيقاع العقد كما هو ظاهر لا سترة فيه أصلاً، لا يقال: إن العلم الإجمالي في المشتبهين تدريجاً كما لا يقدح في إجراء الأصول العمليّة على ما هو المفروض كذلك، لا يقدح في إجراء الأصول اللفظيّة أيضاً، فيرجع في حكم المعاملة المردّدة إلى عمومات العقود المقتضية للصحّة بالنسبة إلى أطراف الشبهة، فلا تعارض بعمومات الرباء المقتضية للفساد لرجوع الشك بالنسبة إليها إلى الشكّ في أصل الموضوع، وهذا بخلاف عمومات العقود ضرورة الفراغ عن صدق العقد وتحقّق الموضوع وكما لا يجوز الرجوع إلى أصالة الفساد التي هي الأصل الأولي في المعاملات بعد الحكم بالصحّة من جهة العمومات، كذلك لا يجوز الرجوع إلى أصالة الإباحة أيضاً وإن كانت أصلاً عمليّاً أوّليّاً في المسألة قد حكم بالجمع بينها وبين أصالة الفساد على ما عرفت نظراً إلى كون مقتضى العموم عدم كونها ربويّة، فلا يجري شيء من الأصلين.

لأنّا نقول: الشكّ في الفرض ليس من جهة الشكّ في الحكم والمراد من العام من حيث إرادة تمام الأفراد وبعضها حتى يرجع إلى العموم من جهة الشكّ في حال العقد الموجود من حيث كونه ربويّاً أو غيره، وهذا الشكّ لا تعلّق له بالشكّ في المراد حتى يرجع فيه إلى اللفظ، وإنما هو شكّ في المصداق بعد وضوح مراد الشارع من اللفظ، فعدم جواز الرجوع إلى العموم ليس من جهة العلم الإجمالي بكون بعض ما يتجدّد من مصاديق الخارج من العام حتى يقال بعدم قدحه بناء

على عدم الفرق بين الأصول العمليّة واللفظيّة بل من جهة إجماله الذاتي وعدم ظهوره بالنسبة إلى الشكّ في المصداق، ومن هنا يحكم بعدم جواز الرجوع إلى العموم فيما لم يكن هناك إلا معاملة واحدة شكّ في كونها ربويّة أو غيرها، فلا تعلّق للسّؤال المذكور أصلاً، نعم على القول بجواز الرجوع إلى العمومات في الشبهات المصداقية فيما كانت من قبيل المقام من حيث إحراز صدق عنوان العام مع وقوع الشكّ من جهة الشكّ في صدق عنوان الخاصّ من جهة الشبهة الموضوعيّة الخارجيّة لا بد من أن يستند المنع عن الرجوع في المقام إلى العلم الإجمالي المفروض، فيتوجّه عليه السؤال المذكور فيجاب عنه بدعوى ثبوت الفرق في تأثير العلم في التدريجيّات بين الأصول العمليّة، فلا تأثير له وبين الأصول اللفظية فيحكم بتأثيره بالنسبة إليها، فيسقطها عن الاعتبار من حيث إن مبناها على حكم العرف التابع لظهور اللفظ المرتفع بالعلم الإجمالي ولو كان بعض أطرافه خارجاً عن محل الابتلاء فعلاً لا على تعبّد الشارع، حتى يقال بعدم قدح العلم الإجمالي المذكور على ما هو المفروض وإن كان الفرق محلّ تأمّل ونظر من حيث إن بناء العرف والعقلاء فيما كان بعض الأطراف المعلوم خروجه إجمالا من العموم خارجاً عن محلّ الابتلاء هو التمسّك بالعموم جداً كما يكشف عن ذلك الاختبار عن حال عبدين أمرهما المولى بحكم متعلّق بعام علما بخروج فرد من أحد عامّين، فإنه لا ريب في تمسّكهما بالعموم من دون تأمّل، ولا يسمع عنهما الاعتذار في تركه عند العقلاء بالعلم الإجمالي المذكور.

ومن هنا أمر شيخنا في الكتاب بالتأمّل فيه مع استظهاره وإن أمكن جعل الوجه فيه ما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى العموم في الفرض مع عدم العلم الإجمالي أيضاً كما اختاره دام ظله في الأصول وجرى عليه في الفقه، هذا وأمّا توهّم رجوع الشكّ في الفرض بعد إلقاء العلم الإجمالي إلى الشكّ في الخروج لا إلى الشك في الخارج،

نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات كما في مثال الحيض فإن تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإن قول الشارع: ﴿فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾ ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالمحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب، فهذا الخطاب، كما أنه مختص بذوي الأزواج، ولا يشمل العزاب، إلاّ على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض.

ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف في ترك الوطي في ليلة خاصة، ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد لكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين.

وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية، لأن المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة إليه،

فلا مانع من التمسّك بالعموم، ففاسد من حيث إن الشك في الخروج إنّما يجوز بعد الرجوع إلى العموم إذا لم يرجع إلى الشكّ في الموضوع الخارجي كفساد توهّم كون مقتضى الأصل الموضوعي في الفرض الحكم بعدم كون المعاملة المردّدة ربويّة، لأنّ الأصل عدم زيادة أحد العوضين على الآخر ومن المعلوم إجراء حكم العموم فيما كان هناك أصل موضوعيّ على طبقه كما إذا كان العالم المردّد بين العادل والفاسق فيما أمر بإكرام العلماء مع إخراج الفسّاق منهم مستصحب العدالة من حيث إن إثبات حال المعاملة بالأصل المذكور مبنيّ على القول باعتبار الأصل المثبت المنفيّ عندنا فتأمل.

وأمّا في مثال النذر والحلف المذكور في الكتاب، فيتعيّن الرجوع إلى أصالة الإباحة على القول بعدم تأثير العلم الإجمالي فيه، إذ لا أصل فيه غيرها كما هو ظاهر.

فالواجب الرجوع في كل مشتبه إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه إباحة وتحريماً.

فيرجع في المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مدار الحيض فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة لعدم جريان الاستصحاب وفي المثال الثاني إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها وعدم ترتب الأثر عليها، لأن فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي، ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه، وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود وإن قلنا بجواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق ما خرج عنه بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد.

اللهم إلاّ أن يقال إن العلم الاجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح في إجراء الأصول العملية فيها لا يقدح في الأصول اللفظية، فيمكن التمسك فيما نحن فيه بصحة كل واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكن الظاهر الفرق بين الأصول اللفظية والعملية فتأمل.

السابع: قد عرفت أن المانع من إجراء الأصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الإجمالي بالتكليف المتعلق بالمكلف، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به كما في المشتبه بالخمر أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف كما في الخنثى العالم[1] إجمالاً

---

(١) إنما لم يتعرض دام ظله لحكم ما إذا كان طرفاً الشبهة في المكلف احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المني في الثوب المشترك لرجوع الشك

فيه إلى الشكّ في التكليف حسبما عرفت غير مرّة، إلا فيما فرض توليد العلم الإجمالي بالتكليف أو التفصيلي منه، ثمّ إنّه لا إشكال في كون اشتباه المكلّف في مفروض البحث موجباً للاشتباه في المكلّف به، فإن الخنثى من جهة دورانها بين الرجل والأنثى على القول بعدم كونها طبيعة ثالثة تعلم بالنسبة إلى التكاليف المختصّة بإحدى الطائفتين بتوجّه أحد الخطابين والتكليفين إليها مع جهلها بالمكلّف به، كما أنه لا إشكال فيما أفاده في حكم المقام بالنظر إلى الأصل والقاعدة الأوليّة في العلم الإجمالي على ما عرفت شرح القول فيه في غير موضع من عدم الفرق في حكم العقل بوجوب الاحتياط بين تعلّق العلم بالخطاب المفصّل مع تردّد متعلّقه، وبين تعلّقه بالخطاب المردّد كما في الفرض، فيحتاط بالنسبة إلى جميع ما يختصّ بالرجال والنساء فيجتنب عما كان محرماً على كل من الطائفتين بالخصوص، فيجب عليها ستر كل من قبليها للعلم بأن أحدهما عورة، بل قد يقال بوجوب سترهما عليها وإن لم نقل بوجوب الاحتياط فيما تعلّق العلم بالخطاب المردّد حيث إن المعلوم فيه الخطاب المفصّل مع تردّد متعلّقه كما يجب عليه الاجتناب عمّا يجوز التلبّس بها للمرأة في الصّلاة، وستر جميع بدنها لاحتمال كونها امرأة وليس المقام مورد التمسّك بأصالة عدم الشرطية كما لا يخفى، هذا بالنسبة إلى الصلاة.

وأمّا في غير الصّلاة، فالظاهر عدم الفرق في حكمه وإن توهّم الفرق بينهما نظرا إلى رجوع الشاكّ في ستر غير العورتين بالنسبة إليه إلى الشك في أصل التكليف وإن كان بالترديد بين الأقل والأكثر، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة، ولا يلزم منه الحكم بجواز عدم الستر في الصلاة، فإن وجوب السّتر عليها فيها ليس من حيث حرمة نظر الناظر، وإنما هو من حيث ثبوت الشرطيّة، وكذا يحرم عليها التزويج والتزوّج، وإن قلنا بعدم وجوب الاحتياط عليها بالنسبة إلى التكاليف المختصّة بأحد الفريقين لوجوب إحراز الرجوليّة في الزوج والأنوثية في

الزوجة من حيث كون الشبهة موضوعية، فيتعيّن الرجوع إلى أصالة فساد العقد، وإن قيل بجواز الرجوع إلى الأصل الموضوعي في الفرض أي أصالة عدم الرجولية عند إرادة التزوج وأصالة عدم الأنوثية عند إرادة التزويج من حيث إن المقصود منهما مجرّد النفي لكون الأثر مترتّباً عليه لا إثبات الضدّ، حتى يكون من الأصول المثبتة مضافا إلى ما يتوجّه عليه من التعارض على هذا التقدير كما هو ظاهر، ولكنه كما ترى وإن كان مفاده الحكم بالفساد أيضاً، وأمّا التكلم مع الرجال والنساء واستماع صوتهما، فيبتني وجوب الاجتناب عنهما عليها لا لحاجة وضرورة على حرمتهما على كل من الفريقين بالنسبة إلى الآخر كما هو صريح شيخنا في الكتاب وغير واحد وظاهر بعض الأخبار من دون ريبة، وإلاّ لم يكن إشكال ولا خلاف في الحرمة وإن كان ظاهر بعض مشايخنا، بل صريحه التأمّل في الحرمة بل المنع عنها إلى غير ذلك من الأحكام.

ثمّ إن ما ذكرنا كلّه إنما هو بالنظر إلى قضيّة الأصل عند العلم الاجمالي مع قطع النظر عن اقتضاء الدليل على خلافه في بعض الموارد والأحكام وإلا فيحكم بمقتضاه كما في مسألة اللّباس والنظر ونحوهما فإنه قيل بلزوم الجرح الشديد من الاحتياط عن لبس ما يختصّ بهما عليها واختيار لباس ثالث خارج عنهما أو الاقتصار بما يشترك بينهما إن كان هناك لباس مشترك كما في بعض البلاد، وكذا في مسألة النظر لا إشكال في لزوم الحرج عليها من الغض عن الطائفتين، ثمّ فيما اقتضى دليل نفي الحرج عدم وجوب الاحتياط لم يكن إشكال هناك في عدم جواز المخالفة القطعيّة عليها لما أسمعناك مراراً من قبح تجويزها على الحكيم تعالى، فيتخير في اختيار أحد الطرفين لدفع الجرح تخييراً بدوياً لا يجوز لها العدول إلى الطرف الآخر والوجه فيه ظاهر، ثمّ إنّ هنا شبهتين فيما ذكرنا من وجوب الاحتياط على الخنثى بالنسبة إلى التكاليف المختصّة بالفريقين أشار إليهما شيخنا في الكتاب مرجعهما إلى المنع عن

العلم الإجمالي بتوجّه الخطاب الإلزامي إليها الأولى دعوى انصراف الخطابات المختصة سيّما الواردة في باب اللباس المتعلّقة بعنوان تشبيه كل من الرجل والأنثى بالآخر إلى غير الخنثى، فعلى هذا يجوز لها لبس كلاً اللّباسين المختصّين في زمان واحد فضلا عن زمانين لرجوع الدعوى المذكورة كما ترى إلى انصراف الخطاب إلى معلوم الذكورية والأنوثيّة، فالمجهول لا يتعلّق به الخطاب وإن لم يكن في الواقع خارجاً عن الفريقين كما هو المفروض وأنت خبير بفساد الدعوى المذكورة وإن سلّم ندرة الخنثى المشكل، فإن المفروض عدم خروجها عن الفريقين، نعم على القول بكونها طبيعة خارجة عن الفريقين أمكن جعل ندرتها موجبة للانصراف على ما زعمه غير واحد في تعميم سببه بالنسبة إلى ندرة الوجود وإن انفكّ عن ندرة الاستعمال الثانية دعوى اختصاص تنجّز الخطاب بعلم المكلّف بتوجّه خطاب إليه من الشارع بخصوصه وإن كان مردّداً بين الخطابين، وهذا المناط غير متحقق بالنسبة إلى الخنثى، وهذه أيضاً كما ترى إذ بعد تعميم الخطاب بالنسبة إلى الخطاب المردّد لا وجه لمنع العلم به في المقام والمقام نظير المكلف المردّد بين كونه حاضراً أو مسافراً فهل يجوز له ترك الصلاتين.

ثمّ إن هذا كلّه في معاملتها مع كل من الرجل والأنثى وحكمها بالنسبة إلى ما يختصّ بهما من التكاليف، وأمّا معاملة كل من الطائفتين بالنسبة إليها في النظر والتكلّم واستماع الصوت ونحوها، فقد يقال بجوازها لهما نظرا إلى رجوع الشكّ في حقّهما إلى الشبهة الموضوعيّة فيرجعان إلى البراءة ولا عبرة بعلمهما الإجمالي بتعلّق خطاب واقعيّ إلزاميّ إلى أحدهما، فإنه لا يوجب العلم بالخطاب المنجّز بالمعنى الذي عرفته غير مرّة وليس مثلهما، إلاّ كمثل واجدي المني في الثوب المشترك وتسليم العموم لآيتي الغضّ في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ

بحرمة إحدى لباسي الرجل والمرأة عليه.

وهذا من قبيل ما لو علم أن هذا الإناء خمر أو أن هذا الثوب مغصوب وقد عرفت في الأمر الأول أنه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

أَبْصَارِهِنَّ﴾ الآية غير مفيد مع كون المقام من الشبهة الموضوعية إلا على القول بجواز التمسّك بالعموم في الشبهة الموضوعيّة على ما عرفت الكلام فيه عن قريب، نعم لا إشكال في جواز التمسّك بالعموم على تقدير ثبوته في المقام على القول بكونها طبيعة ثالثة خارجة عن الفريقين هذا على تقدير تسليم العموم لآية الغضّ، وأمّا على تقدير منعه نظراً إلى أن القول بثبوته لحذف متعلّق الخطاب يوجب وهنه بلزوم تخصيص الأكثر، فلا بد من حمله على العهد، فالأمر أوضح ودعوى وجود الأصل الموضوعي على تقدير تسليم العموم لكلّ فريق نظرا إلى أن الخارج من العموم هو عنوان المماثل وكل فريق شاكّ في تحقّق المماثلة في حقّه فينفيه بالأصل ويترتّب عليه حكم العموم فاسدة، فإن نفي المماثلة في معنى نفي الرجوليّة والأنوثيّة الغير المسبوقين بالعدم، إلاّ في زمان عدم الموضوع، فلا يقاس بنفي النسب بالأصل في باب الشّكّ في السيادة وغيره لوضوح الفرق بين المقامين بما لا يخفى، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه وجه للقول بعدم الجواز في حقّهما مضافا إلى ما أفاده شيخنا في وجهه في الجزء الأوّل من الكتاب، كما أنه قد ظهر منه حكم معاملة الخنثى مع الخنثى في غير التزويج، فإنه لا يجوز قطعاً.

وأمّا في مسألة النظر ونحوها، فيمكن الحكم بالجواز لما عرفت في معاملة كل من الرجل والمرأة معها والمقام أشبه شيء بالنظر إلى شخص لا يعلم كونه رجلاً أو امرأة مع إمكان العلم التفصيلي بحاله على تقدير الفحص وتبيّن أمره، هذا بعض الكلام في المسألة وقد أشبعناه في الجزء الأوّل من التعليقة.

وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبليه، لأن أحدهما عورة قطعا والتكلم مع الرجال والنساء إلا لضرورة، وكذا استماع صوتهما وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها، بل النظر إليها لأصالة الحل بناء على عدم العموم في آية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إبداء الزينة على النساء لاشتباه مصداق المخصص، وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج لوجوب إحراز الرجولية في الزوج والأنوثية في الزوجة، إذ الأصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج.

ويمكن أن يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها إما لانصرافها إلى غيرها خصوصاً في حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة على الآخر، وإما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً وإن كان مرددا بين خطابين متوجهين إليه تفصيلاً، لأن الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين، إذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال الغير وبين قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

لكن كل من الدعويين خصوصا الأخيرة ضعيفة، فإن دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العورة عن النظر للخنثى كما ترى.

وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي، فإن المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل البراءة في المشتبهين وهو ثابت في ما نحن فيه، ضرورة عدم جواز جريان أصالة الحل في كشف كل من قبلي الخنثى للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزنا

على كل أحد فمسألة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافراً أو حاضراً لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابيهما.

الثامن: أن ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين كون الأصل[1] في كل

---

(١) أمّا كون الحكم عند جلّ الأصحاب المانعين لجواز الارتكاب هو عدم جوازه فيما إذا اقتضى الأصل في المشتبهين الحرمة فممّا لا شبهة فيه أصلاً.

وأمّا ما استظهره من كلماتهم من أن ذلك من جهة الاحتياط، وعدم جريان الأصل المقتضي للحرمة في المشتبهين فمحلّ تأمّل لم لا يكون من جهة العمل بالأصلين فيهما نظراً إلى عدم لزوم محذور من العمل بهما أصلاً لا المخالفة العمليّة القطعيّة ولا غيرها، فلا تعارض بينهما حتى يرجع إلى الاحتياط والثمرة بين الحكم بوجوب الاحتياط من جهة إعمال الأصل والاحتياط لا يكاد أن يخفى، فإنّه يترتّب على الأوّل جميع آثار الحرام الواقعي والنجس على المشتبهين، فيحكم بتنجّس ملاقي أحدهما بخلاف الثاني، هذا ولعلّنا نتكلم في ذلك زائداً على ما عرفت في الجزء الثالث من التعليقة إن شاء الله وأمّا المجوّزون للارتكاب فيلزمهم الفرق بين القسمين، والحكم بعدم الجواز فيما إذا اقتضاه الأصل الجاري في المشتبهين، لأن مبنى حكمهم بالجواز فيما إذا اقتضاه الأصل هو عدم تأثير العلم الإجمالي في رفع الأصل الجاري في المسألة فيصير الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي كالشبهة المجرّدة من غير فرق بينهما في الحكم أصلاً، ولازمه كما ترى عدم الفرق بين القسمين فعليه يخرج ما اقتضى الأصل فيه الحرمة عن محل البحث على ما حرّرناه على القول بالمنع لا على ما حرّره شيخنا قدس سره، اللهم إلا أن يكون مراده من خروجه عن محل البحث خروجه عنه غير ملاحظ فيه عنوان الحكم بوجوب الاجتناب، وأما استظهار التعميم من استدلالهم في المسألة بالأخبار الدالّة على حليّة المال المختلط الحرام كما في الكتاب فهو مبني على

واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل أو الحرمة، لأن المفروض عدم جريان الأصل فيهما لأجل معارضته بالمثل فوجوده كعدمه.

ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الأولى ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل بالأصل فيهما، ولا يلزم هاهنا مخالفة قطعية في العمل، ولا دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل إذا وافق الاحتياط.

إلاّ أن استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالأخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام ربّما يظهر منه التعميم وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبية، أو إحدى الذبيحتين ميتة أو أحد المالين مال الغير أو أحد الأسيرين محقون الدم، أو كان الإناءان معلومي النجاسة سابقاً فعلم طهارة أحدهما.

كون مقتضى الأصل في الشبهة المجرّدة في المسألة الحرمة، وأمّا على القول بكون مقتضى الأصل فيها الحلّيّة والجواز على ما هو أحد الوجهين المذكورين في الكتاب سابقاً، فلا وجه للاستظهار المذكور أصلا كما لا يخفى، ثمّ إن القول بكون محل كلام المجوّزين في غير الأنفس والأعراض المشتبهة بالشبهة المحصورة كما استظهره منهم المحقّق المحشّي في آخر بحث مقدّمة الواجب من حيث كون المنع في اشتباههما ضروريّاً محلّ نظر، لأن الضرورة قضت بحرمة نفس العنوانات المشتبهة فيهما بل في كثير من غيرهما، وأمّا المنع عند الاشتباه فليس بضروريّ مطلقاً، نعم بناء على ما استظهرناه من خروج ما اقتضى الأصل فيه الحرمة عن محل كلامهم لزم الحكم بالمنع فيما ذكره لكن ما ذكرنا لا يختصّ بما خصّه به، بل ربما يجري في النجس المشتبه كما إذا كان المشتبهان مسبوقي النجاسة.

وربّما يقال إن الظاهر أن محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس لا في الأنفس والأعراض، فيستظهر أنه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب لأن المنع في مثل ذلك ضروري، وفيه نظر.

التاسع: أن المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما، لأن مقدمة المقدمة مقدمة وهو ظاهر[1].

المقام الثاني: في الشبهة الغير المحصورة

والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب[2] ويدل عليه وجوه:

---

(١) لا سترة فيما أفاده ومن هنا ادّعى وضوحه، لأن توقّف شيء على غيره يستلزم توقّفه على ما يتوقّف عليه ذلك الغير ضرورة امتناع وجود الغير بدون ما يتوقّف عليه، وإلا لزم الخلف فيمتنع وجود ما يتوقّف على الغير أيضا لفرض توقّفه عليه فمقدّمة مقدّمة الشيء مقدّمة لنفس ذلك الشيء، فالعلم الذي يتوقّف تحصيله على الاجتناب عن المشتبهين يتوقف لا محالة على ما يتوقّف عليه تحصيل العلم باجتناب أحد المشتبهين، فيجب الاجتناب عنه أيضاً.

(٢) الكلام في المقام كالكلام في المقام الأوّل يقع في مقامين:

أحدهما: وجوب الاحتياط، أو بعبارة أخرى وجوب تحصيل الموافقة القطعيّة وعدمه.

ثانيهما: في جواز المخالفة القطعيّة على تقدير القول بعدم وجوب الاحتياط وعدمه، وقد قدم الكلام في المقام الأول حسبما يفضح عنه كلامه، ويدلّ على عدم وجوب الاحتياط في المقام على خلاف الشبهة المحصورة وجوه:

الأوّل: الإجماع القطعي عليه بحيث لا يرتاب فيه بعد الرجوع إلى كلماتهم، بل لو لم يكن في المسألة إلا الإجماعات المنقولة في كلمات جمع من الأساطين

قولاً وعملاً فضلاً عن دعوى نفي الرّيب عنه، بل الضرورة عليه في كلام بعض وعدم الخلاف المشاهد عنهم لكفى في حصول القطع بالإجماع في المسألة، بل الشاكّ في تحققه في المسألة لا أرى أن يحصل له القطع بالإجماع في مسألة من المسائل قال الفريد المولى البهبهاني قدس سره في الفوائد بعد جملة كلام له في بيان الفرق بين المحصور وغيره ما هذا لفظه: «**مع أن عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور مجمع عليه بين الكل ولا ريب فيه ومدار المسلمين في الأعصار والأمصار كان على ذلك وقد حقّقناه في مواضع أخر وكثيرا ما يعاضده أصالة الصحّة في تصرّفات المسلمين**» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى صريح في دعوى الإجماع قولاً وعملاً، بل في نفي الريب عنه ومع ذلك كلام شيخنا العلاّمة دام ظله العالي ظاهر لو لم يكن صريحاً في عدم جزمه بتحقّق الإجماع وإن جزم بكفاية نقله في المسألة من حيث كونه مستفيضاً معتضداً بغيره وكون المسألة فقهيّة وإن دوّنها جماعة في الأصول خلافاً لكثير لا أصولية، حتى يمنع من العمل فيها بالظنّ الخاصّ، فضلاً عن الظن المطلق وإن كانت هذه المضايقة فاسدة عندنا لما أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة من عدم الفرق فيما دلّ على حجية الأمارات من حيث الخصوص أو من باب الظن المطلق بين كون موردها المسألة الفرعيّة أو الأصوليّة العمليّة.

لا يقال: كون المسألة من المسائل الفرعيّة كالبحث في حكم الشبهة الموضوعيّة في جميع مسائل الباب وإن كان أمراً واضحاً لا سترة فيه أصلاً وإن قيل بكون البحث عن البراءة والاشتغال في الشبهات الحكمية من مسائله بحثاً عن المسألة الأصوليّة لكن قد تقدم منه دام ظلّه في الجزء الأول من الكتاب عند البحث عن حجيّة النقل الإجماع المنع عن كونه من الظنون المخصوصة على تقدير القول بحجيّة الخبر الواحد من حيث الخصوص في الجملة.

لأنّا نقول ما تقدّم منه دام ظله كان مقصوراً على ما لا يكون المنقول منه حسّاً

الأول: الإجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد:

وادعاه صريحاً المحقق البهبهاني رحمه الله في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه، وأن مدار المسلمين في الأعصار والأمصار عليه، وتبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة، وبالجملة فنقل الإجماع مستفيض وهو كاف في المسألة.

الثاني: ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب[1]:

على تقدير تحقّقه لنا ملازماً عادة لقول الإمام عليه السلام أو تقريره أو فعله، وأما ما كان كذلك ولو بضميمة ما حصّله المنقول إليه من الأقوال والقرائن، فقد صرّح بحجيّة نقله فيكون مستقلاً في الحجيّة إذا كان سبباً تامّاً على تقدير تحقّقه، أمّا من حيث نقل السبب أو المسبّب إذا رجع الناقل في تحصيله إلى الحسّ أو كان محتاجاً إلى ضمّ جزء آخر من الأقوال أو القرائن إذا لم يكن سبباً تامّاً والمنقول في المسألة من القسم الثاني جداً نظراً إلى استفاضة نقله واعتضاده بعدم الخلاف في المسألة ودعوى الضرورة والشهرة المحقّقة وغير ذلك من القرائن والأمارات، هذا ولكن قد يناقش في ذلك بأن ما أفاده ثمّة من حجيّة نقل الإجماع في الجملة وفاقاً لبعض المحققين كان مبنيّاً على تسليم دلالة آية البناء على حجيّة خبر العادل في الحسيّات أو ما يرجع إليه على ما عرفت هناك من حيث اختصاص غير الآية من الأدلة المتقدّمة بالروايات المصطلحة، وقد سبق منه دام ظله المنع من دلالة الآية على حجيّة خبر العادل، نعم نقل الإجماع على طريقة القدماء يدخل في الرواية لكن نعلم أن الناقل لم يطّلع عليه عن حسّ، فكيف يجوز الاعتماد على نقله هذا بعض الكلام في المقام وإن أردت شرحه ما رجع إلى ما حرّرنا في الجزء الأوّل، فالأولى التشبّث بذيل الإجماع المحقق في المسألة كما عرفته منا فإنك قد عرفت عدم الارتياب فيه.

(١) هذا الوجه مما تمسّك به في المقام أكثر الأصحاب، بل لم أر من لم يتمسّك

به ممن تعرّض لحكم المسألة، بل ربما يجعلون الضابط لغير المحصور على ما ستقف عليه ما يكون الحرج في الاجتناب عنه، وقد تلقّوه بالقبول ولم يستشكل فيه إلا بعض أفاضل المتأخّرين، ولما كانت الكبرى وهو عدم جعل الحكم الحرجي في الشرع بمقتضى عمومات الآيات والأخبار من الأمور المسلّمة بينهم كورود ما دلّ عليه على قاعدة الاحتياط كوضوح فساد دعوى اطراد الصغرى بالنسبة إلى جميع جزئيّات الشبهة الغير المحصورة، فلا بدّ من توجيه الاستدلال بالوجه المذكور على وجه يتم به صورة القياس والبرهان، ومن هنا ذكر شيخنا في الكتاب في تقريب الاستدلال ولعلّ المراد به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشمله عموم قوله تعالى إلى آخر ما أفاده، والغرض أن الكبرى بمقتضى ما دل على نفي الحرج الحرج الغالبي بالنسبة إلى جزئيّات الفعل والمكلّف معا بمعنى أن كل فعل كان حرجياً بالنسبة إلى غالب جزئيّاته في حق غالب المكلّفين، فحكمه مرفوع عن جميع جزئيّاته حتى الجزئي الذي لا حرج فيه أصلا في حق جميع المكلفين حتى عن المكلّف الذي لا يكون الفعل في حقّه حرجيّا أصلاً، ولما كان هذا المعنى خلاف ما يظهر من الكتاب والسنّة الواردين في هذا الباب في ظاهر النظر أثبت إرادته بقوله: (إلا أنه يتعيّن الحمل عليه) إلى آخر ما أفاده، هذا ولكنّ المحكيّ عن غير واحد ظهور أدلّة نفي الحرج بأنفسها في ذلك من غير احتياجها إلى الضميمة، فتقريب دلالتها على المدعى من وجهين، وقد يناقش في هذا الوجه:

أولاً: بأن الكبرى المستفادة منها هو نفي الحرج الشخصي لا الغالبي بالمعنى الذي سبق ذكره، حيث إن الخطاب فيما دلّ من كتاب العزيز على ذلك متعلّق بكلّ مكلّف على ما يقتضيه ظاهر خطاب الجمع فلا بد أن يكون المنفيّ حرجيّاً في حقّ كلّ مكلّف نعم لو لم يكن الحرج علة لرفع الحكم في مورد ودليلاً عليه،

. . . .

بل كان دليل رفعه ما ورد في عنوانه واستفيد من الخارج أن الحكمة في رفعه لزوم الحرج على تقدير تشريع الحكم لم يلزم اطّراده من الوجهين كما قيل في باب الحديد من جهة بعض الأخبار وورد في بعض المستحبّات كما في السواك، وبالجملة الفرق بين رفع الحكم الثابت بدليله بما دل على نفي الحرج ودفع اقتضاء ما يقتضي جعل الحكم بما دل عليه بملاحظة حكمة الحرج ظاهر لا سترة فيه وقد نبّهنا عليه في الجزء الأوّل من التعليقة، ويؤيّد ما ذكرنا، بل يدل عليه في وجه مضافا إلى ما عرفت من كونه قضيّة ظاهر أدلّة نفي الحرج أنّه لا شبهة في كون ما ورد في ذلك مسوقاً للامتنان على العباد كما يكشف عن ذلك حديث رفع التسعة لو كان ما فيه الحرج مراداً ممّا لا يطاق الحديث، حيث إن جعل التكليف مع الحرج على العباد ولو كان أجر إطاعته أكثر يوجب غالباً عصيان الشارع بالنسبة إلى غير التكليف الحرجي فضلاً عن الحرجي، بل ربما يوجب مع كثرته رفع اليد عن الدين في حق الغالب وبهذه الملاحظة كان مبنى تبليغ الرسل على بيان الأحكام تدريجاً، فإذا فوّت الشارع مصلحة التكليف في حق المكلّف، فيتداركها بالتسهيل.

ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك رفع الحكم عن فعل لا حرج فيه أصلا بالنسبة إلى بعض جزئيّاته في حق تمام المكلّفين، أو عن فعل لا حرج فيه أصلاً ومطلقاً بالنسبة إلى مكلّف خاصّ وإن كان حرجيّاً في حق غيره بالنسبة إلى تمام جزئياته ومصاديقه، فإن تفويت شخص المصلحة عن نوع المكلفين، وتفويت نوع المصلحة الملزمة عن مكلّف مع عدم التدارك بالتسهيل خلاف سوقه للامتنان على العباد مضافاً إلى ما قيل من كونه خلاف مقتضى الحكمة والعقل، إذ كما لا يجوز جعل التكليف بلا جهة، كذلك لا يجوز رفعه مع وجود الجهة بلا تدارك لا يقال تعميم رفع الحكم من دون مصلحة توجبه وإن كان قبيحاً كرفعه رأساً من دون تدارك أصلاً، إلا أن نفس اطّراد الحكم عندهم مصلحة صالحة لتدارك ما يفوت

. . . .

عن المكلّف، فلا يحتاج إلى مصلحة أخرى، ومن هنا ذكروا أن الحكمة لا يلزم اطّرادها مع اطراد الحكم بالفرض، لأنّا نقول ما ذكر فاسد جداً، ضرورة أن الاطراد بنفسه ليس شيئاً قابلا لتدارك ما يفوت عن المكلّف، نعم قد يكون هناك مصلحة في اطّراد الحكم من الشارع مع عدم وجود المصلحة الشخصيّة في الفعل الذي تعلّق به الحكم ومن هذا الباب قولهم بعدم لزوم الاطراد في حكمة الحكم.

فإن شئت قلت: فرق بين جعل التكليف لمصلحة في نوع الفعل، وإن تخلّف عن بعض أشخاصه ورفع التكليف عن نوع الفعل بما دلّ على نفي الحكم الحرجي مع وجود المصلحة الملزمة في بعض أشخاص الفعل من دون أن يكون فيه حرج، وقد نبّهنا على ذلك عن قريب وستنبّه عليه أيضاً في طيّ ما سيتلى عليك وأما الاستعانة بالرواية في إثبات دلالتها على المعنى المذكور فهي موقوفة على تماميّتها سنداً ودلالة حتىٰ تصلح لصرف ما عرفت عن ظاهره وهي في محل المنع، ثمّ إن هذا الذي ذكرنا لا يختصّ بالمقام، بل يجري بالنسبة إلى ما دلّ على نفي الضرر أيضاً.

وثانياً: نسلّم كون الكبرى المستفادة من دليل نفي الحرج هو رفع الحكم عمّا كان في غالب أفراده الحرج وإن تخلّف عن بعض أفراده لكن نمنع كون المعنى المذكور مفيداً في المقام، فإنه على المعنى المذكور لا بدّ من أن يلاحظ كل موضوع كليّ تعلّق به الحكم في الأدلّة، فإن لزم من جعله الحرج على أغلب أفراد المكلّفين في أكثر أفراد هذا الموضوع الكلّي حكم بارتفاعه عن ذلك الموضوع الكلّي بإطلاقه عن جميع أفراده وعن جميع المكلفين، حتى من الفرد الذي لا حرج فيه أصلاً لتمام المكلّفين، وعن المكلّف الذي لا حرج في حقّه أصلاً بالنسبة إلى تمام الأفراد، وهذا المعنى كما ترى لا تعلّق له بالمقام أصلاً، إذ الشبهة الغير المحصورة لم يتعلّق بها حكم في الشرع بهذا العنوان، وإنما هو عنوان، ومفهوم

. . . .

منتزع عن موضوعات مشتبهة والمقتضي لوجوب الاحتياط في كل موضوع مشتبه هو نفس دليل تحريم ذلك الموضوع بضميمة حكم العقل، فلا بد أن يلاحظ الحرج بالنسبة إلى كلّ حرام مشتبه، فإن لزم بالنسبة إلى أغلب أفراد حرام بالنسبة إلى أغلب المكلّفين حكم بارتفاع وجوب الاحتياط عن تمام أفراده وعن جميع المكلّفين، وإن لم يلزم بالنسبة إلى أغلب أفراد حرام مخصوص مشتبه بالشبهة الغير المحصورة لم يكن معنى لرفع وجوب الاحتياط عنه كلّيّة، وإن حكم بارتفاعه عن فرد شخصيّ يلزم منه الحرج في حق مكلّف شخصيّ كما يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الشبهة المحصورة أيضاً، فقد علم ممّا ذكرنا أن هذا الوجه مع تسليمه لا يفي بإثبات المدّعى في تمام أفراد هذا المفهوم المنتزع لحرام مشتبه بالشبهة الغير المحصورة الذي لا يلزم الحرج من الاحتياط في أغلب أفراده لأغلب المكلّفين باعتراف الخصم، ومنه يظهر أن الاستعانة بالأخبار الدالّة على إناطة الأحكام بالعسر واليسر الغالبيّين لا ينفع أصلاً على تقدير الإغماض عن المناقشة فيها، فلعلّ الوجه في الاستدلال بهذا الوجه مع ما عرفت ما أفاده شيخنا في الكتاب بقوله: (وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة) إلى آخر ما أفاده قدس سره.

وثالثاً: على تقدير تسليم إرادة المعنى المذكور مما دلّ على نفي الحرج وكون الشبهة الغير المحصورة عنوانا في نفسه اقتضى الدليل وجوب الاحتياط عن نفس هذا العنوان نمنع من لزوم الحرج بالنسبة إلى أغلب أفرادها التي هي أنواع حقيقة لأن بعض الأطراف من كثير أفراد الشبهة الغير المحصورة ليس محلاً لابتلاء غالب المكلّفين كما يشهد به الوجدان، وبعد إخراج هذه عن محلّ الكلام سواء كان الاحتياط فيها موجبا للحرج أم لا لما عرفت من عدم وجوب الاحتياط فيما كان بعض أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ الابتلاء مع حصر الشبهة

. . . .

فضلاً عن كونها غير محصورة توجّه منع وجود الحرج بالنسبة إلى أغلب أفراد محلّ الكلام من الشبهة الغير المحصورة، وإن سلم تحقّقه في أغلب أفرادها بقول مطلق وفي المجموع ممّا هو محلّ الكلام وغيره وإن قيل المدّعى وجود الحرج في أغلب أفراد محلّ الكلام، وبعد تسليم الغلبة وإناطة حكم الرفع بها وكون الشبهة الغير المحصورة عنواناً مستقلاً بالملاحظة لم يكن معنى لهذا الجواب الثالث قلنا المدعى وإن كان ذلك لما عرفت من خروج ما لم يكن تمام أفراده محلا للابتلاء عن محلّ البحث، إلا أنه لم يسبق منا الاعتراف بما ذكره أي عسر في الاجتناب عن الخمر المشتبه بالشبهة الغير المحصورة والمرأة المحرّم نكاحها المشتبهة في نساء في صقع من الأرض، وكذلك بالنسبة إلى المال المشتبه ومهدور الدم المشتبه إلى غير ذلك ورابعاً تمنع من لزوم الحرج على الغالب بالنسبة إلى أفراد نوع واحد تسالموا على لزوم الحرج الغالبي بالنسبة إليه، فإن النوع الذي يلزم بالنسبة إليه الحرج من دون إشكال النجس المشتبه، ومن المعلوم أنه لا يلزم الحرج الغالبي من الاجتناب عن كثير من أفراده المشتبهة بالنسبة إلى الأرض والطعام وغيرهما فتأمل، فهذا الوجه لا يسمن ولا يغني أصلاً، نعم لا إشكال في عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى مورد، وفرد من نوع يلزم الحرج من الاحتياط فيه وإن لم يلزم في أغلب أفراده كما هو واضح، وقد عرفت الإشارة إليه وممّا ذكرنا كله يظهر توجّه النقض عليهم بالشبهة المحصورة، فإنه لا إشكال في لزوم الحرج من الاحتياط فيها في الجملة.

ثمّ إن للمحقق القمي وبعض أفاضل معاصريه قدس سرهما كلاما متعلّقاً بالمقام لا بد من إيراده قال في القوانين في مقام النقض على ما استدلّوا به لوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة بـ (أن التكليف بالاجتناب عن الحرام والنجس الواقعيين الموجودين بين المشتبهات يقينيّ) إلى آخر ما عرفت شرحه ما هذا

. . . .

لفظه: «مع أنه يرد على ذلك النقض بغير المحصورة، فإن الحرام والنجس فيها أيضاً يقينيّ، والتمسّك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتيب جميع آثارهما سيّما بحيث تصير قاعدة كليّة مثبتة للحكم مطرداً، لأن مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجّس بعضه ولم يعلم محلّها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج إلى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج إليها في الاجتناب عنها، وليس تطهير عضو منه إذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى، وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين أحدهما نجس حرجا عظيماً كما لو احتاج إلى لبس أحدهما في السفر في أيّام الشتاء، ووقوع المطر فإن كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة، فاحكم هنا بالطهارة، وكذلك الكلام في الاضطرار إلى أكل الميتة وشرب الماء النجس، فإن الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة وأمّا ما قد يتمسّك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الأخبار بالنجاسة، فذلك تأسيس في الحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح» انتهى كلامه رفع مقامه، وقال فاضل معاصره في فصوله بعد إبداء الفرق بين المحصور وغير المحصور بما هو المشهور من لزوم العسر في الاجتناب عن الثاني دون الأول ما هذا لفظه: «وأمّا ما أورده بعض المعاصرين بأن العسر والحرج قد لا يتحقّقان في غير المحصور، كما إذا لم يكن هناك ما يوجب استعمال البعض وقد يتحقّقان في المحصور أيضا كما إذا اضطر إلى استعمال البعض مع أنهما يقتضيان رفع الإثم دون غيره من النجاسة، ولهذا لو اضطر إلى أكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بأن العسر والحرج إنما يقتضيان رفع الحكم الذي يترتبان عليه على قدر ترتبهما عليه ففي غير المحصور لما كان ترتبهما على وجوب الاجتناب عنه، وما في حكمه كوجوب الاجتناب عن ملاقيه ثابتاً على الإطلاق، حتى بالنسبة إلى ما يزيد فيه على قدر

الضرورة لوضوح ترتيبهما على تقدير تحديد رفع المنع باندفاعهما أيضا لعموم مورده وابتلاء عامّة النّاس به في عامة الأحوال، أو أغلبها لزم ارتفاعه على الإطلاق بخلاف المحصور لندرة الاضطرار إليه وعلى تقدير حصوله فدوران المنع فيه مدار رفع العسر والحرج لا يوجب عسرا ولا حرجاً، ولهذا جاز ثبوت حكمه إلى أن قال ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الحكم حرمة أو نجاسة أو غيرهما، وإلى هذا ينظر إلى احتجاج بعض الأصحاب بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الأخبار الدالّة على نجاستها، واعتذار المعاصر المذكور عنه بأنه تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح غير واضح، فإن ما يصلح للتأسيس والدفع في مثل المقام يصلح للرفع أيضاً سلّمنا، لكن المقام من باب الدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم العسر والحرج عموم الأدلّة الدالّة على التحريم بصورة الاشتباه بغير المحصور» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بما يتطرّق إليهما من المناقشة أمّا ما أفاده في القوانين، فيتوجّه عليه بعد اختيار كون قضيّة الأصل بعد ثبوت الاشتغال بالعلم الإجمالي عدم الفرق بين الشبهة المحصورة وغيرها أن الفارق ما عرفت من قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في غير المحصور وليس المقصود، إلاّ رفع وجوب الاحتياط إلاّ الحرمة والنجاسة واقعا عن الواقع المعلوم إجمالاً ولم يدّعه أحد من القائلين بعدم وجوب الاحتياط في المقام بحيث يحكمون بطهارة ما لاقى جميع أطراف الشبهة الغير المحصورة، وأمّا الحكم بطهارة ما يلاقي بعض الأطراف فليس من جهة الحكم بطهارة الملاقى بالفتح، بل من الجهة التي عرفتها في ملاقي الشبهة المحصورة من سلامة الأصل فيه عن المعارض وخروجه عن أطراف الشبهة، فإذا كان الحال هذه مع حصر الشبهة، فالحكم بطهارته مع عدم الحصر أولى كما لا يخفى، وبالجملة المنفيّ في المقام مجرّد وجوب الاحتياط الثابت بالعلم الإجمالي لا آثار الواقع،

. . . .

فإن ثبوتها لا تعلّق له بالعلم الإجمالي، فإنّها من مقولة الوضع لا أثر للعلم الإجمالي بالنسبة إليها أصلاً، فالمنفي بالإجماع أو دليل نفي العسر هو مجرّد وجوب الاحتياط لا غيره من الأحكام والآثار، نعم ما أفاده بالنسبة إلى دليل نفي الحرج في المقام من عدم جواز التمسّك به فهو حقّ لا محيص عنه لكن لا من الجهة التي ذكرها، بل لما عرفت.

هذا وأمّا ما ذكره في الفصول تحقيقا للمقام ودفعا لما أورده المحقق القميّ على المتمسّكين بدليل نفي الحرج في المقام الفارقين بينه وبين الشبهة المحصورة، فيتوجّه عليه ما عرفت من المناقشات مضافاً إلى ما يتوجّه عليه في مواضع من كلماته، لأن ما ذكره في تتميم المدّعى، والفرق من أن التحديد بلزوم العسر والحرج في المقام يكون حرجياً بخلاف الشبهة المحصورة يتوجّه عليه أنّ ذلك إنما يفيد على تقدير تسليمه بالنسبة إلى نوع خاصّ يكون الحرج في الاحتياط عن غالب أفراده، وقد عرفت المنع عنه وما ذكره تحقيقا لاقتضاء أدلّة نفي العسر رفع النجاسة في المقام من أن قضيّة نفي الحرج هو رفع كلّ حكم يترتّب على جعله الحرج من غير فرق بين النجاسة وغيرها من الأحكام يتوجّه عليه أنه لا ينفع في ردّ ما أفاده المحقق القميّ قدس سره للمنع من لزوم الحرج في بقاء النجاسة في الشبهة الغير المحصورة كما هو واضح، نعم يتوجّه عليه ما أشرنا إليه من أن الغرض التمسّك بدليل نفي الحرج لمجرّد عدم وجوب الاحتياط ويحصل الموافقة القطعيّة لا طهارة النجس الواقعي الموجود بين المشتبهات، وما ذكره في عدم الفرق بين مسألة الحديد والمقام، لأن ما يصلح للتأسيس والدفع يصلح للرفع أيضاً يتوجه عليه أن دليل نفي العسر ليس من المطهرات، حتى يرفع النجاسة الثابتة المسلّمة بين المشتبهات واقتضاؤه لدفع النجاسة في الحديد يرجع إلى منعه من ثبوت أصل النجاسة لها، وأين هذا من المقام.

ثمّ إن هذا الذي عرفت في مسألة الحديد إنما هو على مقتضى ما وقع من المحقّق القميّ وفاضل عصره قدس سرهما، والذي يقتضيه التحقيق فيها أن يقال إنه لو كان هناك دليل معتبر على نجاسة الحديد لم يكن معنى للحكم بطرحه من جهة ما دلّ على نفي الحرج في الشريعة لما عرفت غير مرّة من أن أدلّة نفي الحرج وإن كانت حاكمة على أدلّة التكاليف القاضية بثبوتها في الموضوع الأعمّ من مورد لزوم الحرج، إلاّ أنه يتعيّن تخصيصها بما هو أخصّ منها يدلّ على ثبوت حكم حرجيّ إذا كان معتبرا من جميع الجهات هذا مضافا إلى ما عرفت من مطاوي كلمات الأستاذ العلاّمة قدس سره في الكتاب من كون عمومات نفي الحرج من العمومات الموهونة بكثرة الخارج منها، فلا يجوز التمسّك بها من غير جابر لها فضلاً عمّا إذا كان هناك ما يقتضي تخصيصها، هذا مضافاً إلى أنه لو كان الدليل على طهارة الحديد ما دلّ على نفي الحكم العسري لزم الاقتصار على صورة وجود العسر ولم يجز الحكم بالطهارة على الإطلاق لما أسمعناك من أن التحقيق في مفاده هو نفي الحرج الشخصي، لا الغالبي والنوعي وإن لم يكن هناك دليل معتبر على نجاسته أو كان وكان معارضاً لأخبار الطهارة مع التكافؤ فالمتعيّن الرجوع إلى قاعدة الطهارة بناء على جريانها في الشبهة الحكميّة على ما هو الحق وعليه المشهور، وعلى هذا لا معنى للتمسّك بدليل نفي الحرج.

فالتحقيق أن الدليل على طهارة الحديد أمّا الأخبار الدالة على طهارته لمكان رجحانها على أخبار النجاسة بضرب من الترجيح من العمل وغيره أو ضعف أخبار النجاسة، أو أصالة الطهارة بعد تعارض الأخبار وتساقطها فتأمل، أو قيام الإجماع عليها فليس المستند أدلّة نفي الحرج حتى يتوجّه عليه ما عرفت من لزوم الاقتصار على المورد العسري وغيره وإن كان حكمة في حكم الشارع بطهارته، فلا يلزم اطرادها في موارد رفع النجاسة، وهذا نظير ما ذكرنا في مسألة الانسداد من الفرق

ولعل المراد لزومه به في أغلب أفراد هذه الشبهة، لأغلب أفراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾*، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾* بناء على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين، حتى من لا حرج بالنسبة إليه، وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من إناطة الأحكام الشرعية الكلية وجوداً وعدماً بالعسر واليسر الغالبين.

وفي هذا الاستدلال نظر، لأن أدلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدل إلاّ على أن ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه وأما ارتفاع ما

بين كونه حكمة لا يلزم اطّرادهما فيعمل بالظّن حتى مع التمكّن من تحصيل العلم من المسألة وعلّة يدور الحكم مدارها وكذلك ذكرنا ثمّة الفرق بين كون لزوم العسر من الاحتياط الكلّي علّة لإبطال وجوب الاحتياط بأن يتمسّك له بدليل نفي الحرج، فيدور البطلان مداره وحكمة بأن يتمسّك له بالإجماع ونحوه، وأمّا ما يقال وأشرنا إليه في طيّ كلماتنا من أن ما اشتهر من عدم لزوم الاطراد في الحكمة كلام لا محصّل له من حيث استلزامه تجويز العبث على الحكيم تعالى نظراً إلى كون لازمه الالتزام بثبوت الحكم في مورد مع فقدان جهة مقتضية له بل ربما يمكن القول بامتناعه الذاتي فتدبّر، فيتوجّه عليه بأن ما جعل حكمة في تشريع الحكم وهي المصلحة الغالبة لمصلحة من المصالح لا ينفكّ عن الحكم، ضرورة صدق وجود مصلحة في غالب الأفراد دائماً وإنما المنفكّ نفس المصلحة بالاعتبار الذي اقتضى تشريع الحكم فتدبّر.

---

* سورة البقرة: الآية: ١٨٥.

* سورة الحج: الآية: ٧٨.

كان ضيقاً على الأكثر عمن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنان على أحد، بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

وأمّا ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، فلا ينفع فيما نحن فيه لأن الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب مواردها عسر على أغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعددة والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمي الموجود في ذلك الموضوع، والمفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم ولا يرد منه حرج على الأغلب وأن الاجتناب في صورة اشتباهه أيضاً في غاية اليسر، فأي مدخل للأخبار الواردة في أن الحكم الشرعي يتبع الأغلب في اليسر والعسر.

وكأن المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لو لا العسر لكن لما تعسر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية.

وفيه أن دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع، نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات كأن يدعى أن الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في أمور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة. لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة إلى غير ذلك من المحرمات ولعل

كثيراً ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة.

هذا كله مع أن لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع، ووجهه أن كثيراً من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات مورد ابتلاء المكلف، ولا يجب الاحتياط في هذه الشبهة، وإن كانت محصورة كما أوضحناه سابقاً.

وبعد إخراج هذا عن محل الكلام، فالإنصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب.

الثالث: الأخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته:

فإنّها بظاهرها[1] وإن عمت الشبهة المحصورة، إلاّ أن مقتضى الجمع بينها

---

(١) تقريب الاستدلال بهذا الوجه ما أفاده في الكتاب من أن قضيّة عموم أخبار الحليّة بناء على شمولها لصورة العلم الإجمالي بالحرام هو الحكم بالحليّة وعدم وجوب الاحتياط في المقام، وهي على هذا التقدير وإن لم تكن فارقة بين الشبهتين، بل مقتضاها كما ترى هو الحكم بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة أيضاً، إلاّ أنه لمكان الجمع بينها وبين ما يعارضها من أخبار التوقّف والاحتياط العامة للشبهتين أيضاً يحمل على الشبهة الغير المحصورة لكونها متيقنة منها، كما أنّه يحمل أخبار الاحتياط على الشبهة المحصورة للجهة المذكورة، فيتم الاستدلال والفرق بعد الجمع بين الطائفتين.

هذا حاصل ما يقال في تقريب الاستدلال بهذا الوجه ويتوجّه عليه:

أوّلاً: أن المستند في الحكم بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة هو حكم العقل بالوجوب من باب استقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل على ما عرفت شرح القول فيه، ولا ريب في وجود المناط المذكور بعينه في الشبهة الغير المحصورة

أيضا بناء على فساد الوجه الخامس حسبما ستقف عليه، أو الأخبار المختصّة بصورة الإجمالي مثل اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس، وهي عامة للشبهتين أيضاً بلا ارتياب لا الأخبار العامّة الواردة في التوقف والاحتياط والأخبار المانعة كما ترى أخصّ من الأخبار المرخّصة على تقدير تسليم شمولها لصورة العلم الإجمالي.

وأمّا حكم العقل فهو وإن كان موروداً بالنسبة إلى الأخبار المرخّصة على تقدير دلالتها على حكم صورة العلم الإجمالي من غير فرق بين الشبهتين، إلاّ أن ظاهرها لما كان ثبوت الرخصة بالنسبة إلى جميع الأطراف لعدم إمكان حملها على إرادة بعض الأطراف على ما عرفت تفصيل القول فيه في الشبهة المحصورة، فلا بدّ من جعل الغاية فيها الأعم من العلم الإجمالي، فلا يجوز الاستدلال بها على حكم المقام، كما لا يجوز الاستدلال بها في الشبهة المحصورة فغرض شيخنا قدس سره ممّا ذكره في الجواب الأول هو دفع ما يتوهّم من الدليل المذكور من كون الوجه في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة ما دلّ على وجوب التوقف والاحتياط من الأخبار العامة التي حكم باختصاصها جمعاً بينها وبين ما دلّ على الإباحة، وأن الوجه فيه هو حكم العقل بالوجوب بعد العلم الإجمالي بوجود الحرام بين المشتبهات المتحقق في الشبهة الغير المحصورة لا جعل حكم العقل معارضاً لأخبار الإباحة، اللهم إلا أن يكون المراد ما أشرنا إليه من أن ظاهر أخبار الرّخصة على تقدير تسليم الظهور لما كان ترخيص ارتكاب جميع الأطراف وهو مصروف بحكم العقل القطعي بقبحه على الحكيم تعالى من حيث كونه إذناً في المعصية للخطاب المنجّز وحملها على الترخيص في البعض أيضا غير ممكن، فلا مناص عن حملها على غير صورة العلم الإجمالي بالخطاب المنجّز ثمّ إن الوجه في قصر شيخنا في دليل الاحتياط على حكم العقل به لعلّه مبنيّ على المناقشة في سند الرواية من حيث إرسالها فتدبّر، أو كونها مؤكدة لحكم العقل به كالأخبار

العامة للوقف والاحتياط.

وثانياً: سلمنا كون المستند لوجوب الاحتياط الأخبار العامة لكن قد عرفت غير مرّة اختصاص أخبار الحلّ والبراءة بالشبهة الابتدائية، فلا يعارض أخبار الاحتياط حتى يجمع بينهما بما ذكر وثالثا سلمنا شمول أخبار الحلّ والبراءة لصورة العلم الإجمالي، فيشمل الشبهتين لا محالة لكن نقول إن أخبار الاحتياط والتوقف أخصّ مطلقا منها ولو من جهة قيام الإجماع على خروج الشبهات الابتدائية منها فأخبار الحلّ على عمومها لصورة العلم الإجمالي أعمّ مطلقا من أخبار التوقف، فيتعيّن تخصيصها بالشبهات الابتدائية وإبقاء كلتا الشبهتين تحت أخبار التوقّف لا يقال كيف يدّعى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الابتدائية، مع أن جماعة من الأصحاب كالأخباريين قالوا بوجوبه في الشبهة الحكمية التحريميّة، لأنا نقول مخالفتهم في ذلك لا يقدح في انعقاد الإجماع على ما أسمعناك في محلّه، هذا مضافاً إلى أن قيام الإجماع على عدم وجوبه في الشبهة الموضوعية البدوية مطلقاً والشبهة الابتدائية الوجوبيّة الحكميّة كاف في أخصيّة أخبار التوقّف بالنسبة إلى أخبار الحلّ لا يقال إن أخصيّة أخبار التوقّف بالنسبة إلى أخبار الحل إنما هي فيما لوحظت بالنسبة بينهما بعد تخصيص أخبار التوقّف بالإجماع لم لا يلاحظ النسبة بينهما قبل العلاج بالتخصيص وهما قبل العلاج بالتخصيص وهما قبل العلاج عامّان تعارضا يجمع بينهما بما ذكر في طيّ الاستدلال، لأنّا نقول ما ذكر توهّم قد سبق إلى ذهن بعض أفاضل من تأخّر على خلاف ما يقتضيه التحقيق ومقالة المشهور في تعارض أزيد من دليلين فإن الأخصّ من المعارضات يقدّم في العلاج ولو أوجب تقديمه انقلاب النسبة بين الباقي منها ووجهه مضافاً إلى ظهوره من حيث إن عدم تقديمه ربما يوجب طرحه يأتي في الجزء الرابع من التعليقة، هذا مضافاً إلى أن التوهّم المذكور على تقدير

صحّته إنما يتمشّى في المخصّص المنفصل اللفظي لا في المتّصل ولا في المخصّص اللبي كالإجماع والعقل على ما ستقف على شرح القول فيه.

ورابعاً: أغمضنا عما ذكر ثالثاً من أخصيّة أخبار التوقف وكونهما عامّين متباينين يلاحظ النسبة بينهما بملاحظة وضعهما قبل العلاج بالإجماع على ما سبق من التوهّم لكن نقول إنه لا معنى للجمع المذكور، إذ لا شاهد له أصلاً لا من الداخل، ولا من الخارج، لأنه مع الغض عمّا ذكرنا تكون النسبة المنطقيّة بين الطائفتين التباين الكلي لشمولها جميع الشبهات غاية ما هناك كون الشبهات الابتدائيّة متيقنة الإرادة من أخبار الحل والبراءة، فيكون نصّا فيها بهذا المعنى والشبهة المحصورة متيقنة الإرادة من أخبار التوقف، فيكون نصّا بالنسبة إليها بالملاحظة المذكورة وكل ظاهر في الشبهة الغير المحصورة فإدراجها في أحدهما وإخراجها عن الأخرى ليس جمعاً، بل ترجيح بلا مرجح بعد فرض عدم الشاهد هذا بناء على كفاية النصوصيّة بالمعنى المذكور في باب التعارض لصرف الظاهر عن ظهوره، وإلا فلا بدّ من إعمال المرجّحات والحكم بالطّرح، ثمّ إن تحرير المقام بما حرّرناه من جعل ما حرّر أخيرا جوابا برأسه أولى مما حرره شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه من جعل ما أفاده ثانياً الراجع إلى ما ذكرناه لثالث الأجوبة فإنه ظاهر في اتحادهما بحسب المفاد وإن اختلفا بالتفصيل والإجمال، وليس الأمر كما ذكر قطعا لابتناء ما ذكره ثانيا على أخصية أخبار التوقف من أخبار الحل بملاحظة الإجماع القائم على إخراج الشبهات الابتدائية منها وإبقائها تحت أخبار حلّ الشبهات وابتناء ما ذكره في الحاصل على ما يقتضيه وضع الطائفتين قبل العلاج بالتخصيص من التباين الكلي فالمقام بهذه الملاحظة نظير ما إذا ورد الأمر بإكرام جميع العلماء والنهي عن إكرام الجميع، وقلنا بأن العدول متيقن الإرادة من مورد الأمر والفساق متيقن الإرادة من مورد النهي، وكل منهما ظاهر بالنسبة إلى

وبين ما دلت على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصورة، وحمل أخبار المنع على المحصور.

وفيه أولاً: أن المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل، وقد تقدم بما لا مزيد عليها أن أخبار حل الشبهة لا يشمل صورة العلم الإجمالي بالحرام.

وثانياً: لو سلمنا شمولها لصورة العلم الإجمالي، حتى يشمل الصورة الغير المحصورة لكنها تشمل المحصورة أيضاً، وأخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية إجماعاً، فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة أيضاً أخص مطلقاً من أخبار الرخصة.

والحاصل أن أخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية وأخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة،

الواسطة بين العادل والفاسق لو قلنا بثبوت الواسطة كالشخص في أول بلوغه مع فرض عدم حصول الملكة له وعدم صدور الكبيرة منه، هذا ولكن يمكن توجيه ما أفاده بأن ما ذكره في الحاصل يرجع إلى ما أفاده ثانيا بإسقاط ملاحظة الإجماع فتدبّر، وقد ظنّ بعض طلبة العصر كون ما ذكره في الحاصل منافياً لما أفاده في الجواب الثاني من جهة كون مبناه على جعل النسبة بين الطائفتين العموم من وجه من حيث كون الشبهات الابتدائيّة مادّة افتراق أخبار الحلّ والشبهة المحصورة مادّة افتراق أخبار الاجتناب والشبهة الغير المحصورة مادة تعارضهما واجتماعهما وهو كما ترى ظن فاسد جداً لصراحة كلامه في الحاصل بشمول الطائفتين المشبهات الابتدائيّة والمحصورة، غاية الأمر تيقن إرادة الشبهات الابتدائيّة من أخبار الحلّ وتيقّن إرادة الشبهة المحصورة من أخبار المنع لا خروج الأولى عن الثانية مورداً وخروج الثانية عن الأولى كذلك، حتى تكون النسبة العموم من وجه.

فإخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحا بلا مرجح، إلاّ أن يقال إن أكثر أفراد الشبهة الابتدائية[1] ترجع بالأخرة إلى الشبهة

---

(١) أراد بذلك الاستدراك عما أفاده في الحاصل من تسوية الطائفتين من الأخبار بالنسبة إلى الشبهة الغير المحصورة، وعدم مزيّة لإحداهما على الأخرى بحسب الدلالة وكونهما ظاهرين بالنسبة إليها وإثبات كون أخبار الحلّ أظهر من أخبار المنع بالملاحظة التي ذكرها، حيث إن كثرة أخبار الحل الظاهرة في الاهتمام بشأن المطلب مقتضية لكثرة موردها، فإذا رجع أكثر أفراد الشبهة الابتدائيّة إلى الشبهة الغير المحصورة من جهة العلم بوجود الحرام بعد النظرة الثانية في المشتبهات بكون الواقعة الشخصيّة من أطرافها لم يبق تحت أخبار الحلّ على تقدير إخراج الشبهة الغير المحصورة عنها، إلاّ القليل النادر وهي بالملاحظة التي عرفتها آبية عن ذلك وهذا بخلاف أخبار المنع فإن تخصيصها بإخراج الشبهة الغير المحصورة لا يوجب قلّة موردها فهي أقوى دلالة من أخبار المنع وإن كان تعارضهما بالتباين الكلّي، وهذا مع وضوحه قد برهن عليه في باب التعارض فلو فرض في نظير المقام الذي أشرنا إليه. قلة أفراد العدول من العلماء، فلا محالة يكون ما دلّ على وجوب إكرام العلماء أقوى دلالة بالنسبة إلى الواسطة مما دلّ على النهي عن إكرامهم، هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده من وجوه:

أحدها: المنع من رجوع أكثر أفراد الشبهة الابتدائيّة إلى الشبهة الغير المحصورة، ضرورة وقوع الشكّ كثيرا في نجاسة شيء أو حرمته من غير أن يكون هناك علم إجمالي بوجود النجس أو الحرام بين أشياء يكون المشكوك من أطرافه وإن كان هناك علم إجمالي لا تعلّق له بالمشكوك أصلاً، فإنه غير موجب لصيرورة المشكوك من الشبهة الغير المحصورة كما هو ظاهر، فإذا شك في نجاسة البدن أو الثوب من جهة الشكّ في خروج البول عن المحلّ لم يكن معنى للحكم بكونه من الشبهة الغير

المحصورة من جهة العلم الإجمالي بوجود النجس في العالم، وكذا إذا شكّ في تنجّس البدن أو الثوب أو غيرهما من جهة الشك في ملاقاتها للنجس المعلوم بالتفصيل من غير أن يكون هناك علم إجمالي بملاقاة شيء له يحتمل كونه أحد المذكورات إلى غير ذلك من الأمثلة الواضحة، وبالجملة لا إشكال في أن الشكّ لا يخرج عن كونه ابتدائيًا، إلا إذا كان له تعلّق بما علم إجمالاً باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على مورده بحيث يصير سبباً للشكّ، وإلاّ فربّما يشكّ في نجاسة أشياء كثيرة وحرمتها مع عدم العلم بوجود النجس أو الحرام بينهما وعدم احتمال كونها مما علم إجمالاً بنجاستها أو حرمتها، فلا يكون من الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وهذا الذي ذكرنا أمر واضح لا سترة فيه أصلا ولا ينكره أحد جزماً، وقد صرّح به شيخنا قدس سره غير مرّة في مجالس تبيّن فيها الفرق بين الشبهة الابتدائية والمقرونة بالعلم الإجمالي.

ثانيها: المنع من كونه مقيّدا على تقدير تسليمه لما عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة وكلام شيخنا الأستاذ العلامة وستعرفه ممّا نذكره عن قريب من أن محلّ البحث في حكم الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي حتى الشبهة المحصورة ما إذا كان جميع أطراف العلم الإجمالي مورد الابتلاء المكلّف بها فعلاً بحيث يكون هناك علم إجمالاً بتوجّه خطاب منجّز إلى المكلّف، وإلا فمجرّد العلم الإجمالي لا يؤثّر في شيء حتى في حرمة المخالفة القطعيّة ما لم يؤثر في العلم بتوجّه الخطاب المنجّز، ومن المعلوم أنه لو سلّم رجوع الشكوك الابتدائيّة إلى الشبهة الغير المحصوريّة فإنما يسلّم رجوعها إلى ما لا يكون جميع أطرافه مورد الابتلاء لظهور فساد دعوى رجوعها إلى ما يكون جميع أطرافه موارد الابتلاء ولا يظن بأحد ادّعاء ذلك سيّما مثل شيخنا قدس سره.

ثالثها: أنه على تقدير تسليم رجوع المشكوك البدوية إلى الشبهة الغير المحصورة،

فإنما يسلّم بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة لا الأعمّ منها ومن الشبهة الحكميّة وأخبار الترخيص أعمّ من الشبهتين، فلا يلزم من إخراج الشبهة الغير المحصورة منها وإبقاؤها تحت أخبار المنع تخصيص أخبار الجواز بالفرد النادر فتأمل، إلاّ أن يقال إن المراد من أخبار الحل والجواز كما هو الظاهر من العبارة هو خصوص ما ورد في الشبهة الموضوعيّة لا ما ورد في الأعمّ من الشبهتين، فلا ينفع ولا يفيد وجود الشكّ الابتدائي وكثرته في الشبهات الحكميّة في دفع ما ذكر لكن يتوجّه عليه أنه على ما ذكر ينهدم أساس بعض الإيرادات والأجوبة السّابقة كالجواب بعدم شمول أخبار الحلّ للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والجواب بأخصيّة أخبار الوقف، لأن الأخصيّة غير مفيدة بعد لزوم المحذور من التخصيص كما لا يخفى.

نعم لا إشكال في أنه لا يوجب ارتفاع الأخصيّة عن أخبار المنع بخروج الشبهة الابتدائيّة منها مطلقاً وعلى كلّ تقدير ولو بملاحظة قيام الإجماع عليه وشمول أخبار الجواز والحلّ للشبهة الابتدائيّة الموضوعيّة، كما أنه لا إشكال في انقلاب النسبة على التقدير المذكور على القول بشمول أخبار المنع للشبهة الحكميّة ولو كان خصوص ما اقترن بالعلم الإجمالي كالشكّ في المكلّف به من التباين إلى العموم من وجه فينهدم أساس بعض الأجوبة الأخر أيضاً كما هو ظاهر، والذي يسهل الأمر في المقام أنه قدس سره لا يقول بهذه المقالة التي ذكرها استدراكا كما يظهر من مجموع كلماته السابقة واللاحقة وإنما ذكرها وجها من غير اعتماد عليه.

ثمّ إن ما ذكر كلّه مبنيّ على القول بدلالة الأخبار العامة للتوقّف والاحتياط على المنع ووجوب الاجتناب حتى يجوز التمسّك بها في المقام.

وأمّا على ما ذكرنا في بيان المراد منها تبعاً لما أفاده شيخنا في تحقيق ذلك، فلا معنى لهذه الكلمات أصلاً لفساد التمسّك بها على هذا كما لا يخفى.

الغير المحصورة لأنا نعلم إجمالا بوجود النجس والحرام في الوقائع المجهولة بغير المحصورة فلو أخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحل لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر وهو لا يناسب مساق هذه الأخبار فتدبر.

الرابع: بعض الأخبار الدالة على أن مجرد العلم بوجود الحرام[1] بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً.

---

(١) تقريب الدلالة إن الظاهر من الجواب حصول العلم للسّائل من أخبار المخبر ولو من جهة الاحتفاف بالقرينة الدّالة على صدقه بجعل الميتة في الجبن وتقريره عليه السلام لذلك، لكن من المعلوم ضرورة عدم تعلّق إخبار المخبر إلا بالجبن الذي يعمل في مكان مخصوص لعدم تعلّق رؤيته، إلاّ بذلك فلو أخبر عن غيره كان إخباره مستندا إلى الحدس والقياس لا الإحساس كما هو ظاهر، فالجواب مبنيّ على حصول العلم إجمالاً بوجود ما لا يجوز شراؤه وأكله في كليّ الجبن، فيدلّ على عدم مانعيّة العلم الإجمالي عن الحكم بالحلّيّة وترتيب آثار الحلال على أطراف الشبهة ويؤيّد ما ذكرنا من التقريب، بل يدلّ عليه قوله عليه السلام أخيراً في الجواب والله إني لأعترض السوق الحديث فإن مثل ذلك القول إنما يقال عرفاً في مقام العلم بانتفاء متعلّق الظن وأنه لا يصلح تعلّق الظن به أبداً لا في مقام مجرّد عدم وجوب تحصيل الظن والإعلام بذلك كما هو ظاهر عند من حاول العرفيات، وهذا الكلام وإن كان ظاهرا في عمل الإمام عليه السلام بالحكم الظاهري كسائر الناس كما هو ظاهر بعض الأخبار الأخر أيضاً مع كونه خلاف ما قضى به الدليل القطعيّ في باب علمهم ولو بالنسبة إلى الموضوعات، حيث إن لازمه الوقوع في خلاف الواقع أحيانا المنافي لساحة شأنهم وكونهم خزّان علم الله، إلاّ أن هذا التعبير إنما هو بحسب ما يزعمه كثير من أهل زمانهم من تجويز الجهل عليهم بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة ككثير من أهالي سائر الأعصار

والأزمنة، وليس المقام مقام شرح القول في ذلك وقد مضى بعض الكلام ممّا يتعلّق بالمقام في الجزء الأول من التعليقة، ولعلّنا نتكلّم فيه أيضا حسبما يساعدنا التوفيق وإن كانت الإحاطة بما لهم من الشأن محالا لغير خالقهم جلّ جلاله، ثمّ إن الرواية عند التأمّل ظاهرة في خصوص الشبهة الغير المحصورة وإن أبيت إلاّ عن ظهور قوله عليه السلام عقيب الاستفهام الإنكاري في مقام التحديد وإعطاء الضابطة: «فما علمت أنّ فيه الميتة» إلى آخره في العلم التفصيلي وتجويز الارتكاب مع العلم الإجمالي ولو في الشبهة المحصورة، فلا بد من صرفه عن ذلك بما دلّ على وجوب الاجتناب فيها هذا حاصل تقريب دلالة الرواية على المدّعى ويتوجّه عليه ما أفاده بقوله: (إلا أن يدّعى أن المراد) إلى آخره الذي يرجع حاصله إلى أن الاستدلال بالرواية على ما ذكر في تقريب الاستدلال مبنيّ على كون الرواية مسوقة سؤالاً وجواباً لبيان حكم الجبن الذي يحتمل كونه من أطراف العلم الإجمالي، وليس الأمر كذلك بل هي مسوقة لبيان دفع توهّم كون مجرد العلم بجعل الميتة في مكان موجبا للاجتناب عن جبن غيره من الأمكنة الخارجة عن أطراف العلم لمجرد احتمال كونه مثل المكان المعلوم حاله، ويدلّ على ذلك مضافا إلى كون هذا المعنى ظاهرا منها الاستفهام الإنكاري فإنه على الأوّل لا معنى للإنكار أصلاً، بل الاحتياط في محلّه، وهذا بخلاف ما لو كان السؤال عن حكم مجرّد الاحتمال قياساً على مورد العلم الإجمالي، فإن الإنكار في محلّه ثمّ على تقدير مساواة هذا الاحتمال في الرواية للاحتمال الأوّل تسقط عن الاستدلال أيضاً لا يقال قوله صلى اللّه عليه وآله في مقام التفريع: «فما علمت فيه الميتة» الحديث ظاهر في إناطة الجواز والمنع بعدم العلم التفصيلي ووجوده، فما لم يعلم تفصيلاً كون الجبن الخاصّ مما جعل فيه الميتة جاز أكله ولو كان من أطراف العلم الإجمالي، غاية ما هناك قيام الدليل على خروج الشبهة المحصورة من هذه الكليّة

. . . .

المذكورة في مقام إعطاء الضابطة، لأنّا نقول إناطة المنع بالعلم التفصيلي بالحرمة على ما هو ظاهر القضيّة مسلّمة لا شبهة فيها، إلاّ أنها لا تفيد في إثبات المدّعى أصلاً من حيث إن قوله تعالى تفريع على إنكار كون العلم الإجمالي سبباً للاجتناب عمّا ليس من أطرافه من الشبهات البدوية على ما عرفت من معنى الرواية، فيستقيم إناطة المنع فيها التفصيلي كما هو ظاهر لفرض فقد العلم الإجمالي بالنسبة إليها.

هذا حاصل ما يستفاد مما أفاده شيخنا قدس سره من الجواب عن الرواية بقوله: (إلا أن يدّعى أن المراد أن جعل الميتة) إلى آخره وهنا جواب آخر عن الاستدلال بالرواية على تقدير تسليم ظهورها في تجويز التناول مع العلم الإجمالي وإناطة المنع بالعلم التفصيلي بالنسبة إلى أطرافه، وهو أن محلّ الابتلاء من الجبن من المكان الذي يعلم بجعل الميتة فيه إنما هو بعض أطرافه لا جميعها، وقد أسمعناك غير مرّة أنه لا أثر للعلم الإجمالي والحال هذه مع حصر الشبهة فضلاً عمّا إذا كانت غير محصورة، فيستقيم إذا الإناطة المتفرّعة على الإنكار المذكور في الحديث ضرورة صحّة إناطة المنع بالعلم التفصيلي مع العلم الإجمالي المزبور كما أنه يظهر ممّا ذكرنا استقامة قوله عليه السلام: «والله إنّي لأعترض السّوق» الحديث المذكور تأكيدا لما نبه عليه قبل ذلك، فإنه وإن كان ظاهرا في الشراء مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في السوق على ما عرفت سابقاً في تقريب الاستدلال مضافا إلى وجود العلم الإجمالي غالبا بوجود النجس والحرام في السوق، إلاّ أن من الظاهر عدم الابتلاء دفعة بتمام ما في السوق فتدبّر.

نعم ما ذكر لا يستقيم بالنسبة إلى اللّحم فإن مقتضى الأصل عندنا وعند المشهور الحكم بحرمته عند الشكّ ولو لم يكن هناك علم إجماليّ أصلاً، فلا بد أن يكون المستند في الحكم بحلّيّة سوق المسلمين ويد المسلم الحاكمين على أصالة عدم التذكية، فيكون مقصوده عليه السلام من ذكر هذه الفقرة بيان مجرّد

مثل ما في محاسن البرقي عن أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت: أخبرني من رأي أنه يجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله إني لأعترض السوق فأشتري اللحم والسمن والجبن والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان»*، الخبر.

فإن قوله أمن أجل مكان واحد الخبر ظاهر في أن مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته، وكذا قوله عليه السلام: «والله ما أظن كلهم يسمون» فإن الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان، إلا أن يدعى أن المراد أن جعل الميتة في الجبن في

الإقدام على الشراء مع عدم العلم بالتذكية والحلّية، بل مع عدم الظنّ بهما لا كون الحلّية مستندة إلى مجرّد الشكّ، اللهمّ إلا أن يقال بأن الأمارات كالأصول الشرعيّة لا يعتبر مع العلم الإجمالي بخلافها فلا يكون المسوّغ، إلا عدم الحصر الشبهة فيكون الأمارة معتبرة بالملاحظة المذكورة، إلا أن يفرض قيام الأمارة على بعض أطراف الشبهة لكن يتوجّه عليه ما عرفت من عدم الابتلاء بتمام الأطراف دفعة واحدة، فيكون هذا هو المسوّغ للرجوع إلى الأمارة لا عدم حصر الشبهة وفي أمر شيخنا بالتأمّل إشارة إلى ذلك ومنه يظهر أن قول شيخنا وأمّا قوله ما أظن أن كلهم يسمّون إلى آخره ليس متمّما لقوله: (في مقام الجواب إلاّ أن يدّعى) إلى آخره، بل إشارة إلى ما ذكرنا أخيرا من الجواب وإلا كان منافيا للجواب المذكور سيّما بملاحظة الاستدراك الذي ذكره بعد بقوله: (إلا أن يقال إن سوق المسلمين غير معتبر) إلى آخره.

---

* المحاسن: ص ٤٩٥، ح ٥٩٧.

مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك لا أنه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان فلا دخل له بالمدعى.

وأمّا قوله: «ما أظن كلهم يسمون» فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلية، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين بناء على أن السوق أمارة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام إلاّ أن يقال إن سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوغ للارتكاب، إلاّ كون الشبهة غير محصورة فتأمل.

الخامس: أصالة البراءة، بناء على أن المانع من إجرائها[1] ليس إلاّ العلم الإجمالي بوجود الحرام لكنه إنما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب

---

(١) حاصل ما أفاده قدس سره في بيان هذا الوجه وتقريبه هو أن المدرك لوجوب الاحتياط عند العلم الإجمالي بالتكليف على ما عرفته مراراً هو حكم العقل به نظراً إلى حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل الأخروي من حيث إن العلم الإجمالي يوجب في حكمه تحقق الاحتمال المزبور في كل ما يكون طرفاً له ومن المعلوم اختلاف مراتب الاحتمال بحسب الحكم عند العقل والعقلاء من جهة القوّة والضعف، فربما تبلغ الاحتمال من جهة كمال الضعف والبعد مرتبة يعدون الاعتناء به سفاهة واحتمال الضرر في الشبهة الغير المحصورة من هذا القبيل، ضرورة إيجاب كثرة الاحتمالات المتعارضة ضعف الاحتمال وإن كنت شاكًا فيما ذكرنا فارجع إلى عقلك وبناء العقلاء في الضرر المحتمل الدنيوي فيما ذكره شيخنا في الكتاب من الأمثلة في مسألة وجود السمّ والقذف والإخبار بالموت ونظائرها، فإنك لا ترتاب في الحكم بعدم الاعتناء مع عدم حصر الشبهة، ومن هنا ذكروا في باب الغيبة بأن ذكر بعض أهل بلد بهذا العنوان الغير المعيّن بما

فيه من السّوء لا يكون غيبة بخلاف ذكر غالب أهل البلد بالسوء، فإذا لم يحكم العقل بوجوب دفع الضرر مع عدم حصر الشبهة، فيكون العقاب بارتكاب بعض المحتملات مع مصادفة الواقع وتحقّق المخالفة في نفس الأمر عقاباً من دون بيان من جانب الشرع والعقل، فيكون قبيحاً كارتكاب الشبهة البدوية، وهذا معنى جريان البراءة في المقام.

فإن شئت قلت: ملاك البراءة والاحتياط على حكم العقل بوجوب دفع المحتمل وعدمه لا على كون الشكّ في التكليف أو المكلّف به، فربما يحكم العقل بالاحتياط مع كون الشكّ في التكليف كما هو الشّأن في الشبهة الحكميّة قبل الفحص، وربّما يحكم بالبراءة مع كون الشكّ في المكلّف به حتّى مع حصر الشبهة على ما عرفت فيما كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء.

فإن قلت: إن ما ذكر من عدم اعتناء العقلاء باحتمال الضرر إذا كان بعيدا في الغاية مسلّم بالنسبة إلى الضرر الدنيوي ولو مع العلم الإجمالي، ولذا يذمّ العقلاء من يترك المسافرة إلى الحجّ أو التجارة باعتذار علمه بموت بعض في الطريق أو مكّة أو البلد الذي يريد المسافرة إليه أو نهب أموال بعض الناسكين أو المسافرين إلى البلد أو غير ذلك ولا يكون معذوراً شرعاً في ترك الحجّ بمجرّد الاحتمال المذكور وأمّا بالنسبة إلى الضرر الأخروي، فلا نسلم حكم العقل والعقلاء بعدم وجوب دفعه، ومن هنا لا يفرق في الحكم بوجوب الاحتياط مع حصر الشبهة بين كون احتمال التحريم في بعض المشتبهين مساويا لاحتمال التحريم في الآخر أو مختلفا معه في القوّة والضعف ولو كان في غاية الضعف والبعد، بل لم يعهد التفصيل في المسألة بحسب الشدّة والضعف من أحد من العلماء أيضا فلو كان بعد الاحتمال موجباً للفرق في الحكم عند العقلاء والعلماء لحكموا بالفرق مع حصر الشبهة، إذ مناط الفرق بعد الاحتمال كما أن العقلاء لم يفصّلوا أيضاً في حكمهم

بعدم وجوب الاحتياط مع عدم حصر الشبهة بين مراتب الاحتمال إذ ربما يكون تحقق الحرام في ضمن بعض المحتملات مظنونا في الشبهة الغير المحصورة قلت حكم العقل بلزوم التحرّز إذا كان مبنيّا على رفع احتمال الضرر، فلا معنى للفرق في حكمه بين الضررين، ألا ترى أن العبد إذا احتمل مؤاخذة المولى على فعل أو تركه مع كمال بعد الاحتمال لا يلتفت إليه أصلاً ولا يلزمه العقل والعقلاء على الفعل والترك، مع أن المحتمل العقوبة فتأمل، والأولى في تقرير هذا الوجه أن يقال بعدم احتمال الضرر الأخروي مع عدم حصر الشبهة من حيث إن العلم الإجمالي مع كثرة أطرافه لا يوجب تنجّز الخطاب في حكم العقل والعقلاء، فيكون الشكّ في كل طرف منه كالشكّ البدوي في عدم احتمال الضرر الأخروي لا بوجوده وضعفه وحكم العقل بعدم وجوب دفعه، فإنه فاسد جدّا ضرورة ثبوت الفرق عند العقل والعقلاء بين الضررين ودعوى حكم العقل والعقلاء بعدم إلزام العبد بالاحتياط في المثال المذكور ممنوعة، لأنه إنما يستقيم فيما لم يعلم إجمالاً بالتكليف أصلاً، فإنه لا يحتمل العقوبة مع احتمال التكليف.

وأمّا مع علمه إجمالاً بالتكليف عن جانب المولى مع عدم حصر الشبهة فيمنع عدم إلزام العقل والعقلاء العبد على الاحتياط مع الالتزام بوجود احتمال العقوبة هذا ولكنّ الشأن في ثبوت هذا ودون إثباته خرط القتاد لأن دعوى كون العلم الإجمالي مع عدم حصر الشبهة مع فرض الابتلاء دفعة بجميع أطرافه كالشكّ البدوي لا يؤثر في تنجّز الخطاب واحتمال العقوبة كما ترى، ومن هنا نلتزم فيما سيتلى عليك بعدم جواز المخالفة القطعيّة في المقام، مع أنه بناء على ما ذكر من الوجه أخيراً لا بدّ من الالتزام بجوازها على ما يلتزم به شيخنا بعد ذلك وإن كان صريحه في المقام على ما يستفاد من قوله في آخر هذا الوجه: (فعلم من ذلك أن الأمر اكتفى) إلى آخره الفرق بينهما وعدم تجويز المخالفة القطعيّة وإن كان توصيف العلم بالتفصيلي في

المقدمة العلمية، التي لا يجب إلاّ لأجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات الغير المحصورة، وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة، ضرورة أن كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات.

كلامه، ربّما يوهم في بادي النّظر تجويز المخالفة القطعيّة في المقام لكنه ليس مراده جزما سيّما بملاحظة قوله: (ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه) مع أن القيد المذكور ليس في بعض النسخ الصحيحة لكنك خبير بما فيه من المناقشة لما أسمعناك مراراً من ثبوت الملازمة في حكم العقلاء بين المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة، فإذا لم يلتزموا في مورد بوجوب الثانية لم يلتزموا بحرمة الأولى وأمره قدس سره بالتأمّل إمّا إشارة إلى فساد الفرق المذكور، أو إشارة إلى فساد أصل الوجه المبنيّ على عدم الفرق بين الضررين فيما كانا مختلفين ببعد الاحتمال وقربه لما عرفت من وضوح الفرق بينهما عند العقل والعقلاء وكون الظن بالسّلامة من المضارّ الدّنيويّة ممّا عليه مدار معاشهم كالظّنّ بالمضارّ الدنيويّة، وهذا بخلاف الظن المتعلّق بالسّلامة من المضرّة الأخرويّة مع عدم قيام دليل من الشارع على اعتباره وإلاّ كان مقتضى الأصل الأوّلي حجيّة الظن سواء تعلّق بالحكم الإلزامي أو غيره مع أنك قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه في الجزء الأوّل من التعليقة.

وبالجملة لا إشكال في فساد هذا الوجه وإن كان ولا بدّ من التمسّك به فليقرّر بما عرفته منا من عدم تأثير العلم الإجمالي في المقام أصلا لكن كلام شيخنا مبنيّ على الوجه الأوّل في تقريره وإن كان ربما يستظهر من قوله: (وإن شئت قلت) إلى آخره ما ذكرنا لكنّه مناف لقوله بعد ذلك، وحاصل هذا الوجه أن العقل إذا لم يستقل إلى آخره فإنه صريح في وجود احتمال العقاب وعدم الاعتناء به لضعفه لكنّك قد عرفت فساده أيضا كالوجه الأوّل، هذا كله مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار المقتضي لوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة على حكم المقام أيضاً.

ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في أحد إناءين وواحد من ألفي إناء، وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من أهل بلد، فإن الشخصين كلاهما يتأثران بالأول، ولا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني وكذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده وشخص واحد، وبموت المردد بين ولده وبين كل واحد من أهل بلده، فإنه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

وإن شئت قلت: إن ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء إلاّ كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي.

وكان ما ذكره الإمام عليه السلام في الرواية المتقدمة من قوله أمن أجل مكان واحد الخبر بناء على أن الاستدلال به إشارة إلى هذا المعنى، حيث جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأ لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء، التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الإنكاري، لكن عرفت أن فيه احتمالاً آخر يتم معه الاستفهام الإنكاري أيضاً.

وحاصل هذا الوجه أن العقل إذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات، فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب من كل محتمل، فيكون عقابه حينئذ عقابا من دون برهان.

فعلم من ذلك أن الآمر اكتفى في المحرم المعلوم إجمالاً بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي بإتيانه ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه فتأمل.

السادس: عدم الابتلاء إن الغالب عدم ابتلاء المكلف إلاّ ببعض[1] معين

---

(١) لا إشكال ولا كلام فيما أفاده من عدم الابتلاء غالباً، إلاّ ببعض معيّن من

من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجاً عن محل ابتلائه، وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة فضلاً عن غير المحصورة.

ضابط المحصور والارتكاب والنسبة وبقية المسائل

هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعله يفيد

أطراف الشبهة مع عدم حصر الشبهة وكون الحكم في مثله عدم وجوب الاحتياط حتى مع حصر الشبهة على ما عرفت مراراً، لكنّه لا يفي بتمام المطلب بل محل الكلام أصلاً، لأنك قد عرفت أن محل البحث في الشبهتين ما كان جميع الأطراف منهما محلاً للابتلاء المكلّف دفعة واحدة، غاية ما هناك كون عدم الابتلاء مع عدم حصر الشبهة غالبيًا ومع حصره اتفاقيًا، لكنّه لا يفيد بالنسبة إلى محلّ البحث نعم لو كان عدم الابتلاء دائميًا مع عدم حصر الشبهة كان التكلم في حكمه فرضيًا غير لائق بشأن العلماء، لكن الأمر ليس كذلك ودعوى الإجماع المركّب وعدم الفصل في حكم الشبهة مع عدم الحصر بين صورها وإتمام الدليل بهذه الملاحظة كما ترى، ثمّ ما أفاده قدس سره في حكم المقام بعد الفراغ عن ذكر الوجوه بقوله لكن المجموع منها لعلّه يفيد القطع أو الظن إلى آخره، وقد عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة، وأنه لا شبهة في تحقق الإجماع على عدم وجوب الاحتياط واحتمال حصول القطع لا يفيد في المسألة كالظن، إلاّ إذا قيل بحجيّة مطلق الظنّ في الأحكام الشرعيّة وعلى تقدير القول به لا فرق بين المسألة الفرعيّة والأصوليّة العمليّة على ما عرفت تفصيل القول فيه، كما أنك قد عرفت ما هو الحقّ من حجيّة وعدمها فيما قدّمناه لك فإن الظنّ المذكور ليس حاصلاً من اللفظ ولو بتراكمه حتى يقال بكونه لفظيًا ليس يبنى اعتباره على القول بحجيّة الظنّ المطلق.

القطع، أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة والمسألة فرعية يكتفى فيها بالظن.

إلاّ أن الكلام يقع في موارد:

الأول: في أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات[١] في غير المحصور بحيث يلزم العلم التفصيلي أم يجب إبقاء مقدار الحرام.

---

(١) هذا هو المقام الآخر المتعلّق بالمسألة الذي ذكرنا أنه لا بدّ من التكلم فيه بعد البناء على عدم وجوب الاحتياط والموافقة القطعيّة للخطاب المعلوم بالإجمال، ومرجعه إلى أن إذن الشارع في الارتكاب هل هو متعلّق بتمام الأطراف حتى يكون حاصله إلقاء العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة وكونه كالشك البدوي أو متعلّق بما عدا مقدار الحرام المعلوم، ولازمه رفع اليد عن الاحتياط الكلّي وتحصيل الموافقة القطعيّة، لا الإذن في المخالفة القطعيّة فيكتفى في حكم العقل بالموافقة الاحتماليّة للخطاب المعلوم على ما عرفت في الجزء الأوّل من كونه آخر مراتب الامتثال عند العقل من غير أن يلزم على الشارع جعل المحتمل بدلا عن الحرام الواقعي حسبما هو ظاهر كلام شيخنا، بل صريحه في غير موضع وإن كان بعض كلماته يساعد على ما ذكرنا، ثمّ إن صور ارتكاب الكلّ كثيرة بحسب إرادة المرتكب وعدمها فإنه لا يقصده من أوّل الأمر فيتّفق له ذلك، وقد يقصده بنفسه من دون أن يجعله مقدّمة لارتكاب الحرام الواقعي، وقد يقصد ارتكاب الحرام ويجعل ارتكاب الكلّ في قصده مقدّمة له والتحقيق عدم الفرق في حكم الصور على القول بعدم تأثير العلم الإجمالي في تنجز الخطاب في المقام وكونه كالشكّ وإن كان ربما يستظهر من كلام شيخنا الفرق على هذا القول، وأمّا على القول بتأثيره فالفرق بين الصّور إنما هو بتحقّق التجري من أوّل الأمر بقصده من حيث كونه قاصداً للمعصية في الصّورتين الأخيرتين من غير فرق

. . . .

بينهما إلا بالوضوح والخفاء وإن كان صريح شيخنا الفرق من جهة أخرى وبعدم تحقّقه في الصورة الأولى من أوّل الأمر وإن كان متجرّياً في ارتكاب مقدار الحرام وإن لم يصادف الواقع وكيف ما كان لا بدّ من صرف الكلام إلى بيان حكم ارتكاب الكلّ، ولما كان مقتضى الوجوه المتقدّمة لعدم وجوب الاحتياط مختلفاً من الجهة المذكورة لم يكن مناص من بيان مقتضى كل وجه في ذلك وإن كان الحقّ عندنا هو الوجه الأول ليس إلا على ما عرفت في طي ذكر الوجوه.

فنقول: أمّا الوجه الذي اعتمدنا وهو الإجماع المحقّق فلا إشكال في عدم الجزم بانعقاده على جواز المخالفة القطعيّة وارتكاب جميع الأطراف بعد احتمال كون المراد ممّا ذكره في المقام من عدم وجوب الاحتياط في مقابل الشبهة المحصورة التي حكموا فيها بوجوب الاحتياط وإن كان من يذهب إلى جواز المخالفة القطعيّة في الشبهة المحصورة يقول بها في المقام أيضاً، لكنّه غير مفيد جزماً، هذا مضافاً إلى تصريح بعض أفاضل من تأخّر بعدم الجواز حاكياً له عن غيره، مع أنه على تقدير تسليم ظهور كلماتهم في الجواز لا بد من صرفها عن ظاهرها بحكم العقل القاطع بقبح الإذن في المعصية على الشارع فتدبّر ومنه يظهر أن ظهور الأخبار على تقدير تسليم دلالتها على حكم المقام لا يجدي أيضا في مقابل العقل المستقل، فلا بدّ من صرفها أيضاً، نعم على تقدير القطع بالجواز من جهة الإجماع لا بد من التصرّف في الموضوع وجعل الجهل في المسألة مانعاً من أصل تعلّق الخطاب لاستحالة حكم الشرع على خلاف ما يحكم به العقل القاطع كما هو ظاهر، لكنّه تقدير في تقدير ليس واقعاً عندنا، وممّا ذكرنا كلّه يظهر أنه على تقدير التمسّك في حكم المسألة بنقل الإجماع أيضاً لم يجز الحكم من جهته بجواز المخالفة القطعيّة أيضاً.

هذا وأمّا الوجه الثاني: وهو عموم ما نفى الحكم الحرجي في الشريعة، فلا إشكال

. . . .

في عدم دلالته على جواز ارتكاب الكلّ لاندفاع الحرج بتجويز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام وليس في تحديده حرج قطعاً، حتى يقال بنفيه كما كان يلزم في تحديد وجوب الاجتناب بالحرج على ما عرفته من كلام بعض أفاضل من تأخّر حيث جعله دليلا على عدم وجوب الاحتياط من أوّل الأمر، وبالجملة لا إشكال في عدم اقتضاء هذا الوجه أصلا سواء جعل المدار على الحرج الشخصي أو الغالبي، بل لو قيل بأن مقتضاه رفع اليد عن الاحتياط بقدر ما يندفع به الحرج فيعمل في الباقي بمقتضى القاعدة العقليّة، فالنتيجة بملاحظتهما التبعيض في الاحتياط، لا مجرّد ترك مقدار الحرام كان حسناً، بل متعيّناً على ما عرفته في نتيجة مقدّمات الانسداد، إلاّ أنّ الظاهر عدم التزام أحد بذلك في المقام فتدبّر.

وأمّا الوجه الثالث: فلا إشكال في اقتضائه جواز ارتكاب الكلّ، إلا أنّ بقاءه على هذا الظهور ينافي حكم العقل المستقل فلا بد من صرفه إلى ما لا ينافيه، اللهم إلاّ أن يقال بأن حمل الأخبار على إرادة غير مقدار الحرام غير ممكن، فلا بدّ من الالتزام بحملها على الشبهة المجرّدة وهو خلف لأن الكلام في مقتضى الوجوه على تقدير تماميّتها فتأمل.

وأمّا الوجه الرابع: فالظاهر من قوله عليه السلام من أجل مكان واحد وإن كان هو نفي وجوب الاحتياط عن جميع الأطراف، فلا يقتضي الحكم بجواز ارتكاب الكلّ إلاّ أنّ مقتضى قوله عليه السلام فما علمت منه الحديث من حيث ظهوره في إناطة الحكم منعا وترخيصا بالعلم التفصيلي بالحرام هو الجواز، اللّهم إلا أن يصرف عن هذا الظهور بملاحظة حكم العقل كما صرف عنه غيره بهذا الصارف العقلي.

وأمّا الوجه الخامس: فمقتضاه جواز ارتكاب الكلّ بناء على ما عرفت في تقريبه أخيرا وأما بناء على ما أفاده شيخنا في تقريبه، فيمكن الحكم بعدم الجواز

. . . .

نظرا إلى أن مبناه على عدم الاعتناء باحتمال الضرر الموهوم وأمّا القطع بالضرر اللازم من ارتكاب الكلّ، فالعقل مستقلّ بعدم جواز الإقدام عليه، وهذا وإن كان مبنيّا على أصل فاسد عندنا من التفكيك عند العقل بين الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة بحسب الحكم، إلاّ أنّه بناء عليه يستقيم الحكم بعدم جواز ارتكاب الكلّ كما هو ظاهر وتحرير مقتضى الوجه بما عرفت أولى ممّا حرّر به في الكتاب، لأنه حكم بأن مقتضاه جواز ارتكاب الكل بشرط عدم العزم عليه من أوّل الأمر وإلا كان عاصياً بمصادفة الحرام وإن لم يرتكب الكلّ وأكّده بقوله: (فالأقوى في المسألة) إلى آخره وإن كان ظاهره الحكم بالمنع مع القصد مطلقاً، فيكون فرقه مع قوله بعد ذلك والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل إلى آخره كونه مسوقا لبيان حكم صورة القصد وقوله الأخير مسوقاً لبيان حكم أصل ارتكاب الكلّ لذاته أو مقدّمة، حيث إنه جعل العقاب في الأول تابعا لمصادفة الحرام وفي الثاني حكم به بمجرّد الارتكاب مبنيّاً على ملاحظة التجري في الثاني دون الأول، لا أن التجري لا يتحقّق في الأوّل حتى يتوجّه عليه سؤال الفرق كما عرفت الإشارة إليه، لكنه مع ذلك ليس على ما ينبغي، لأنه ليس للعزم تأثير في المسألة أصلاً اللّهم إلا أن يقال إن القدر المتيقّن من كلامهم صورة عدم القصد فيبقى صورة القصد تحت قاعدة العلم الإجمالي، فارتكاب بعض الأطراف مع قصد ارتكاب الكلّ من أوّل الأمر مثل ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة فيعاقب مع المصادفة للحرام لا مطلقاً، إلاّ على القول بحرمة التجرّي مطلقا فيعاقب مطلقا لكنّه كما ترى لا يساعده كلماتهم في المقام فراجع.

هذا وأمّا الوجه السّادس: فلا إشكال في اقتضائه جواز ارتكاب الكلّ لكن قد عرفت خروج مقتضاه عن محلّ البحث ولعلّه لذا لم يتعرّض لحكمه في الكتاب فتدبّر.

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم فحينئذ لا يعم معقد إجماعهم بحكم ارتكاب الكل، إلاّ أن الأخبار لو عمت المقام دلت على الجواز، وأمّا الوجه الخامس فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب لكن مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر، وأمّا معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام فيستحق العقاب.

فالأقوى في المسألة عدم جواز الارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر، فإن قصده قصد المخالفة والمعصية فيستحق العقاب بمصادفة الحرام.

والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي كالخمر في قوله: (اجتنب عن الخمر)، لأنّ هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات.

غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات، فيكون البعض المتروك بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، وإلاّ فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن كل خمر اعتراف بعدم حرمته واقعاً وهو معلوم البطلان، هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع، فارتكب الكل مقدمة

هذا حاصل ما يقتضيه الوجوه المذكورة، وقد عرفت ما يلزم سلوكه عندنا في حكم المقام ووجهه وإن كان ما ذكر له في الكتاب من الوجه في طيّ التحقيق لا يخلو عن إجمال في تأدية المرام، وقد تقدّم نظيره في بيان حكم الشبهة المحصورة.

فالظاهر استحقاق العقاب للحرمة من أول الارتكاب بناء على حرمة التجري، فصور ارتكاب الكل ثلاثة عرفت كلها.

الثاني: اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره[1] فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك أن المرجع فيه إلى العرف فما كان غير محصور في العادة بمعنى أنه يعسر عدّه لا ما امتنع عدّه، لأن كل ما يوجد من الأعداد قابل للعد والحصر.

---

(١) توضيح القول في المقام بحيث يرفع الحجاب عن وجه المرام يتوقف على تقديم أمور:

الأوّل: لا إشكال في أن بحث الفقيه عن معنى اللفظ إنما هو إذا وقع موضوعاً للحكم الشرعي في الكتاب والسنّة أو معقد الإجماع أهل الحل والعقد بحيث علم كون مورده معنى اللفظ، وإلا فالفقيه من هو فقيه لا يتعلق له غرض بالبحث عن معنى اللفظ من حيث هو، نعم قد يبحث عن معنى اللفظ مع عدم تعلّق الحكم الشرعي الكلّي به فيما وقع مورداً للأحكام الجزئيّة في باب العقود والأقارير والوصايا، لكنه خارج عن فنّه ولا يكون تشخيصه حجّة في حق غيره إلا من باب الشهادة أو الحكم والقضاء فيما إذا فرض محلّ النزاع والترافع إلى من عين المراد من محلّ الخصومة، ومن هذا الباب عنوانهم لمعاني كثير من الألفاظ في باب الوقف والوصية والإقرار وغيرها.

الثّاني: أن الرجوع إلى العرف فيما لم يعلم مراد الشارع إنّما هو في تشخيص الوضع العرفي أو اللغوي بضميمة أصالة عدم النقل، وأمّا الرجوع إليهم في تشخيص مصداق معنى اللفظ المبيّن مفهوماً، فلا تعلّق له بما هو المسلّم المفروغ عنه عندهم من حجيّة فهم العرف في باب الألفاظ نعم قد يرجع إليهم في ذلك إذا اجتمع فيهم شروط الشهادة مثلاً إذا شكّ في معنى الكلب، وأنه الأعمّ من البحري

فيرجع في ذلك إلى العرف، وأمّا إذا شكّ في موجود خارجي أنه كلب بريّ أو بحريّ بعد تعيين معنى الكلب وأنّه البري ليس إلاّ مع تبيّن مفهوم البريّ أيضاً، فلا معنى للرجوع إلى حكم العرف، إلا مع الشرط المذكور أو حصول القطع من شهادتهم، وهكذا الأمر في غير المثال المذكور، وهذا مع وضوحه قد تبيّن مستقصى محلّه وإن اشتبه الأمر مع ذلك على بعض طلبة عصرنا.

الثالث: إذا وقع لفظ في معقد الإجماع المحقّق بمعنى وقوعه موضوعا للحكم في فتاوي جميع المجمعين أو المنقول، فإن ثبت لهم عرف خاص واصطلاح بالنسبة إليه، فلا إشكال في لزوم حمله عليه عند عدم القرينة وإن لم يثبت لهم اصطلاح، فلا إشكال في حمله على المعنى العرفي فإن لم يختلف الناقل والمنقول إليه فيه فلا إشكال وإن اختلفا فإن رجع اختلاف الناقل إلى المصداق، فلا إشكال في عدم متابعته وإن رجع إلى الاختلاف في المفهوم، فهل يلزم متابعته اعتقاد الناقل فيه فيما كان راجعاً إلى الطريقيّة إلى المعنى العرفي بحيث علم كون نقله متعلّقا بالمعنى العرفي وإن اعتقده المعنى الفلاني على خلاف اعتقاد المنقول إليه لا ما إذا تعلّق نقله بمعتقده وجهان بل قولان، والذي اختاره شيخنا قدس سره فيما تعلّق بفروع الإجماع في مجلس البحث متابعة المنقول إليه لاعتقاده في مفهوم اللفظ لا اعتقاد الناقل نظير اختلاف الراوي والمروي له في معنى لفظ الرواية، فإنه لا معنى لمتابعة الراوي فيه أصلاً، بل لا دليل على حجيّة فهمه عند عدم الاختلاف فضلاً عن صورة الاختلاف، نعم فهمه سيّما إذا ظنّ في حقّه التلقّي عن المروي عنه أمارة على إرادة ما زعمه في المراد عن الرواية لكن لا دليل على حجيّتها كما فصّل في محلّه وهذا هو الأقوى نعم لو فرض تعلّق نقله بمعتقده لا من حيث كونه عنوانا للواقع ومرآة إليه، بل من حيث كونه موضوعاً لم يكن إشكال في لزوم متابعته فيما يترتّب على نقله أثر ويكون معتبرا والوجه فيه أيضاً ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

الرّابع: أنه لا كلام في عدم ذكر من المحصور وغيره في الكتاب والسنة وعدم تعلّق حكم بهذين المفهومين فيهما وإنما وقع ذكرهما في كلمات الأصحاب في الفتوى ونقل الإجماع، كما أنه لا شبهة في اختلاف كلمتهم في تعريف اللفظين بما يرجع إلى الاختلاف المفهومي لكن لا إشكال في رجوع اختلافهم إلى الاختلاف في لازم المعنى لا حقيقته العرفيّة حتى ما أفاده شيخنا دام ظله العالي في بيان الضابطة، فإنه راجع إلى الأخذ باللازم كما ستقف عليه.

الخامس: أنه لا إشكال في كون مقتضى الأصل الأوّلي عند دوران الأمر بين الأمرين في شبهة وجوب الاحتياط ومراعاة العلم الإجمالي لأنك قد عرفت مرارا أن العلم الإجمالي فيما كان جميع أطرافه محلاً لابتلاء المكلّف دفعة واحدة منجز للخطاب بحكم العقل من غير فرق بين حصر الشبهة وعدم حصرها، إلاّ فيما أوجب الاحتياط الكلي اختلال النظم أو قيام الدليل الشرعي على جواز تركه ولو من جهة لزوم الحرج الغير البالغ حدّ الاختلال، فينتقل الأمر إلى الاحتياط الجزئي فإن علم عدم حصر الشبهة حكم بعدم وجوب الاحتياط من جهة العلم بإذن الشارع في تركه الموجب للعلم بارتفاع ما هو المناط في حكم العقل بوجوبه من احتمال الضّرر وإن لم يعلم بذلك فقضيّة حكم العقل من جهة وجود احتمال الضرر هو لزوم الاحتياط، هذا كلّه بناء على ما عرفت تحقيقه في المسألة من عدم الفرق بين الشبهتين في نظر العقل، وأمّا بناء على ما عرفته في الوجه الخامس، فلا إشكال في كون قضيّة الأصل عند الدوران الحكم بعدم وجوب الاحتياط لرجوع الشكّ على هذا الوجه عند دوران الأمر في الشبهة بين القسمين إلى الشكّ في أصل الخطاب المنجز.

السّادس: أنه لا إشكال في كون أكثر المفاهيم العرفيّة، بل جلها إن لم يكن كلها مما لا نعلمها بكنهها وحقيقتها بحيث لا يبقى لنا شكّ في مصداق مما يوجد

في الخارج من جهة الشكّ في المفهوم، ورجوع الشكّ دائماً إلى الشكّ من جهة الأمور الخارجيّة وإن كان هناك مصاديق واضحة لها يعلم صدق المفهوم عليها مع عدم الإحاطة به على وجه التحديد من جهة رجوع الشكّ غالباً إلى دوران المفهوم بين قليل الأفراد وكثيره، وهذا الذي ذكرنا كأنه لا يحتاج من جهة وضوحه إلى بسط القول فيه، وقد أشرنا إليه في الجزء الأول من التعليقة أيضاً، فإنّا نرى بالوجدان كثيراً من المفاهيم الواضحة التي لم يتعرض لمعناها في اللغة من جهة وضوحه كلفظ الماء مثلا يشكّ في صدقها على بعض الأشياء من جهة عدم الإحاطة بحقيقتها العرفية من غير أن يكون للأمور الخارجيّة مدخل فيه فليس السبب فيه، إلاّ ما ذكرنا فإرجاع الفقيه الأمر إلى العرف في هذه المفاهيم إنما يفيد في كون الموضوع للحكم الشرعي عنده هو الموضوع العرفي وعدم حقيقة شرعيّة لها ولا متشرّعة ولا عرف خاص إذ على تقدير ثبوت أحد الأخيرين لم يتعلّق الحكم الشرعي به لا في تبين موضوع الحكم بقول مطلق، ضرورة عدم إفادة الإرجاع إلى العرف والحال ما عرفت إلا زيادة التحيّر، فإذا سئل الفقيه عن الغناء من جهة رفع التحيّر عن المصاديق المشتبهة من جهة المفهوم فأحال في الجواب الأمر إلى العرف، فلا فائدة فيه أصلاً للعامي وإنما المفيد له بيان الحكم الظاهري له الذي يقتضيه الأصول الشرعيّة عند الشكّ في صدق المفهوم عرفاً كما يبين له مقتضى الأصل عند الشكّ في الصدق من جهة اشتباه الأمور الخارجيّة.

السّابع: أن ظن الفقيه في حال المصداق المردّد فيما تعلّق الحكم بالموضوع العرفي إن كان فيما يرجع الشك في الصدق إلى الشك في المفهوم، فيبني اعتباره على اعتبار الظن المطلق في اللّغات أو الأحكام سواء تعلق بالصدق أو بالعدم وإن كان فيما يرجع إلى الشكّ من جهة الأمور الخارجيّة، فيحكم بعدم اعتباره وإن قيل بحجيّة الظن في اللغات أو الأحكام على ما أسمعناك شرح القول في الجزء الأول

. . . .

من التعليقة، إذا عرفت ما قدّمناه لك من الأمور علمت استقامة ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الاعتراض على القائل بكونهما من الحقائق العرفيّة فيرجع إلى العرف في تشخيص مصداقهما من أن تحديد المفهوم العرفي بتعسّر العد وعدمه مضافاً إلى عدم استقامته في نفسه وإلى أن الإرجاع إلى العرف إنما يستقيم فيما كان مدرك الحكم فيهما نقل الإجماع على الحكم المشهور فيهما أو تحصيل الإجماع من فتاوي من عبر عن موضوع المسألة باللفظين لا ما إذا كان غيرهما من الوجوه المتقدّمة لا يجامع تعليل الحكم في كلماتهم بتعسّر الاجتناب، فإنه لا تلازم بين عسر العد وعسر الاجتناب فإن الألف، وما فوقه وإن كان من المصاديق القطعيّة لغير المحصور عندهم، مع أنه ليس عسر الاجتناب بقول مطلق كما يظهر أمره مما بيّنه في الكتاب وإن سلّم كونه عسر العدّ مع أنه غير مسلّم بالنسبة إلى الألف كاستقامة ما أفاده ثانياً في الاعتراض على ما ذكره المحقّق الثاني قدس سره في فوائد الشرائع من الرجوع إلى الظن بإلحاق مورد الشك بأحد الطرفين الحاصل من العرض على الأشباه والنظائر سواء أريد به الظنّ بالموضوع المستنبط كما هو الظاهر، بل المقطوع من كلامه أو بالموضوع الخارجي لما أسمعناك في طي الأمور من عدم الدليل على حجيّة الظن المطلق بالموضوعات اللغويّة والعرفية فضلاً عن الظن بالموضوعات الخارجيّة، وأما ما أفاده في الاعتراض الثالث عليه الراجع إلى ما ذكره قدس سره من الرجوع إلى الاستصحاب الذي جعله متمّما للضابطة الذي ذكره لتميز المحصور عن غيره في جميع الموارد، فلا يخلو عن إجمال في البيان بل عن مناقشة في المرام، وحقّ البيان والتحرير أن يقال إن الرجوع إلى الاستصحاب في موارد الشكّ غير مستقيم مطلقاً سواء أريد به استصحاب الحليّة الواقعيّة أو الظاهرية أو الحرمة الواقعيّة أو الظاهريّة، ضرورة عدم حالة سابقة للعدد المردد أصلاً سواء قلنا بكون مقتضى الأصل

. . . .

عند الدوران بين الشبهتين الاحتياط كما عرفت تحقيقه منّا أو البراءة كما يقتضيه البناء على الوجه الخامس على ما عرفت ضرورة كون كل منهما حكماً ظاهريّا لنفس العدد المردّد لا حكما ثابتا له في السابق يشك في بقائه حتى يتوهّم استصحابه، وأمّا الحرمة الواقعيّة لما يكون من مصاديق الحرام الواقعي في المحصورة وغيره كالحلية الواقعيّة لما يكون من مصاديق الحلال الواقعي فممّا لا شكّ فيه أصلاً حتى يجري فيه الاستصحاب، لأن احتمال عدم الحصر ليس معناه ارتفاع الحرمة الواقعية احتمالاً كما أن احتمال الحصر ليس معناه ارتفاع الحليّة الواقعيّة عن الحلال الواقعي، وإلا لم يكن معنى للشبهة كما هو ظاهر هذا فإن شئت قلت مفروض البحث الشبهة المردّدة بين المحصورة وغيرها مع العلم بحكم الشبهتين بحسب الواقع والظاهر ومن المعلوم عدم الجدوى لهذا العلم بالحكم بالنسبة إلى الموضوع المردّد ولا في جريان الاستصحاب بالنسبة إليه، كما أن العلم بحكم البول والماء لا ينفع في العلم بحكم الموضوع المردّد بينهما ولا في استصحابه.

فإن قلت: إنا نفرض عددا يعلم بكونه محصوراً أو غير محصور، ثم يزيد عليه في الأوّل بما يوجب الشّك في الصّدق أو ينقص عن الثاني بما يوجب الشكّ والتردّد، فيستصحب في الأول وجوب الاجتناب والحرمة الظاهريّة وفي الثاني الحلية الظاهريّة نظير استصحاب الكريّة والقلّة في المسبوق بهما بعد النقيصة والزيادة بما يوجب الشكّ في بقائهما والمناقشة بعدم بقاء الموضوع وتغيّره في الاستصحاب المبحوث عنه جارية في الاستصحابين أيضاً، مع أنهما من الاستصحابات المسلّمة عندهم قلت قياس المقام بالاستصحابين قياس مع الفارق، لأن العرف يساعد على بقاء الموضوع فيهما بخلاف المقام لوضوح الفرق في المسامحة العرفيّة بين اتصال الكم وانفصاله في كل من الزيادة والنقيصة، نعم لو

. . . .

كان مراد المحقق من الاستصحاب غير معناه بأن يكون مراده أصالة الحلّيّة مجازا مسامحة على تقدير صحة الإطلاق استقام الرجوع إليها على تقدير الاستناد في حكم الشبهة الغير المحصورة إلى الوجه الخامس وإن كان فاسداً عندنا على ما عرفت شرح القول فيه، وأمّا ما أفاده في الاعتراض على ما حكاه عن كاشف اللثام ومفتاح الكرامة فهو أيضا مستقيم لأنه يتوجّه عليه مضافا إلى عدم مساعدة العرف، وهذا دليل آخر عليه إن التأدية إلى ترك الصّلاة غالبا إنما هو إذا لوحظ بالنسبة إلى آخر الوقت لا مطلقاً كما أن ترك التزويج لا بد من أن يلاحظ بالنسبة إلى المكان الخاصّ وإلا لم يكن معنى له وحينئذ قد يفرض تحقّقه في الشبهة المحصورة أيضا وبالجملة النسبة بين ما ذكراه والشبهة الغير المحصورة عموم من وجه، وأمّا ما ذكره قدس سره في بيان الضابط بقوله: (ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس) إلى آخره، ويقرب عنه ما حكي عن المحقق المحشي للمعالم ففيه مضافا إلى ابتنائه على تماميّة الوجه الخامس الممنوعة عنده أنه لا يرفع التحيّر والتردّد في كثير من الموارد، لأنه كثيرا ما لا يعلم باعتناء العقلاء بالعلم الإجمالي وعدمه، فيرجع الأمر بالآخرة إلى عدم فائدة له في تشخيص موارد الاشتباه.

ومن هنا اعترف بعدم استقامته في طي ما أفاده بقوله بعد ذلك: (وهذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر) إلى آخره فإنه صريح في عدم الوثوق بتماميّة شيء من الوجوه المذكورة، وأمّا ما أفاده لتقريب الوجه المذكور بقوله: (وقد ذكرنا أن المعلوم بالإجمال) إلى آخره فيتوجّه عليه ما عرفت سابقاً في رد الوجه الخامس من الفرق بين تلك الآثار واحتمال العقاب، فإنه إذا وجد في مورد ولو كان في غاية الضعف حكم العقل بلزوم دفعه وهذا بخلاف سائر الآثار حتى الآثار العرفيّة المترتبة على الظواهر، وأمّا ما أفاده في تحديد كثرة المحتملات وقلّتها بما يقع واقعة للمكلّف ومحلاً لابتلائه وتناوله بقوله: (وليعلم أن العبرة في المحتملات

وفيه مضافاً إلى أنه إنّما يتجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الإجماع المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور، أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن إناطة الحكم في كلام المعصوم بها أن تعسر العدّ غير متحقق فيما مثلوا به لغير المحصور كالألف مثلاً فإن عد الألف لا يعدّ عسراً.

وربّما قيد المحقق الثاني عسر العد بزمان قصير قال في فوائد الشرائع كما عن حاشية الإرشاد بعد أن ذكر أن غير المحصور من الحقائق العرفية.

إن طريق ضبطه أن يقال: «**لا ريب أنّه إذا أخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كألف مثلاً قطع بأنه مما لا يحصر ولا يعد عادة لعسر ذلك في الزمان القصير، فيجعل طرفاً ويوجد مرتبة أخرى دنيا جداً كالثلاثة نقطع بأنّها محصورة لسهولة عدّها في الزمان اليسير وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الأول ألحق به، وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني ألحق به وما يفرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر ويراجع فيه إلى الغالب، فإنّ غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين، وإلاّ عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل وبهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعاً في أبواب الطهارة والنكاح وغيرهما**» أقول وللنظر فيما ذكر قدس سره مجال.

كثرة وقلّة) إلى آخره فهو وإن لم يخلو عن وجه بناء على الوجه الخامس الذي هو مبنى ما أفاده ظاهراً، إلا أنه قد يقع الاشتباه أيضا في الضّابط الذي أفاده، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل كل على ما ذهب إليه، فقد تلخص ممّا ذكرنا كلّه أنه لا مناص عن الرجوع إلى قاعدة وجوب الاحتياط عند الدوران نظرا إلى وجود احتمال الضرر في كل شبهة وهو المراد ممّا أفاده شيخنا بقوله: (فالأولى الرجوع في موارد الشكّ) إلى آخره فإن مراده تعيين الرجوع إلى ما ذكره كما هو واضح.

أمّا أولاً: فلأن جعل الألف من غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر في الاجتناب، فإنّا إذا فرضنا بيتا عشرون ذراعا في عشرين ذراعاً وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبته إلى البيت نسبة الواحد إلى الألف، فأي عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلاة في بيت آخر وأي فرق بين هذا الفرض وبين أن يعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعين مما يوجب حصر الشبهة، فإن سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالاً قليلاً أو كثيراً، وكذا لو فرضنا أوقية من الطعام يبلغ ألف حبة، بل أزيد يعلم بنجاسة أو غصبية حبة منها، فإنّ جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب.

وأمّا ثانياً: فلأن ظن الفقيه بكون العدد المعين جارياً مجرى المحصور في سهولة الحصر، أو مجرى غيره لا دليل عليه.

وأمّا ثالثاً: فلعدم استقامة الرجوع في موارد الشك إلى الاستصحاب حتى يعلم الناقل، لأنّه إن أريد استصحاب الحل والجواز كما هو ظاهر من كلامه ففيه أنّ الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور وهو وجوب المقدمة العلمية بعد العلم بحرمة الأمر الواقعي المردد بين المشتبهات قائم بعينه في غير المحصور والمانع غير معلوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب، إلاّ أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس من أدلة عدم وجوب الاجتناب من أن المقتضي لوجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود، وحينئذ فمرجع الشك في كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشك في وجود المقتضي للاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل، فالأقوى وجوب الرجوع مع الشك إلى أصالة

الاحتياط لوجود المقتضي وعدم المانع.

وكيف كان فما ذكروه من إحالة غير المحصورة وتمييزه المحصور عن غيره إلى العرف، لا يوجب إلاّ زيادة التحير في موارد، وقال كاشف اللثام في مسألة المكان المشتبه بالنجس: «لعل الضابط أن ما يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور، كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة في صقع من الأرض يؤدي إلى الترك غالباً» انتهى، واستصوبه في مفتاح الكرامة، و فيه ما لا يخفى من عدم الضبط.

ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، ألا ترى أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد، فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما وإن صادف زيداً.

وقد ذكرنا أنّ المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثره مع الانتشار وكثرة الاحتمال كما قلناه في سبّ واحد مردد بين اثنين، أو ثلاثة ومردد بين أهل بلدة.

ونحوه ما إذا علم إجمالا بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الإجمالية المترتب عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام.

وليعلم أن العبرة في المحتملات كثرة وقلة بالوقائع التي يقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام، فإذا علم نجاسة أرز محرمة أو نجسة في ألف حبة والمفروض أن تناول ألف حبة من الأرز في

العادة بعشر لقمات، فالحرام مردد بين عشرة محتملات لا ألف محتمل، لأن كل لقمة يكون فيها الحبة حرام أخذها لاشتمالها على مال الغير أو مضغها لكونه مضغا للنجس، فكأنه علم إجمالا بحرمة واحدة من عشر لقمات، نعم لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور.

وهذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها.

فالأولى الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد، فإن قوله اجتنب عن الخمر لا فرق في دلالته على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المردد بين أمور محصورة وبين الموجود المردد بين أمور غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع على الحرام الواقعي ببعض محتملاته كما تقدم سابقاً.

فإذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

الثالث: إذا كان المردد بين الأمور الغير المحصورة[1] أفراداً كثيرة نسبة

---

(١) الحرام المشتبه قد يكون واحدا وقد يكون متعدّدا وعلى الأول إما أن يكون مشتبها بين أمور قليلة فيسمّى بالشبهة المحصورة وباشتباه القليل في القليل في لسان بعض، وإمّا أن يكون مشتبها بين أمور كثيرة فيسمّى بالشبهة الغير المحصورة ولو في

الجملة وباشتباه القليل في الكثير وقد عرفت حكمهما وعلى الثاني لا يخلو أيضاً إمّا أن يبلغ مترتبة الكثرة أو لا يبلغها، فإن لم يبلغها يدخل في أحد القسمين لا محالة فيلحقه حكمه وإن بلغها، فلا بدّ أن يكون الاشتباه بين أمور كثيرة كما فيما ذكره من المثال له في الكتاب من اشتباه خمسمائة في ألف وخمسمائة ونحوه لاستحالة اشتباه القليل في الكثير، ويسمّى هذا القسم باشتباه الكثير في الكثير وهو إن كان خارجا عن الشبهة الغير المحصورة موضوعا ظاهرا إلا أنه ملحق بها حكما جزماً، لأنك قد عرفت أن قضية العلم الإجمالي فيما تعلّق بالخطاب المنجّز بحسب جميع أطرافه هو وجوب الاحتياط مطلقا من غير فرق في نظر العقل الحاكم بهذه القضيّة بين صور الاشتباه، غاية ما هناك قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط الكلي في الشبهة الغير المحصورة والمتبع منه على تقدير تسليم الصدق غير الفرض قطعاً، فيرجع إلى حكم العقل، بل الظّاهر من كلماتهم في طيّ التمسّك بدليل الانسداد التسالم على كون قضيّة الأصل وجوب الاحتياط في الوقائع المنسد فيها باب العلم، مع أنّها من اشتباه الكثير في الكثير بالضرورة، ومن هنا تمسّكوا بعدم وجوب الاحتياط الكلّي فيها بالإجماع ولزوم الاختلال والحرج ولو لا كون مقتضى القاعدة وجوب الاحتياط فيها لما احتاجوا إلى ذلك لوضوح عدم وجوب الاحتياط عندهم في الشبهة الغير المحصورة، فيكفي في نفي وجوب الاحتياط الإشارة إلى الموضوع وكون الشبهة في المقام من الشبهة الغير المحصورة.

هذا كله على تقدير التمسّك في المسألة بالإجماع بقسميه وأمّا على تقدير التمسّك فيها بالوجه الخامس، فلا إشكال أيضا في عدم اقتضائه لعدم وجوب الاحتياط بل اقتضاؤه الوجوب في الفرض، بل قد يقال إن الأمر على تقدير التمسّك به أوضح منه على تقدير التمسّك بالإجماع، حيث إن الوجه في عدم اعتناء العقلاء بالعلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة على ما عرفت في طيّ تقرير الوجه الخامس هو ضعف

احتمال الحرمة وبعده أو وهنه، ومن المعلوم ضرورة أن ضعف احتمال الحرمة في كل مشتبه إنما هو من جهة كثرة الاحتمالات المعارضة له من حيث تباينها وعدم اجتماعها معه كما فيما فرض مثلاً أنه حصل العلم بنجاسة واحد من ألفي إناء على سبيل الإجمال، فإن احتمال نجاسة كل واحد معارض باحتمالات كثيرة عدد المشتبهات فيوجب هذه المعارضة ضعف الاحتمال الموجب لعدم الاعتناء به عند العقلاء، وهذا المناط كما ترى غير متحقّق بالنسبة إلى المقام جداً فإنّا إذا فرضنا العلم بوجود خمسمائة شاة محرّمة في ألف وخمسمائة وأردنا أكل واحد من الشياه لم يكن احتمال تحريمه معارضا بألف وأربعمائة وتسع وتسعين احتمال بعدد الشياه ضرورة اجتماع تحريمه مع تحريم أربعمائة وتسع وتسعين شياه، لأن المفروض العلم بحرمة خمسمائة فيكون الاحتمالات المتباينة المتعارضة في الفرض ثلاثة وأمّا غيرها من الاحتمالات وهي وإن كانت كثيرة، إلاّ أنها لا يكون متعارضة، فلا يوجب ضعف احتمال التحريم ووهنه عند العقلاء فهي كاشتباه الواحد بين الثلاثة من الحيثيّة المذكورة، ومن هنا قد يقال بكون الاشتباه الكثير في الكثير من الشبهة المحصورة موضوعا حيث إن الحصر وعدمه لا بدّ أن يلاحظ بالنسبة إلى قلّة الاحتمالات المتعارضة وكثرتها لا بالنسبة إلى مطلق الاحتمالات ولو اجتمعت ضرورة كون موصوف الوصفين الشبهة بمعنى الدوران الذي لا يتحقّق إلا بتعارض الاحتمالات وتنافيها وعدم اجتماعها فتأمل.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر لك المراد مما أفاده في الكتاب وإن كان قوله وأما ما عدا هذه الاحتمالات إلى آخره لا يخلو عن تكلّف بظاهره إذ اشتمال سائر الاحتمالات على الحرام لا يتحقّق إلا في بعض الفروض النادرة، فبالحريّ أن يعتبر بدل قوله المذكور، وأمّا ما عدا هذه الاحتمالات فهي احتمالات غير متعارضة كما رأيته في بعض النسخ وكيف ما كان لا ينبغي الإشكال في حكم المسألة ولو فرض لزوم

مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة في ألف وخمسمائة شاة فإن نسبة مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة وأما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام.

الرابع: أنّا ذكرنا في المطلب الأول المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة أن مسائله أربع الأولى منها الشبهة الموضوعية.

وأمّا المسائل الثلاث الأخر[1]

وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص،

الحرج من الاحتياط الكلي في المقام في بعض الصور، فلا بدّ من الحكم بعدم وجوبه كما عرفته فيما مثلنا لك في صورة انسداد باب العلم والظن الخاص بالأحكام، وهذا غير إلحاق المقام على الإطلاق بالشبهة الغير المحصورة، فإنّ الحرج قد يتّفق بالنسبة إلى الشبهة المحصورة أيضاً فافهم.

(١) مقتضى إطلاق ما أفاده كما ترى الحكم بوجوب الاحتياط في جميع صور الشبهة الحكميّة إذا كانت من شبهة القليل في القليل كالشبهة المحصورة والحكم بعدم وجوبه إذا كانت من شبهة القليل في الكثير كالشبهة الغير المحصورة، غاية ما هناك ندرة الفرض الثاني في الشبهات الحكميّة لما عرفت من إلحاق ما يوجد من الشكّ في المكلّف به في الشبهات الحكميّة على القول بانسداد باب العلم في الأحكام بالشبهة المحصورة، وهذا كما ترى لا ينافي كون الحكم التخيير عندنا وعند المشهور فيما تعارض النصان من جميع صور الاشتباه في الحكم من غير فرق

بين الشكّ في التكليف والمكلّف به، لأنه حكم ثبت من الشارع في باب التعارض على خلاف الأصول والقواعد بناء على حجية الأخبار من باب الطريقيّة كما هو المختار عندنا والظاهر عند المشهور على ما ستقف عليه في محلّه، وإلاّ فمقتضى الأصل على هذا القول هو الحكم بالتوقّف تساقط المتعارضين في مورد التعارض والرجوع إلى الأصل الغير المخالف لهما، والمفروض أن الأصل في المسألة هو وجوب الاحتياط فما أفاده مبنيّ على هذه الملاحظة من دون نظر إلى الدليل الخارجي الوارد من الشارع فتأمل.

ثمّ إن الدوران بين الحرام وغير الواجب من جهة تعارض النصّين إنما هو فيما تعارضا في تعيين الحرام بعد الفراغ عن أصل ثبوته، وإلا لم يكن من الشكّ في المكلّف به.

ثمّ إن جعل الغناء من أمثلة الفرض إنما هو فيما تردّد بين مفهومين بينهما عموم من وجه كالصوت المشتمل على الترجيع وإن لم يكن فيها طرب أو المشتمل على الطرب وإن لم يكن فيها ترجيع كما صنعه في الكتاب، فإن مادّتي الافتراق مما يعلم بحرمة إحداهما مع العلم بحرمة مادّة الاجتماع، وأما إذا احتمل كون الغناء مادة الاجتماع فقط فيخرج من أمثلة الفرض ويدخل في أمثلة دوران الأمر في الحرام بين الأقل والأكثر الذي يندرج في صور الشكّ في التكليف النفسي كما ستقف على تفصيل القول فيه، فلا تعلّق له بالمقام أصلاً أو قيل بكونها الصوت اللهوي أي كيفيّة في الصوت من غير مدخل لمادّة مخصوصة فيها كما هو الأظهر فيعلم صدقها في جملة من الموارد ويشك في جملة من جهة عدم الاحاطة بحقيقتها، فيخرج من أمثلة الفرض أيضاً، وأمّا الأذان الثالث الذي دلّت جملة من الروايات كرواية حفص وغيرها على حرمته في يوم الجمعة، فقد قيل إن المراد منه الأذان للعصر بناء على أن المراد بالأوّل والثاني أذان صلاة الصبح والظهر

. . . .

أو الجمعة أو بناء على أن المراد بالأوّل أذان الظهر وبالثاني إقامتها، إذ قد يسمّى الإقامة أذاناً، وقيل الأذان الثاني للجمعة بناء على أن المشروع من الأذان للجمعة ما كان قبل صعود الإمام المنبر للخطبة، أو بعد صعوده وجلوسه على المنبر، فالأذان الثالث لم يكن بين يدي الخطيب.

وأمّا ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من جدد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الإسلام» ففيه وجوه بل أقوال أشار إليها في الكتاب:

قال الشيخ الصدوق في محكي الفقيه قدّس الله نفسه الزكيّة: «(قال أمير المؤمنين: من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الإسلام) واختلف مشايخنا في معنى هذا الخبر، فقال محمد بن الحسن الصفار رحمه الله هو جدد بالجيم لا غيره، وكان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه يحكى عنه أنه قال لا يجوز تجديد القبر وتطيين جميعه بعد مرور الأيام عليه وبعد ما طيّن في الأول، ولكن إذا مات ميّت وطيّن قبره، فجائز أن ترمّ سائر القبور من غير أن تجدد وذكر عن سعد بن عبد الله أنه كان يقول إنما هو من حدّد بالحاء الغير المعجمة يعني من سنّم قبراً وعن أحمد بن عبد الله البرقي أنه قال: إنما هو جدث ونفس الجدث القبر، فلا ندري ما عنى به، والذي أذهب إليه أنه جدّد بالجيم، ومعناه نبش قبراً وجدّده، وأحوج إلى تجديده، وقد جعله جدثاً محفوراً، وأقول إن التجديد على المعنى الذي ذهب إليه محمّد بن الحسن الصفّار والتحديد بالحاء الغير المعجمة الذي ذهب إليه سعد بن عبد الله والذي قال البرقي إنّه جدث كله داخل في معنى الحديث، وإن من خالف الإمام في التحديد والتسنيم والسعي أو استحلّ شيئاً من ذلك فقد خرج من الإسلام» انتهى كلامه رفع مقامه.

والاحتمال الثاني في كلامه رضوان الله عليه من جهة ظهور الرواية في ابتداء

النظر في كفر الفاعل وخروجه عن الإسلام كما حمل غيرها مما ظاهره كفر العاصي بفعل جملة من المحرّمات وترك جملة من الواجبات على هذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر من جهة وعلى المعنى الأوّل، وفي كلامه لا بد من أن يحمل الرواية على المبالغة في العصيان وتأكّده.

ثمّ إن ما أفاده قدس سره من دخول المعاني الثلاثة في مفهوم الحديث لعلّ مراده منه ثبوت الحكم المستفاد من الحديث لها من باب الاحتياط من جهة العلم الإجمالي بحرمة بعضها المستفادة من الحديث، وإلا فكيف يمكن إرادة الجميع مع اختلافها وعدم الجامع لها، وليس هذا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يتوهّم جوازه على القول به ضرورة وجود التردّد والاختلاف في الحديث بالنسبة إلى اللفظ لا المعنى وإنما اشتبه المعنى من جهة تردّد اللفظ، فلا تعلّق له بمسألة جواز الاستعمال في أكثر من معنى فلا معنى لما أفاده إلاّ ما ذكرنا وإن كان خلاف ظاهره جداً.

اللّهم إلاّ أن ينزّل اختلاف المشايخ في لفظ الحديث منزلة الروايات المتعدّدة فيعمل بجميعها لعدم التعارض والإجمال فيخرج عن محلّ البحث فتدبّر.

ثمّ إن قراءة خدد بالخاء المعجمة محكيّة عن المفيد رضوان الله عليه قال العلاّمة طيّب الله رمسه الشريف في التذكرة تكره تحديد القبور لقول عليّ عليه السّلام من جدّد قبراً أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام واختلف علماؤنا فقال محمّد بن الحسن الصفّار بالجيم أي يجدّد بناءها أو يطيّنها، وحكي أنه لم تكره ريّها.

وقال البرقي: من جدث بالجيم والثاء أي يجعل القبر جدثاً دفعة أخرى وقال سعد بن عبد الله إنها بالحاء وعنى به التسنيم.

وقال المفيد: «إنها بالخاء المعجمة وعنى شقها من خددت الأرض أي

أو إجمال النص، أو تعارض النصين.

فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة الموضوعية.

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني كما إذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإن مادتي الافتراق من هذا القسم.

ومثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه مثل قوله صلى اللّه عليه وآله: «من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام»* حيث قرئ جدد بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة، وقرئ جدث بالجيم والثاء المثلثة.

شققتها» انتهى كلامه رفع مقامه.

والمستفاد منه حمل الرواية على الكراهة بناء على ما اختاره من كون لفظها جدّد بالجيم والدال المهملة المشدّدة وعن كشف اللثام احتمال كون تجديد القبور في الرواية كناية عن النبش حكماً، فإنه سبب لتجديد القبور فلعلّ ضعف الرواية كما في محكي كشف اللثام عن بعض الأصحاب من جهة وجود ابن سنان في سنده دعي حملها على الكراهة بناء على التسامح في دليل الكراهة فتأمل.

---

* وسائل الشيعة: ج٢، ص ٨٦٨

المطلب الثاني: في اشتباه الواجب بغير الحرام*

وهو على قسمين[1] لأن الواجب إما مردد بين أمرين متباينين، كما إذا تردد الأمر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة وبين القصر والإتمام في بعض المسائل.

---

(١) حاصل أقسام هذا القسم هو أن الدوران لا يخلو إمّا أن يكون بين متباينين أو الأقلّ والأكثر الارتباطيين وعلى كل تقدير إمّا أن يكون الاشتباه والتردّد من جهة عدم الدليل على التعيين أو إجمال ما دلّ عليه أو تعارض الدليلين فيه أو من جهة اشتباه الأمور الخارجية والثلاثة الأول تسمّى بالشبهة الحكميّة من حيث عدم تبيّن أصل الموضوع للحكم الشرعي وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعي لا محالة والأخيرة تسمّى بالشبهة الموضوعيّة، وفي لسان بعض بالشبهة المصداقيّة فالكلام في كل من القسمين يقع في أربع مسائل ولمّا لم يفرق الحكم من حيث البراءة والاحتياط بين كون الدوران ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً، وكذا بين الواجب والمستحبّ أو الواجب والمباح أو الواجب والمكروه لم يذكر لكلّ عنوانا مستقلاً،

---

* المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام ومسائله أيضاً أربع الأولى ما إذا كان الاشتباه في الحكم الشرعي.

وهو على قسمين، لأنّ الواجب إمّا مردد بين أمرين متباينين، كما إذ تردّد بين وجوب الظهرو الجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام في بعض المسائل، وإمّا مردّد بين الأقلّ والأكثر، كما إذا ترددت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها، للشك في كون السورة جزءاً. وليس المثالان الأوّلان من الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى.

وأعلم أنّا لم نذكر في الشبه التحريمية من الشّك في التكليف صور دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لأنّ مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشك في أصل التكليف، لأنّ الأكثر حينئذٍ معلوم الحرمة والشك في حرمة الأقلّ.

أمّا القسم الأوّل، فالكلام فيه إمّا في جواز القطعية في غير ما علم، بإجماع أو ضرورة حرمتها كذا في الأصل.

وإمّا مردد بين الأقل والأكثر كما إذا ترددت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها للشك في كون السورة جزء، وليس المثالان الأولان من الأقل والأكثر كما لا يخفى.

واعلم أنّا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به[1] صور

كما أنه لم يتعرّض لكون الشبهة بين القليل في القليل أو الكثير في الكثير إلاّ بتقريب بيان الفرق حكماً بين الشبهة الغير المحصورة في دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب والمقام بما ستقف عليه في الشبهة الموضوعيّة، وإلاّ فأصل التقسيم جار في المقام غاية ما هناك ظهور عنوانهم في القسم الأوّل وإلا فالمناط موجود في المقامين كما لا يخفى.

ثمّ إن المقصود من الحرام في المقام كالحرمة في مسائل الشكّ في التكليف على ما عرفت الإشارة إليه ثمّة هو الحرام الذاتي لا التشريعي، وإلاّ فيدخل في دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام كما هو واضح ثمّ إن ما أفاده من نفي كون المثالين الأولين من الأقلّ والأكثر بقوله: (وليس المثالان الأوّلان) إلى آخره على القول بجزئيّة التّسليم وعدم جواز العدول ظاهر لا شبهة فيه أصلا وإن توهم الإشكال في القصر والتمام من حيث كون التمام مشتملا على القصر غاية الأمر اختلاف محلّ التسليم فيهما لكنه كما ترى، وأمّا على القول بعدم جزئيّته وجواز العدول فقد يتأمّل فيه في بادي النظر لكنك خبير بفساده، لأن مرجع القصر إلى أقل بشرط لا ومرجع المقام إلى أقلّ بشرط شيء لا لا بشرط، فلا محالة يكون بينهما التباين وجواز العدول لا يدلّ على عدم تباينهما، إذ ليس العدول في المقام إلا مثل العدول عن العصر إلى الظهر، هذا كله مع أن الركعتين المخصوصتين باعتبار استحباب التسليم عقيبهما والخطبة كما في الجمعة تغايران أربع ركعات التمام والظهر كما لا يخفى.

(١) أما أصل جريان التقسيم بين الأقلّ والأكثر في دوران الأمر بين الحرام وغير

الواجب كجريانه في دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام فهو ممّا لا شبهة فيه أصلاً وعدم التعرّض لحكمه في المطلب الأوّل إنما هو لما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة من رجوع الشكّ والدوران بينهما فيه إلى الشكّ في أصل التكليف النفسي المستقلّ بالنسبة إلى الأقلّ، حيث إن الأكثر معلوم الحرمة ولو من جهة اشتماله على الحرام والأقل مشكوك الحرمة من جهة احتمال كونه هو المركّب المحرّم، فينحلّ العلم الإجمالي إلى معلوم ومشكوك بالشكّ البدوي، فيدخل في الشكّ في التكليف الذي عرفت حكمه في المقام الأوّل وهذا بخلاف دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في مفروض البحث، فإن الأقلّ فيه متيقّن الوجوب وإنما الشكّ في وجوب الزائد بالوجوب الغيري والفرق أن وجوب الأكثر يستلزم وجوب الأقلّ من غير عكس وتحريم الأكثر لا يستلزم تحريم الأقل، كما أن تحريم الأقل لا يستلزم تحريم الأكثر وإن كان الإتيان بالأكثر إتياناً بالحرام من حيث الاشتمال من غير أن يكون للحرام أثر بالنسبة إليه، فيرجع الأمر حقيقة إلى تحريم الأقلّ المتحقق في ضمنه.

وهذا من جهة ما تقرّر في مسألة وجوب المقدّمة عندهم من أن وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه سيّما إذا كان من الأجزاء بخلاف تحريم الشيء، فإنه لا يوجب تحريم مقدّماته إلاّ المقدّمة السببيّة عند المشهور ولا ينافي هذا ما قضى به النص والفتوى من تحريم بعض الأفعال المقصود به ترتب الحرام عليه كغرس الخمر وبيع الخشب ليعمل صنما والمشي لسعاية مؤمن إلى غير ذلك ممّا لا يحصى، فإن ذلك ليس من باب المقدّميّة والتحريم التبعي الغيري بل من حيث الإعانة والتحريم النفسي ضرورة استحالة اقتضاء المقدّميّة التحريم في حق غير فاعل الحرام كما هو الشأن بالنسبة إلى الواجب أيضاً فهو خارج عن عنوان المسألة ورد التعبّد به خصوصاً أو عموماً، نعم في كلام بعض من تأخّر الحكم بتحريم ما يتوقّف عليه الحرام مطلقا إذا كان الغرض منه التوصل إلى فعل الحرام

وهو كما ترى مما لا يقتضيه العقل الحاكم في المسألة، نعم لا بأس به على ما اختاره من حرمة التجرّي لكنّه بناء عليه أيضا يخرج عن عنوان الحرمة الغيريّة فهو يشبه قول بعض الأساطين بحرمة مقدّمة الحرام فيما قصد التوصّل بها إليه من حيث حرمة الإعانة على الإثم والحاصل أن القول بحرمة المقدّمة الغير السببيّة بالنسبة إلى الحرام مما لم يعهد، وإلا لزم الحكم بحرمة أكثر الأفعال المباحة بالذات من حيث كونها مقدّمة لمحرّم من المحرّمات، فإن كان وجوب المركب مستلزما لوجوب أجزائه وحرمة الأكثر غير مستلزمة لحرمة أجزائه كان الأقل عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأول متيقن الإلزام، فيحكم العقل بوجوب الإتيان به من حيث العلم بكون تركه سبباً لاستحقاق العقوبة، وفي الثاني مشكوك التحريم رأسا فيرجع بالنسبة إليه إلى البهاية.

فإن قلت: على القول بالرجوع إلى البراءة عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الواجب كما هو المختار وعليه المشهور على ما سيجيء في محلّه لا مناص من إرجاع الشك بالنسبة إلى الأكثر إلى الشك في أصل التكليف، وإلاّ لم يكن معنى للرجوع إليها على ما ستقف عليه غاية الأمر رجوع الشكّ في الفرض بالنسبة إلى الأكثر إلى الشك في أصل التكليف وفي الدوران في الحرام بين الأقلّ والأكثر بالنسبة إلى الأقل إلى الشكّ في أصل التكليف، وهذا لا يؤثر في جعل الأول من أقسام الشكّ في المكلّف به والثاني من أقسام الشك في التكليف بعد انحلال العلم الإجمالي فيهما إلى معلوم ومشكوك فلو لم يكن هذا الانحلال موجباً لخروج مورده عن الشكّ في المكلّف به لم يكن موجبا في المقامين وإن كان موجبا كان كذلك في المقامين فالفرق لا معنى له، وأمّا الفرق بينهما برجوع الشك في تحريم الأقلّ إلى الشك في التحريم النفسي بخلاف الشكّ في وجوب الزائد، فإنه يرجع إلى الشكّ في الوجوب الغيري ففاسد من حيث إن مورد البراءة الشكّ في وجوب

دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأن مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشك في أصل التكليف، لأن الأقل حينئذ معلوم الحرمة والشك في حرمة الأكثر.

أمّا القسم الأول: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين أمرين متباينين.

فالكلام فيه يقع في أربعة مسائل على ما ذكرنا في أول الباب، لأنه إمّا أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر أو إجماله أو تعارض النصين أو من جهة اشتباه الموضوع.

أما المسألة الأولى: ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر

فالكلام فيها إما في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم بإجماع،

الأكثر لا الجزء الزائد ووجوبه لا يكون، إلاّ نفسيًا كحرمة الأقل.

قلت: الفرق بين الموضعين في غاية الظهور والوضوح على تقدير جعل مورد البراءة وجوب الأكثر لا الزائد، فإن مجرى البراءة مطلق وجوب الأكثر لا خصوص النفسي وإن كان الثابت في الواقع على تقدير ثبوته هو النفسي ليس إلا إلا أنه لا يلاحظ بلحاظ النفسيّة عند الرجوع إلى البراءة، فإن الوجوب المعلوم بالنسبة إلى الأقل هو مطلق الإلزام لا خصوص النفسي فإنه مشكوك الثبوت له كما أنه مشكوك الثبوت للأكثر أيضاً.

فإن شئت قلت: إن دوران الأمر في الحرام بين الأقل والأكثر كدوران الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين في الخروج عن الشكّ في المكلّف به منتهى الأمر كون الأقل معلوم الوجوب في الفرض والأكثر معلوم الحرمة في الحرام المردّد، ومن هنا لم يجعله الأستاذ العلاّمة من صور الشك في المكلّف به، مع أنه قد قيل بالرجوع إلى الاشتغال في بعض فروضه، بل هو الظاهر عن الأكثر في دوران الفائتة على ما عرفت شرح القول فيه.

أو ضرورة حرمتها كما في المثالين السابقين، فإن ترك الصلاتين فيهما رأسا مخالف للإجماع، بل الضرورة وإما في وجوب الموافقة القطعية.

أمّا الأول: فالظاهر حرمة المخالفة القطعية(١)، لأنها عند العقلاء معصية فإنهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته وفي عدها معصية، ويظهر من المحقق الخوانساري دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع وأن الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته ويظهر من الفاضل القمي رحمه الله الميل إليه والأقوى ما عرفت.

---

(١) لا يخفى عليك أن الحق في تحرير المقام أن يسلك ما سلكه في إثبات المطلب الثاني في إثبات المطلب الأول وبعد إثباته يتشبّث في إثبات المطلب بذيل حكم العقل المستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل كما صنعه في إثبات الحرمة المخالفة القطعيّة في الشبهة المحصورة وغيرها وما أفاده وإن كان كافياً في إثبات المرام، إلاّ أنّا نتكلّم في حكم الموضعين بعض الكلام لعلّه يوجب توضيح المقام على أوائل الأفهام، فنقول أمّا المخالفة القطعيّة فلا إشكال في قبحها وحرمتها على ما يشهد به ضرورة العقل بعد ملاحظة شمول الخطاب للمعلوم بالإجمال وعدم المانع من تنجّزه على المكلف ويحكم به العقلاء كافّة على التقدير المذكور، ولعله ممّا لا خلاف فيه أصلاً، إذ المخالف إمّا يدّعي عدم شمول الخطاب أو المانع عنه بعد ثبوت المقتضي على ما ستقف عليه أما عموم الخطاب وشموله للمعلوم بالإجمال، فلعدم إمكان تخصيص الخطابات الواقعيّة والأحكام النفس الأمريّة بالعالم بها تفصيلاً سواء كان بجعل الحاكم وتخصيصه من أول الأمر وفي زمان الخطاب أو نصب الدليل عليه من الخارج من حيث لزوم الدور على تقدير التخصيص بأيّ وجه كان ضرورة تأخر العلم عن المعلوم فكيف يتوقّف المعلوم على العلم، ومن هنا يعلم أنه لا اختصاص لما ذكرنا بالعلم التفصيلي

. . . .

بل هو جار في العلم الإجمالي أيضاً، حيث إن توقّف تعلّق الحكم الواقعي عليه موجب للدور أيضاً، ولذا ذكرنا في غير موضع من كلماتنا تبعا للعلامة قدس سره وغيره أن شرطيّة العلم للتكاليف في حكم العقل ليس على حدّ سائر الشروط كالقدرة والعقل والتميز في حكمه فإنها شروط لأصل تعلّق الحكم والعلم بالمعنى الأعمّ شرط لتنجّزه، بل ما ذكرنا ليس مختصا بالعلم، بل يجري بالنسبة إلى جميع الإدراكات من حيث تأخرها عن المدرك، فلا يمكن توقفها عليها ولذا قيل باستحالة التصويب على بعض تقريراته على ما عرفته في محلّه ضرورة توقف الظن على المظنون، فكيف يؤخذ فيه ويجعل قيدا لموضوعه نعم يمكن أن يجعل الظن بحكم المخاطبين موضوعا لحكم غيرهم، كما أنه يمكن أن يجعل كلاً من الظن والشكّ بحكم موضوعاً لحكم آخر سواء كان هذا الحكم الآخر حكما ظاهريّاً أو واقعيّاً من سنخ حكم متعلّقه أو من غير سنخه، كما أنه يمكن ذلك بالنسبة إلى العلم أيضاً بأن يؤخذ العلم بحكم واقعي موضوعاً لحكم آخر من غير سنخ حكم لمتعلّقه، وبهذا يفترق مع الظن من حيث إنه يمكن أن يؤخذ موضوعا واقعاً وفي نفس الأمر لحكم من سنخ حكم متعلّقه. وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء الأول من التعليقة تبعا لشيخنا دام ظله.

هذا ولكن الذي يقتضيه التحقيق على ما أسمعناك في طي كلماتنا السّابقة عدم شرطيّة العلم بالمعنى الأعمّ من الإجمالي في التنجز أيضاً في الأحكام الشرعيّة مطلقاً سواء كانت من الاعتقادية أو العمليّة مع التمكن من الفحص عن الواقع، ومن هنا يلزم العقل النظر في معجزة مدّعي النبوّة ويحكم باستحقاق الجاهل الملتفت العقاب على مخالفة الواقع مع ترك الفحص على المختار المشهور عند الأصحاب وإن زعم بعض فيما سيجيء من كلامه في الخاتمة كون عقابه على ترك الفحص والتعلم، نعم لا إشكال في كون العلم بالمعنى الأعمّ شرطا لتنجز التكليف في الموضوعات الخارجيّة ومعذورية الجاهل البسيط بها عقلاً وشرعاً

على ما عرفته مراراً وستعرفه مفصّلاً.

هذا وأمّا عدم المانع عن تنجّز الخطاب بعد شموله وثبوت مقتضاه في نفس الأمر فلأن المتصوّر منه في المقام ليس إلاّ الجهل التفصيلي بالمأمور به ومانعيّته إمّا بحكم العقل، وإمّا بحكم الشرع أمّا مانعيّته عقلا فهي إمّا من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع حتى يرجع عدم الجهل إلى شرط من شروط وجود المأمور به من حيث إن الجهل مانع عن وجوده، وإمّا من جهة عدم قابليّة الجاهل لتوجّه التكليف إليه وإمّا من جهة حكمه بقبح عقاب الجاهل تفصيلا على مخالفة الواقع وشيئا من هذه الوجوه لا يكون موجوداً أمّا الأول فظاهر، ضرورة تمكّن الجاهل تفصيلاً من إتيان الواقع سيّما في التوصّليات التي لا تعتبر في صحتها، بل وقوعها واجباً قصد التقرّب فضلاً عن قصد الوجه نعم لو قيل باعتبار قصد الوجه التفصيلي في التعبديّات حتى فيما لا يتمكن المكلّف من تعيينه تعيّن القول في الفرض بعدم تنجّز الخطاب لكنّه ممّا لم يقل به أحد ظاهراً، بل لا يعقل القول به أيضاً، حيث إن لازمه القول بعدم وجود الحكم واقعا في حقّ الجاهل لأن القدرة على المقدّمة الوجودية شرط للوجوب بالاتفاق بل بالضرورة على ما قرّر في بحث المقدّمة فيلزم عليه الدور أيضاً وإن كان مع الواسطة.

ومن هنا تعرف أن جعل هذا الوجه والوجه الثاني دليلا لنفي التنجيز لا يخلو عن مسامحة ومناقشة، بل لا بدّ من أن يجعلا صارفين من أصل شمول الخطاب للجاهل فالجواب عنهما ممّا يتوقّف عليه إثبات المقتضي لا إثبات عدم المانع فتدبّر.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في عدم مانعيّة الجهل بهذا الاعتبار، ولذا اعترف جمع من الأساطين منهم المولى الأستاذ البهبهاني بعدم قبح التكليف بالمجمل في الجملة وهذا كما يشهد على فساد هذا الوجه يشهد على فساد الوجه الثاني أيضاً وأما الثاني فأشدّ ظهوراً، لأن الجاهل المبحوث عنه ليس أسوأ حالاً من الجاهل

البسيط ومن المعلوم ضرورة بالوجدان والعيان صحّة مخاطبة، بل لولاه لزم الدور أيضاً، وأمّا الثالث فلاستقلال العقل باستحقاق الجاهل التارك للمأمور به العقاب على الترك وكفاية العلم الإجمالي في البيان الرافع لموضوع قاعدة القبح، هذا كله مضافاً إلى أنّه لو كان الجهل مانعا في المقام لزم قبح عقاب الجاهل المقصّر على الواجبات والمحرّمات الواقعيّة سواء كان من الكفار أو المسلمين، بل لزم قبح عقاب الكفار على الأصول أيضاً، لأن الحاصل للجاهل المقصّر في المقامين الموجب لحسن عقابه ليس إلا العلم الإجمالي الموجود في الفرض، بل ربما لا يكون الحاصل له، إلاّ الشكّ مع عدم الفحص على ما أسمعناك عن قريب مع أن قضية اتفاق كلمتهم وبناء العقلاء على عدم قبح ذلك بل حسنه، بل أقول: إذا كان هذا المعنى ثابتاً مع الشكّ على ما يقتضيه اتفاق كلمتهم كان ثبوته مع العلم الإجمالي المفروض في محل البحث أولى كما لا يخفى هذا بعض الكلام في عدم مانعيّة الجهل التفصيلي عقلاً، وأمّا عدم مانعيّته شرعاً، فلأن ما يتوهّم دلالته عليه ليس إلاّ ما دلّ على البراءة عند الجهل بالحكم ممّا تقدّم ذكره في الشكّ في التكليف وقد عرفت مرارا عند التكلّم في حكم الشبهة المحصورة وغيره عدم إمكان شموله لموارد العلم الإجمالي المنجز للتكليف من حيث كونه إذنا في المعصية عند العقل هذا مضافاً إلى أن الظاهر منها كون الغاية الرافعة للبراءة وترخيص الشارع العلم بالمعنى الأعمّ من الإجمالي والتفصيلي وإلى ما قيل من معارضتها لأخبار الاحتياط التي تكون نصاً في الشكّ في المكلّف به بالبيان الذي تقدّم تفصيل القول فيه، فإن مقتضاها وإن كان وجوب الموافقة القطعيّة وليس محلّ الكلام في المقام، إلاّ أن التمسّك بها باعتبار الفحوى فتدبر.

هذا بعض الكلام في المخالفة القطعيّة، وأما الموافقة القطعيّة فالذي ينبغي القطع به بحيث لا يغير به ريب أصلاً هو وجوبها على الجاهل في المقام من حيث

وأمّا الثاني: ففيه قولان أقواهما الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع.

أمّا الأول فلأن وجوب الأمر المردد ثابت في الواقع والأمر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر من الشارع واصل إلى من علم به تفصيلاً، إذ ليس موضوع الوجوب في الأوامر مختصاً بالعالم بها وإلا لزم الدور كما ذكره العلامة رحمه الله في التحرير، لأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فكيف يتوقف الوجوب عليه.

وأمّا المانع فلأنّ المتصور منه ليس إلا الجهل التفصيلي بالواجب وهو غير

احتمال العقاب بعد تنجّز الخطاب العلم الإجمالي على ما عرفت في ترك كل مشتبه فيجب بحكم العقل دفعه ونتيجة ذلك كما ترى وجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعيّة والحاصل أنّا أسمعناك غير مرّة ثبوت الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعيّة في حكم العقل بحيث لا انفكاك بينهما أصلاً في حكمه، وأنّه كلما تنجّز الخطاب بالواقع يلزم في حكم العقل إحرازه ولا يجوز الاكتفاء باحتمال حصوله، إلاّ أنّ مبنى حكمه بلزوم الإحراز على ما عرفت لما كان حكمه بلزوم دفع العقاب المحتمل، فإذا ورد حكم من الشارع بكفاية بعض المحتملات في مقام امتثال الواقع لزم رفع موضوع حكم العقل بلزوم الإحراز وتحصيل العلم بالواقع، فلا بدّ للقول بكفاية بعض المحتملات من إقامة الدليل الشرعي عليه وليس في المقام على ما عرفت، إلاّ ما دلّ من الأخبار على البراءة ولا يمكن شمولها للمقام بعد البناء على الحرمة في المقام الأوّل لا لأحدهما المعيّن ولا لأحدهما المخيّر على ما عرفت تفصيله في الشبهة المحصورة، وممّا ذكرنا كله يعلم أن التعبير عن حكم المقام بما أفاده في الكتاب من الاستظهار لا يخلو عن مناقشة سيّما بملاحظة تعليله للحكم بكونه معصية عند العقلاء لكن الأمر سهل بعد وضوح عنده بملاحظة ما أفاده في مطاوي كلماته وعلى كل تقدير ينبغي تحرير المقام بما عرفت في المقامين.

مانع عقلاً ولا نقلاً.

أمّا العقل فلأنّ حكمه بالعذر إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع، حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور به، فلا استقلال للعقل بذلك كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه كما سيأتي وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه فهو أشد منعا وإلا لجاز إهمال المعلوم إجمالاً رأساً بالمخالفة القطعية، فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية ويقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرمات كما هو المشهور.

ودعوى أن مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والإتيان بالواقع نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة لا التكليف بإتيانه مع وصف الجهل فلا تنافي بين كون الجهل مانعا والتكليف في حاله، وإنما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل، لأن المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم مدفوعة برجوعها حينئذ إلى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظير الجنابة، وقد تقدم بطلانها.

وأمّا النقل فليس فيه ما يدل على العذر، لأن أدلة البراءة غير جارية في المقام لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعية والكلام بعد فرض حرمتها، بل في بعض الأخبار ما يدلّ على وجوب الاحتياط[1].

---

(١) لا يخفى عليك أن الاستدلال بالصحيحة في المقام إنما هو على تقدير كون المراد بالمتماثلة فيها هو مجرّد الشكّ في الحكم الشرعي وعدم العلم به، أو كون مورد السؤال فيها من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيّين أو مطلقاً من

مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة في جزاء الصيد: «**إذا أصبتم مثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا**»*، وغيرها.

فإن قلت: إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين(١) والاكتفاء بالآخر

حيث إن وجوب الاحتياط فيه يستلزم وجوب الاحتياط في المقام بالأولويّة القطعيّة الواضحة، ولكنك خبير بما يتوجّه على الاستدلال بها أمّا أوّلا فلما عرفت تبعا لشيخنا والمشهور من عدم وجوب الاحتياط عند الشك في الحكم الشرعي بقول مطلق وفي دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بقسميه، كما ستقف على شرح القول فيه، فإذا لم يقل بوجوب الاحتياط في المسألة فكيف يتعدّى عنها إلى المقام مع أنّ المفهوم بقسميه تابع للمنطوق فيكشف ذلك عن كون المراد من الرواية معنى لا يتوجّه عليه محذور أصلاً، فلا يقال إن المسلّم تبعيّة المفهوم للمنطوق في الوجود لا في الاعتبار وأمّا ثانيا فلأن المفروض في الرواية يغاير المقام وخارج عن محل البحث والكلام حتى لو أريد منها وجوب الاحتياط عند الشك في الحكم مطلقا ولو في الشكّ في التكليف، حيث إن موردها التمكن من إزالة الشك بالرجوع إلى ما يوجب العلم بالحكم أو الطريق المنصوبة من الشارع للأحكام ومن الواضح عدم جواز الرجوع إلى البراءة والحال هذه في الشكّ في التكليف ووجوب الاحتياط فيه، لأنه لازم شرطية الفحص للرجوع إلى البراءة في الشبهة الحكميّة، هذا وقد سلك شيخنا ما سلكناه من عدم دلالة الصحيحة على حكم المقام وأشباهه في غير موضع من مطاوي كلماته فلعلّ التمسّك بها مبنيّ على زعم بعض الأصحاب، وعليه كان الاستدلال بما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط مطلقا من حيث تيقّن إرادة المقام منه أولى فتأمل.

(١) ما أفاده من السؤال مبنيّ على أمر مسلّم من الخارج مفروغ عنه قد اعترف

---

* تهذيب الأحكام: ج٥، ص ٤٦٦.

به مرارا في مطاوي كلماته من جواز إذن الشارع في موارد الاحتياط بالاكتفاء ببعض محتملات الواقع، وهو كما ترى متوجّه على ما أفاده في حكم المقام الثاني وحاصله أن العلم الإجمالي لو كان علّة تامة في نظر العقل لوجوب الاحتياط وتحصيل الموافق القطعيّة لم يعقل ورود الشرع على خلافه كما في العلم التفصيلي، حيث إنه لا يمكن أن يرد من الشرع الإذن في مخالفته في مورد من الموارد حيث إن القضايا العقلية غير قابلة للتخصيص، فلو كان حال العلم الإجمالي حال العلم التفصيلي لجرى فيه ما يجري فيه ولو لم يكن علّة تامّة لم يعقل حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارده وتجويز إذن الشارع بالاكتفاء ببعض المحتملات كاشف عن عدم كونه علّة تامّة فيلزمه على ما عرفت انتفاء حكم العقل بوجوب الاحتياط، ولا يتوجّه عليه كون لازم ذلك الحكم بجواز المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي في المقام عند العقل فلا يحكم بحرمتها، حيث إن الإذن فيها كالإذن في مخالفة العلم التفصيلي إذن في المعصية في حكم العقل فلا يجوز مطلقا فلا تدلّ حرمة المخالفة القطعيّة على وجوب الموافقة القطعيّة بحكم العقل، فيحتاج إثباته على إقامة الدليل الشرعي عليه هذا تقرير السؤال.

ولكنّك خبير بوضوح فساده، حيث إن العلم الإجمالي علة تامّة في حكم العقل لوجوب الاحتياط وإحراز الواقع المعلوم فيما تعلّق بالخطاب المنجّز في موضوع عدم العلم باكتفاء الشارع ببعض محتملات الواقع عنه لما أسمعناك مرارا من كون حكمه بوجوب الاحتياط في جميع موارده مترتّباً على حكمه بلزوم دفع العقاب المحتمل المرتفع بقناعة الشارع ببعض المحتملات فما دام الموضوع في حكم العقل يكون متحقّقاً وموجوداً لا ينفكّ عنه الحكم العقلي وإن ارتفع موضوعه في صورة العلم بإذن الشارع، فالعلم الإجمالي علّة تامّة في حكم العقل لوجوب الاحتياط من حيث عنوانه الأولي بل من حيث كونه منشأ للعقاب المحتمل في

. . . .

أطرافه، فالعلة الأوّليّة والموضوع الأصلي هو العنوان المذكور فلمّا كان منطبقا على العلم الإجمالي بالشرط المتقدّم فيما لم يعلم الإذن من الشارع قلنا بكونه علّة تامّة لوجوب الاحتياط فيما لم يعلم الإذن من الشارع تجويز اكتفاء الشارع ببعض المحتملات الواقع لا يكشف عن عدم حكم العقل بوجوب الاحتياط أصلاً، حتى في مورد عدم العلم بالإذن كما توهّم في السؤال.

فإن شئت قلت: إن حكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي على ما أسمعناك مرارا إنما هو من حيث حكمه بوجوب إطاعة الخطاب المنجّز بالعلم الإجمالي، وإلا فليست المخالفة للعلم الإجمالي من حيث هي هي قبيحة مع قطع النظر عن تنجّز الخطاب ووجوب إطاعته في حكم العقل، وقد عرفت عدم الانفكاك في حكمه بين المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة فلو فرض عدم حكمه بوجوب الثانية في مورد لم يحكم بحرمة الأولى أيضا كما هو الشأن في موارد عدم تعلّق العلم الإجمالي بالخطاب المنجّز، فالالتزام بحرمة الأولى وعدم وجوب الثانية لا يجوز في حكم العقل أصلاً ولا ينافي ذلك تجويز قناعة الشارع عن الواقع ببعض محتملاته، لأن مقتضاه إثبات إذن الشارع وترخيصه في القناعة فما لم يثبت حكم بوجوب الاحتياط كما يقول به القائل به، إذ ليس مراده إلا ذلك فيكون مقتضى الأصل والقاعدة هو وجوب الاحتياط في مورد العلم الإجمالي بالخطاب المنجّز، فلا يتوقّف الحكم به على قيام دليل عليه من جانب الشارع كما توهّم في السؤال فقد علم ممّا ذكرنا من البيان في الجواب عن السؤال إنه ليس هنا مناقضة بين حكم العقل والشرع فيما ورد على الاكتفاء ببعض محتملات الواقع أصلا لعدم تواردهما على الموضوع الواحد حقيقة، حيث إن حكم الشارع يتعلّق بترك بعض أطراف الشبهة ويلزمه ارتفاع احتمال العقاب عنه على تقدير كونه الواجب الواقعي وحكم العقل يتعلّق بفعله فيما كان تركه موجباً لاحتمال الضرر والعقاب فلم يرخّص

يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الإطاعة حينئذ كما أن عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الإطاعة، وحينئذ فلا ملازمة بين العلم الإجمالي ووجوب الإطاعة، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي وحيث كان مفقوداً، فأصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجميع وقبح العقاب على تركه لعدم البيان، نعم لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بتحريمها ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية.

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم إلا أن

الشارع الإقدام على محتمل العقاب حتى ينافي حكم العقل، كما أنه لم يوجب العقل فعل كل مشتبه من أطراف الشبهة من حيث هو حتى ينافي حكم الشارع بجواز تركه، فلا تنافي بينهما أصلاً كما لا يخفى، هذا وقد تقدّم نظير هذه الشبهة ودفعها فيما أسمعناك في هذا الجزء وفي الجزء الأول من التعليقة عند الكلام في دليل الانسداد فراجع إليه، ثمّ إن ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظله العالي في الجواب راجع إلى ما ذكرنا وإن كان ظاهره الالتزام بلزوم جعل بعض المحتملات بدلاً عن الواقع فيما جوّز ترك غيره كما هو ظاهره في غير موضع من هذا الجزء من الكتاب على خلاف ما استظهرناه منه في الجزء الأول من الكتاب واخترناه في هذا الجزء والجزء الأول من التعليقة من حيث إن المجوز لإذن الشارع هو ملاحظة المصلحة فيه من غير توقف على جعل غير المأذون بدلاً عن الواقع، حتى يلزمه ترتيب آثار الواقع عليه في مرحلة الظاهر بل إنما يحكم العقل بوجوب إتيانه من حيث كونه من أطراف الشبهة كما كان يحكم به قبل إذن الشارع في ترك غيره لكنّه كما ترى كلام آخر لا تعلّق له بالجواب عن السؤال، فإنه كلام في أصل عنوان إذن الشارع لا في عدم منافاته لحكم العقل بوجوب الاحتياط في مورد ثبوته ووقوعه بأيّ عنوان كان كما لا يخفى.

المعلوم إجمالا يصلح، لأنّ يجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر فكل مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع إمّا تعييناً كحكمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، وإمّا تخييراً كما في موارد التخيير بين الاحتمالين فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة، فإن الواقع إذا علم به وعلم إرادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه إلى العبد وإن لم يصل إليهم لم يكن بد عن موافقته إمّا حقيقة بالاحتياط، وإما حكما بفعل ما جعله الشارع بدلاً عنه، وقد تقدم الإشارة إلى ذلك في الشبهة، وممّا ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة[1] مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما، لأن العمل بها

---

(١) لما أثبتنا في طيّ ما قدّمناه لك كون قضيّة الأصل بعد تنجز الخطاب بالواقع وجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعيّة بإتيان تمام محتملات الواقع في المقام، وأن القائل بخلافه لا بدّ له من إقامة الدليل عليه من جانب الشارع الدال على اكتفائه عن الواقع في مرحلة الظاهر ببعض محتملاته، وأنه ليس ممّا يتوهّم دلالته عليه، إلاّ ما دلّ على البراءة عموما عند عدم العلم بالحكم الشرعي تعرّض لبيان عدم صلاحيّته للدلالة عليه متفرّعا ذلك على ما فرغ عن ثبوته من حرمة المخالفة القطعيّة من حيث إن إجراءه بالنسبة إلى كل مشتبه بخصوصه موجب لطرح العلم الإجمالي رأساً وهو مع منافاته لما بنى عليه في المقام الأوّل ولحكم العقل مناف لنفس الأخبار من حيث إيجابه لطرح المعلوم وإجرائه بالنسبة إلى أحدهما المعيّن مع عدم المعيّن موجب للترجيح من غير مرجح وهو محال وإجراؤه بالنسبة إلى أحدهما لا على التعيين لا يتحمّله الأخبار بعد خروج المشتبهين منها على ما عرفت شرحه في مطاوي ما قدّمناه لك، فليس هنا ما يرفع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، وهذا كما ترى لا سترة فيه أصلاً، وقد نبّهنا عليه في غير موضع

. . . .

من كلماتنا السابقة ونبّه عليه شيخنا دام ظلّه أيضاً في مطاوي كلماته السابقة إنما الكلام فيما أفاده في المقام من دلالة الأخبار مفهوما على وجوب الاحتياط في مورد العلم الإجمالي بضميمة حكم العقل وكون كل من المشتبهين معلوم الوجوب ظاهراً ومن باب المقدّمة العلميّة وإن لم يكن معلوم الوجوب واقعاً وفي مرحلة ذاته لعدم التنافي بين الأمرين، فيخرج عن منطوق الأخبار من حيث إن مقتضاه إثبات البراءة في غير المعلوم مطلقاً ولو في مرحلة الظاهر، وأمّا من الحكم بأنّ شمولها للواحد المعيّن المعلوم وجوبه إلى آخر ما أفاده فإنه قد يناقش فيه:

أوّلاً: بأن حكم الشارع بوجوب الاجتناب في معلوم الحرمة والارتكاب في معلوم الوجوب كترخيص الارتكاب في معلوم الحلّيّة ليس حكما تأسيسيّاً من الشارع وراء جعل الحرمة والوجوب للواقع وإنّما هو إرشاد إلى حكم العقل وتأكيد له، فيرجع الأمر إليه لا محالة، وإنما الغرض من أخبار البراءة هو تأسيس ما أثبت فيها في جانب المنطوق على تقدير دلالتها على الحكم الظاهري الشرعي فليس الغرض منها بيان تعيين، هذا على تقدير تسليم دلالة التعليق بالقيد والوصف في نفسه على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء وإن نفي السعة في جانب المفهوم عين الضيق، وإلاّ فللنظر فيما أفاده وجه آخر غير ما ذكرنا.

وثانياً: بأن ما أفاده من عدم التنافي بين عدم وجوب الشيء في مرحلة الظاهر لنفسه ووجوبه ظاهراً لغيره، ومن باب المقدّمة العلميّة كعدم التنافي بين عدم وجوبه واقعاً لنفسه ووجوبه واقعاً لغيره كما في المقدّمات الوجوديّة للواجبات الشرعيّة، وإن كان ممّا لا يعتريه ريب وشكّ وإن كان هناك كلام فيما هو خارج عمّا أفاده من اجتماع الوجوب النفسي والغيري في شيء واحد من جهتين بأن يجعل الشارع بعض الواجبات النفسيّة مقدّمة لغيره كالإسلام الذي هو واجب لنفسه، وشرط في صحّة العبادات، فيصير مطلوبا من حيث ذاته ومن حيث المقدّميّة على وجه يرجع إلى

في كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدهما المعين عند الله تعالى المعلوم وجوبه، فإن وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو من القصر والإتمام مما لم يحجب الله علمه عنّا، فليس موضوعاً عنّا ولسنا في سعة منه، فلا بدّ إمّا من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام مما علم وجوب شيء إجمالا وإما من الحكم بأن شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه ودلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعاً عن العباد وكونه محمولاً عليهم ومأخوذين به وملزمين عليه دليل علمي بضميمة حكم العقل بوجود المقدمة العلمية على وجوب الإتيان بكل من الخصوصيتين، فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وإن كان محجوبا عنا إلا أن العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوباً عنّا، ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهراً لذاته ووجوبه ظاهراً من باب المقدمة كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعاً وثبوت الوجوب الغيري كذلك.

التأكيد كاجتماع عنوانين من الوجوب النفسي في شيء واحد لا إلى اجتماع المثلين أو الضدّين والتحقيق في محلّه، إلا أنّ ما أفاده من ورود المفهوم بضميمة حكم العقل على المنطوق ممّا لا محصّل له حيث إن المنطوق على تقدير دلالته على الإذن في نفسه كما هو المفروض في بيان هذا الوجه يرفع موضوع حكم العقل في باب المقدّمة العلميّة، هذا مع ما في معارضة مفهوم الحديث لمنطوقه مع تفرّعه عليه ما لا يخفى على الفطن، فلا بدّ من التمسّك بذيل الوجه الأول في كلامه الراجع إلى عدم دلالة أخبار البراءة على حكم صورة وجود العلم الإجمالي بالخطاب المنجّز، اللّهم إلاّ أن يكون مراده من الوجه الثاني استكشاف ذلك أيضاً من حيث إن شمولها للمقام لما كان موجبا للتعارض ومنافياً لثبوت المفهوم، فلا بدّ من الحكم بعد الشمول فتأمل.

واعلم أن المحقق القمي رحمه الله بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل إلى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام قال: «إن دقيق النظر يقتضي خلافه، فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة بإرادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق أهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل، فيمكن منعه، إذ غاية ما يسلم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحق العقاب، لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب.

ونظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعية سيما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئة، فإن التحقيق أن الذي ثبت علينا بالدليل[1]

(١) لا يخفى عليك أن مراد المحقق القمّي قدس سره مما أفاده في المقام من حصر التكليف فيما ادّعي إليه الطرق الظنيّة فيجب تحصيله من باب المقدّمة، فلا تكليف بالواقع النفس الأمري حتى يجب تحصيله بالعلم إن أمكن أو بالاحتياط إن لم يمكن ليس ما ربما يتوهمه الغير المتأمل في أطراف كلامه من كون التكليف الواقعي الواقع في الشرعيات تابعاً لما أدّي إليه الطرق الظنيّة فيورد عليه بأنه كيف يجامع القول بالتخطئة، مع أنه جعل هذا المعنى أولى بالثبوت على مذهب أهل الحق من التخطئة في الكلام المتعقب بالكلام المزبور، بل ما يقتضيه النظر الأولى في كلامه من حصر التكليف الفعلي الذي هو مناط الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب عند العقل فيما أدّي إليه الطرق الظنيّة، فالتكليف الشأني الواقعي الصادر من الشارع في نفس الأمر متعلّق بنفس الواقع، إلا أنه ليس منجّزاً على المكلّف بمجرّد ثبوته النفس الأمري ما لم يساعد عليه الأمارات الظنيّة فهو أشبه

هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الأمري في كل واقعة، ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من أول الأمر.

نعم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين أمور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك.

كلام بكلام القائل بحجّيّة الظّن بالطريق نعم فيما أفاده من أولويّة ثبوت هذا المعنى على القول بالتخطئة تأمل ظاهر بل الظاهر في النظر تعيّن ذلك على القول بالتصويب، إذ لا واقع عليه إلا ما أدّي إليه الطرق الظنّية، نعم على تقدير إرادة الحكم الظاهري من التكليف لا بدّ من ابتنائه على القول بالتخطئة فلا يناسب أولوية الثبوت أيضاً.

ثمّ إن الوجه فيما أفاده قدس سرّه والحامل له على ذلك هو ما يستفاد من مطاوي كلماته وبني عليه في غير موضع منها من أن الذي يحكم به العقل وعليه بناء العقلاء في أمورهم هو وجوب دفع الضرر المظنون لا المحتمل والموهوم، فلا يجب دفعه حتّى يلزم تحصيل العلم بالواقع أو الاحتياط في تحصيله ومن هنا بني على كون مقتضى الأصل الأوّلي عند انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة العمل بالظنّ دون الاحتياط، بل ظاهر قوله في المقام بعد الكلام المذكور على وجه التفريع، ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظنّ الاجتهادي من أول الأمر وعن المعالم سلوك هذا المسلك عند انفتاح باب العلم أيضاً، وهذا كما ترى وإن كان ضعيفاً من وجوه أشرنا إليها في الجزء الأول من التعليقة عند الكلام في حجيّة الظن المطلق، إلاّ أن الغرض من التعرّض له في المقام وعنوانه مجرّد بيان مرامه، وأنه لا يقول بتبعيّة الأحكام الواقعيّة لما ساعد عليه الطرق الظنّيّة حتى يلزمه التصويب الباطل عند أهل الصواب.

ولكن لا يحسن حينئذ قوله يعني المحقق الخوانساري فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط حينئذ بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من أين هذا الفرض وأنى يمكن إثباته»*، انتهى كلامه رفع مقامه.

وما ذكره قدس الله سره قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق، التي ذكرها في مسألة الاستنجاء بالأحجار.

حيث قال بعد كلام له: «والحاصل إذا ورد نص أو إجماع[1] على وجوب شيء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة معلومة عندنا، فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم، حتى يتحقق الامتثال إلى أن قال، وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور وعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء وعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم وجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المردد فيها في نظرنا

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره من الفرض أوّلاً من تعلّق الوجوب بما هو معيّن معلوم عندنا شكّ في حصوله والإتيان به في الخارج لا تعلّق له بالمقام أصلا إذ المفروض الشبهة الموضوعيّة، وإنّما المتعلّق به ما ذكره بعده من الفرض الثاني والثالث، ولما كان غرضه استيفاء الأقسام تعرّض للفرض الأوّل الخارج من الشبهة الحكميّة، ثمّ إن مراده من الظنّ بوجود ذلك الأمر المعلوم الذي جعله أحد الطريقين للكفاية لا بدّ أن يكون هو الظن المعتبر من جانب الشارع بالخصوص، إذ لم يقل أحد بكفاية مطلق الظن في حصول المكلف به المعيّن المعلوم بالتفصيل أو في انطباق الحاصل عليه كما هو ظاهر.

* القوانين المحكمة: ص ٢٦٧.

وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء.

ولا يكفي الإتيان بواحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد من الأشياء في ارتفاع الحكم المعين» إلى أن قال: «وأما إذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلاً على أن الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على أن هذا الواجب شيء آخر أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنص والإجماع في الصورتين أن ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكلية وكذا الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معينة» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بما في هذه الكلمات من النظر.

أمّا ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله [1] من حديث التكليف المجمل وتأخير

---

(١) حاصل ما يتوجّه على ما أفاده المحقق القمّي قدس سره يرجع إلى وجوه الأوّل أنه لا دليل على قبح الخطاب بالمجمل ذاتاً ومن حيث هو هو مع الإغماض عن عدم تعلّقه بالمقام، بل عدم تعلّقه بالمقام الثاني وهو إجمال النصّ أيضاً لما ذكره شيخنا ونذكره من عدم الإجمال أصلاً في الخطاب الصادر من الشارع، كيف وقد يكون اللطف والمصلحة في تأخير البيان وإنما المسلّم قبحه فيما أوجب نقض الغرض وفوت المصلحة إمّا من جهة زعم المكلّف نظرا إلى أن ظاهر الخطاب كون المكلّف به ما يقتضيه ظاهره، فيأتي به مع أن المقصود غيره الذي هو خارج عن محلّ البحث، أو من جهة عدم قدرته على الجمع بين محتملات الخطاب المجمل توضيح ذلك أن الخطاب الصادر من الشارع إما أن يكون ظاهراً في معنى لا يكون مرادا في نفس الأمر وفي الواقع، بل يكون المراد وغيره.

. . . .

وإمّا أن لا يكون ظاهراً في معنى، بل يكون مجملاً ومحتملاً لمعاني متعدّدة والأول وإن كان خارجاً عن مفروض البحث، إلاّ أنّ صريح المشهور فيه عدم قبح تأخير البيان فيه عن وقت الخطاب وظاهر إطلاق الأكثر قبحه عن وقت الحاجة فيه والذي يقتضيه التحقيق فيه عدم قبحه عن وقت الحاجة أيضاً وفاقاً لشيخنا وجمع من المحققين إذا اقتضت المصلحة تأخيره وإخفاء الواقع في برهة من الزمان، فيكون المخاطبون بالظاهر الذي لا يكون مرادا في الواقع مكلّفين في الظاهر بما يقتضيه ظاهر الخطاب من حيث إن وجود المصلحة المجوّزة للتأخير على خلاف الأصل، فلا ينافي الاحتمال المذكور في الظواهر حجيّتها في حقّهم هذا وستقف على شرح القول فيه في الجزء الرابع من التعليقة، وأمّا الثاني فهو متعلق بالمقام وظاهرهم وإن كان إطلاق القول فيه بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة أيضاً كما صرّح به المحقق القمّي قدس سره، إلا أن الذي يقتضيه التحقيق فيه أيضاً وفاقاً لجمع من المحقّقين منهم الفريد البهبهاني قدس سره في الفوائد كون قبحه دائرا مدار فوت الواقع لأجله، فإذا كان متعلّق الخطاب مردّدا بين أمرين يمكن للمكلف الجمع بينهما بالاحتياط، فلا دليل على قبحه فيما إذا اقتضت المصلحة تأخير البيان.

نعم هو بلا مصلحة مقتضية له خلاف وضع الشارع المبيّن للأحكام وللحلال والحرام لكنّه لا تعلّق له بالمقصود أيضاً، إذ وجوب إزالة الاشتباه على الشارع من حيث إنه شارع إذا لم يكن هناك مصلحة مقتضية لترك البيان لا تعلّق له بسقوط الامتثال عن المكلّف فيما تمكّن منه ولو بالجمع فلو فرض المتكلّم ممن يخاطب بالمجمل ويتعمّد في ترك البيان لا لمصلحة كما في المولى العرفي مع قدرة العبد على امتثاله بإتيان الأمرين لم يكن إشكال في وجوبه عليه عند العقلاء، أو عدم سقوطه عنه الثاني أنه على فرض تسليم قبح الخطاب بالمجمل ذاتاً من حيث هو هو مع تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقاً وإن كان هناك طريق للمكلّف لامتثاله

ولو بالاحتياط نمنع كون المقام من جزئيّاته إما من جهة ما ذكرنا وأشرنا إليه.

وإمّا من جهة ما ذكره شيخنا الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي في الكتاب من أن الذي يجب على الحكيم تعالى على تقدير تسليمه إنما هو إزالة الاشتباه عن المخاطبين بالخطابات ورفع التردّد والإجمال عنهم، وأمّا إزالة والإجمال العارض من جهة اختفاء القرائن أو التقصير في ضبطها وحفظها وتبليغها إلى الغائبين عن مجلس الخطاب أو المعدومين في زمان الخطاب، فلا تجب على الحكيم تعالى على وجه القصر، وإنما يجب عليه لمكان بقاء الشريعة إلى يوم القيامة نصب الوليّ والإمام والحافظ للقرائن والأحكام على وجه يبلغها إلى الجميع على تقدير كونه مأموناً يتمكّنون من إطاعته لا مطلقاً كما برهن عليه في محلّه والاشتباه العارض في المقام إنما هو من هذا القسم لا القسم الأول كما هو ظاهر الثّالث أن ما أفاده قدس سره بقوله: (ونظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعيّة سيّما في أمثال زماننا) إلى آخره الظاهر، بل الصريح في عدم التكليف بأزيد من تحصيل الظن في زمان التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالواقع نظراً إلى عدم الدليل على وجوب دفع الضرر الموهوم ممّا لا محصّل له بظاهره ولم يقل به أحد فيما علم لتطابق الأدلة على حرمة العمل بالظنّ واستقلال العقل بتنجّز الخطابات الواقعيّة وفعليتها بالعلم الإجمالي وحكمه بالضرورة بوجوب دفع الضرر الموهوم الأخروي، هذا مضافاً إلى قيام الأدلّة الشرعيّة القطعيّة على وجوب تحصيل العلم فكيف يبتني على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وبالجملة قد ذكرنا في محلّه بما لا مزيد عليه كون الأصل في الظن الحرمة من غير فرق بين الزمانين الرّابع أنه لم يعلم معنى محصّل لما استدرك بقوله: (نعم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ إلخ)، فإن التكليف بأمر معيّن عند الله تعالى مردّد في الظاهر ما بين أمور إن كان ممكنا على الحكيم تعالى فلم ادّعى اتفاق أهل العدل على استحالته وإن لم يكن

ممكنا فكيف يمكن قيام الدليل عليه من الشارع، إذ القبيح لا يصير حسنا بقيام الدليل عليه من الشارع قيام الدليل عليه محال، وبالجملة ما أفاده في الاستدراك المذكور يلازم حسن توجيه التكليف بالواقع على وجه الإطلاق من دون اشتراط بالعلم وهو يناقض تصريحه قبله بقبحه، فلا يمكن التوفيق بينهما الخامس أن الدليل على التكليف بالواقع المعين عند الله موجود في جميع موارد وجود الدليل على التكليف بالواقع وإن كان مجملاً نظراً إلى ما تقرّر في محلّه واعترف به المحقق المذكور من وضع الألفاظ للمعاني النفس الأمريّة والأمور الواقعيّة من غير مدخل للعلم في وضعها لها، فإذا فرض قيام الدليل عليه ممكناً كان موجودا في جميع الموارد، فيلزمه القول بالاحتياط فيها نظراً إلى ما اعترف به فيكون مقتضى الأصل في موارد العلم الإجمالي وجوب الاحتياط وهو المقصود هذا كله مضافا إلى ما ستقف عليه من عدم إمكان اشتراط التكليف بالعلم في الشبهة الحكميّة السّادس أنه لا محصّل لما أفاده بقوله: (المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة) إلى آخره، لأنه إن أريد أن به قصد التعيين من شروط صحة المأمور به مطلقاً حتّى في صورة الجهل فيحكم لأجله بعدم التكليف بالواقع المجهول نظرا إلى العجز عن تحصيل شرط وجوده، فلا يكون مقدورا للمكلّف بعد البناء على الشرطيّة المطلقة، وأما إذا قام الدليل على التكليف بالواقع المجهول في مورد فيكشف عن سقوط اعتبار قصد التعيين بالنسبة إلى ذلك المورد الخاصّ لا محالة فيجب الاحتياط لعدم المانع منه حينئذ ففيه:

أوّلاً: أن الكلام ليس مختصّا بالتعبديّات بل يعمّها والتوصليّات كما هو ظاهر وقصد التعيين غير معتبر فيها إجماعاً.

وثانياً: أنه لا دليل على اعتبار قصد التعيين في الطاعة على وجه الإطلاق حتى في صورة إمكانه.

البيان عن وقت الحاجة فلا دخل له في المقام، إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً، وإنّما طرأ الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين أمرين وإزالة هذا التردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كلية في الوقائع المختفية، وإلاّ فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط، ونحن ندعي أن العقل حاكم بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب وعدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعين أو المخير والاكتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذراً من ترك الواجب الواقعي، وأين ذلك من مسألة التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة مع أن التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت

وثالثاً: أنه لو قيل باعتبار قصد التعيين، فإنما هو فيما إذا تمكّن المكلّف من التعيين لا مطلقاً لعدم مساعدة دليل عليه كذلك، ولم يقل أحد باعتباره كذلك إلاّ نادراً في ظاهر كلامه لا يعبأ بخلافه.

وإن أريد به أن نفس قيام الدليل على التكليف بالواقع المجهول مقتض لسقوطه وسبب له بحيث يكون سقوطه مستنداً إليه من غير كشفه عمّا ذكرناه في الشق الأوّل ففيه أن عدم التمكّن من قصد التعيين مستند إلى نفس تردّد المكلّف به بين أمرين وعدم العلم به تفصيلا سواء قام الدليل على التكليف بالواقع المجهول أو لم يقم وسواء قلنا في المسألة بالبراءة أو الاحتياط، فلا يكون لقيام الدليل فيه مدخل أصلاً، بل هو مستند إلى العجز وعدم القدرة عليه لكن الظاهر أن مراده قدس سره هو الشقّ الأوّل لعدم محصّل للثاني مضافا إلى ظهور كلامه فيه عند التأمل فما أورده عليه شيخنا دام ظله في الكتاب ممّا لا يتوجّه عليه ظاهراً، فالتحقيق أن يناقش فيما أفاده بما عرفته منّا بعد حمل كلامه على الشق الأوّل.

العمل لا دليل على قبحه إذا تمكن المكلف من الإطاعة ولو بالاحتياط.

وأمّا ما ذكره تبعا للمحقق المذكور من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به.

ففيه أنه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً، لأن يقع مشروطا بالعلم، ولأن يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشيء كان ذلك اعترافاً بعدم قبح التكليف بالشيء المعين المجهول، فلا يكون العلم شرطا عقلياً، وأمّا اشتراط التكليف به شرعاً فهو غير معقول[1] بالنسبة إلى الخطاب الواقعي، فإن الخطاب الواقعي في يوم

---

(١) قد عرفت غير مرّة في مطاوي كلماتنا استحالة اشتراط تعلّق التكليف واقعاً بالعلم التفصيلي من حيث استلزامه الدور الظاهر، فلا يصحّ قيام الدليل عليه من جانب الشارع من غير فرق بين الأدلة المثبتة للتكاليف الواقعيّة وغيرها من الأدلّة الخارجيّة الكاشفة عن هذا الأمر الغير المعقول، بل قد عرفت فيما تقدّم أن اشتراط تعلّقه بالعلم الإجمالي بل الظنّ بل وبالوهم أيضاً كذلك ضرورة تأخر هذه الأمور عما تعلّقت به، فكيف يمكن توقفه عليها، نعم توقّف فعليّة التكليف الواقعي وتنجّزه على المكلّف بتعلّق العلم التفصيلي به أو غيره من الأمور المذكورة ممّا لا يلزم عليه الدور فلا يكون محالاً ذاتيّاً، فلا يكون قيام الدليل عليه من قيامه على وقوع المحال الذاتي لكنّه لا يمكن أن يراد من نفس الخطابات الواقعيّة ويعتبر فيها ضرورة عدم كون فعليّة التكليف من مداليلها ومفادها، بل لا بدّ أن يقوم عليه دليل من الخارج، إلاّ أنّا أسمعناك مراراً أيضاً كون العلم الإجمالي بالتكليف علّة تامّة لفعليّته وتنجّزه على المكلّف في حكم العقل ويقبح من الشارع الإذن في مخالفة القطعيّة ومن المكلّف الإقدام عليها، فيكون قيام الدليل عليه من الشارع بعد قبحه عليه محالاً أيضاً بالملاحظة المذكورة وإن كان بالعرض لأن تجويز القبيح محال على الحكيم تعالى، نعم لا استحالة في توقّف تعلق التكليف واقعاً بالعلم بموضوعه

ومتعلّقه في الموضوعات الخارجيّة كتوقّف حرمة الخمر واقعا على العلم بالخمريّة كما نبّهنا عليه في مطاوي كلماتنا لكنه لا تعلّق له بالمقام، لأن كلامنا في الشبهة الحكميّة وفي إمكان توقف التكليف على العلم به وكونه شرطا فيه.

هذا كله مضافاً إلى اقتضاء نفس ما يتوهّم منه الدلالة على الترخيص ورفع التكليف الفعلي في صورة العلم الإجمالي من أخبار البراءة لاعتبار العلم الإجمالي وكفايته في رفع البراءة وعدم المعذوريّة منطوقاً ومفهوماً على ما عرفت الإشارة إليه من أن الحكم الثابت فيها لموضوع الجهل وعدم العلم رأسا فتدبّر.

نعم قد عرفت سابقاً إمكان إذن الشارع في ترك بعض المشتبهين الراجع إلى الإذن في ترك الاحتياط الكلّي لكن لا يكفي مجرّد احتماله، بل يعتبر في رفع موضوع حكم العقل بلزوم الاحتياط القطع بإذن الشارع وليس في المقام مما يصلح للدلالة على الإذن باعتراف الخصم، إلاّ أخبار البراءة وقد عرفت حالها بما لا مزيد عليه، مع أن إجمالها من جهة ما ذكرنا يمنع عن الاستدلال بها في المقام، فلا حاجة إلى إثبات ظهورها في الدلالة على المرام كما لا يخفى.

فقد تبين ممّا ذكرنا كلّه أن ما يصحّ أن يرد من الشارع بعد إخفاء الحكم الشرعي والخطاب الصادر منه في المقام أمران لا ثالث لهما:

أحدهما: ما يدلّ على وجوب الاحتياط الكلّي في إحراز الواقع المجهول وامتثاله مؤكّدا لحكم العقل به.

ثانيهما: ما يدل على جواز الاكتفاء في امتثال الواقع بالموافقة الاحتماليّة وفعل بعض المشتبهين لكن أدلّة البراءة لا يصلح لذلك فتعين المصير إلى الأوّل.

وبمثل ما ذكرنا ينبغي تحرير المقام لا بمثل ما حرّره شيخنا دام ظله في الكتاب، فإنه لا يخلو عن بعض المناقشات الظاهرة، وممّا ذكرنا كلّه يظهر ما يتوجّه على ما أفاده المحقق الخوانساري قدس سره من المناقشات، فلا حاجة إلى

الجمعة سواء فرض قوله صل الظهر أم فرض قوله صل الجمعة لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم، نعم بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح أن يرد خطاب مطلق كقوله اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولاً، وأنت بما فيه ولو كان غير معلوم كما يصح أن يرد خطاب مشروط، وأنه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة، وأن وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا ومرجع الأول إلى الأمر بالاحتياط ومرجع الثاني إلى البراءة عن الكل إن أفاد نفي وجوب الواقع رأساً المستلزم لجواز المخالفة القطعية وإلى نفي ما علم إجمالاً بوجوبه، وإن أفاد نفي وجوب القطع بإتيانه، وكفاية إتيان بعض ما يحتمله فمرجعه إلى جعل البدل للواقع والبراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه لكن دليل البراءة على الوجه الأول ينافي العلم الإجمالي المعتبر بنفس أدلة البراءة المغياة بالعلم وعلى الوجه الثاني غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين أعني وجوب مراعاة العلم الإجمالي وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً حكم العقل بوجوب الاحتياط، إذ لا ثالث لذينك الأمرين فلا حاجة إلى أمر الشارع بالاحتياط ووجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به مضافا إلى ورود الأمر بالاحتياط في كثير من الموارد.

وأمّا ما ذكره من استلزام ذلك الفرض أعني تنجز التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به لإسقاط قصد التعيين في الطاعة.

ففيه أن سقوط قصد التعيين إنما حصل بمجرد التردد والإجمال في الواجب

إطالة البحث، والكلام ولعلّه لذلك ترك التعرض له في الكتاب، لأن ما يتوجّه عليه المناقشة من كلامه متحدّ مع ما أفاده المحقق القمي كما هو ظاهر.

سواء قلنا فيه بالبراءة والاحتياط، وليس لازماً لتنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم.

فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبأيهما ينوي الوجوب والقربة.

قلت: له في ذلك طريقان أحدهما أن ينوي بكل منهما الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مأمورا بالإتيان بكل منهما، وثانيهما أن ينوي بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقربا إلى الله تعالى، فيفعل كلا منهما لتحصيل الواجب الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرب به إلى الله تعالى، فملخص ذلك أني أصلي الظهر لأجل تحقق الفريضة الواقعية به، أو بالجمعة التي أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربة إلى الله تعالى، وملخص ذلك أني أصلي الظهر احتياطا قربة إلى الله تعالى، وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد[1].

---

(١) الوجه فيما أفاده من تعيّن الوجه الثاني في المقام وإن كان ربما يتوهّم من هذا التعبير جواز إرادة الوجه الأوّل ظاهر، ضرورة أن نيّة الفعل لا يمكن أن تكون على غير الصّفة التي هو عليها ولأجلها صار معروضا للوجوب وتعلّق أمر الشارع به، ومن المعلوم أن علة الوجوب في كل منهما ليس إلا احتمال كونه واجباً واقعيّاً متعبّداً به، فلا بدّ من أن يقصد حين الإتيان به هذا العنوان لا غيره لعدم وجوده فيه لا يقال إن كلا منهما عبارة بالفرض، فكيف يكتفى باحتمال كونه واجباً متقرّباً به مع أن قصد التقرّب من الشرائط المطلقة للعبادة حيث إن قوامها به ضرورة كونه فارقاً بين العبادة والمعاملة، لأنّا نقول إن أريد من كون كل منهما عبارة تعلّق الأمر به من الشارع على وجه القطع على الوجه المذكور فهو خلاف المفروض وإن أريد أن كلاً منهما بصورة العبادة ويحتمل كونه الواجب الواقعي العباديّ الذي يشترط في تحقّقه أو صحّته قصد التقرّب فهو مسلّم لا محيص عنه على ما هو قضيّة

الفرض، إلاّ أن من المعلوم عدم اقتضاء هذا المعنى قصد التقرب في كلّ منهما بخصوصه لعدم العلم بكونه عبادة متقرّبا بها بالفرض، بل الإتيان بكلّ منهما بهذا المعنى تشريع محرّم بالأدلّة الأربعة على تقدير إمكان التشريع القصدي، فلا بدّ من الإتيان بكلّ منهما باحتمال كونه مطلوباً وهو ما ذكرنا، لا يقال الإتيان بكلّ منهما باحتمال كونه متعبّداً به كيف يكون قصدا للتقرّب على وجه الجزم في الواجب الواقعي المردّد بينهما ضرورة أن انطباقه في نفس الأمر على المقصود على وجه الاحتمال لا يوجب إلاّ القصد على وجه الاحتمال، فلا يكون كافياً في العبادة اليقينيّة، لأنّا نقول الإتيان بكلّ منهما بالعنوان المذكور وبداعي تحصيل الواجب الواقعي العبادي الموجود في ضمنهما عين قصد التقرب في الواجب الواقعي لأنّ الإتيان بكل منهما بالدّاعي المذكور لا ينفكّ عن قصد التقرّب فيه، لأنّ المحرّك للإتيان بكلّ منهما بالفرض امتثال الأمر المتعلّق من الشارع بأحدهما في علم الله، فكيف ينفكّ قصد الإتيان بكل منهما بالعنوان المذكور عن قصد التقرّب في الواجب.

هذا كله مضافاً إلى أن الاقتصار بفعل أحدهما فرارا عن المخالفة القطعيّة في معنى الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة فالداعي في فعله ليس إلا احتمال حصول الواجب التعبّدي في ضمنه من دون أن يكون من قصده تحصيله على وجه الجزم واليقين فهو أردأ حالاً من الاحتياط الكلّي قطعاً، ومن هنا قلنا ببطلان عبادة الجاهل فيما يجب الاحتياط والجمع عليه إذا كان من قصده الاقتصار على أحد المحتملين، هذا مع أنه على تقدير استفادة وجوب الإتيان بأحدهما تخييرا من أخبار البراءة بما تقدم وضوح فساده في مطاوي كلماتنا لا يكون الوجوب المذكور إلاّ ظاهريًا توصّلياً لا يمكن التقرب بقصد امتثاله، ولا يكون قصده قصد التقرّب في الواجب الواقعي العبادي، هذا مع الإغماض عمّا ذكرنا في شرح إذن

الشارع في ترك الاحتياط الكلّي والموافقة القطعيّة من رجوعه إلى الإذن في مخالفة الواجب الواقعي لمصلحة على تقدير لا إلى جعل البدل له على ما زعمه شيخنا في مواضع من كلامه.

هذا كلّه مضافاً إلى دوران الأمر على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا من تحقّق قصد القربة في الواجب الواقعي على وجه الجزم واليقين بالقصد على الوجه الذي ذكرنا بين الإتيان بكل من المحتملين بالعنوان الذي ذكرنا، وإن لم يكن موجباً لقصد التقرّب على وجه الجزم واليقين في الواجب الواقعي على ما زعمه الخصم، أو المتوهّم وبين الإتيان بأحدهما مقتصراً عليه بزعم كون قصد الوجوب الظاهري قصدا للتقرّب في الواجب الواقعي، ولا ريب أن ما ذكرنا هو المتعين من حيث كونه موجباً للعلم بحصول ذات الواجب وإن فات معه من المكلّف قصد التقرّب على وجه الجزم في العبادة الواقعية، وهذا معنى كون المحتاط غير متمكن من تمام الاحتياط في العبادة التي يأتي بها احتياطا وإليه يرجع ما أفاده شيخنا دام ظلّه في الكتاب إغماضاً بقوله: (ووجه اندفاع هذا التوهّم مضافاً إلى أن غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكّن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث قصد التقرّب) إلى آخره وإلاّ فلم يتوهّم أحد كون اشتراط قصد التقرّب في العبادات البدنيّة مما يقبل اختصاصه بحال، بل هو من مقوّمات العبادة اتفاقاً، وممّا ذكرنا كلّه يظهر كيفيّة قصد الوجه فيما يؤتى به احتياطاً على القول باعتباره مطلقاً في العبادات فإنه يجعل الداعي للإتيان بهما معا وجوب أحدهما في نفس الأمر فقد قصد الوجه الواقعي في الواجب، كما أنه يقصد التقرّب بفعل أحدهما المقرّب واقعاً الداعي لفعل المحتملين.

وقد أوضحنا في الجزء الأول من التعليقة كفاية هذا القسم من قصد الوجه على القول باعتباره وإن كان ربما يأبى عنه كلام بعض القائلين به.

ولا يرد أن المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد بها بالخصوص ولا ريب أن كلا من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به أو بصاحبه، لأن القصد المذكور إنّما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمية.

وأمّا الوجه الأول فيرد عليه[1] أن المقصود إحراز الوجه الواقعي وهو

---

(١) حاصل ما أفاده هو أنّه على القول باعتبار قصد الوجه في العبادة لا بدّ من أن يقصد وجه ما هو الواجب واقعاً بعنوان العبادة كقصد التقرب المعتبر فيها ومن المعلوم ضرورة عدم حصول القصد المزبور بقصد الوجوب المقدّمي الإرشادي العقلي في كل من المحتملين لتغايرهما، إلاّ أن يلغى في قصده جهة النفسيّة والغيريّة والمولوية والإرشاديّة، فيقصد الوجوب المشترك فيكون قصد الوجوب في كل منهما حينئذ قصداً للوجوب الواقعي عند المصادفة، إلا أنّه حقيقة ليس قصدا للوجوب العبادي ولا يظهر من القائل باعتباره كفايته، بل الظاهر منه عدم كفايته لما عرفت من رجوعه إلى إلغاء قصد الوجه في الواجب حقيقة، ومن هنا ذكرنا الإشكال فيما يؤتى به من الواجبات العباديّة الظاهريّة بمقتضى الطرق الظاهريّة سيّما إذا كان اعتبارها من جهة دليل الانسداد والظن المطلق، حيث إن مفاد أدلّة وجوب العمل بالطّرق هو الوجوب التوصّلي الغيري فقصد هذا الوجوب المعلوم ليس قصدا للوجوب الواقعي النفسي لتغايرهما والوجوب الواقعي ليس معلوما بالفرض، فلا يكون قصده، إلاّ بعنوان الاحتمال أو الظنّ النوعي أو الشخصي، وكيفما كان لا يكون مجزوما به ودعوى كون مقتضى دليل حجيّة الأمارة ترتيب آثار الواقع على موردها التي منها قصد الوجه والتقرّب، فتفارق موارد قيام الأمارات والأصول الشرعيّة على العبادات للمقام فاسدة إذ الأثر المذكور ليس ممّا يقبل تعلّق الجعل الشرعي به حتى يحكم بجعله بدليل حجيّة الأمارة ضرورة

. . . .

كون قصد الوجوب الواقعي على وجه الجزم متوقّفا على العلم به وقصد الوجوب الظاهري المعلوم مضافاً إلى ما عرفت من كونه غير مفيد في المقام متفرّع على جعل الوجوب فلا يمكن أن يكون مورداً للجعل كما هو ظاهر، هذا وسنورد بعض الكلام فيما يتعلّق بهذا المقام عن قريب هذا بالنسبة إلى قصد الوجه.

وأمّا قصد القربة، فلا معنى لإمكانه في فعل كل منهما ولو بملاحظة الأمر الظاهري المتعلّق به حتى يقال بكفايته في إحراز قصد القربة في الواجب الواقعي، فإنّ من المقرّر في محلّه عدم إيجاب إطاعة الأمر المقدّمي سيما الموجود في المقام الممحّض للإرشاد التقرّب إلى الأمر، بل الأمر كذلك بالنسبة إلى الأوامر الشرعيّة المتعلّقة بموضوع الاحتياط، حيث إنها على ما أسمعناك سابقا ممحضة في الإرشاد إلى رفع المهلكة المحتملة في الفعل أو الترك كأمر العقل بالاحتياط فهي مؤكدة في الحقيقة لحكم العقل في باب الاحتياط، فلو قلنا بإيجاب إطاعة الأمر الغيري بالنسبة إلى غير المقدّمة العلميّة للتقرّب لم نقل بذلك بالنسبة إليها لما عرفت من الوجه، فإن المناط في الحكم بالوجوب بالنسبة إليهما وإن كان واحداً وهو توقف الواجب وجودا عليهما إلا أن الواجب المتوقف بالنسبة إلى المقدّمة العلميّة حصول العلم بتحقق الواجب وطلبه ليس إلا من باب الإرشاد فلا يمكن أن يكون الطلب المتعلق بما يتوقّف عليه أعلى منه، وهذا بخلاف المقدّمة الغير العلميّة، بل قد يقال إن الواجب في حكم العقل إذا كان تحصيل العلم إرشاداً كان الإتيان بالمحتملين لإحراز الواقع المعبّر عنه بالاحتياط عين تحصيل العلم في الخارج وإن كانا مختلفين مفهوما فتأمل.

والحاصل أن حكم العقل والشرع بوجوب الإتيان بكل من المحتملين لدفع الضرر المحتمل في تركه حكم إرشادي لا يوجب إطاعته تقرّباً أصلاً على ما هو شأن الأوامر الإرشاديّة مطلقاً نظير حكمهما بوجوب إطاعة الأوامر الشرعيّة الحقيقيّة

وإن كان هناك فرق بينهما من جهة أخرى حيث إنّ حكمهما بوجوب إطاعة الأوامر الشرعيّة الحقيقيّة لا يمكن إلا أن يكون إرشاديّاً، ولا يقبل لغير ذلك وهذا بخلاف إيجاب الشارع للاحتياط فإنه يمكن أن يكون على الوجه الشرعي الظاهري المتعلّق بموضوع عدم العلم بالواقع على ما أسمعناك شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا، فلا مناص إذا من قصد التقرب في المقام وغيره من موارد الاحتياط إلا على الوجه الذي ذكرنا.

هذا محصّل ما يستفاد من كلام شيخنا دام ظله في تحقيق المقام وتوضيح المرام، ولكن هنا كلام آخر ووجه ثالث لقصد التقرّب قد طوى دام ظله العالي ذكره في المقام وإن تعرّض له في طيّ ما أفاده في تحقيق مسألة التسامح في الشكّ في التكليف وهو التقرّب بفعل كل من المشتبهين من جهة نفس عنوان الاحتياط من حيث كونه راجحاً وحسناً ذاتاً، لا من جهة الأمر المتعلق بعنوان الاحتياط حتى يقال بكونه إرشادياً عقلاً وشرعاً على ما عرفت توضيح ذلك أنه قد مضى فيما سبق أن حال الاحتياط الذي هو إطاعة حكميّة والأمر به حال الإطاعة الحقيقية والأمر بها من حيث كون نفس عنوانهما حسناً وراجحاً ذاتاً، فيكون موجباً للتقرّب من غير مدخل للأمر المتعلّق بهما وكون الأمر المتعلق به إرشادياً لا يؤثر إطاعته في القرب أصلاً، فإذا يقصد التقرب بفعل كل من المشتبهين، فإذا صادف الواقع فلا محالة يكون إتيانه بقصد التقرب فيسقط الأمر المتعلّق به بعنوان العبادة من حيث انطباق الاحتياط المتقرّب به عليه بالفرض لا يقال قصد التقرّب المعتبر في صحّة العبادة إنّما هو فيما إذا تحقق حين الإتيان بها من جهة الأمر المتعلّق بها بحيث يكون امتثاله ملحوظاً حين الفعل، وقصد التقرب في عنوان الاحتياط على تقدير تسليمه والإغماض عن كون حسنه فاعلياً كقبح التجرّي ليس قصداً للتقرب على الوجه المذكور فلا يكون كافيا في المقام وهذا نظير ما إذا كان هناك فعل مطلوب

الوجوب الثابت في أحدهما المعين، ولا يلزم من نية الوجوب المقدمي قصده وأيضاً، فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري، لأن هذا الوجوب مقدمي ومرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة، ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما، وهذا الوجوب إرشادي لا تقرب فيه أصلاً نظير أوامر الإطاعة، فإن امتثالها لا يوجب تقرباً وإنّما المقرب نفس الإطاعة والمقرب هنا أيضاً نفس الإطاعة الواقعية المرددة بين الفعلين، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

وممّا ذكرنا يندفع توهم أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة، لأن قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي، ومن المعلوم

للشارع بعنوانين، فقصد المكلّف حين الإتيان به امتثال أحد الأمرين المتعلقين به من جهة انطباق عنوان المأمور به عليه، فإنه لا يكون امتثالاً للأمر الغير المقصود في مقام الامتثال لأنّا نقول الاحتياط وإن كان عنواناً مستقلاً وحسناً ذاتاً من حيث عنوانه، وإن انفكّ عن الواقع، إلا أنه لا شبهة في كونه عنواناً للواقع ومطلوباً من حيث مراعاته، فلا يكون في عرض الواقع فإذا انطبق على الواقع وصادفه كان التقرّب المطلوب من الواقع حاصلا لا محالة، وهذا بخلاف ما إذا كان هناك فعل اتفق انطباق عنوانين من المطلوب عليه قصد المكلّف بفعله امتثال أحد الأمرين، فإنه لا إشكال في عدم حصول امتثال الأمر الغير المقصود وعدم سقوطه فيما إذا كان أمرا عباديّا يقصد منه التعبّد بفعل المأمور به من جهة كون كل من العنوانين في عرض الآخر، فلا يمكن أن يجعل أحدهما عنوانا للآخر، وهذا بخلاف المقام فلا يجوز قياس أحدهما بالآخر، ومن هنا ذكرنا في محلّه أن مقتضى الأصل عدم التداخل في المسبّبات.

أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي، فيكون محرماً، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، وإنّما يمكن في غيرها من جهة أن الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد، فيأتي بكل منهما لاحتمال وجوبه.

ووجه اندفاع هذا التوهم مضافا إلى أن غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي من جهة استلزامه للتشريع المحرم، فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين وبين الإتيان بهما مهملاً لقصد التقرب في الكل فراراً عن التشريع، ولا شك أن الثاني أولى لوجوب الموافقة القطعية بقدر الإمكان.

فإذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواقعي في كل من المحتملين اكتفي بتحقق ذات الواجب في ضمنهما أن اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة الواجبة واقعاً، لا يقتضي بقصده في كل منهما كيف وهو غير ممكن، وإنّما يقتضي بوجوب قصد التقرب والتعبد في الواجب المردد بينهما بأن يقصد في كل منهما أني أفعله ليتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتيان الواجب الواقعي.

وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب، فإنه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما بأن يقصد أني أصلي الظهر لوجوبه، ثم يقصد أني أصلي الجمعة لوجوبها، بل يقصد أني أصلي الظهر لوجوب الأمر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة، التي أصليها بعد ذلك، أو صليتها قبل ذلك.

والحاصل أن نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجباً، فلا بدّ من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين، فإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به، والمتقرب به إلى الله تعالى في ضمنه، فيقصد هذا المعنى والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه حتى يرد أن التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم.

نعم هذا الإيراد متوجه على ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب، والتعبد به بالخصوص لكنه مبني أيضاً على لزوم ذلك من الأمر الظاهري[1] بإتيان كل منهما عبادة، فيكون كل منهما واجبة في مرحلة الظاهر

---

(١) لا إشكال في أن الإيراد بلزوم التشريع المحرّم من العمل بالاحتياط في العبادات من حيث لزوم قصد التقرّب والوجوب في كلّ من المحتملين من جهة كونه عبادة، فلا يمكن الاحتياط فيها، وإنما يمكن في غيرها لا يتوجّه على شيء من المسلكين، بل المسالك المتقدمة أما على المسلكين الأخيرين فظاهر، لأنه على الأول منهما لا يقصد التقرب والوجوب إلا بالنسبة إلى الأمر الواقعي الصادر من الشارع على ما عرفت وعلى الثاني وإن كان قاصداً للتقرب بفعل كل منهما، إلا أنه يقصده في عنوان الاحتياط المطلوب عقلا وشرعاً، فكيف يكون تشريعاً، وأمّا على المسلك الأوّل وهو قصد الوجوب والتقرب بفعل كل منهما من حيث كونه واجبا في مرحلة الظاهر، فلأنه لا يقصد بفعل كل منهما كونه واجباً في مرحلة الواقع والتقرب بامتثال أمره الواقعي حتى يكون مشرعاً، وإنما يقصد به كونه واجباً في مرحلة الظاهر ويقصد التقرّب بامتثال أمره الظاهري المعلوم كما إذا شكّ في الوقت أنه صلّى الظهر مثلا أم لا، فإنه يجب عليه فعلها فينوي الوجوب والقربة

. . . .

بحسب الأمر الظاهري المتوجّه إليه مع الشكّ المفروض وإن احتمل كونه لغواً في الواقع، فإنه لا يكون مشرّعا قطعاً هذا بحسب ما بنى عليه القائل من تأثير الأمر الظاهري في التقرّب بما تعلّق به ولو كان أمرا عقليّاً إرشاديّاً، وكفاية قصد امتثاله من قصد التقرّب بالنسبة إلى الأمر الواقعي المصادف معه مما لا إشكال فيه أصلا إنما الإشكال، والكلام معه في صحّة المبنى وشرح المقام وتوضيحه في مواضع:

الأوّل: في الأمر المقدّمي العقلي الإرشادي وهو المتحقق بالنسبة إلى المقدّمة العلمية وقد عرفت حكمه وإن إطاعته لا أثر لها في القرب أصلاً، وإن جاز قصد وجوبه إلا أن في كفاية قصد هذا الوجوب عن الوجوب الشرعي الواقعي العبادي على القول باعتبار قصد الوجه ما عرفت شرحه، وأمّا كفاية قصد امتثاله عن قصد امتثال الواقع والقرب المعتبر بالنسبة إليه، فلا يتوهّمه أحد بعد البناء على عدم كون امتثاله موجباً للتقرّب.

الثاني: في الأمر الغيري الشرعي الواقعي المتحقّق بالنسبة إلى ما يتوقف عليه وجود الواجب واقعاً سواء كان مستكشفاً من حكم العقل الإدراكي بعد إحراز المقدّمية والتوقّف أو ورد الشرع به، وقد اختلفوا في كون إطاعته موجبة للتقرب واستحقاق الثواب في بحث المقدّمة بعد اتفاقهم على كفايته بالنسبة إلى قصد الوجه فيما كان قصده معتبراً كما في الطهارات، بل عن غير واحد جعل ثمرة النزاع في بحث المقدّمة في استحقاق الثواب بفعلها وعدمه وعن بعضهم أخذ الثمرة بالنسبة إلى استحقاق العقاب على الترك أيضاً، والذي يقتضيه كلمات المحققين من المتأخرين في تلك المسألة فساد الثمرة المذكورة وعدم تأثير إطاعة الأمر الغيري في استحقاق الثواب وهو الذي جزم به شيخنا دام ظلّه في تلك المسألة وأشار إليه في الكتاب وهو الحقّ كما فصّلنا القول فيه في تلك المسألة، نعم لا إشكال في استحقاق الثواب بفعل المقدّمة فيما لو كانت عبادة في نفسها

. . . .

وجعلها الشارع من مقدّمات الواجب كما في الطهارة المائيّة من حيث رجحانها الذاتي لا من حيث إطاعة الأمر الغيري المتعلّق بها، وأمّا الطهارة الترابيّة على القول بعدم كونها عبادة في نفسها بحيث يكون فعلها راجحاً ومأموراً به من دون ملاحظة غاية من الغايات، فيكون نقضاً لما ذكرنا من عدم تأثير امتثال الأمر الغيري في القرب واستحقاق الثواب، فإن كونها من العبادات وعدم سقوط أمرها إلاّ بقصد التقرّب من المسلّمات عندهم مع عدم تعلّق أمر نفسيّ بها على هذا القول وانحصار أمرها في الأمر الغيري، هذا ويمكن التفصّي عن الإشكال المذكور بالتزام رجحان ومصلحة نفسيّة لها لا تبلغ حدّاً يؤثّر في الأمر بها نفساً، وإنما هي بمقدار تؤثّر في المصلحة الملزمة بالنسبة إلى غاياتها وتوجب ارتباطها بها كما في الركوع على القول بعدم كونه عبادة في نفسه كالسجود فتأمل وتمام الكلام في الفقه.

الثالث: الأمر الظاهري المتعلّق بالعمل بالأمارات والأصول الشرعيّة كالاستصحاب ونحوه في الأحكام والموضوعات الخارجيّة وظاهر ما أفاده شيخنا دام ظله في المقام بقوله: (المتقدّم ذكره لكنه مبنيّ) إلى آخره سيما بملاحظة قوله: (في تقريب ذلك كما إذا شكّ في الوقت) إلى آخره، وكلامه ظاهر في حصول التقرّب بامتثاله وإطاعته فيتحقق قصد التقرّب لأجله، فيكفي قصده عن قصد التقرّب بالنسبة إلى الأمر الواقعي عند المصادفة بناء على ما عرفت برهانه في طيّ إثبات كفاية التقرّب من جهة عنوان الاحتياط عن الواقع عند المصادفة لكن قد عرفت الإشكال في ذلك على القول بالتخطئة، حيث إن المفروض على هذا القول كون الملحوظ في جعلها الطريقيّة إلى الواقع وغلبة إيصالها إليه وكشفها عنه نوعاً أو شخصاً ولو كان الأمر بها في زمان التمكّن من تحصيل العلم بالواقع فضلاً عن زمان الانسداد، إذ غاية ما يلزم في الأوّل كون أمر الشارع بسلوكها مما يتدارك به ما يفوت لأجل العمل بها من مصلحة الواقع فلا تحدث فيما قام عليه على تقدير

الخطاء مصلحة ورجحان أصلاً، كيف وقد عرفت تساوي نسبة الأمر المتعلق بالعمل بها بالنسبة إلى جميع مواردها، فيلزم أن يكون عبادة، ولا يلتزم به أحد ودعوى الالتزام بذلك غاية ما هناك صيرورتها بالملاحظة المذكورة من العبادة بالمعنى الأعمّ، فإذا قامت الأمارة على تعيين الواجب العبادي يحكم بلزوم قصد التقرّب في امتثال هذا الأمر الظاهري وعدم سقوطه عن المكلّف بدونه فاسدة من جهة أن الالتزام به مبنيّ على صيرورة الفعل راجحاً من جهة قيام الأمارة وقد عرفت فساده على القول بالتخطئة فتدبّر.

مع أنّك قد عرفت عدم اختصاص البحث بزمان الانفتاح وعدم لزوم ملاحظة المصلحة بالنسبة إلى زمان الانسداد جزماً سيّما إذا كانت حجيّتها من جهة حكم العقل بها، فلا يجوز قصد التقرّب إلاّ بالنسبة إلى الأمر الواقعي المستكشف بالأمارة كما أوضحنا لك أمره سابقاً وأثبتناه وممّا ذكرنا يظهر حال العمل بالأصول الشرعيّة في الأحكام والموضوعات، فإن الالتزام بوجود مصلحة في فعل الشارع وجعل الحكم الظاهري منه ولو كانت تسهيل الأمر على المكلّفين كما هو المشاهد في جعل أصالة الطهارة لا يوجب المصلحة في مورد الأصل، ومنه يظهر أن تقريب المقام بالاستصحاب فيما شكّ في الوقت أنه صلى الظهر أم لا ليس على ما ينبغي مع أن التقريب المذكور لا بدّ أن يبتني على مذهب القائل بجريان الاستصحاب الحكمي أو الموضوعي في الشكّ المذكور، وإلاّ فالتحقيق عندنا وعند شيخنا دام ظلّه على ما يصرّح به في الجواب عن السؤال الآتي في كلامه هو جريان قاعدة الاشتغال المبنيّة على لزوم دفع الضرر المحتمل في الشكّ المفروض دون الاستصحاب، فهو عين حكم العقل بلزوم الاحتياط في المقام المبني على الإرشاد والقول بأن معنى جعل الأمارة في حكم الشارع ترتيب جميع آثار الواقع على موردها التي منها قصد التقرب فيما كان من العبادات قد عرفت فساده وأن

كما إذا شك في الوقت أنه صلى الظهر أم لا، فإنّه يجب عليه فعلها فينوي الوجوب والقربة وإن احتمل كونها في الواقع لغواً غير مشروع، فلا يرد عليه إيراد التشريع إذ التشريع إن!ما يلزم لو قصد بكل منهما أنه الواجب واقعاً المتعبد به في نفس الأمر.

ولكنك عرفت أن مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء وأن الأمر المقدمي خصوصا الموجود في المقدمة العلمية التي لا يكون الأمر بها، إلا إرشادياً لا يوجب موافقة التقرب، ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات إذا لم يكن في نفسه وقد تقدم في مسألة التسامح في أدلة السنن ما يوضح حال الأمر بالاحتياط، كما أنه قد استوفينا في بحث مقدمة الواجب حال الأمر المقدمي، وعدم صيرورة المقدمة بسببه عبادة، وذكرنا ورود الإشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء، فإنه لا منشأ حينئذٍ لكونه منها، إلاّ الأمر المقدمي به من الشارع.

فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين لأن الأول منهما واجب بالإجماع ولو فرارا عن المخالفة القطعية والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري فإن مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه.

التنزيل الشرعي إنّما يؤثّر بالنسبة إلى الآثار الشرعيّة القابلة للجعل، وإمكان قصد التقرّب بإطاعة الأمر الواقعي على تقدير العلم به من الآثار العقليّة للأمر العبادي المعلوم، فكيف يمكن ترتيبه على الأمر الطريقي التوصّليّ الإرشادي هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام، ولعلّنا نتكلّم فيه بعد ذلك أيضاً حسبما يساعدنا التوفيق.

قلت: أمّا المحتمل المأتي به أولاً فليس واجباً[1] في الشرع لخصوص

---

(١) حاصل ما أفاده في الجواب عن السؤال المتوهم بتوضيح لنا هو أن إجماعهم على وجوب الإتيان ببعض المحتملات، وحرمة المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي إنّما هو من جهة حكم العقل به على ما أسمعناك من أن حكم العقل بوجوب الموافقة الاحتماليّة وحرمة المخالفة القطعيّة من جهة الإرشاد إلى دفع الضرر المقطوع بعد تنجّز الخطاب، فلا يكشف عن حكم شرعيّ ولو كشف، فإنما يكشف عن حكم إرشاديّ على طبق العقل نظير أخبار الاحتياط على ما عرفت من كون مدلولها الإرشاد.

نعم لو كشف عن إيجاب الشارع لبعض المحتملات في مرحلة الظاهر من غير ابتنائه على الجهة العقليّة نظير أخبار الاحتياط على ما توهّمه غير واحد من الأخباريّين في دلالتها على ما عرفت الإشارة إليه، وقلنا بكون الامتثال الحكم الظاهري الشرعي كامتثال حكمه الواقعي مما يوجب التقرّب وقلنا بكون مصادفته للواقع ويكفي عن قصد التقرب بالنسبة إليه كان الاجماع المذكور مفيداً في المقام فهو تقدير في تقدير لم يثبت شيء منها، وأما الإتيان بباقي المحتملات بعد الإتيان بما أتى به فقد توهّم إثبات وجوبه الشرعي الظاهري من جهة الاستصحاب وقرّر في ظاهر السؤال بوجوه: منها استصحاب الاشتغال، ومنها استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي الراجع إلى الاستصحاب الحكمي، وهذه الاستصحابات كما ترى متعاضدة من حيث وجوب الإتيان بباقي المحتملات في ظاهر الشرع، وأنت خبير بما فيها بعد تسليم كون امتثال الحكم الظاهري مقرّباً وكافياً عن التقرب بامتثال الأمر الواقعي أمّا استصحاب الاشتغال، فلأن المراد بالمستصحب إما حكم العقل بوجوب الإتيان بجميع المحتملات المتحقق قبل الإتيان بشيء منها، وإمّا الأمر المنتزع منه الثابت في الذمّة التي هي أمر اعتباري لا وجود لها في الخارج عومل معها مع ذلك في العرفيّات والشرعيّات معاملة الموجود الخارجي

. . . .

المتأصّل في الوجود، وأمّا الاعتباري المنتزع من إيجاب الشارع أمّا الوجه الأول، فلا ريب في فساد توهّم جريان الاستصحاب بالنسبة إليه لعدم تطرّق الشكّ بالنسبة إليه على ما هو الشأن في جميع موارد حكمه كما أسمعناك في غير موضع ضرورة أن حكم العقل بوجوب الاحتياط والجمع بين المحتملات من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل لا يحتمل ارتفاعه بفعل بعضها الذي كان إطاعة للعقل حقيقة، وإلاّ لم يحكم بالوجوب من أول الأمر وهو خلف والملازمة ظاهرة كبطلان التالي.

هذا مع أن استصحاب هذا الحكم العقلي الإرشادي على تقدير تسليمه والإغماض عما ذكرنا لا يعقل أن يكون مفيدا في المقام ضرورة عدم وجود مزيّة لوجوده الاستصحابي على وجوده العلمي المتحقق كما هو ظاهر لا سترة فيه أصلاً، وأمّا اشتغال الذمة بالواجب الواقعي المنتزع من حكم العقل بوجوب الاحتياط فيتبع حدوثا وبقاء الحكم العقل، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه وكذا اشتغال الذمّة المنتزع من إيجاب الشارع فلو جرى استصحابه لم يكن معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إليه، وكذا إذا لم يجر استصحابه، وستقف على تحقيق أمره مع أن بقاء الاشتغال بالنسبة إلى الواجب الواقعي المردّد بحكم الاستصحاب لا يجدي في الحكم بوجوب الإتيان بباقي المحتملات، إلاّ على القول بالأصل المثبت كما ستقف عليه في استصحاب الحكم الشرعي وموضوعه، إذ على القول بنفيه يحتاج إلى ضم حكم العقل والتشبّث به، ومعه يكون إجراؤه كالأكل من القفا لاستقلال العقل بدونه بوجوب الإتيان بالباقي كما حكم به أولاً، فليس هنا وجوب شرعيّ متعلّق بالباقي على كل تقدير كما هو ظاهر وأمّا استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي، فلا يجدي شيئاً أيضاً إلا بانضمام حكم العقل، ومعه لا معنى لإجرائه على ما عرفت أو التشبّث بذيل الأصل المثبت ليثبت به كون الواجب هو الباقي في مرحلة الظاهر ويترتب عليه حكم العقل بوجوب إتيانه كما

إذا علم بكونه واجباً في الشرع، إذ الموضوع في حكم العقل بوجوب إطاعة حكم الشارع الحكم بالمعنى الأعمّ من الواقعي والظاهري، وكذا يقال بالنسبة إلى استصحاب بقاء وجوب الواجب الواقعي، فإنه بنفسه لا يترتب عليه أثر في المقام من دون انضمام أحد أمرين إليه ضرورة أن نفس بقاء وجوب الواجب المردّد في حكم الشارع لا يقتضي الإتيان بالباقي، إلا بعد إثبات كونه الواجب الشرعي حتى يترتب عليه حكم العقل بوجوب الإطاعة نظرا إلى ما أسمعناك من كون الموضوع في حكم العقل المعنى الأعم من الحكم الظاهري والواقعي، ومن هنا يحكم بوجوب الإطاعة فيما كان المستصحب نفس الحكم الشرعي كما في مسألة الشكّ في النسخ أو موضوعه المعيّن كما في مسألة الشكّ في الإتيان بالواجب المعيّن في وقته، فإنه لا يحتاج إلى انضمام شيء على تقدير القول بجريان الاستصحاب فيه وعدم المنع عنه من حيث كون الحكم بوجوب الإتيان في الشكّ في الوقت من أحكام نفس الشك والاحتمال لا من أحكام المشكوك.

نعم لو فرض هناك أثر آخر مترتب شرعاً على نفس بقاء الموقّت واقعا يترتّب على استصحابه، كما أنه يحكم بترتّب هذا النحو من الأثر في مفروض البحث لو فرض وجوده وبالجملة كون الأثر عقليّاً لا يمنع من جريان استصحاب نفس الحكم، أو ما يرجع إليه بعد فرض تعلّقه بالموضوع الأعمّ، وهذا معنى عدم الفرق في الأثر بين كونه شرعيّاً أو عقليّاً فيما كان المستصحب الحكم الشرعي كما ستقف على شرح القول فيه في باب الاستصحاب، لا ما قد سبق إلى بعض الأوهام فالفرق بين المقام وبين مسألة الشكّ في إتيان الواجب المعين في المو[illegible] جريان الاستصحاب في المقام ليس في نفس ما يراد إثباته بالاستصحاب، بل فيما يلازمه عقلاً نظير إثبات الفرد والخصوصيّة باستصحاب الكلي المشترك بينه وبين ما هو زائل على تقدير وجود الكلّي في ضمنه، فلا بدّ من أن يبتني على القول

. . . .

باعتبار الأصول المثبتة، وهذا بخلاف استصحاب التكليف في الوقت، أو استصحاب عدمِ الإتيان بالموقّت فيه في الفرض المذكور فإن المستصحب نفس ما يراد إثباته بالاستصحاب فلا ضير فيه من هذه الجهة وهذا هو المقصود بالفرق بينهما، وإلا فقد عرفت المنع من جريان استصحابه من حيث إن الحكم بوجوب إتيانه مترتب على مجرّد احتمال بقائه لا على بقائه الواقعي حتى يكون مورد الاستصحاب، وعلى ما ذكرنا لا بدّ من أن يحمل ما أفاده شيخنا دام ظله من الفرق بين الاستصحابين في الكتاب وإن كان خلاف ظاهره في بادي النظر كما أن الجمع بين الاستصحابين أعني الموضوعي والحكمي في الموضعين مما لا معنى له جداً كما هو ظاهر ومع ذلك كله لا بدّ من أن يبتني ما أفاده على تسليم تأثير الحكم الظاهري الشرعي في التقرب بامتثاله وإلا فلا يجدي جريان الاستصحاب في التقرب بفعل الباقي أصلاً على القول بالأصل المثبت المنفيّ عندنا وعلى كون الواجب مردداً بين أمرين كما هو الغالب في الشبهة الحكميّة، وإلا فلا توجّه للسؤال المذكور أصلاً، حتّى يجاب عنه بما عرفت ضرورة عدم إمكان إثبات وجوب المتعدد بالاستصحاب بأي نحو كان كما لا يخفى ومع ذلك ينبغي تحرير المقام بما عرفت لا بما حرره دام ظله في الكتاب، فإنه لا يخلو عن بعض المناقشات، فإن ظاهر قوله: (أوّلاً عند المناقشة في الاستصحاب.

وما ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب) إلخ إرادة الوجه الأول مما عرفت من الوجوه من استصحاب نفس الحكم العقلي مع أن قوله: (إن مقتضى الاستصحاب) إلخ الذي هو بمنزلة الجواب الآخر لا يجامع معه قطعاً، بل لا بد من أن يراد منه وجه آخر من الوجوه المذكورة، إذ مع تسليم جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي إغماضاً لا يحتاج إلى ضمّ شيء كما هو ظاهر إلى غير ذلك من المناقشات.

كونه ظهراً أو جمعة، وإنّما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة أو للقطع بالموافقة إذا أتى معه بالمحتمل الآخر، وعلى أي تقدير فمرجعه إلى الأمر بإحراز الواقع ولو احتمالاً.

وأمّا المحتمل الثاني فهو أيضا ليس إلا بحكم العقل من باب المقدمة.

وما ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة حكم العقل من أول الأمر بوجوب الجميع، إذ بعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقيا قطعاً، وإلاّ لم يكن حاكما بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض أن مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه أما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه، فلا يدلّ عليه الاستصحاب، وإنّما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها، وهذا معنى الاحتياط فمرجع الأمر إليه.

وأمّا استصحاب وجوب ما وجب سابقا في الواقع أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعياً، إلاّ على تقدير القول بالأصول المثبتة وهي منفية كما قرر في محله.

ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله، فإن الاستصحاب بنفسه مقتض هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف من قصد لوجوب والقربة وغيرهما.

ثم إن تتمة الكلام فيما يتعلق بفروع هذه المسألة تأتي في الشبهة الموضوعية إن شاء الله تعالى.

المسألة الثانية: ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة إجمال النص

بأن يتعلق التكليف الوجوبي بأمر مجمل كقوله اثنتي بعين وقوله تعالى: ﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى﴾ بناء على تردد الصلاة الوسطى بين صلاة الجمعة كما في بعض الروايات وغيرها كما في بعض آخر.

والظاهر أن الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الأولى والمختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى لأن الخطاب هنا تفصيلاً متوجه إلى المكلفين فتأمل[1].

---

(١) ما أفاده دام ظله من أولوية هذه المسألة بوجوب الاحتياط فيها من تلك المسألة مبني على ما زعمه بعض من الفرق بينهما من جهة وصول الخطاب التفصيلي إلى المكلف في المسألة، فيحكم العقل بوجوب الاحتياط فيها من جهة تبيّن الخطاب والعلم به تفصيلاً، وهذا بخلاف المسألة السابقة فإن الحاصل فيها العلم بتعلّق التكليف بأحد الموضوعين، فلا علم تفصيلاً بالخطاب والتكليف، فيمكن المنع عن وجوب الاحتياط فيها بهذه الملاحظة لكنك خبير بضعف هذا الفرق والتوهّم، بل فساده لأن العلم التفصيلي بالخطاب مع إجماله وعدم تبيّن معناه لا يجدي في حكم العقل بوجوب الاحتياط على تقدير اعتبار العلم التفصيلي بالحكم في حكم العقل بوجوب الاحتياط، لأن الحاصل من هذا الخطاب المجمل ليس إلا العلم بوجوب أحد الفعلين كالسبب الموجب للعلم بوجوب أحدهما في المسألة الأولى، فإن قلنا بكفاية العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين المتنافيين في إلزام العقل بوجوب الاحتياط كما هو الحق وعليه المحققون، فلا يعقل الفرق بين المسألتين، لأن اختلاف سبب العلم لا يكون فارقاً في نظر العقل قطعاً، وإن لم نقل بكفايته فلا يعقل الفرق بينهما أيضا فالفرق فاسد على كل تقدير.

وخروج الجاهل لا دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادراً على استعلامه من دليل منفصل، فمجرد الجهل لا يقبح توجه الخطاب.

ودعوى قبح توجهه إلى العاجز عن استعلامه[1] تفصيلاً القادر على الاحتياط فيه بإتيان المحتملات أيضاً ممنوعة لعدم القبح فيه أصلاً.

فإن شئت قلت: إن بيانية اللفظ إنما هو باعتبار تبيّن مدلوله وكشفه عن المراد ودلالته عليه لا باعتبار ذاته فإذا فرض إجماله وعدم دلالته، إلا على وجوب أحد الفعلين، فلا يعقل الفرق بينه وبين غيره مما يكشف عن وجوبه، وهذا مع وضوحه قد وقع التصريح به في مواضع من كلمات شيخنا دام ظله ومن هنا أمر بالتأمّل في الفرق المذكور.

(١) لما كان ما أفاده بقوله: (وخروج الجاهل لا دليل عليه) إلى آخره المبني على منع قبح تأخير البيان عن وقت الخطاب خارجا عن محل الكلام التجأ إلى منع قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما كان المكلّف قادراً على الفعل ولو بالاحتياط إذا اقتضته المصلحة، وهذا وإن كان خلاف ما يقتضيه كلمات الأكثر في ظاهر النظر إلا أنه مما لا اعتبار عليه أصلا لاستقلال العقل بجوازه، وفقد دليل من الشارع على منعه، ويمكن أن يقال إن حكمهم بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما هو من حيث إيجابه لتفويت المطلوب عن المخاطب، ونقض الغرض من تشريع الأحكام وهو غير لازم في المقام لفرض قدرة المخاطب على إتيان المكلّف به بالاحتياط، فلا ينافي ما ذكرنا لما ذكروه من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة والقول بأن الاحتياط موجب لقاء معرفة الوجه وتميز الواجب عن غيره وهو معتبر في صحة العمل مع التمكّن قد عرفت فساده في مطاوي كلماتنا السابقة كالقول بمنافاته لاعتبار قصد الوجه مع ما عرفت مراراً وستعرف من إمكان قصد الوجه في موارد الاحتياط كقصد القربة فيما يؤتى به احتياطا، هذا ولكن يمكن أن يقال إن ما ذكر وإن كان حقا لا محيص عنه، إلا أنّ من يقول باعتبار قصد الوجه

وما تقدم من البعض من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدلية على استحالة تأخير البيان قد عرفت منع قبحه أولاً، وكون الكلام فيما عرض له الإجمال ثانياً.

ثم إن المخالف في المسألة ممن عثرنا عليه هو الفاضل القمي رحمه الله و المحقق الخوانساري في ظاهر بعض كلماته لكنه قدس سره وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر قال في مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس بعد كلام له في منع التكليف في العبادات إلا بما ثبت من أجزائها وشرائطها ما لفظه: «**نعم لو حصل يقين المكلف بأمر ولم يظهر معنى ذلك الأمر بل يكون مردداً بين أمور فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعا حتى يحصل اليقين بالبراءة**» انتهى.

ولكن التأمل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه[1] في الموافقة لأن الخطاب

لا يلتزم بكفاية القصد الإجمالي، هذا مع أن تأخير البيان موجب لاختفاء الأحكام الواقعيّة المؤدّي إلى اندراسها وهو مناف لما دلّ على وجوب صونها وحفظها وإن لم يوجب مخالفتها من حيث العمل مع إمكان الاحتياط كما هو المفروض فتأمل.

(١) قد يناقش فيما أفاده من الاستدراك بأن الموضوع لنفي الاستبعاد من وجوب الاحتياط في كلامه يقين المكلف بأمر لا يقين المخاطب به وهو أعمّ من المخاطب، فيشمل مفروض البحث مع أن موضوع البحث في المسألة على ما يصرّح به إذا كان إجمال الخطاب لمن خوطب به، فالتحقيق موافق للمختار غاية الأمر عدم تحقّق المسألة في حقّنا على القول بعدم شمول الخطاب للمعدومين، هذا مع ما قيل من أن الالتزام بوجوب الاحتياط على المخاطبين بالخطاب الحمل يوجب الالتزام بوجوبه على غيرهم وإن لم يشملهم الخطاب من حيث إن خصوصيّة المخاطبة، لا مدخل لها من حيث إيجابها العلم يتعلّق التكليف بالواقع

المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملاً للمخاطبين، فتكليف المخاطبين بما هو مبين، وأمّا نحن معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين، بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب، فمن كلف به لا إجمال فيه عنده ومن عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد، لأن اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى.

فالتحقيق أن هنا مسألتين إحداهما إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط أو لا.

الثانية: أنه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع

المجهول على المكلّف والمفروض حصوله لغير المخاطبين أيضاً والقول بمدخليّة المخاطبة في هذا الحكم من حيث هي عدم لما اتفقوا عليه من الاشتراك في التكليف، اللهمّ إلا أن يقال إن مدخلية المخاطبة في نظر المحقق إنما هي من جهة دلالتها على تعلّق التكليف بالواقع الموجب لسقوط قصد التعيين في الإطاعة، وهذا المناط غير موجود في حق غير المخاطب في زعمه وإن كان متحققاً بالنسبة إلى جميع التكاليف من حيث امتناع أخذ العلم مطلقاً فيها بحسب وجودها النفس الأمري وتحقق العلم الإجمالي الموجب لتنجّزها عند العقل في الفرض وما دل على اشتراك التكليف بين الكل، لا ينافي القول باعتبار قصد التعيين في الإطاعة مطلقاً، إلا فيما دلّ الدليل على سقوطه وإن كان القول به فاسداً من جهة أخرى فإن شئت قلت إن اشتراك التكليف بقسميه من الواقعي والظاهري بين الكل لا ينافي الالتزام بوجوب الاحتياط على من خوطب بالمجمل مع الالتزام بعدم وجوبه على غيره مع الالتزام بمدخليّة خصوص المخاطبة في ذلك من حيث إيجابها لدفع اعتبار قصد التعيين في صحة العبادة.

بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا، والمحقق حكم بوجوب الاحتياط في الأول دون الثاني.

فظهر من ذلك أن مسألة إجمال النص إنما يغاير المسألة السابقة أعني عدم النص فيما فرض خطاب مجمل متوجه إلى المكلف إمّا لكونه حاضراً عند صدور الخطاب، وإمّا للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب أما إذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة من قبيل عدم النص لا إجمال النص، إلا أنك عرفت أن المختار فيهما وجوب الاحتياط.

المسألة الثالثة: ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين

كما في بعض مسائل القصر والإتمام، فالمشهور فيه التخيير[1] لأخبار

---

(١) ما دلّ على التخيير في تعارض الخبرين على أقسام:

أحدها: ما دلّ على التخيير مطلقاً كما هو مدلول أكثرها.

ثانيها: ما دلّ على التخيير بعد فقد جملة من المرجّحات.

ثالثها: ما دلّ على التخيير بعد فقد كثير من المرجّحات.

وعدم موافقة أحدهما للاحتياط كالمرفوعة كما أن ما دل على الاحتياط أيضاً على أقسام:

أحدها: ما دل على مطلوبية الاحتياط في مطلق الشبهة الشامل لصورة التعارض.

ثانيها: ما دل عليه في خصوص المتعارضين بعد فقد أكثر المرجّحات كالمقبولة بناء على إرادة لزوم الاحتياط من الأمر بالإرجاء ولو بترك الفتوى بمضمون أحد المتعارضين التخيير.

ثالثها: ما دل على الترجيح بالاحتياط في مورد وجوده كالمرفوعة.

ومقتضى القاعدة هو الحكم بوجوب الاحتياط في المسألة كالمسألتين المتقدّمتين مع قطع النظر عن الأخبار بعد فرض رجوع إلى تعيين الواجب المعلوم إجمالاً لعين ما عرفت من الوجه فيهما، إلاّ أن مبناه لما كان على لزوم دفع الضرر المحتمل على ما عرفته، فلا محالة يكون أخبار التخيير واردة عليه، كما أنها حاكمة أو واردة على ما دلّ على الاحتياط في مطلق الشبهة من حيث إن مفادها حجيّة أحد المتعارضين كمفاد الدليل الدال على حجيّة أصل الخبر أو غيره من الأدلّة، فإنه لا يتوهّم معارضة لما دلّ على الاحتياط في الشبهة هذا على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط وإلاّ فلا يتوهّم التعارض أصلاً كما لا يخفى، فيبقى مما دلّ على الاحتياط القسمان الأخيران، فإن الأول منهما يعارض ما دلّ على التخيير المحمول على صورة التكافؤ من جميع الوجوه جمعاً بينهما على وجه التباين في ظاهر النظر والثاني منهما يعارضه على وجه العموم والخصوص وشيء منهما لا يمنع من الأخذ بما دلّ على التخيير في الفرض.

أمّا الأول: فلأنه بعد التسليم ظاهر في وجوب الإرجاء وما دل على التوسعة نصّ في عدم وجوبها هذا على تقدير التلازم بين الزمانين في الحكم، وإلا فربما يقال بكون المقبولة أخصّ لكنّه فاسد أيضا من حيث إن إرادة خصوص الزمان الذي لا يتمكّن من عرض الواقعة على المعصوم عليه السلام مما لا يحتمل من أخبار التخيير، فلا يجدي عمومه لغيره من الزمان، فيبقى ما ذكرنا من نصوصيّة أخبار التخيير، نعم يمكن الحكم بأعميّة أخبار التخيير من حيث شمولها لما لا يمكن فيه الاحتياط فتدور الأمر بين التخصيص والتصرّف في ظاهر الأمر فتأمل.

وأمّا الثاني: فلخروج مفروض البحث عن مورد الأخذ بما وافق الاحتياط في المرفوعة ودخوله في ذيلها الدال على التخيير عند فقد المرجح المذكور، وحملها على ما استظهر منها كما في الكتاب من إرادة مطلوبية الاحتياط عند تصادم الأدلة وهو ممكن في الفرض بالجمع بين المحتملين وإن لم يكن شيء منهما موافقاً

التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دل على الأخذ بما فيه الاحتياط، لأن المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط، إلاّ أن يستظهر من تلك الأدلة مطلوبية الاحتياط عند تصادم الأدلة، لكن قد عرفت فيما تقدم أن أخبار الاحتياط لا تقاوم سنداً ولا دلالة لأخبار التخيير.

المسألة الرابعة: ما إذا اشتبه الواجب بغير الحرام من جهة اشتباه الموضوع

كما في صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق والأقوى هنا أيضاً وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب بالفائتة واقعاً مثلاً وإن لم يعلم تفصيلاً.

ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل وقضية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات.

وقد خالف في ذلك الفاضل القمي رحمه الله فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات مستندا في ظاهر كلامه إلى ما زعمه جامعا لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة.

للاحتياط يوجب تخصيص جميع أخبار التخيير بما لا يمكن فيه الاحتياط مما دار أمره بين المحذورين من موارد الشك في التكليف أو المكلّف به، وهذا كما ترى يأباه ما دل على التخيير هذا مع أنه موجب لإلقائها رأساً من حيث إن مفادها الترجيح بالاحتياط لا الرجوع إليه بعد الحكم بتساقطهما كما زعمه الأخباريون من أصحابنا، فإن ظاهرهم تعيّن الرجوع إلى الاحتياط بعد فقد المرجّحات المنصوصة لا الترجيح به هذا على تقدير اعتبار المرفوعة سنداً من جهة الجبر بالعمل، وإلا كما في الحدائق، فلا تصلح لمعارضة أخبار التخيير أصلاً كما لا يخفى.

وأنت خبير بأن الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء، لأن المكلف به مفهوم معين طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام في المعلومة تفصيلاً والمجهولة ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل، فيجب قضاؤها ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

ويؤيد ما ذكرنا ما ورد[1] من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضة معللا ذلك ببراءة الذمة على كل تقدير، فإن ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب، ولذا تعدى المشهور عن مورد النص وهو تردد الفائتة بين رباعية وثلاثية وثنائية إلى الفريضة الفائتة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية فاكتفوا فيها بصلاتين.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسألة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب كالقبلة

---

(١) جعل ما ورد في باب الفائتة المردّدة دليلاً على المدّعى بالنظر إلى ما أشار إليه من التعليل الجاري في جميع مصاديق المسألة أولى من جعله مؤيّداً فهو بملاحظة التعليل مؤكد لحكم العقل بوجوب الاحتياط في جزئيّات المسألة، بل التحقيق دلالته على وجوب الاحتياط في جميع موارد حكم العقل بوجوبه من غير فرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، نعم الحكم فيه بكفاية الثلاث لا بد من أن يكون مبنيّا على سقوط الجهر والإخفات وقصد التعيين، فإن مقتضى القاعدة الإتيان بالخمس لا الثلاث فهو من هذه الجهة نظير ما دلّ على كفاية الصّلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، فإن مقتضى القاعدة فيه أيضاً عدم القناعة بالصّلاة إلى أربع جهات كما لا يخفى.

واللباس، وما يصح السجود عليه وشبهها بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه، ولذا أسقط الحلي: «**وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلاة عارياً**»، بل النزاع فيما كان من هذا القبيل[1] ينبغي أن يكون على هذا الوجه فإن القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط كالصلاة المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلاً عن القبلة الواقعية.

---

(١) لا إشكال في أن قضيّة دليل وجوب الاحتياط في المسألة الرابعة عدم الفرق بين كون تردّد الواجب من جهة الشبهة الموضوعيّة من جهة ذاته أو شرطه إذا كان مقتضى دليل اعتباره في الواجب بعنوان الإطلاق من غير تقييد بالعلم التفصيلي به، وإلاّ فيخرج عن موضوع المسألة في مفروض البحث كما إذا قيل بكون اعتبار الترتيب بين الفوائت مشروطاً بالعلم به، فإنه مع عدم العلم به لا تردد في الواجب من جهة شرطه أصلاً هذا على القول بالاحتياط في المسألة كما هو المشهور، وأمّا على القول بعدم وجوب الاحتياط والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فراراً عن لزوم المخالفة القطعيّة فالظاهر عدم الفرق بين الصورتين أيضاً لعدم المقتضي فيه أصلاً، إذ الالتزام بكفاية الموافقة الاحتماليّة من جهة الشرط ليس أوضح فساداً من الالتزام بكفايتها في صورة تردد الواجب بحسب ذاته، نعم على القول بجواز المخالفة القطعيّة في الشبهة الموضوعية يحكم بجواز الإتيان بالواجب على وجه يقطع معه بانتفاء الشرط لا بجواز ترك الواجب رأسا كما إذا تردّد الواجب ذاتاً، وممّا ذكرنا كله يظهر أن ما أفاده لا يخلو عن مناقشة لانتفاء ما يقتضي الفرق بين القسمين من التردّد في الواجب في الشبهة الموضوعية على القولين في المسألة بعد ثبوت الشرطيّة الواقعيّة على ما يقتضيه مفروض البحث، وأما الكلام في اقتضاء دليل الشرط فهو راجع إلى تشخيص ما يتعلّق بالمقام، ولا إشكال

ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول إمّا انصراف أدلته إلى صورة العلم به تفصيلاً كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتب بين الفوائت، وأمّا دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر وهو وجود مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله، وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول، وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي.

وكلا الوجهين ضعيفان: أمّا الأول، فلأن مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط، وإلا لم يكن من الشك في المكلف به للعلم حينئذ بعدم وجوب الصلاة إلى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة إلى الجاهل.

في أن مقتضى الأصل العملي عند الشك، وعدم قيام دليل على تشخيص حال الشرط هو الحكم باختصاص الشرط بصورة العلم به لرجوعه إلى الشك في الشرطيّة في الشبهة الحكميّة، ولا ينافي العلم بها في الجملة كما هو ظاهر، كما أن مقتضى الأصل اللفظي فيما كان الدالّ عليها القضية اللفظيّة هو الحكم بالشرطية الواقعية نظرا إلى وضع اللفظ للأمر النفس الأمري كما هو الحق أو الأعمّ من المعلوم إجمالاً، وأما دعوى الانصراف فلا يصغى إليها بالنسبة إلى جميع الشروط نعم مقتضى القاعدة المستفادة من صحيحة زرارة لا تعاد الصلاة، إلا من خمسة صحة الصلاة مع الإخلال بغير الخمسة من الشرائط والأجزاء لكنها على تقدير تعميمها بالنسبة إلى الجهل وعدم اختصاصها بالسهو لا يشمل الجهل التفصيلي مع العلم الإجمالي بالشرط قبل الصلاة قطعاً على ما حرّرناه في باب الخلل من الصّلاة، هذا مع أن في تعميمها لصورة الجهل البسيط أو المركّب كلاما مذكوراً في محلّه فضلا عن المقام، والحاصل أن الكلام في تشخيص حال الشرط الراجع إلى تشخيص الحكم الشرعي حقيقة لا تعلّق له بالمقام ومفروض البحث أصلاً.

وأمّا الثاني: فلأن ما دل[1] على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية إنما يدل عليه مع التمكن، ومعنى التمكن القدرة على الإتيان به مستجمعاً للشرائط جازماً بوجه من الوجوب والندب حين الفعل أمّا مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط دون الشرط المجهول، الذي أوجب العجز عن الجزم بالنية والسر في تعيينه للسقوط هو أنه إنما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه، فإذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز يعني العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به.

الثاني: أن النية في كل من الصلوات المتعددة على الوجه المتقدم في مسألة الظهر والجمعة وحاصله أنه ينوي في كل منهما فعلهما احتياطاً لإحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبها تقربا إلى الله على أن يكون التقرب

---

(١) قد أسمعناك مراراً أنه ليس هناك ما يقتضي باعتبار قصد الوجه في صحة العبادات على الوجه الذي ذكروه، مع أنه على تقدير تسليمه يتمكّن المحتاط منه كما يتمكن من قصد التقرّب، هذا مع أن كلمة القائلين باعتبار قصد الوجه التفصيلي متفقة على اعتباره عند التمكّن من إحراز الوجه، لا فيما لا يتمكّن منه والقول بالتمكّن منه بإلقاء الشرط المردّد كما هو مبنى كلام الحلّي فاسد من جهة عدم قيام دليل على أهميّة اعتباره بالنسبة إلى سائر الشرائط مع ما عرفت من اتفاق كلمة القائلين باعتباره على اختصاصه بغير المقام فتأمل.

هذا مضافاً إلى ما أفاده في الكتاب بقوله المتقدم وإن نوقش فيه بأنه راجع إلى الاعتبار، فإن المدار على الأهميّة عند الشارع لا على تقدّم الملاحظة وتأخّرها، بل قد يقال إن أمر قصد الوجه عند القائل به كما مر قصد التقرّب فهو من مقوّمات العبادة مطلقا فتدبّر.

علة للإحراز الذي جعل غاية للفعل.

ويترتب على هذا أنه لا بدّ من أن يكون[1] حين فعل أحدهما عازماً على فعل الآخر، إذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك فإن من قصد الاقتصار

---

(١) ترتب ما أفاده على ما ذكره من كيفيّة النيّة عند تردّد الواجب من كونه حين الإتيان ببعض المحتملات إذا لم يكن المحتمل الأخير عازماً على الإتيان بباقي المحتملات مما لا خفاء فيه أصلاً، ضرورة أن الإتيان بالشيء من حيث كونه مقدّمة، لا يمكن مع عدم قصد الإتيان بذيها، فإذا كان وجوب كل محتمل في المقام من حيث كونه مقدّمة علميّة فلا محالة لا بد أن يكون عازماً على تحصيل العلم بالواجب في زمان الإتيان به الذي لا يتحقّق إلا بإتيان جميع المحتملات، ومن هنا ذكرنا في من عليه قضاء الصّلاة أنه لا يمكن له قصد الإتيان بمقدّمات الصّلاة قبل الوقت مع عدم عزمه على القضاء، فلا يتمكن من قصد الوجوب في الطهارة قبل الوقت وإن وجبت عليه نعم لو لم يتمكّن من الإتيان بجميع المحتملات في مقام ولو بضيق الوقت، أو تمكّن وكان حرجيّاً أو تمكّن وقام الدليل على عدم تنجّز الخطاب بالواقع على كل تقدير كما في موارد الطرق الشرعيّة، أو فرض عدم العلم بالتكليف كما في موارد احتمال الوجوب، أو قلنا بعدم وجوب الاحتياط، وكفاية الموافقة الاحتماليّة كان الامتثال في حكم العقل والعقلاء بإتيان الفعل بداعي امتثال الأمر المحتمل المتعلّق به، لأنه غاية ما يمكن من الإطاعة والامتثال فلو بني على عدم كفايته لزم ما قضى العقل والشرع ببطلانه وهذا بخلاف المفروض في المقام، فإنه لا يتحقق الامتثال بحكم العقل والعقلاء فيما لو عزم على الاقتصار ببعض محتملات الواجب، فيحكم بفساده ولو انكشف كونه الواقع بعد العمل، لا يقال ما ذكر من الوجه، إنّما يتم فيما لو كان قصد الفاعل امتثال الأمر العقلي بوجوب الاحتياط وتحصيل العلم بالواقع، فإنه لا يتمكّن

مع عدم العزم على فعل جميع المحتملات، لا فيما كان من قصده امتثال الأمر الشرعي المتعلّق بأحدهما في نفس الأمر، ضرورة عدم كون الانضمام مقدّمة وجودية للواجب في مفروض البحث فإذا كان من قصده الاقتصار على بعض محتملات الواجب، فقد قصد امتثال الأمر الواقعي على تقدير انطباق الواجب على ما أتى به فيكون مسقطا للأمر على تقدير المطابقة، نعم على تقدير عدم المطابقة لا يكون معذوراً في مفروض البحث بخلاف ما لو كان في تكليفه عدم وجوب الإتيان بتمام المحتملات ولو ظاهرا من جهة قيام الطريق الشرعي أو اقتضاء بعض الأصول، فإنه يكون معذورا مطلقا ما لم ينكشف الخلاف.

ومن هنا قال شيخنا الأستاذ العلامة في رسالته المعمولة في بحث التقليد بكفاية هذا النحو من الامتثال من الجاهل المقصّر التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد والاحتياط المقتصر على بعض المحتملات ولو من جهة الاعتماد على بعض ما لا يكون طريقاً في الشرع فإنه يتأتى منه قصد التقرب والامتثال لأنا نقول الأمر العقلي المتعلّق بالاحتياط أمر إرشاديّ لا تقرب لامتثاله أصلاً، بل وكذا الأمر الشرعي المتعلّق به لا يكون عباديّاً، والكلام إنما هو في كيفيّة امتثال الأمر الشرعي الواقعي المولويّ المعلوم المتعلق بأحد الفعلين، وليس الوجه في الحكم بعدم تحقق قصد الامتثال والإطاعة من العازم على الاقتصار ببعض المحتملات كون الانضمام مقدّمة وجوديّة للواجب الواقعي، وكونه مقدّمة لحصول العلم بالواجب على ما ذكر في السؤال، بل كونه غير مطيع في حكم العقل والعقلاء من حيث إن المحرّك للإقدام والدّاعي على الفعل إذا كان امتثال الأمر المحقق الواحد المتعلّق بأحد الفعلين أو الأفعال، فلا يمكن تحققه إلا بكونه عازماً على الإتيان بجميع محتملات الواجب المفروض في المقام فالعازم على الاقتصار بالبعض ليس ممتثلاً عندهم على كل تقدير، نعم لو كان هناك أمران متعلّقان بفعلين كان امتثال كل أمر بالعزم على إيجاد

. . . .

متعلّقة ولو لم يكن عازماً حين العزم عليه على إيجاد متعلّق الأمر للآخر، بل عازماً على عدمه لبعض الدواعي النفسانيّة كما إذا كان عازماً حين إرادة الصلاة على ترك الزكاة والصّيام مثلاً، فإنه مطيع بالنسبة إلى أمر الصلاة وإن كان التفكيك المذكور منافيا لمقام العبوديّة التي ورد فيها كونها جوهرة كنهها الربوبيّة ضرورة عدم تصوّر التفكيك بالنسبة إلى المقام المذكور المختصّ بالأولياء والنفوس المطمئنّة القدسيّة، وأمّا ما أفاده في الرسالة فإنما ذكر وجها لا اختياراً، كيف ومصنفاته فقها وأصولا مشحونة من القول بعدم الكفاية كما هو المسلّم عندهم.

فإن قلت: المناط والعلّة في حكم العقل بوجوب الاحتياط في جميع موارد حكمه من غير فرق بين التعبديّات والتوصّليات هو لزوم دفع الضرر المحتمل، ومقتضى ما بنيت عليه في الأمر باب الاحتياط اعتبار القصد بإتيان جميع المحتملات في صحّة المأتي به أولا نظراً إلى عدم تحقق امتثال الأمر المحقّق، إلاّ على الوجه المذكور هو القطع بترك الواجب والعلم بالعصيان مع القصد على الاقتصار بفعل بعض المحتملات سواء كان الواجب ما قصد إتيانه أو غيره، لأن المفروض بطلان المأتيّ به على تقدير كونه واجباً في نفس الأمر لعدم تحقق الامتثال بالفرض، وإن كان آتياً بذات الواجب، فيلزم العلم بالتضرّر على تقدير ترك البعض كما يلزم على تقدير ترك الكلّ فيكون مناط حكم العقل بوجوب الاحتياط في العبادات مغايراً لمناط حكمه بوجوبه في التوصّليّات وهو كما ترى.

قلت: الحاصل من الإتيان بكل محتمل في مفروض البحث مع القصد المزبور ليس إلاّ رفع العقاب المحتمل في تركه من حيث احتمال كونه واجباً واقعيّاً فإذا كان من قصده الإتيان بجميع المحتملات عند فعل البعض فلا يحصل بعد فعله بالقصد المذكور ما لم ينكشف الحال، إلاّ دفع العقاب المحتمل على تقدير كونه واجباً لا القطع بعدم العقاب ضرورة منافاته مع فرض تردّد الواجب ففعل البعض

على أحد الفعلين ليس قاصداً لامتثال الواجب الواقعي على كل تقدير، نعم هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً، وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها، نعم لو احتمل كون الشيء عبادة كغسل الجنابة إن احتمل الجنابة اكتفي فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقق الأمر به، لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير.

فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال، فهذا غاية ما يمكن قصده هنا بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد بأحد الأمرين، فإنّه لا بد فيه من الجزم بالتعبد

الثالث: أن الظاهر أن وجوب كل من المحتملات عقلي[1] لا شرعي، لأنّ

مع القصد المزبور لا يترتّب عليه، إلاّ دفع العقاب المحتمل، نعم فعله لا بالقصد المذكور كتركه رأساً لا يترتّب عليه، إلا الوقوع في محتمل الضرر إذا لوحظ مجرّدا عن ترك غيره، نعم يترتّب عليه الوقوع في مقطوع الضرر إذا لوحظ مع ترك غيره لا مع مجرّد عدم العزم على فعل غيره، غاية ما هناك في العبادات المردّدة بين المتباينين عدم إمكان دفع الضرر المحتمل في ترك البعض إلا بإتيانه على الوجه الذي ذكرنا، وأين هذا من تغيّر عنوان حكم العقل بوجوب الاحتياط بحسب موارده وكونه دفع الضرر المقطوع في العبادات المردّدة والضرر المحتمل في التوصليات المردّدة هذا ما أدّي إليه، النظر عاجلاً وعليك بالتأمل التام في المقام وإن كان أمره واضحاً عند الأعلام.

(١) المراد من كون وجوب كل من المحتملات عقليّا كونه إرشادياً محضاً لا يترتب على موافقته من حيث هي ولا على مخالفته كذلك أثر أصلا كما هو شأن الطلب الإرشادي في جميع موارده، وقد تقدّم القول في ذلك مراراً وإن الطلب العقلي لا يكون، إلا إرشادياً محضاً من غير فرق بين إلزاميّاته وغيرها ضرورة عدم

الحاكم بوجوبه ليس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتى إنه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم في الفائتة على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الإرشاد، وقد تقدم الكلام من ذلك من فروع للاحتياط في الشك في التكليف.

وأمّا إثبات وجوب التكرار شرعا في ما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعاً فقد تقدم في المسألة الأولى عدم دلالة الاستصحاب على ذلك، إلاّ بناء على أن المستصحب يترتب عليه الأمور الاتفاقية المقارنة معه، وقد تقدم إجمالاً ضعفه، وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيلاً.

مولويّة للعقل حتى يصحّ صدور الطلب المولويّ منه، نعم المستكشف منه بقاعدة التلازم في غير حكمه في باب الإطاعة والمعصية الحقيقيّين أو الحكميّين الطلب المولوي من الشارع وإن كان له جهة إرشاد إلى إدراك المصلحة والمفسدة على مذهب العدليّة ولو بملاحظة وجود اللطف في صدور الطلب المولوي من الشارع وإخباره استحقاق الثواب والعقاب على مخالفة الأوامر والنواهي كليّة وإطاعتهما، ولما كان المستظهر ممّا ورد في الشرعيّات في باب الاحتياط كونها مؤكدة لحكم العقل به، بل في بعضها التصريح بما يستفاد منه ذلك، فلا محالة يحكم بكون الطلب الشرعي الوارد في باب الاحتياط إرشادياً محضاً كالطلب العقلي وإن فرض إمكان تعلّق الطلب المولويّ به من الشارع ظاهراً كما يتصوّر ذلك بالنسبة إلى سائر الأحكام الظاهريّة كالطرق الشرعية والاستصحاب، ومن هنا ساق قوله، وأمّا إثبات وجوب التكرار شرعاً فيما نحن فيه بالاستصحاب إلى آخره فإنه مبنيّ على كون الطلب المستفاد من أخبار الاستصحاب مولوياً يعاقب على مخالفته وإن كان فيه كلام منه قدس سره ومنا ستقف عليه في خاتمة هذا الجزء من الكتاب، وأمّا عدم جريان الاستصحاب في مفروض البحث، فقد أسمعناك شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا فراجع.

وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة، أو الناسي لفائتة جميع المحتملات لم يستحق إلا عقاباً واحداً، وكذا لو ترك أحد المحتملات واتفق مصادفته للواجب الواقعي ولو لم يصادف لم يستحق عقاباً من جهة مخالفة الأمر به، نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري وتمام الكلام فيه قد تقدم.

الرابع: لو انكشف[1] مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزأ عنها، لأنه صلى الصلاة الواقعية قاصدا للتقرب بها إلى الله تعالى وإن لم يعلم حين الفعل أن المقرب هو هذا الفعل، إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئاً عن تكرار الفعل أو ناشئاً عن انكشاف الحال.

---

(١) إذا كان المأتي به أوّلا من المحتملات علم الله تعالى واجبا كان الإتيان به إذا كان من قصده وعزمه الإتيان بباقي المحتملات عند إتيانه موجبا للامتثال ومسقطا للأمر المتعلّق به في نفس الأمر سواء انكشف الحال للمكلّف بعد إتيانه أولا وسواء أتى بعده على التقدير الثاني بباقي المحتملات أو لا ضرورة كون إتيان الواقع على الوجه المذكور جامعا لجميع ما يعتبر فيه فيكون مجزيا في حكم العقل ولا يعقل مدخليّة الإتيان بباقي المحتملات في تحقّق الامتثال غاية الأمر كونه متجرّيا على تقدير تركه الإتيان بباقي المحتملات بعد فعله في صورة عدم الانكشاف.

وهذا لا دخل له بتحقّق الامتثال واقعا بالنسبة إلى الأمر الواقعي وسقوطه لأنّ تحقق التجرّي من لوازم احتمال بقاء الأمر لا من لوازم بقائه الواقعي والانكشاف في الكتاب إنما اعتبر الحكم بالسقوط جزما لا لأصل السقوط النفس الأمري وإن كان ربما يتوهّم في بادي النظر اعتباره في أصل السقوط نظرا إلى التعليل بقوله إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل إلى آخره.

الخامس: لو فرض محتملات الواجب غير محصورة[١] لم يسقط الامتثال في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها قطعاً، إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأساً.

---

(١) لا فرق مع عدم حصر الشبهة في مفروض البحث بين كون التردّد في الواجب من جهة شرطه أو ذاته إلا على تقدير القول بتجويز المخالفة القطعيّة مع عدم حصر الشبهة مطلقاً، حتى في المقام، فإنه على هذا القول وإن كان فاسدا عندنا في الشبهة التحريميّة فضلا عن المقام على ما عرفت شرح القول فيه لا يجوز ترك الواجب المعلوم إجمالاً رأساً فيما كان التردّد فيه من جهة شرطه جزماً، وأمّا إذا كان التردّد من جهة ذاته فهل يفرق بينه وبين الشبهة التحريميّة على القول بجواز المخالفة القطعيّة فيها أم لا صريح شيخنا الأستاذ العلامة في الكتاب الفرق من حيث إن الترك ليس أمراً تدريجيّاً كالفعل حتى يعلم بالمخالفة بعد إتيان جميعها، بل هو أمر دفعيّ فيعلم بكونه مخالفة تفصيليّة للخطاب الإجمالي فالعلم الإجمالي في المقام يتولّد منه العلم التفصيلي بكون القعود والسكون عن تمام الأطراف حراما تفصيلاً لا من حيث كونه تركا للواجب على كل تقدير وإن لم يعلم التقدير تفصيلاً، وما يضاف إليه، ولكن قد يناقش فيه بأن حرمة الترك في الواجب ليس إنشاء وخطابا إلزاميّا بنفسه غير وجوب الفعل بحيث يكون هناك خطابان من الشارع أحدهما تعلق بالفعل والثاني تعلّق بالترك، بل هو عين وجوب الفعل معنا وإن اختلفا تعبيرا ومثله الخطاب التحريمي المتعلق بالفعل فإنه عين الأمر بتركه بالمعنى الذي عرفت، فإذا قلنا بعدم تأثير العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة، حتى في المقام فليس في ترك الكلّ مخالفة لخطاب منجّز من الشارع فتأمل.

هذا وأمّا حكم المسألة وإلحاقها بالشبهة الغير المحصورة التحريميّة وعدمه، فتفصيل القول فيه أنّك قد عرفت ثمّة أنّ مقتضى القاعدة تنجّز الخطاب بالعلم

. . . .

الإجمالي فيما كان أطرافه محلاً للابتلاء دفعة مطلقاً من غير فرق بين الشبهة المحصورة وغيرها، فيجب الاحتياط في كلتا الشبهتين، لكن ظاهرهم الإجماع على عدم وجوب الاحتياط والموافقة القطعيّة في الشبهة الغير المحصورة وقد نقل غير واحد الإجماع على ذلك وإن استدل له في كلمات الأكثر بما دل على نفي الحرج وغيره ممّا عرفت الإشارة إليه وإلى ضعفه وإن العمدة الإجماعات المنقولة المستفيضة المعتضدة بالشهرة المحقّقة الغير المانعة من الحكم بوجوب الموافقة الاحتماليّة هذا في الشبهة التحريميّة، وأمّا المقام فالكلام فيه قد يقع فيما يلزم الحرج من الاحتياط فيه وقد يقع فيما لا يلزم منه ذلك أما الموضع الأول، فلا إشكال، بل لا خلاف في عدم وجوب الموافقة القطعيّة والاحتياط الكلي فيه لورود دليل نفي الحرج على حكم العقل بوجوب الاحتياط المبني على لزوم دفع العقاب المحتمل، فلو كان هناك دليل على وجوبه شرعاً ظاهراً من غير ابتنائه على دفع التهلكة المحتملة، فالدليل المذكور حاكم عليه قطعاً، فهل يقتصر على ترك ما يندفع به الحرج من المحتملات، فيأتي بالباقي أو يقتصر في الإتيان بواحد من المحتملات ويترك الباقي الزائد على ما يندفع به الحرج وجهان أوجههما الأول لعدم الدليل على الخروج عن مقتضى قاعدة الاحتياط اللازم في غير ما يندفع به الحرج بعد ظهور كلماتهم في عنوان الشبهة الغير المحصورة في التحريميّة على تقدير تسليم مساعدتها على الوجه الثاني في تلك الشبهة.

وأمّا ما أفاده في الكتاب وجها للثاني بقوله: (من أن التكليف بإتيان الواقع ساقط) إلى آخره فمردود بالمنع من سقوط التكليف بالواقع رأسا وإنّما الساقط لزوم الاحتياط بالنسبة إلى ما يتركه دفعا للحرج، وأمّا بالنسبة إلى باقي المحتملات فالعلّة في وجوب الإتيان به من أول الأمر وهو لزوم دفع العقاب في تركه موجودة، فلا مقتضي لتجويز تركه أصلاً، ومن هنا ذكرنا في الجزء الأول من

وأمّا في غيره مما كان نفس الواجب مردداً، فالظاهر أيضاً عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة، لأن فعل الحرام لا يعلم هناك به، إلا بعد الارتكاب بخلاف ترك الكل هنا، فإنه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة.

وهل يجوز الاقتصار على واحد، إذ به يندفع محذور المخالفة أم يجب الإتيان بما تيسر من المحتملات وجهان من أن التكليف بإتيان الواقع ساقط فلا مقتضي لإيجاب مقدماته العلمية، وإنما وجب الإتيان بواحد فرارا من المخالفة القطعية، ومن أن اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما أمكن وعليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفية.

والاكتفاء بالواحد التخييري عن الواقع إنما يكون مع نص الشارع عليه، وأمّا مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع، فيجب مراعاته حتى

التعليقة تبعا لشيخنا الأستاذ العلاّمة إن مقتضى دليل الانسداد ونتيجته التبعيض في الاحتياط لا حجيّة الظنّ مطلقاً، وقد أسمعناك شرح القول في فساد الوجه المذكور في الجزء الأول نقضاً بجميع موارد الطرق الشرعيّة حيث إن التكليف بالواقع لو كان باقيا فيها، فكيف يكتفى في امتثاله بما يحتمل خطاؤه وإن لم يكن باقيا فكيف يكلّف بالعمل بما هو طريق إليه وحلاً بما عرفت حاصله هنا من أن التكليف المتعقّب باستحقاق العقاب ساقط عن الواقع على بعض التقادير لا مطلقاً ولا يلزم السقوط في الجملة السقوط رأساً كما هو ظاهر، وأما الموضع الثاني، فلا إشكال في أن مقتضى القاعدة فيه الاحتياط الكلي والموافقة القطعيّة بعد عدم ظهور كلماتهم في الشبهة الغير المحصورة في التعميم وإن كان محتملاً، ضرورة عدم التفات العقل باحتمال قناعة الشارع ببعض المحتملات الباقي معه احتمال الضرر في الترك.

يقطع بعدم العقاب، إما لحصول الواجب، وإما لسقوطه بعدم تيسر الفعل، وهذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر، وهذا هو الأقوى.

وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع(١) من الإتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرأ المانع من بعض معين منها، ففي الوجوب كما هو المشهور إشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، والأصل البراءة.

السادس: هل تشترط في تحصيل العلم الإجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين

---

(١) قد عرفت شرح القول في طروّ المانع بقسميه في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة منا ومن شيخنا، وإن طروّ المانع عن الاحتياط بالنسبة إلى غير المعين من المحتملات لا يمنع من تنجّز الخطاب مطلقاً، وإن كان عروضه قبل العلم الإجمالي وعن المعيّن يمنع من تنجّز الخطاب بالنسبة إلى المعلوم الإجمالي إذا كان الطروّ قبل العلم أو معه، ولا يمنع إذا كان بعده وحكم طروّه في الشبهة الوجوبيّة حكمه في الشبهة التحريميّة من غير فرق بينهما أصلاً، بل الأمر كذلك بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة أيضاً من غير فرق بين التحريميّة والوجوبيّة، فما عن المشهور في الكتاب وإن لم نتحقّقه من إطلاق القول بوجوب الاحتياط فيما طرأ المانع عن المعين لا وجه له كالإشكال فيه عن شيخنا، إلاّ أن يحمل كلامهم على طروّ المانع بعد العلم الإجمالي وعليه لا إشكال فيه أصلاً، فالإشكال متوجّه على إشكال شيخنا على كل تقدير، وممّا ذكر يظهر الإشكال فيما وجّه به الإشكال في قول المشهور بقوله من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي والأصل البراءة، حيث إنّ عدم العلم بالوجود إذا كان المانع مسبوقاً بالعلم الإجمالي لا يقدح في تنجّز الخطاب بالنسبة إلى الباقي سيّما على ما أفاده شيخنا في الشبهة التحريميّة، وبنى عليه الأمر من رجوع إذن الشارع بعد العلم إلى جعل البدل عن المعلوم مطلقاً وعدم جوازه بدون ذلك.

عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بإزالة الشبهة، أو اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلاً أم يجوز الاكتفاء به وإن تمكن من ذلك، فلا يجوز إن قدر على تحصيل العلم بالقبلة، أو تعيين الواجب الواقعي من القصر والإتمام أو الظهر والجمعة الامتثال بالجمع بين المشتبهات وجهان بل قولان ظاهر الأكثر الأول، لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر، وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض بشروط البراءة والاحتياط إن شاء الله تعالى.

ويتفرع على ذلك أنه لو قدر[1] على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز

(١) أما الكلام في أصل المسألة فقد تقدّم شرحه في الجزء الأول عند التكلّم في فروع العلم، ولعلّنا نتكلم فيه بعض الكلام في خاتمة هذا الجزء اقتداء لكن نقل القولين في الكتاب في المقام ونسبة عدم الجواز إلى الأكثر مع استظهاره الاتفاق على عدم الجواز في الجزء الأول من الكتاب فيما يتوقف الاحتياط على التكرار، وممّا لا يجامعان سيّما مع تعليله عدم الجواز عندهم في المقام بوجوب اقتران الواجب بوجه الأمر، وإن قيل في توجيه الكلامين أن كلامه هناك في الشبهة الحكميّة، وفي المقام في الشبهة الموضوعيّة لكنّه كما ترى، وأمّا التفريع المذكور، فقد يناقش فيه بأن تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي إذا كان من جهة اعتبار قصد الوجه في العبادة على ما علّل به في المقام، فلا يقتضي ذلك تقديمه عليه إلاّ فيما يمكن من قصد الوجه التفصيلي مع إلقاء الإجمالي لا فيما لا يمكن منه مع إلقائه، والمفروض أن تحصيل العلم التفصيلي من بعض الجهات المعتبر في الواجب مع عدم التمكّن من بعضها الآخر لا يوجب التمكّن من قصد الوجه لفرض بقاء تردّد الواجب، فلا مقتضي لإلقاء الإجمالي، نعم لو استند في التقديم إلى بناء العقلاء على التقديم أو إلى نقل الإجماع المعتضد باستظهاره والشهرة المحققة أو غيرهما من الوجوه المتقدّمة في الجزء الأول من الكتاب كان للتفريع المذكور وجه.

عنه من جهة أخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة، فلا يجوز إن قدر على الثوب الطاهر المتيقن، وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب، وإن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.

السابع: لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعا[1] كالظهر والعصر

---

(١) شرح القول فيما أفاده يقتضي التكلم في مواضع:

أحدها: في أنه هل يجوز أن يوقع المكلّف بعض محتملات أحد الواجبين المترتبين عقيب بعض محتملات الأخر المتقدّم عليه رتبته مع اتحاد البعضين سنخاً كان صلى العصر القصري عقيب الظهر القصري، فيما دار الأمر بين القصر والتمام أو صلّى العصر إلى الجهة التي صلى الظهر إليها عند اشتباه القبلة.

وهكذا ثانيها: الصورة بحالها مع اختلافهما سنخاً كان صلّى الظهر قصرا وصلّى العصر تماما عقيبه في الدوران من جهة الذات، أو صلّى العصر إلى غير الجهة التي صلّى الظهر إليها في الدوران من جهة الشرط.

وهكذا ثالثها: في أنه هل يجوز إيقاع جميع محتملات الواجب اللاحق المتأخر عقيب بعض محتملات الواجب المتقدّم كأن صلّى العصر قصرا وتماماً عقيب الظهر القصري مثلاً، والإقدام بإتيان محتملات اللاحق قبل الفراغ عن محتملات الواجب المتقدّم لا يخلو عن الصور المذكورة والكلام في كل موضع وصورة قد يقع فيما كان الإتيان بما ذكر من الوجه والعنوان في الوقت المشترك، وقد يقع فيما كان الإتيان به في الوقت المختصّ، فالكلام في كل موضع يقع في مقامين.

ثمّ إن الكلام في غير الموضع الثالث مبنيّ على تقديم الامتثال التفصيلي مطلقاً

مع الإمكان ولو من بعض الجهات على الامتثال الإجمالي، وإلاّ فلا إشكال في الحكم بالصحّة فيه أصلاً أمّا الكلام في المقام الأوّل من الموضع الأول فتحقيق القول فيه مبنيٌ على ملاحظة ما دلّ على لزوم مراعاة الامتثال التفصيلي وتقديمه على الامتثال الإجمالي وفهم مقدار مدلوله وعنوان لزومه وإن كان مفاده لزوم تقديمه من حيث إن تركه موجب للتردّد في الواجب، فيكون المطلوب الأصلي حقيقة عند الإمكان إزالة التحيّر والتردّد في الواجب وإنما وجب تحصيل العلم التفصيلي توصّلا إليه، فلا إشكال في الجواز في المقام ضرورة عدم تفاوت الحال في التردّد الحاصل للواجب في مفروض البحث بين أن يأتي بمحتملات الواجبين على الوجه المفروض، أو يأتي بمحتملات اللاحق بعد الفراغ عن تمام محتملات السابق، فإن كيفيّة الإتيان بمحتملات الواجبين على الوجهين لا يوجب زيادة الاحتمال والتردّد، فإن الإتيان بالقصر المقصورة عقيب الظهر المقصورة مثلا لا يوجب ترددا زائداً على التردد الحاصل في الواجب من جهة القصر والإتمام، فإن القصر المقصورة إن كانت واجبة في الواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وإن لم يكن واجبة وكانت مخالفة للواقع كان تحصيل الترتب بينها وبين الظهر الواقعي لغواً ضرورة اعتبار الترتب بين الواجبين بحسب الواقع لا مطلقاً.

فإن قلت: مقتضى أصالة بقاء الاشتغال بالواجب الواقعي وعدم الإتيان بالظهر عدم مشروعيّة الدخول في محتملات العصر، لأنه مقتضى ترتّبها على الظهر مع ثبوت عدم الإتيان بها في حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب.

قلت: المصحّح للإتيان بمحتمل العصر في الفرض هو مجرّد احتمال تعلّق الأمر به على تقدير صحة ما أتى به من محتمل الواجب المقدّم بحسب الرتبة مع العلم بأصل الأمر بالعصر كما هو المصحّح حقيقة لإتيان محتمل الظهر، فإنه لا مصحّح له إلا ما ذكرنا مع عدم العلم بتعلّق الأمر به بل الأصل المذكور على تقدير

جريانه جار بالنسبة إليه أيضاً.

ومن هنا حكم في الكتاب باشتراكهما من جميع الجهات، والمفروض حصول الشرط وهو الترتب على الظهر الواقعي على تقدير المطابقة ولو لا كفايته، لما صحّ الإتيان بمحتمل الظهر أيضاً واستصحاب الاشتغال وعدم الإتيان بالظهر على تقدير جريانه لا يمنع من الإتيان بمحتمل العصر في مفروض البحث، لأن منعه إنما هو من حيث عدم حصول الترتيب بين الواجبين والمفروض حصوله قطعا على تقدير الأمر، نعم قد يقال باقتضائه المنع فيما أقدم على الإتيان بمحتمل العصر على غير الوجه المبحوث عنه من الوجهين الأخيرين وإن كان فاسداً أيضاً، حيث إن المانع في الموضع الثاني على ما ستقف عليه العلم بعدم تعلّق الأمر بما يأتي به من محتمل العصر وفي الثالث الشك في حصول الترتيب وعدم العلم به، فلا أثر للمستصحب المشكوك لما عرفت من استناد المنع إلى نفس الشكّ وممّا ذكرنا يظهر تطرّق المناقشة إلى ما أفاده في الكتاب بقوله: (لأن المترتّب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب) إلى آخره، فإنه ربما يستظهر منه تسليم الرجوع إلى الاستصحاب في غير المقام من الموضعين الأخيرين وإن كان مفاده لزوم تحصيل العلم من الجهة الممكنة من حيث توقف حصول الإطاعة عليه من غير مدخليّة كون تركه موجبا لزيادة التردّد والإخلال بوجه العمل ونحو ذلك، فيجب إحراز كل خصوصيّة أمكن إحرازها بالعلم التفصيلي فلا إشكال في الحكم بعدم الجواز في مفروض البحث، حيث إنه يمكن للمكلّف تحصيل العلم التفصيلي بكون العصر مترتّبا على الظهر بإتيان تمام محتملات الظهر قبل الإقدام بفعل العصر وهو الوجه عند من ذهب إلى عدم الجواز في الفرض ممّن أشار إليهم في الكتاب وإن كان الأقوى وفاقاً لجمع الجواز نظرا إلى ما عرفت في وجهه.

هذا بعض الكلام في الوقت المشترك وأمّا الوقت المختصّ الذي هو المقام الثاني،

فملخّص القول فيه أنه قد يقال فيه بعدم الجواز وإن قيل به في الوقت المشترك نظرا إلى عدم العلم بأصل الأمر بالواجب اللاحق بمجرّد الإتيان ببعض محتملات الواجب السابق، بل الأصل عدم الأمر به، فكيف يقدم على الإتيان بما يتوقّف صحّته على قصد التقرّب المتوقّف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً، وإن هو الأمثل الإقدام بالصلاة مع احتمال دخول الوقت، فإنه لا يتوهم جوازه.

فإن شئت قلت: إن الاحتياط والإتيان بالمحتملين أو المحتملات في مفروض البحث وأمثاله ممّا يجب فيه الاحتياط إنّما هو من جهة المقدّمة العلميّة لامتثال الخطاب المعلوم بالإجمال المنجّز المتوجّه إلى المكلّف، والإتيان ببعض محتملات الواجب المقدّم في الوقت المختصّ لا يحصل معه العلم بتوجّه الخطاب بالواجب المتأخّر، فكيف يجوز الإتيان ببعض محتملاته من باب المقدّمة العلميّة لامتثال خطابه الغير المعلوم، هذا وناقشه في الكتاب بما زيّف به الأصل في الوقت المشترك من أن الإتيان ببعض محتملات المتأخر المتّحد سنخاً، مع ما أتى به من محتملات المتقدّم لا يمنعه الأصل المذكور لأن مصحّحه احتمال الأمر مع اجتماع الشرائط على تقدير وجود الأمر، فإن المكلّف إذا أتى بكل محتمل من محتملات اللاحق عقيب كل محتمل من محتملات السابق في الفرض يعلم بأنه امتثال الأمرين والأصل المذكور ،لا يمنع من ذلك وإلا كفى الشكّ في المنع عنه من دون جريان الأصل وإنّما يمنع من الإتيان بغير الوجه المبحوث عنه من الوجهين الأخيرين.

فإن شئت قلت: إن الاحتياط لإحراز الواقع على كل تقدير لا يمنع منه أصالة عدم الأمر، وقياس المقام بالشكّ في دخول الوقت قياس مع الفارق كما هو ظاهر هذا حاصل ما يستفاد مما أفاده في الكتاب، ولكن التحقيق أن يقال: إنه إن قلنا بأن الوقت المختصّ في حق المكلّف في مفروض البحث هو مضيّ مقدار زمان إتيانه

بجميع المحتملات، كما ربّما يتوهّم من قولهم باختلاف الوقت المختصّ باختلاف حالات المكلف الموجبة لاختلاف المكلّف به في حقّه كالحضر والسفر والصحة والمرض بتوهّم شموله للحالات الموجبة لاختلاف المكلّف به في مرحلة الظاهر كما ذهب إليه بعض الأصحاب، فلا إشكال في الحكم بعدم جواز شروعه في محتملات اللاحق قبل الفراغ عن محتملات السابق لعدم الأمر قطعاً باللاحق على هذا التقدير، وإن قلنا بأن المراد من الحالة الموجبة لاختلاف المكلّف به غير ما يوجبه من جهة الشكّ والتردّد في الواجب ذاتاً أو شرطاً كما هو الظاهر من كلماتهم عند التأمّل، فلا إشكال في تحقق الأمر بعد الإتيان ببعض محتملات الواجب المقدم في مفروض البحث في أكثر الصور مما كان التردّد من جهة الشرط أو الذات، فإنه إذا صلّى الظهر إلى بعض الجهات أو في أحد الثوبين مثلا أو صلّى الظهر تماما عند الدوران بين القصر والتمام دخل الوقت المشترك قطعاً، وتعلّق الأمر بالعصر يقينيّاً، وهكذا الأمر في الدوران بين الجمعة والظهر إذا قدّم الظهر وهكذا، نعم في بعض الصور لا يعلم بدخول الوقت وتعلّق الأمر كما إذا قدّم العصر أو الجمعة في المثالين لاحتمال كون الواجب الأكثر كما ويمكن تنزيل ما أفاده في الكتاب على هذا الفرض ويتوجّه عليه ما ذكره مضافاً إلى ما أشرنا إليه من أن جواز الدخول في محتملات الواجب لو كان مشروطاً بالعلم بالأمر كان مجرّد الشك مانعاً وإن لم يكن مشروطاً على ما أفاده شيخنا لم يكن معنى لجريان الأصل أيضاً فهو ساقط على كل تقدير.

هذا ملخص الكلام في الموضع الأول وأمّا الموضع الثاني، فلا إشكال في عدم الجواز فيه حتى في الوقت المشترك للعلم بعدم تعلّق الأمر بالمأتي به وفساده تفصيلا لا من جهة الشكّ أو جريان الأصل، ومنه ينقدح طروّ المناقشة إلى ما أفاده في الكتاب بقوله: (في منع جريان الأصل في الموضع الأوّل ويمكن أن يقال إن

المرددين بين القصر والإتمام أو بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول بإتيان جميع محتملاته كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية أم يكفي فيه فعل بعض محتملات الأول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع محتملات المشتبهين ما عن نهاية الإحكام والمدارك، فيأتي بظهر وعصر قصراً، ثم بهما تماما قولان متفرعان على القول المقدم في الأمر السادس من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان مبنيان على أنه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب.

فلا يجب إلاّ إذا أوجب إهماله ترددا في أصل الواجب كتكرار الصلاة

أصالة عدم الأمر إنما تقتضي عدم مشروعيّة الدخول) إلخ، فإنه كما ترى صريح في جريان الأصل في محل البحث وكون المنع مستنداً إليه كما أشرنا إليه سابقاً، اللهم إلا أن يحمل على التنزّل والمماشاة.

وأمّا الموضع الثالث فلا إشكال في عدم الجواز فيه أيضا حتى في الوقت المشترك من جهة الشكّ في حصول الشرط الواجب وهو الترتيب مع الإتيان على هذا الوجه، فيستقل العقل في الحكم بعدم الجواز من هذه الجهة وإن كان الأمر محتملاً، وكذا حصول الترتيب، إذ احتمال الأمر إنما يجدي فيما تحقق شرط الواجب مع مراعاته كما في الموضع الأول لا فيما لم يعلم مع مراعاته بتحقق الشرط، وممّا ذكرنا يظهر أنه لا مجرى للأصل في محل البحث، حيث إن المنع فيه مستند إلى نفس الشكّ فيتوجه المناقشة كما أشرنا إليه سابقاً إلى ما أفاده بقوله: (ولذا لا يجوز الإتيان بجميع محتملات العصر) اللهم إلا أن يحمل على المماشاة والتسليم، هذا ما أدّي إليه النظر في حكم المواضع عاجلاً وعليك بالتأمّل فيه وعدم المبادرة إلى ردّه والله العالم وهو العاصم.

في الثوبين المشتبهين على أربع جهات، فإنه يوجب ترددا في الواجب زائداً على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما يجب رفع التردد مع الإمكان كذلك يجب تقليله أمّا إذا لم يوجب إهماله تردداً زائداً في الواجب، فلا يجب كما في ما نحن فيه، فإن الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددا زائداً على التردد الحاصل من جهة القصر والإتمام، لأن العصر المقصورة إن كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وإن كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية لأن الترتب إنما هو بين الواجبين واقعاً.

ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي.

وذلك لأن المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي وهو مسلم، ولذا لا يجوز الإتيان حينئذ بجميع محتملات العصر، وهذا المحتمل غير معلوم أنه العصر الواقعي والمصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك وجريان الأصلين فيه أو أن الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة، وإن لم يوجب إهماله تردداً في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي.

فإذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة المتمكنة، فالواجب على العاجز عن تعين كون صلاة العصر قصراً أو تماماً العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتباً على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته.

هذا كله مع تنجز الأمر بالظهر والعصر دفعة واحدة في الوقت المشترك

أما إذا تحقق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض محتملاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز نظرا إلى الشك في تحقق الأمر بالعصر فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب إلا مقدمة لها، بل الأصل عدم الأمر فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل.

ويمكن أن يقال إن أصالة عدم الأمر إنّما يقتضي عدم مشروعية الدخول في المأمور به ومحتملاته التي تحتمله على تقدير عدم الأمر واقعاً، كما إذا صلى العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر، أمّا ما لا يحتمله إلاّ على تقدير وجود الأمر، فلا يقتضي الأصل المنع عنه كما لا يخفى.

القسم الثاني: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر(١)

ومرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها وهو على قسمين،

---

(١) قد عرفت ممّا أسمعناك سابقا في بيان دوران الأمر بين المتباينين موضوعاً الفرق بينه وبين دوران الأمر بين الأقل والأكثر وأن مرجع الدوران هناك ولو كان بين الأقل والأكثر إلى أقل بشرط لا، والأكثر بشرط شيء كالقصر والتمام، وهذا بخلاف المقام، فإن مرجع الدوران فيه إلى أقلّ لا بشرط والأكثر حتى فيما احتمل مانعيّة شيء للمأمور به، فإن مرجعه إلى الشكّ في الشرطيّة بالنسبة إلى عدمه، فلو كان الواجب هو الأمر الغير المربوط بعدمه كان لا بشرط بالنسبة إليه لا محالة، ومن هنا أدرجه شيخنا قدس سره في أقسام المقام وتعرّض لحكم دوران الأمر بين الجزئيّة والمانعيّة فيما سيأتي من كلامه.

ثمّ إنّ موضوع البحث ومحلّه هو الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإنه من صور الشكّ في المكلّف به ودورانه وإن كان القائل بالبراءة قائلاً برجوع الشكّ بالنسبة إلى الزائد والأكثر إلى الشكّ في التكليف كما ستقف عليه وأمّا الأقل والأكثر الاستقلاليّان فهو خارج عن محل البحث وموضوعه، فإن وجود الأكثر على تقدير

. . . .

وجوبه ليس معتبراً في صحة الأقل وسقوط الأمر به، فإنّ الأمر المعلّق بالأقلّ فيه نفسيّ استقلاليّ على كل تقدير فهو خارج عن موضوع الشكّ في المكلّف به وداخل في الشكّ في التكليف حقيقة من غير فرق بين تعلّق العلم التفصيلي أوّلا بالأقلّ والشكّ بالزائد، وبين انحلال المعلوم إجمالا إلى معلوم تفصيليّ ومشكوك على ما عرفت شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا عند التكلم في حكم الموضع الأوّل يعني الشك في التكليف فما في كلام بعض المتأخرين من إدراجه في المقام ليس ممّا ينبغي وإن كان المتراءى من الأكثر تبعاً للشيخ قدس سره القول بجريان قاعدة الاشتغال والتمسّك بها في بعض جزئيّاته وفروضه كدوران الفائتة بين الأقل والأكثر مع التزامهم به في سائر جزئيّاته وفروضه على ما عرفته من كلام شيخنا في الموضع الأوّل، فإن مجرد ذكر القاعدة اعتماداً أو تأييداً في بعض جزئيّات المسألة لا يوجب دخولها في الشكّ في المكلّف به كما هو واضح، ثمّ إن الكثرة المحتمل اعتبارها قد تلاحظ بحسب الوجود الخارجي للمأمور به، فيكون الأكثر المحتمل وجوبه زائداً بحسب الوجود الخارجي على الأقل، فيكون الزائد من مقولة الكمّ ويعبّر عن هذا القسم بالشك في الجزئيّة، وقد تلاحظ بحسب الوجود الذهني للمأمور به، فيكون التركب ذهنيّاً مع اتحاد وجود المحتمل اعتباره في المأمور به معه في الخارج، فيكون الزائد من مقولة الكيف، فالمعتبر حقيقة هو تقييده لا نفسه ويعبّر عنه بالشكّ في الشرطيّة، ويدخل فيه الشكّ في المانعة أيضاً من حيث إن تقييد المأمور به بعدم المانع كتقييده بوجود الشرط، فالشرط دائماً من الحيثيّة المعتبرة في المأمور به خصوصيّة متحدة معه في الوجود من غير فرق بين ما يحتاج إلى إيجاد فعل في الخارج لتحصيلها في الغالب كالطهارة ونحوها ممّا يعتبر في الصلاة وهو المراد من الانتزاع في كلامه قدس سره وبين غيره ممّا لا يحتاج في الغالب إليه، وإن توهّم الفرق بينهما حكما بإلحاق الأول بالشكّ في الجزئيّة من حيث الرجوع إلى

لأنّ الجزء المشكوك إما جزء خارجي أو جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين لأن القيد إما منتزع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي، فيرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة المقيد بها الصلاة، وأمّا خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصة، ومن ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال وبين واحدة معينة منها.

والكلام في كل من القسمين في أربع مسائل.

أمّا مسائل القسم الأول: وهو الشك في الجزء الخارجي

فالمسألة الأولى: منها أن يكون ذلك مع عدم النص المعتبر في المسألة

فيكون ناشئاً من ذهاب جماعة إلى جزئية الأمر الفلاني كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى مثلا على ما ذهب إليه بعض فقهائنا.

وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه، وربّما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد رحمه الله والشيخ، لكن لم يعلم كونه مذهباً لهما، بل ظاهر كلماتهم الأخر خلافه وصريح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط، والظاهر أنه المشهور بين العامة

البراءة والثاني بالمتباينين من حيث الرجوع إلى قاعدة الاشتغال كما ستقف عليه من كلام شيخنا العلاّمة، ومن هنا أفرده في التكلم والبحث ثمّ إن الكلام في المسألة كسائر مسائل الباب قد يقع في الشبهة الحكميّة الراجعة إلى عدم تبيّن القضيّة الشرعيّة إما من جهة عدم الدليل أو إجماله بالمعنى الأعمّ الذي عرفت المراد منه، أو تعارض الدليلين، وقد يقع في الشبهة الموضوعيّة فالمراد من النصّ في الكتاب هو الدليل لا خصوص الحديث، أو قسم منه كما هو واضح.

والخاصة[١] المتقدمين منهم والمتأخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن تأخر عنهم.

---

(١) ما استظهره قدس سره من ذهاب المشهور إلى البراءة بقول مطلق بعد حمل تمسّك جمع من القدماء بقاعدة الاشتغال في بعض جزئيّات المسألة على التأييد، لما دلّ على حكم مورد التمسّك كما ترى تمسّكهم بها فيما اتفقوا على كون الأصل فيه البراءة كالشكّ في التكليف خصوصا الشبهة الوجوبيّة في كمال الاستقامة، وإن زعم بعض خلافه، وذكر آخر كالمحقق المحشيّ على المعالم أنه اختلف نقل الشهرة على طرفي المسألة واضطربت فيها كلماتهم، وكيف كان ما اختاره شيخنا هو الحقّ الذي لا محيص عنه، وإن ذهب جمع من أفاضل المتأخّرين ممن قارب عصرنا أو عاصرناه إلى وجوب الاحتياط منهم الأستاذ الشريف شيخ شيخنا قدّس اللّه سرّهما، وبالحريّ أن نتعرّض أوّلا لما اعتمدوا عليه على سبيل الإجمال والاختصار ثمّ نعقبه بالكلام فيما أفاده قدس سره من دليل المختار، فنقول: إنهم تمسّكوا على ذلك بوجوه:

أحدها: ما يظهر من غير واحد من حكم العقل بذلك من حيث إن الشغل اليقيني بالتكليف بالأمر المردّد بين الأقل والأكثر يقتضي البراءة اليقينيّة وتحصيل العلم بفراغ الذمة عنه في حكم العقل على ما هو الأصل في جميع ما يكون من هذا القبيل ضرورة كون مبنى الأصل المذكور هو حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل من غير فرق بين الموارد، ولا يحصل العلم بالفراغ من هذا التكليف النفسي إلاّ بإتيان الأكثر، فإنه على تقدير وجوب الأكثر يكون فعل الأقلّ لغواً، فلا يقال إن القدر الثابت هو وجوب الأقل ووجوب الزائد مشكوك، فالاشتغال اليقيني إنما هو بالنسبة إليه وأمّا الأكثر فاشتغال الذمة بالنسبة إليه مشكوك، فيرجع إلى البراءة كما يرجع إليها بالنسبة إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين ضرورة منافاته

لفرض الدوران في المقام، فإن الثابت هو وجوب الأقل بالمعنى الأعمّ لا وجوبه بالوجوب النفسي وإلا لم يكن الواجب النفسي مردّداً بين، ولا يعلم حصول البراءة من الواجب النفسي بفعل الأقل ومنه يظهر فساد قياس المقام بالأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، فإن الأقل فيه واجب نفسيّ من غير أن يكون له ارتباط بالأكثر أصلاً.

ثانيها: استصحاب الاشتغال اليقيني بالطبيعة المردّدة بين الأقل والأكثر، حيث إنه لا يعلم بكون فعل الأقل رافعاً له فيحتمل بقاؤه قال المحقق المحشي قدس سره في تقريب الاستصحاب: «إنه لا شكّ في اشتغال ذمّة المكلّف بتلك العبادة المعيّنة وحصول البراءة بفعل الأقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالأكثر فيستصحب إلى أن تبيّن الفراغ» انتهى كلامه رفع مقامه، ومثل الاستصحاب المذكور استصحاب بقاء الوجوب والتكليف واستصحاب عدم حصول الواجب بعد الإتيان بالأقلّ وغيرهما ممّا يوهم جريانه في المتباينين.

ثالثها: ما دل بظاهره على وجوب الاحتياط المختصّ بالشكّ في المكلّف به بل المقام على وجه واحتمال وإن استفيد منه حكم غيره كالصحيحة الواردة في جزاء الصيد، وقد تقدم نقلها في الكتاب أو المحمول على الشكّ في المكلّف به بحيث يشمل المقام جمعا بينه وبين ما دل على البراءة، وقد تقدّمت الطّائفتان في الكتاب أيضاً.

رابعها: ما سلكه بعض من تأخر وركن إليه من أن الأحكام الشرعيّة، لما كانت مبنيّة على المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال ومعلولة لها حقيقة على ما استقر عليه رأي العدليّة من الإماميّة والمعتزلة، فالمطلوب الأوّلي في كل واجب في الحقيقة هو تحصيل المصلحة الموجبة لوجوبه، إذ هو المقصود بالطلب والعنوان في الواجب وإن كان الأمر معلّقاً في الظاهر بنفس الفعل، إلاّ أنّا نعلم من جهة انطباق العنوان المطلوب حقيقة عليه، فالواجب هو تحصيل تلك المصلحة النفس

الأمريّة أوّلاً وبالذات ويكون الأمر بالفعل من حيث كونه وصلة إليه، وهذا معنى قولهم إن الواجبات السمعيّة إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقليّة ولو بالإجمال، حيث إن العقل يحكم بلزوم ما أوجبه الشارع من حيث اشتماله على ما يجب تحصيله في حكم العقل.

وإن شئت تقرير الدليل على معنى آخر لقولهم فقل: إنه لا شكّ في كون العنوان في الواجب السّمعي الذي أوجب وجوبه كونه لطفاً ومقرّباً إلى المستقلاّت العقليّة التي يحكم العقل بها تفصيلاً مع قطع النظر عن الأحكام الشرعيّة السمعيّة كردّ الوديعة ونحوه من حيث إن إيجاب فعل الواجبات تكميل النفوس الموجب للتنزّه عن القبائح والمنكرات العقليّة كما يدل عليه قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ﴾، فالواجب أوّلاً هو تحصيل اللطف، فإذا لم يعلم تحصيل المصلحة أو اللطف بفعل الأقل، فيجب في حكم العقل الإتيان بالأكثر من حيث كونه محصّلاً يقينيّاً لهما ضرورة لزوم تحصيل المأمور به على سبيل الجزم واليقين وعدم جواز الاكتفاء باحتمال حصوله ولم يخالف فيه أحد من العلماء والعقلاء، وسيجيء الاعتراف به من شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في المسألة الرابعة فإن مرجع الدليل المذكور إلى رجوع الشبهة الحكميّة دائما إلى الشبهة الموضوعيّة بالاعتبار المذكور وإن كان الفرق بينهما من جهة أخرى وهي عدم تبيّن القضيّة الظاهريّة الشرعيّة في الأولى وتبيّنها في الثانية.

خامسها: ما سلكه بعض أفاضل مقاربي عصرنا لو عاصرناه في فصوله من أن دليل البراءة لا يثبت ماهيّة المأمور به ولا يبيّنها ولا يعيّن كونها الأقل نظراً إلى عدم جواز التعويل على الأصول المثبتة مضافا إلى أن مفاده مجرّد نفي العقاب فيلزم للقول بالاحتياط من جهة استقلال العقل بلزوم تحصيل المأمور به على سبيل القطع واليقين ما لم يقم طريق ظاهريّ على تبيّنه، والفرق بين المقام وغيره ممّا علم

فيه التكليف على سبيل الإجمال مع كون التكليف المتعلّق نفسيًا كما في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين غير خفيّ على المتأمّل وما ذكرناه وإن كان ملخّص كلامه إلاّ أنّ الأولى نقله بألفاظه وطوله قال قدس سره بعد جملة كلام له في المسألة ونقل الخلاف فيها والإشارة إلى ما ذكره فيها عند البحث في الحقيقة الشرعيّة ما هذا لفظه:

«ونقول: هنا توضيحاً وتنقيحاً إنّ أصل البراءة وإن كان باعتبار عموم أدلّته قاضياً بنفي الوجوب الغيري عند الشكّ كالنفسي، فيصحّ نفي وجوب الأجزاء والشرائط المشكوكة للتوصّل بها إلى فعل الكلّ وللشروط، إلا أن المستفاد من أدلته إنما هو مجرّد نفي الحكم لا إثبات لوازمه العادية ككون الماهيّة المجعولة معرّاة عن اعتبار ذلك الجزء أو ذلك الشرط فلا يصلح دليلا على نفي الجزئيّة والشرطيّة ليتعيّن به الماهيّة المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالأصل، بل حينئذ قضيّة ثبوت الاشتغال بها وجوب الإتيان بهما تحصيلا لليقين بالبراءة والفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيناه أولاً هو الفرق بين وجوب مقدّمة الواجب ووجوب مقدّمة العلم به، فاتّضح بما قرّرنا أن لا ثمرة يترتّب على نفي الوجوب بالاعتبار الأوّل وحيث إن مرجع النزاع في جريان أصل البراءة في المقام وعدمه إلى جريانه فيه على وجه يترتب عليه الثمرة وعدمه، فالمتّجه هو القول بعدم جريانه مطلقاً، وأما وجوب الجزء في ضمن الكلّ فلا سبيل إلى نفيه بالأصل، لأنه في معنى نفي وجوب أحد المركّبين مع أن نسبة الوجوب إلى كل واحد منهما سواء والفرق بين المقام وبين بقيّة موارد أصل البراءة حيث يجري فيها ولا يجري فيه أن البراءة من القدر المتيقّن من الاشتغال هنا لا يحصل بإتيان القدر المتيقّن بخلاف بقيّة الموارد، فإنّ البراءة بفعل ما ثبت الاشتغال به لا يناط بحصول غيره في غير المقام على تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف المقام فإن البراءة بفعل البعض منوطة بفعل الباقي على تقدير

. . . .

الاشتغال به، فيتوقف العلم بها عليه إذ لا علم بمطلوبية القدر المعلوم مستقلاً، وإنما المعلوم مطلوبيّة في الجملة إما مستقلاً أو منضمًا ولا سبيل إلى تعيين الأول بأصالة عدم تعلّق الوجوب التبعي بالجزء أو الشرط المشكوك فيه لأن ذلك أصل مثبت، ولا تعويل عليه عندنا ودعوى أن التكليف لا يتعلّق إلا بالقدر المتيقّن وإلا لزم التكليف بالمجمل وهو محال ممنوعة، لأن المجمل الذي لا يجوز تعلّق التكليف به هو المجمل الذي لا سبيل إلى امتثاله، وظاهر أن المقام ليس منه وإلحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالحاضرين فيه في وجوب الاقتصار على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان إنّما يتمّ إذا وصل إليهم خطاب دال بظاهره على حصر أجزاء الماهيّة وشرائطها في أمور معيّنة كما هو الغالب في حق الحاضرين كقوله صلى اللّه عليه وآله: (صلّوا كما رأيتموني أصلّي) والكلام هنا مبنيّ على تقدير عدمه، إذ المقصود إثبات حجيّة أصل البراءة وأصل العدم في المقام دون ظاهر النصّ، وأمّا إذا لم يدلّ الخطاب على الحصر كما لو ورد نص بأن الركوع جزء للصّلاة ثم ورد نصّ بأن السجود جزء، وهكذا كان تمسّك الحاضرين بأصل البراءة وأصل العدم في نفي غير المذكور مثل تمسّك الغائبين بهما في كونه في محلّ المنع قد نبّهنا عليه سابقاً وكذا الكلام في أصل العدم.

نعم لا يبعد دعوى مساعدة جملة من أخبار الباب على أصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم أو عدم العلم بالتكليف المشكوك فيه ليتوجّه عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر إلى الظاهر تحصيلا ليقين البراءة كما في سائر أحكام التعليقيّة الظاهريّة، بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطيّة ممّا شكّ في جزئيّته أو شرطيته من حيث حجب العلم عنهما ظاهرا وواقعاً، إذ ليس في وجوبهما من باب المقدّمة تحصيلا ليقين البراءة دلالة على إثبات الجزئيّة والشرطيّة للواجب مطلقاً، فإذا ثبت بعموم الروايات المذكورة

. . . .

سقوط اعتبار جزئيّته أو شرطيّته في الظاهر حصل العلم بالبراءة بدونه في الظاهر فيسقط اعتبار كونه مقدّمة، وهل هذا إلا كسقوط اعتبار جزئيّة ما عدا الأركان في حقّ الناسي وشرطيّة بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة إلى الجاهل، وسيأتي لهذا مزيد توضيح إن شاء الله تعالى» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ومرجعه كما ترى إلى الاستناد إلى قاعدة الاشتغال بعد منع جريان دليل البراءة بحيث ينفع في المقام وأمّا ما استدركه أخيراً بقوله: (نعم) إلى آخره ونفي البعد عن دعوى مساعدة جملة من أخبار الباب على نفي الجزئيّة والشرطيّة المشكوكتين وبيان ماهيّة المأمور به فقد ضعفه في باب أصالة العدم بأن الجزئيّة والشرطيّة من الأمور الاعتباريّة فلا يشملهما الأخبار، وهذا وإن كان مخالفاً لما بنى عليه الأمر في أول كتابه من كون الأحكام الوضعيّة مجعولة، إلا أنه رجوع عنه ويثبت بناؤه على الاحتياط في المقام هذه عمدة ما اعتمد عليه القائلون بالاحتياط في المسألة ولهم بعض وجوه أخر ضعيفة يأتي الإشارة إليها في مطاوي الكتاب وكلماتنا.

وأنت خبير بأن الوجوه المذكورة لا تصلح للاعتماد عليها في قبال دليل البراءة ولا بأس بالإشارة إلى بيان ضعفها على سبيل الإجمال وإن كان ما أفاده شيخنا في الكتاب كافيا في البيان أمّا الوجه الأوّل، فيتوجّه عليه بأن اقتضاء الاشتغال اليقيني تحصيل العلم بالبراءة والبراءة اليقينيّة في حكم العقل إنما هو من حيث حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل على ما اعترف به المستدلّ في طيّ دليله مضافا إلى وضوح ابتنائه عليه ونحن نحكم بمقتضى قاعدة قبح العقاب من غير بيان بعدم العقاب والضرر في ترك الواجب المسبّب عن ترك المشكوك أو في ترك الأكثر على تقدير وجوبه في نفس الأمر، فالقاعدة واردة على قاعدة وجوب الدّفع على نحو ما عرفته في الشكّ في التكليف ودعوى عدم جريان القاعدة بالنسبة إلى

الوجوب الغيري المشكوك من حيث إن العقاب على تقدير ثبوته على ترك الواجب النفسي لا الغيري كما حكي عن شيخ شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سرهما فاسدة مضافاً إلى أن مقتضاها على تقدير التسليم منع جريان القاعدة بالنسبة إلى ترك الجزء المشكوك لا الأكثر، فإنه لا يحتمل إلا الوجوب النفسي، ويتمّ المدّعى كما لا يخفى بأن ترك الواجب الغيري سبب وعلّة تامّة للعقاب وهذا المقدار يكفي في حكم العقل وإن كان المعاقب عليه ترك الواجب النفسي المسبّب عن تركه هذا مضافا إلى أن ترك الجزء عين ترك الكلّ لا يقال إن ورود القاعدة على قاعدة وجوب الدفع إنما هو فيما لم يكن هناك بيان وانحصر الأمر في جعل حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانا كما في موارد الشكّ في التكليف وليس المقام منه، إذ المفروض ثبوت الاشتغال والعلم بالتكليف ووقوع الشكّ في المكلّف به فالبيان القاطع للعذر موجود متحقّق واصل إلى المكلّفين فكيف يقاس المقام بموارد الشكّ في أصل التكليف.

فإن شئت قلت: إن العلم الإجمالي بالتكليف كما ذكر في غير موضع من كلماتنا السّابقة وفي الكتاب منجّز للتكليف بالمعلوم إجمالاً ومانع من الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى أطرافه ورافع لموضوعها وبيان للتكليف المتعلّق بالواقع المحتمل بالنسبة إلى جميع المحتملات، فيصحّ إذا العقاب على ترك الأكثر لو كان واجباً في نفس الأمر فكيف يرجع إلى البراءة بالنسبة إليه ويقاس بموارد الشكّ في التكليف، لأنّا نقول ما ذكر من كون العلم الإجمالي بيانا إنما يسلّم في الجملة لا على إطلاقه، فإنّ من شرائط كونه بياناً ومنجّزاً للخطاب بالواقع المردّد عدم انحلال المعلوم بالإجمال إلى معلوم تفصيليّ ومشكوك بالشك البدوي ومن هنا حكمنا بالبراءة وحكموا بها في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليّين مع وجود العلم الإجمالي ونقول في المقام أيضاً بأن الحاصل من العلم الإجمالي هو

العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشكّ البدوي بالنسبة إلى وجوب الأكثر، فلو عاقبنا الشارع على مخالفته كان قد عاقبنا مع عدم بيان بالنسبة إليه لا يقال ما ذكر من الشرط أمر مسلّم لم يخالف فيه أحد من العقلاء والعلماء، إلا أنا نقول بتحقّق الشرط المذكور في محل البحث حيث إن المعلوم بالإجمال وهو الواجب الشرعي النفسي المردّد بين الأقلّ والأكثر لم ينقلب ولم ينحل إلى المعلوم التفصيلي، وإلاّ لم يبق شك بالنسبة إلى الزائد كما في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين والفرق بينه وبين المقام واضح، فإن المفروض هناك واجبان حقيقة أحدهما معلوم والآخر مشكوك وفي المقام واجب واحد فلو فرض العلم به تفصيلا في ضمن الأقلّ لزمه ما ذكرنا من ارتفاع الشك وهو خلف غاية ما في المقام حصول العلم من الدوران المذكور بوجوب الأقلّ بالوجوب القدر المشترك بين النفسي والغيري وأين هذا من انحلال المعلوم بالإجمال وهو الواجب النفسي المردّد بين الأقلّ والأكثر، لأنّا نقول ما سلّم أخيرا من حصول العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ من الدوران في المقام بالوجوب الجامع يكفي مانعا لتنجّز الخطاب الواقعي بالنسبة إلى الأكثر، فإن التحريك العقلي تابع للعلم بالوجوب من غير فرق بين أن يكون غيريّاً أو نفسيّا فالحكم لاحق لوجود الجامع بينهما من غير أن يكون للخصوصيّات مدخل فيه أصلاً فلو رجع إلى البراءة بالنسبة إلى الأكثر لم يعارض بجريانها بالنسبة إلى الأقلّ، وهذا هو الميزان والمدار في تنجّز الخطاب بالنسبة إلى موارد العلم الإجمالي، وإن كان المختار عدم جريان الأصول فعلاً في موارد تنجّز الخطاب بالعلم الإجمالي على ما أسمعناك في مطاوي كلماتنا السّابقة من أنه المسلك الحقيق بالسلوك دون الحكم بجريان الأصول وتعارضها وتساقطها والرجوع إلى أصالة الاحتياط.

هذا كلّه مع أنّ في حكم الشرع بالبراءة بالنسبة إلى ما شكّ فيه من التكليف

. . . .

بمقتضى أخبارها المتقدّمة غنى وكفاية للحكم بعدم جريان قاعدة الاشتغال في المقام من غير حاجة إلى حكم العقل بها، فلو فرض توقف العقل عن الحكم بالبراءة في المقام، فليرجع إلى أخبارها ومن هنا كان شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره جاز ما بالبراءة في المسألة مع تأمّله في حكم العقل بها في المقام كما صرّح به في الكتاب هذا فيما لو قرّر دليل البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر ومنه يعلم كيفيّة تقريره بالنسبة إلى الوجوب الغيري للجزء المشكوك، فلا يحتاج إلى بسط القول فيه، وأمّا الوجه الثاني الذي سلكه من عرفت، فيتوجّه عليه مضافاً إلى ما أسمعناك مرارا من عدم جريان استصحاب الاشتغال وما يطابقه واستصحاب البراءة وما يرجع إليه في مورد من الموارد:

أوّلاً: بأن الوجود العلمي للمستصحب إذا لم يكن مؤثّرا في إيجاب الأكثر على المكلّف فكيف يكون وجوده الاستصحابي والتنزيلي مؤثّراً في إيجابه عليه من غير فرق بين أن يجعل الاستصحاب المتوهّم جريانه من الاستصحاب التقديري كما في غالب فروض المسألة، أو التنجيزي كما في بعض فروض وهو ما لو كان الجزء المشكوك بحسب المحلّ آخر أجزاء المركّب لا يقال عدم تأثير الوجود العلمي إنما هو من جهة دوران المعلوم بين الأقل والأكثر وبعد استصحابه يثبت كونه منطبقاً على الأكثر، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، لأنا نقول مضافاً إلى ابتناء ما ذكر على اعتبار الأصول المثبتة التي قد فرغنا عن إبطالها بناء على اعتبار الأصول من باب التعبّد والأخبار إن الوجود الظاهري للشيء سواء كان من جهة الاستصحاب أو غيره فيما لم يكن من الأحكام الشرعيّة إنما ينفع بالنسبة إلى ما يترتّب على وجوده الواقعي النفس الأمري من الأحكام الشرعيّة، وكون الواجب هو الأكثر أو الأقلّ ليس ممّا يترتّب عليه شرعا وجوب الإتيان بهما وإن الحاكم في هذه القضيّة العقل فتدبّر.

وثانياً: بأنّه إذا حكمنا بعدم وجوب الأكثر من جهة دليل البراءة عقلا ونقلا في مرحلة الظاهر فيرتفع الشكّ عن البقاء الموجب لجريان الاستصحاب بحكم الشارع، لأن الشكّ فيه مسبّب عن احتمال وجوب الأكثر الذي فرض عدم الإتيان به، والمفروض نفيه من أوّل الأمر بدليل البراءة فهي حاكمة في خصوص المقام على الاستصحاب وإن كان وارداً عليها في وجه وحاكما عليها في وجه في غير المقام، لا يقال حكومة البراءة على الاستصحاب إنما يسلّم في المقام فيما لو بني على مساعدتها لإثبات كون الواجب هو الأقلّ وهي لا يساعد عليه بعد البناء على بطلان الأصول المثبتة، لأنا نقول حكومتها عليه مبنيّة على مساعدتها لنفي وجوب الأكثر في مرحلة الظاهر لا لإثبات كون الواجب هو الأقل كما هو ظاهر، لا يقال مفاد البراءة مجرّد نفي المؤاخذة على الواقع المشكوك فلا ينفي وجوب الأكثر حتى يكون حاكما على الاستصحاب، لأنا نقول نفي وجوبه في مرحلة الظاهر يكفي فيه نفي المؤاخذة عليه فتدبّر مضافاً إلى كفاية ما دلّ من الأخبار على ثبوت الحكم الشرعي الظاهري في مورد الشكّ هذا بالنسبة إلى استصحاب الاشتغال ومنه يعلم ما يتوجّه على غيره من الاستصحابات المتوهّمة، فلا يحتاج إلى بسط الكلام وطوله، وأمّا الوجه الثالث فيتوجّه عليه بأن الصحيحة الواردة في جزاء الصيد ظاهرة في عدم جواز الحكم والفتوى بالنسبة إلى حكم الواقعة بحسب نفس الأمر مع عدم العلم به فمساقها مساق ما دلّ من الآيات، والأخبار على النهي عن القول بغير العلم والعمل بالآراء، فلا تعلق لها بمحل الكلام من حيث كون الحكم الظاهري وجوب الاحتياط أو البراءة، ونحن نقول بمقتضاها حتى فيما وقع الاتفاق فيه على البراءة كالشبهة الوجوبيّة من صور الشكّ في التكليف.

هذا مضافاً إلى أن دلالتها على وجوب الأقسام بالاحتياط مع الغضّ عمّا يتوجّه عليه من عدم التزام المستدلّ به في موردها إذا كان من الأقل والأكثر الاستقلاليين،

وفي سائر موارد شمولها على ما عرفت تفصيل القول فيه عند الاستدلال بها في الموضع الأول مقصودة على صورة التمكّن من استعلام حكم الواقعة وأرجائها إلى لقاء الحجّة ولو بالنسبة إلى سبيل الأوقات، ولا نضايق من الحكم بالاحتياط فيها، وأين هذا من محلّ البحث هذا بالنسبة إلى الصحيحة، وأمّا ما دلّ من الأخبار على التوقّف والاحتياط عموما فقد عرفت شرح القول فيما يستظهر منه، وما يحمل عليه فلو فرض حمله على موارد الشكّ في المكلّف به، فلا مناص من حمله على ما يجب الاحتياط فيه منها كالمتباينين من الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة، فلا يشمل المقام فالجمع المذكور فاسد جداً.

وأمّا الوجه الرابع فيتوجّه عليه أولاً أنه ليس المراد من ابتناء الأحكام الشرعيّة على المصالح حسبما اتفقت عليه كلمة العدليّة من جهة استحالة الترجيح بلا مرجّح والإيجاب بلا موجب، وامتناع كون الإرادة مرجّحة على ما زعمه الأشعري كونها واجباً أوّلياً ومأمورا بها في الحقيقة بحيث يرجع الأمر المتعلّق بما اشتمل عليه إلى الأمر الغيريّ المقدّمي في الحقيقة، فيدخل جميع صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة المصداقيّة والموضوعيّة بهذه الملاحظة، فلا متيقّن هناك أصلا لأن احتمال حصول العنوان المذكور، والمصلحة المطلوبة بفعل الأقل كاحتمال حصولها بفعل الأكثر من غير فرق بين الأمرين، فيدخل في المتباينين بهذه الملاحظة وإن كان فعل الأكثر في المقام من جهة اشتماله على الأقلّ لا بشرط محصّلا قطعيًا له، بل المراد كونها مما لاحظها الشارع في تشريع الأحكام من غير أن يجب على المكلّف تحصيلها فهي علّة لفعل الشارع وتشريعه وإيجابه فالواجب الشرعي هو نفس الفعل والواجب العقلي الذي يحكم به قاطبة العقلاء إطاعة حكم الشارع على وجه يدفع به الضرر والعقاب، وأمّا وجوب تحصيل منشإ وجوب الفعل من المصالح أو شيء آخر من الغايات فلا يحكم العقل به قطعاً، نعم لا إشكال في حكمه بجنسه لكنه لا يجدي نفعاً.

فإن قلت: سلمنا عدم كون المصلحة واجباً أوّليّاً ونفسيّاً بحيث يرجع الأمر في جميع الواجبات إلى الأمر الغيري، لكن لا كلام في كونها الفرض للشارع من تشريع الواجبات فيجب تحصيلها على المكلّف في حكم العقل والعقلاء ألا ترى إلزامهم المريض بتحصيل ما يحتمل مدخليّة في المركب الذي أمره الطبيب بشربه مع علمه بعدم كونه ضاراً ومفسداً على تقدير عدم المدخليّة، وليس ذلك إلا من جهة احتمال عدم حصول الغرض من المركب المأمور بشربه بدونه والمقام من هذا القبيل، لأن الشارع هو طبيب النفوس لا يأمر بشيء يرجع فائدته إليه، بل أمره دائما يرجع إلى تداوي النفوس والفوائد الراجعة إليهم، وإلا فهو غنيّ بالذات قلت نمنع لزوم تحصيل الغرض الذي يكون من العلّة الغائية والفائدة المقصودة من تشريع الأحكام، لأن الواجب في حكم العقل هو تحصيل البراءة عمّا أوجبه الشارع ليس إلاّ وأمّا قياس المقام بأمر الطبيب ففاسد جدّاً، لأن أمر الطبيب إرشاديّ صرف لا يتكلّم فيه من حيث الإطاعة والمعصية والثواب والعقاب ومن هنا لا يفرّق بين أمره وإخباره عن الدواء المركّب وإنها نافعة، بل الأمر كذلك فيما لو تعلّق غرض المريض أو غيره بتحصيل عنوان من فعل مركّب يشكّ في مدخليّة بعض الأمور في حصوله مع علمه بعدم كونه ضاراً، فإنّ ترك الاحتياط فيه نقض للغرض عند العقلاء وهذا بخلاف المقام الذي نتكلّم فيه من حيث المعصية والإطاعة وإن كان للأمر الشرعي المولوي جهة إرشادي أيضاً لكنه ليس ممحّضاً فيه كما تبيّن في محلّه.

فإن قلت: يجب على الشارع إيجاب الاحتياط في المقام، إذ لولاه لزم نقض الغرض من تشريع الأحكام المبتنية على المصالح، فتسليم الإبتناء يلازم الالتزام بذلك، فيتمّ المدّعى قلت الابتناء المذكور وإن كان مقتضيا لذلك كما يكشف عنه حديث الرفع بالبيان الذي عرفته في الموضع الأوّل عند التكلم في الحديث الشريف

إلا أنه ليس علّة تامّة له، فربما يكون هناك موانع ومصادمات لمقتضاه لا يعلم بها إلا علاّم الغيوب ومن هنا كان بناء الشرع على رفع الأحكام الحرجيّة وتدريج بيان الأحكام وقال صلى اللّه عليه وآله: «بعثت على السّمحة السّهلة» ولولاه كان مقتضى ما ذكر وجوب الاحتياط حتّى في الشك في التكليف كما هو ظاهر.

وثانياً: سلمنا كون مقتضى الابتناء المذكور تعلّق التكليف الواقعي النفس الأمري بتحصيل المصلحة وإيجادها لكن نمنع من اقتضائه وجوب الاحتياط في المقام نظرا إلى كون المحصّل شرعيّاً، فيجب بيانه على الحكيم تعالى، فإذا كان مردّدا بين الأقل والأكثر فيرجع إلى البراءة بالنسبة إلى الزائد، وهذا نظير الأمر بالوضوء والغسل المحصّلين للطهور مع كونه شرطا للصّلاة إذا فرض الشكّ في جزئيّة شيء للوضوء مثلا فإنّا نحكم فيه بالبراءة ولا نوجب الاحتياط، وهذا وإن كان مخالفا لما أطلقه شيخنا قدس سره في المسألة الرابعة أو لما صرّح به إلا أنه الحق الذي لا يختص عنه وسيأتي له مزيد بيان في تلك المسألة، وممّا ذكرنا كله يظهر فساد التمسّك بما ذكره المتكلمون من كون الواجبات السمعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة لإيجاب الاحتياط في المقام نظرا إلى كون اللطف واجباً أوليّاً حقيقة أو غرضاً من تشريع الواجبات السمعيّة على نحو ما عرفت في تقريب الاستدلال بالابتناء المذكور هذا وسيأتي بعض الكلام فيه مضافاً إلي ما عرفته عند تكلم شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره عليه، وأمّا الوجه الخامس الذي استند إليه الشيخ الفاضل في الفصول فمرجعه في الحقيقة إلى التمسّك بالوجه الأوّل مبنيّاً على منع جريان دليل البراءة في المقام حقيقة من جهة عدم مساعدته لإثبات كون الماهيّة هي الأقلّ الذي هو مبنى عدم جريان قاعدة الاشتغال بزعمه وإن سلّم نهوضه لنفي الوجوب الغيري كنفي الوجوب النفسي المستقل، فيتوجّه عليه بأن ابتناء جريان القاعدة على عدم تعيين الماهيّة ومنعه على نفيها لم يعلم له مستند أصلا إذ مجرّد

بل الإنصاف أنه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط، وإن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك كالسيد والشيخ الشهيد قدس سره، وكيف كان فالمختار جريان أصل البراءة.

لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل

أمّا العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كلف بمركب[1] لم يعلم من أجزائه،

نفي العقاب المحتمل في ترك الأكثر أو الزائد يكفي رافعا لموضوع القاعدة أعني الضرر المحتمل، فلا شاهد لما أفاده أصلا بل الشاهد على خلافه، ثمّ إن في ما أفاده بطوله أنظارا يطول المقام بذكرها، ولعل المتأمل يقف عليها هذا ما ساعد عليه المجال في ذكر ما هو العمدة من مستند القائل بالاحتياط والإشارة إلى ضعفه على سبيل الإجمال، وسيجيء الإشارة إلى بعض وجوه أخر في الكتاب وضعفه وليكن في ذكر منك لعلّه ينفعك في الوقوف على حقيقة الحال، فإن ما أفاده شيخنا قدس سره في تحرير المقام، فإنه لا يخلو عن ثبوت الإجمال والله أعلم بحقيقة الحال.

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره قدس سره من الوجهين في الاستدلال على المدّعى هو الذي ينبغي أن يذكر ويعتمد عليه على ما عرفت الإشارة إليه، وأمّا سائر الوجوه التي استدلوا بها للقول المختار فتعرف عدم نهوضها لإثباته وعدم تماميتها، ثمّ إن ما ذكره من استقلال العقل في الحكم بقبح المؤاخذة في الفرض المذكور ممّا لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه يشهد به الوجدان وتقبيح العقلاء كافة من يعاتب عبده ويؤاخذه على ترك المركّب المسبّب عن ترك بعض أجزائه الذي لا يعلم العبد بوجوبه بعد الفحص التام بقدر وسعه عنه فيما نصبه المولى لمعرفة أحكامه، وما حكم به العقل عند فقد الطريق المنصوب من قبل المولى سيّما بملاحظة

الخصوصيّة التي ذكرها الأستاذ العلامة بقوله خصوصاً مع اعتراف المولى بأني ما نصبت لك عليه دلالة، فإن حكم العقل بقبح المؤاخذة في الفرض أوضح ودعوى أن العقل إنما يقبح المؤاخذة على المولى فيما لم ينصب دلالة على الحكم أصلاً لا فيما نصبتها واختفت على العبد والكلام إنما هو في الثاني لا الأول فاسدة جداً، لأنه إذا قيل بكون العلم الإجمالي بالتكليف علّة تامّة في نظر العقل في حكمه بوجوب الاحتياط وإن تردّد متعلّقه بين الأقل والأكثر لم يكن معنى للدعوى المذكورة أصلاً.

ومن هنا نلتزم بوجوب الاحتياط فيما التزمنا بوجوبه من المتباينين حتى في صورة العلم بعدم نصب الدلالة عن المولى على بيان المكلّف به على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقا غاية ما في الباب كون ترك النصب منه قبيحا لو فرض عدم المصلحة فيه، لكنه لا يرفع قبح ترك الاحتياط من العبد وحسن مؤاخذته على الواقع المتروك إذ لا ملازمة بينهما أصلاً، ولا دخل لأحدهما بالآخر جزماً، إذ مورد أحد القبيحين فعل العبد من غير أن يكون له دخل بفعل المولى ومورد الآخر فعل المولى من غير أن يكون له دخل بفعل العبد والحاصل أنّ هنا قاعدتين لا دخل لأحدهما بالأخرى ولا ارتباط بينهما أصلاً أحدهما وجوب اللطف والبيان على المولى الثانية وجوب الاحتياط وتحصيل الإطاعة القطعيّة العلميّة على العبد بعد العلم الإجمالي بإرادة المولى وإن لم يعلم المراد تفصيلا بأن تردّد بين أمرين أو أمور متباينة أو الأقلّ والأكثر، فالتوهم المذكور فاسد جداً فقد تبيّن مما ذكرنا كلّه عدم الارتياب في حكم العقل بالبراءة في المقام بالنظر إلى قاعدة قبح العقاب من غير بيان سواء جعل مورده الوجوب النفسي المحتمل المتعلّق بالأكثر أو الغيري المتعلّق بالجزء المشكوك بالنظر إلى ذاته من حيث توقف وجود الكل عليه من جهة كون تركه سبباً لترك الكل أو عينه على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، لأن المعاقب عليه وإن كان ترك الكلّ إلا أن السبب له ترك الجزء الذي لم يبيّنه الشارع، وهذا المقدار يكفي في جريان القاعدة وحكم العقل.

إلاّ عدة أجزاء، ويشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر وهو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر فأتى بما علم وترك المشكوك خصوصاً مع اعتراف المولى بأني ما نصبت لك عليه دلالة، فإن القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلا أو نصب واختفى غاية الأمر أن ترك النصب من الأمر قبيح، وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف.

فإن قلت: إن بناء العقلاء[1] على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفية الصادرة من الأطباء أو الموالي، فإن الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون، فشك في جزئية شيء له مع العلم بأنه غير ضار له، فتركه المريض مع قدرته عليه استحق اللوم، وكذا المولى إذا أمر عبده بذلك.

قلت: أمّا أوامر الطبيب فهي إرشادية[2] ليس المطلوب فيها إلاّ إحراز الخاصية

---

(١) هذا السؤال إشارة إلى ما زعمه غير واحد وركن إليه في منع جريان قاعدة القبح في المقام، وكون العقل مستقلاً في الحكم بوجوب الاحتياط من جهة إلزامه دفع الضرر المحتمل مستكشفاً ذلك من بناء العقلاء على ذلك في الأوامر العرفيّة الصّادرة من الموالي بالنسبة إلى العبيد أو الأطبّاء بالنسبة إلى المرضى فهو إيماء إلى ما عرفته في طيّ الاستدلال للقول بوجوب الاحتياط في المقام.

(٢) ما أفاده في الجواب عن السؤال يرجع إلى إبداء الفرق بين المقام وبين أوامر الأطبّاء مع تسليم وجوب الاحتياط في الثاني بأن أوامرهم إرشاديّة محضة لا يقصد منها إلا تحصيل ما هو الثابت في المأمور به من الخواص والفوائد، ومن المعلوم ضرورة لزوم الاحتياط فيما إذا تعلق الغرض بتحصيل عنوان من الفعل يشكّ في حصوله بترك بعض ما يعلم بعدم كون فعله مضرّاً ولم يزل بناء العقلاء على الالتزام بفعله ولو لم يكن هناك أمر من أحد أصلاً على ما عرفت الإشارة إليه

المترتبة على ذات المأمور به، ولا يتكلم فيها من حيث الإطاعة والمعصية ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وإن لم يترتب على مخالفته وموافقته ثواب أو عقاب.

لئلا يلزم نقض الغرض، وهذا بخلاف المقام المفروض كون الأمر فيه مولوياً وإن كان له جهة إرشاد يتكلّم فيه، ويبحث عنه من حيث الإطاعة والمعصية، فإن العقل مستقلّ في الحكم فيه بكفاية فعل الأقلّ في التخلّص عن تبعة العقاب وتحقّق الإطاعة التي لا واقعيّة لكيفيّتها وشئونها، إلاّ بملاحظة حكم العقل وإن لم يقطع بحصول الواجب الواقعي في ضمن ما يتحقّق به الإطاعة وهو فعل الأقلّ في مفروض البحث، فإن هذا ليس شرطا في تحقق الإطاعة الموجب لاستحقاق الثواب ورفع العقاب إذ قد عرفت من مطاوي كلماتنا السابقة في هذا الجزء وفي الجزء الأوّل من التعليقة غير مرّة أن الخطابات الواقعيّة والأحكام النفس الأمريّة ليس ممّا يقتضي بأنفسها وجوب الإطاعة وحرمة المعصية بحيث يترتّبان على وجودها النفس الأمري ويكون لهما كنفس الأحكام ثبوت واقعيّ ونفس أمريّة، بل هما من الأحكام العقليّة الوجدانيّة يختلف مراتبهما في حكم العقل بحسب اختلاف الموارد والحالات فقد يحكم العقل في مقام بلزوم تحصيل العلم والقطع ولا يكتفى بغيره في مقام الإطاعة، وقد يحكم في مقام بلزوم تحصيل مرتبة من الظن ولا يكتفى بغيره في حصول الإطاعة وقد يحكم بكفاية مطلق الظنّ ولا يكتفى بغيره، وقد يكتفى في مقام الإطاعة ببعض محتملات الواقع هذا بالنسبة إلى أوامر الطبيب.

وأمّا الأوامر الصادرة من الموالي بالنسبة إلى عبيدهم، فإن كانت مولويّة فتلتزم فيها بما التزمنا بالنسبة إلى الأوامر الشرعيّة من قبح المؤاخذة على ترك الواقع المسبّب عن ترك الجزء المشكوك للمركّب الذي تعلّق به الأمر المولوي ودعوى حكم العقلاء على خلافه مكابرة بنية واضحة، وإن كانت إرشادية محضة فحالها حال أوامر الأطبّاء.

والكلام في المسألة من حيث قبح عقاب الأمر على مخالفة المجهول وعدمه.

وأمّا أوامر الموالي الصادرة بقصد الإطاعة فنلتزم فيها بقبح المؤاخذة إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء، فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة، إلا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض.

نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه[1] تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتي بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما إذا أمر بمعجون وعلم أن المقصود منه إسبال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة، أو علم أنه الغرض من المأمور به، فإن تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم كما سيجيء في المسألة الرابعة.

فإن قلت: إن الأوامر الشرعية[2] كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح

---

(١) ما استدركه إشارة إلى تسليم وجوب الاحتياط بفعل ما شكّ في مدخليّة وجزئيّته وحسن المؤاخذة من المولى على تركه فيما يفرض الأمر المولوي المتعلّق بالمركّب المردّد بين الأقلّ والأكثر منبعثاً عن عنوان يشكّ في حصوله بفعل الأقل بحيث يكون هو المأمور به الحقيقي حقيقته ويكون الأمر بالفعل غيريّاً أو غرضا من الأمر بالفعل من غير فرق بين كون العنوان المذكور معلوما بالتفصيل أو مجهولاً، فإن تحصيل العلم بحصول العنوان المذكور لازم عند العقلاء في الصورتين وإن كان حكمهم به في الصورة الأولى أظهر وأوضح من حكمهم به في الصورة الثانية، هذا ولكنّك عرفت ما يتوجّه على ما أفاده في طيّ الجواب عن وجوه القول بالاحتياط وستمرّ الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) لمّا سلّم قدس سره وجوب الاحتياط فيما كان من الأمر المولوي العرفي

. . . .

المتعلّق بالمركّب قصد به عنوان ووجه يكون هو المكلّف به حقيقة أو غرضاً للأمر به فقد تفطّن ورود سؤال على نفسه فيما بني الأمر عليه من عدم وجوب الاحتياط في محل البحث من الشرعيّات، وقد عرفت أنه من وجوه القائلين بالاحتياط في المقام ونقول توضيحاً لما أفاده أن من المسلّمات عند العدليّة كون الأحكام الشرعيّة بأسرها مبنيّة على جهات الأفعال أو الأحكام كما زعمه بعض من المصالح والمفاسد وإن لم يعلم بها تفصيلاً وبحقائقها، ومن هنا حكموا في مسألة الملازمة بثبوت التلازم من الطرفين وإنه كما يكون حكم العقل دليلا على حكم الشرع وكاشفا عنه يكون حكم الشرع أيضاً كاشفاً عن حكم العقل ولو كان بين الكشفين فرق من حيث الإجمال والتفصيل، فالمصلحة إمّا من قبيل العنوان والوجه للمأمور به كالطهور المطلوب حقيقة من الأمر بإزالة الخبث والحدث بالوضوء والغسل الرافعين أو الغرض من الأمر به، فلا بدّ إذا من الالتزام بوجوب الاحتياط في المقام وأمثاله ممّا يشكّ في حصول المصلحة بفعل بعض محتملات الواجب على ما وقع الاعتراف به سابقاً والحاصل أن الأوامر الشرعيّة بأسرها على قسمين:

أحدهما: ما يكون إرشاديّة محضة كأوامر الإطاعة والتوبة على ما يقتضيه التحقيق والإشهاد عند المعاملة ونحوها.

ثانيها: ما يكون له جهتان جهة مولويّة وجهة إرشادية إلى ما هو المكنون في المأمور به من المصلحة كأكثر الأوامر الواردة في الشريعة خلافاً لبعض المدقّقين فيما حكي عنه في تعليقه على المعالم حيث ذهب إلى كون الأوامر الشرعيّة بأسرها إرشاديّة محضة في قبال الأشعري القائل بكونها مولويّة محضة ولآخر حيث اكتفى بوجود المصلحة في الأمر وليس لهما قسم ثالث عند العدليّة.

فإذا لا بدّ من الالتزام بوجوب الاحتياط في الشكّ في المكلّف به مطلقا بناء على الاستدراك المذكور هذا حاصل ما أفاده في تقريب السؤال وأما ما أفاده

في المأمور به فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض، وبتقرير آخر المشهور بين العدلية أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لكونها ألطافا في الواجبات العقلية، فاللطف إما هو المأمور به حقيقة أو غرض للآمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يحصل إلاّ بإتيان كل ما شك في مدخليته.

قلت: أولا مسألة البراءة والاحتياط(١) غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين

بقوله قدس سره: (وبتقرير آخر المشهور بين العدليّة أن الواجبات الشرعيّة) إلى آخر ما أفاده فليس معناه عند التحقيق كون الواجبات السّمعيّة منطبقة على الواجبات العقليّة بحيث يحكم العقل بها تفصيلاً على تقدير علمه بجهات الأحكام وكاشفة عنها بهذه الملاحظة على وجه الإجمال، بل كونها مقرّبة إلى الواجبات العقليّة التي استقل العقل بها مع قطع النظر عن الشارع كردّ الوديعة ونحوه كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ وإن كان تقريبها إليها من جهة اشتمالها على ما يوجب كمال النفس والتشبّه بالروحانيّين، فلعلّه قدس سره لاحظ الجهة المذكورة فتأمل.

وكيف كان الظاهر من القضيّة المذكورة في كلمات المتكلّمين ما ذكرنا كما صرّح به قدس سره في مجلس البحث.

(١) قد يناقش فيما أفاده بأن ابتناء الكلام في المسألة على مذهب الأشعري مضافاً إلى ما فيه لا يجامع التمسّك للقول بالبراءة في مفروض البحث بقاعدة قبح العقاب من غير بيان عقلاً نعم التمسّك بالدليل العقلي ممّا لا غبار فيه على مذهبهم، نعم ما أفاده يستقيم على ما ذهب إليه بعض المتأخرين ممّن قال بوجوب الاحتياط في المقام، إلاّ أنه بنى المسألة على جريان قاعدة الاشتغال من غير التفات إلى ما ذكر من الوجه.

للحسن والقبح رأساً، أو مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم يكن في المأمور به.

وثانياً: إن نفس الفعل[١] من حيث هو ليس لطفاً، ولذا لو أتي به لا على

---

(١) حاصل ما أفاده ثانيا هو أن للأمر الشرعي جهتين جهة ابتنائه على المصلحة وكون الواجب لطفاً في غيره على مذهب العدليّة وهي الجهة الإرشاديّة في الأوامر وجهة المولويّة المستتبعة لوجوب الإطاعة وحرمة المعصية، ولمّا تعذّر تحصيل القطع بالجهة الأولى في المقام من جهة احتمال اعتبار قصد الوجه في حصول الإطاعة المعتبرة في تحقّق المصلحة اتفاقاً من حيث كون الفعل عبادة لا يترتّب عليه أثر بدون الامتثال، فإنّ من صرّح من العدليّة بكون الواجبات السمعيّة ألطافا في الواجبات العقليّة التزم باعتبار قصد الوجه أو معرفته في حصول الإطاعة، والمفروض عدم إمكانهما من جهة تردّد الواجب بالفرض ولم يقتض الجهة الثانية إلا التخلّص عن تبعة العقاب والتضرّر بحكم العقل وهو يأمن المكلّف من العقاب بالنظر إلى قاعدة القبح فيحكم بالبراءة والاكتفاء بفعل الأقلّ هذا حاصله.

وقد يناقش فيه أوّلاً: بأن النزاع والبحث في المقام يجري في التوصّليّات أيضا كالتعبّديات لا في البحث عن حكم مطلق الواجب المردّد، غاية الأمر وقوع التمثيل في كلماتهم بالتعبّديات، وهو لا يكون مختصاً كما هو ظاهر وما له لا يجري في التوصّليّات قطعاً لعدم اعتبار حصول الاطاعة في ترتب المصلحة الموجبة لوجوبها وإن اعتبر في استحقاق الثواب عليها لفرض كونها توصّليّة لا يعتبر فيها قصد القربة فضلاً عن قصد الوجه وتتميم المدّعى فيها بعدم القول بالفصل وإجماع المركّب مع كونه معارضاً بالمثل ممّا لا معنى له أصلا كما لا يخفى، ودعوى أن الواجب العقلي في جميع الواجبات الإطاعة، إلاّ أنه في التوصّلي يرتفع موضوع الأمر إذا أتى به بغير قصد الطاعة، كما أن الأمر كذلك في

بعض الموارد في التعبّدي أيضاً لا ينفع فيما هو المقصود بالمقام على تقدير تسليمها كما لا يخفى.

وثانياً: بأن بناء جماعة وإن كان على اعتبار قصد الوجه في صحة العبادة إلا أنه يخالف ما بنى قدس سره عليه الأمر وفاقاً للمحققين من عدم اعتباره على ما أسمعناك وأسمعك في الجزء الأول من الكتاب حتى مع العلم التفصيلي بالوجه، ودعوى كون ما أفاده من باب الإلزام على الخصم فاسدة فإنه إنما يتمّ فيما لو كان الخصم ممن يذهب إلى اعتبار قصد الوجه، وليس الأمر كذلك، إذ كثيرا ممّن التزم بوجوب الاحتياط في المقام رأيناهم لا يلتزمون باعتباره فراجع إلى كلماتهم.

وثالثاً: بأنه لا يتمّ حتى على مذهب القائلين باعتبار قصد الوجه ضرورة كون اعتباره عندهم مشروطاً بالتمكّن من تحصيل الوجه ولو ظنّا وسقوطه في ظاهر كلماتهم بل مقطوعها في صورة عدم التمكّن، لأن أحداً لم يذهب إلى إنكار حسن الاحتياط في المقام بل صريحها الإطباق على ذلك فكيف ذلك عن الشرط المذكور والقول بإمكان قصد الوجه في المقام إجمالاً أو تفصيلاً ولو كان هو الوجه الظاهري على كلا القولين والمذهبين في المقام مضافاً إلى ما فيه هدم لما أفاده من الجواب كما لا يخفى.

ورابعاً: بأن احتمال اعتبار قصد الوجه في مفروض البحث لا يجامع القطع بوجوب الواجب ضرورة كون قضيّة احتمال اعتباره مطلقاً مع فرض ابتناء الحكم على المصلحة التي لا يعلم بحصولها عدم حصول القطع بالوجوب المعلول لها، فيشكّ في أصل الوجوب، فيرجع إلى البراءة بالنسبة إليه وهو خلف إلى غير ذلك من المناقشات.

فالأولى في الجواب عن السؤال التشبث بذيل ما ذكرنا سابقاً في الاستدلال بهذا الوجه، فإنه لا مناص عنه.

وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف، ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف إنما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون اللطف منحصرا في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجه فإن من صرح من العدلية بكون العبادات السمعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به.

وهذا متعذر فيما نحن فيه لأن الآتي بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق من ضمنه، ولذا صرح بعضهم كالعلامة رحمه الله ويظهر من آخر منهم وجوب تميز الأجزاء الواجبة من المستحبات لتوقع كلا على وجهه.

وبالجملة: فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم وإن أحرز الواقع، بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعة مخالفة الأمر الموجه عليه فإن هذا واجب عقلي في مقام الإطاعة والمعصية ولا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المأمور به رأساً، وهذا التخلص يحصل بالإتيان بما يعلم أن مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة، وأمّا الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان.

فإن قلت: إن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا وهو أن المقتضي وهو تعلق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المردد بين الأقل والأكثر موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً، لا عن المأمور به، ولا عن توجه الأمر كما تقدم في المتباينين حرفاً بحرف.

قلت: نختار هنا أن الجهل مانع عقلي[1] عن توجه التكليف بالمجهول إلى

---

(١) لا يخفى عليك أن المراد من توجيه التكليف هو فعليّة المقتضية لاستحقاق

المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان، إذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة.

وما ذكر في المتباينين سنداً لمنع كون الجهل مانعاً من استلزامه لجواز المخالفة القطعية وقبح خطاب الجاهل المقصر وكونه معذورا بالنسبة إلى

العقوبة والمؤاخذة على المخالفة لا مجرّد التعلّق الواقعي، فإنه غير منكر في المقامين، بل في الشك في التكليف أيضاً ضرورة استحالة اشتراط تعلّق التكليف الواقعي بالعلم على ما عرفت الكلام فيه مرارا مضافا إلى أنه أمر لا سترة فيه أصلاً من غاية وضوحه، كما أن ما أفاده من استقلال العقل في الحكم بقبح توجيه التكليف به بالنسبة إلى الجزء المشكوك بحيث يورث تركه العقاب على ترك الكل المسبّب عنه على تقدير جزئيّته في نفس الأمر ممّا لا غبار ولا شبهة فيه عند من لم يسبق ذهنه بالشبهات على ما عرفت بعض القول فيه مثل وضوح ما أفاده في فساد المعارضة بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث الجهل بوجوبه النفسي، فإنه من القضايا الأوليّة عند ذوي الأفهام المستقيمة ضرورة أن المحرّك العقلي والباعث على حكمه بلزوم الإقدام على الفعل هو دفع العقاب المترتّب عند ترك الإقدام، وأمّا حيثيّة كون العقاب على ترك نفس المتروك أو ترك ما هو مسبّب عن تركه فملقاة في نظر العقل قطعاً، وإن هو إلاّ نظير المائع الذي يقطع الشخص بأن شربه يوجب هلاكه لكن لا يعلم أن هلاكه من جهة تأثير نفسه في ذلك أو من تأثير يكون شربه سببا له، فإنه لا شبهة في إلزام العقل بترك شربه مع عدم علمه بأن الهلاكة المترتبة من معلولات نفسه، وهذا أمر ظاهر لمن له وجدان سليم.

الواقع، مع أنه خلاف المشهور أو المتفق عليه غير جار فيما نحن، أمّا الأول فلأن عدم جواز المخالفة القطعية(١) لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل، فإن وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلاً وإن لم يعلم أن

---

(١) عدم جريان ما ذكر سند المنع كون الجهل مانعا في المتباينين من توجّه الخطاب بالواقع المعلوم إجمالا المجهول تفصيلاً من استلزامه المخالفة القطعيّة على تقدير القول بالمانعية في المقام من الأمور الواضحة، لأن لزومه كان دوران لا يجري في المقام جزماً، فإنه في المتباينين إما أن يلتزم بإجراء البراءة بالنسبة إلى أحد المشتبهين أو كلاهما، وعلى الأول إما أن يجعل مورد البراءة أحدهما المعيّن عندنا أو المعيّن عند اللّه تعالى وفي الواقع والنفس الأمر أو أحدهما لا على التعيين يعني مفهوم أحدهما لا سبيل إلى شيء من هذه الوجوه، أما الأول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجّح ولزومه كبطلانه ظاهر لا سترة فيه، وأمّا الثاني فلأن موردها لا يخلو إمّا أن يكون ما هو جائز في نفس الأمر، أو ما هو واجب كذلك وشيء منهما لا يصلح موردا للبراءة مضافاً إلى لزوم لغويّتها، إذ إجراؤها بحيث ينتفع بها موقوف على إحراز موردها وبعده يرتفع موضوعها كما هو ظاهر.

هذا مع أن إناطة الحكم الظاهري بالواقع لا يخفى بطلانها على الأوائل، وأمّا الثالث فلأنه مفهوم منتزع عن المشتبهين غير متعلّق لحكم يغاير حكمهما، مع أنه ممّا لا معنى له مع قطع النظر عمّا ذكر على ما عرفت تفصيل القول فيه، فيتعيّن الوجه الثاني وهو إجراء البراءة بالنسبة إلى كليهما وعليه يلزم ما ذكر من الاستلزام فلا بدّ من الالتزام بوجه ثالث وهو وجوب الاحتياط، وهذا بخلاف المقام، فإنه لو حكم بجريان البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك أو الأكثر كما هو المدّعى لم يعارض بجريانها بالنسبة إلى الأقلّ، فإن القطع بوجوبه واستحقاق العقوبة عند تركه مانع من الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، وليس فيه ترجيح بلا مرجّح أصلا للفرق بينهما بما يوجب تعيين جريانها بالنسبة إلى الأقلّ حسبما عرفت.

العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب في تركه وهو الأكثر، فإن هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الإتيان، إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات وترك المحرمات دفع العقاب ولا يفرق في تحريكه بين علمه بأن العقاب لأجل هذا الشيء، أو لما هو مستند إليه.

وأمّا عدم معذورية الجاهل[1] المقصر فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله

---

(١) حاصل ما أفاده في بيان عدم جريان الدّليل الثاني لعدم صلاحيّة مانعيّة الجهل في المتباينين في المقام هو أن الشكّ في المتباينين لم ينحل إلى معلوم تفصيلي ومشكوك بالشكّ البدوي، بل كان طرفا لشبهة متساويين من حيث احتمال تحقق المعلوم بالإجمال وانطباقه على كل واحد منهما فيكون نظير الشكّ الحاصل للجاهل المقصّر العالم إجمالاً بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة، فمعذوريّة الجاهل في المتباينين مستلزمة لمعذوريّة الجاهل المقصّر بالنسبة إلى الواقع مع كونها خلاف الإجماع في الجملة أو مطلقا بناء على عدم قدح مخالفة من ذهب إلى كون عقاب خصوص الغافل من المقصّر على ترك تحصيل العلم عند الالتفات على ما ستسمعه بعد ذلك أو المشهور بينهم، وهذا بخلاف المقام لما أسمعناك من انحلال المعلوم بالإجمال فيه إلى معلوم ومشكوك فالحكم بمعذورية الجاهل فيه بالنسبة إلى المشكوك لا يلازم الحكم بمعذورية الجاهل المقصّر ولا يقاس أحدهما بالآخر، نعم يشابه العلم الإجمالي في مفروض البحث العلم الإجمالي بالواجبات والمحرّمات الكثيرة في الشريعة مع تردّد المعلوم بالإجمال بين الأقلّ والأكثر.

ومن هنا بنينا على الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى الزائد على الأقل المتيقّن من المعلوم بالإجمال بعد تحصيل العلم به في غير موضع من كلماتنا السابقة، ولعله يأتي الإشارة إليه في مطاوي ما يبحث عنه بعد ذلك، كما أنه يشابهه في عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص عمّا يكون حاكماً أو وارداً على البراءة من الأدلّة

الجاهل بنفس التكليف المستقل وهو العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، وأنه لولاه لزم إخلال الشريعة لا العلم الإجمالي الموجود في المقام إذ الموجود في المقام علم تفصيلي وهو وجوب الأقل بمعنى ترتب العقاب على تركه وشك في أصل وجوب الزائد ولو مقدمة.

وبالجملة فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوك الإلزام رأساً، ودوران الإلزام في الأقل بين كونه مقدمياً أو نفسياً لا يقدح في كونه معلوما بالتفصيل، لما ذكرنا من أن العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالاً أو تفصيلاً إلزام المولى به على أي وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في إلزامه والمعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقل والمشكوك إلزامه رأساً هو الزائد والمعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسي المردد بين الأقل والأكثر، ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كل معلوم إجمالي كان، كذلك كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الإناءين[1] اللذين

من حيث اشتراط الفحص في الشبهة الحكميّة في الرجوع إلى الأصل مطلقا بالأدلّة الأربعة لكنه أمر مفروغ عنه لا تعلّق له بالمقام أصلاً، لأن الكلام في حكم المسألة بعد إحراز ما هو شرط لجريان الأصل كما هو واضح.

(١) حاصل ما أفاده من عدم تأثير العلم الإجمالي في إيجاب الاحتياط فيما لو انحل المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل والمشكوك بالشكّ البدوي ممّا لا خفاء فيه ولا ريب يعتريه على ما عرفت توضيح القول فيه مراراً، إلا أن ما مثل به للكليّة المذكورة وشابه المقام به لا يخلو عن مناقشة، لأن العلم الإجمالي بالخمر في المثال يوجب العلم بتوجّه خطاب إجمالي ولو بالنسبة إلى معلوم النجاسة تفصيلا

ضرورة أن حرمة الخمر ليست من حيث نجاسته واستخباثه، ولذا لا يكون إشكال في تعدّد العقاب فيما لو شرب مائعا يعلم بكونه مركّبا من الخمر والبول.

وهذا بخلاف ما لو شرب مائعا يعلم بوجود البول والغاية فيه مثلاً، فإنه لا إشكال في وحدة العقاب فيه لوحدة الخطاب، فالمتعيّن التمثيل له بما إذا علم المكلّف بوقوع قطرة من البول من أحد إناءين يعلم بنجاسة أحدهما المعيّن من جهة كونه بولا أو بنجس آخر من النجاسات التي لم يثبت لها جهة تحريم من غير جهة النجاسة بناء على تداخل النجاسات حكما من حيث وجوب الاجتناب في الأكل والشرب وإن لم يتداخل من حيث المانعيّة في الصلاة، ثمّ إنه لا بد من أن يعلم وجود الفرق الواضح بين المقام والمثال الذي ذكرناه وأمثاله ممّا لم نذكره وإن لم يكن فرق بينهما من حيث الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى المشكوك حيث إن العلم الإجمالي في المقام يؤثر في توجيه الخطاب وتنجيزه بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال في الجملة ولو بالنسبة إلى الأقل ويوجب في حكم العقل لزوم إطاعته بحيث لولاه لم يكن هناك ملزم عقلي أصلا لعدم المقتضي له سواه، وهذا بخلاف العلم الإجمالي في المثال ونظائره، فإنّه لا يؤثر في الخطاب المنجّز أصلا لأن الحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف المعيّن مستنداً إلى العلم التفصيلي المفروض بالنسبة إليه ولو لم يكن هنا علم إجمالي أصلاً، ومن هنا قيل بالفرق بينهما حكما من حيث تأثير العلم الإجمالي في المقام في تنجيز الخطاب فيقتضي تحصيل القطع بالبراءة كما زعمه القائل بوجوب الاحتياط في المسألة وهذا بخلاف المثال وأشباهه، فإنه لم يتوهم أحد وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الطرف المشكوك وإن كان هذا الفرق فاسداً عندنا على ما عرفت وبالجملة الفرق بين العلمين لا يكاد أن يخفى، فالغرض تشبيه المقام بالمثال في عدم تأثير العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف المشكوك بالشكّ البدوي لا مطلقاً كما هو واضح.

أحدهما المعين نجس خمرا فإنه يحكم بحلية الطاهر منهما والعلم الإجمالي لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه.

وممّا ذكرنا يظهر أنه يمكن التمسك في عدم[1] وجوب الأكثر بأصالة

---

(١) وجه ظهور ما أفاده مما ذكره في المقام من جهة كون الأقلّ معلوم الوجوب تفصيلا فكما لا يعارض جريان البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك أو الأكثر بجريانها في الأقل، كذلك لا يعارض جريان أصالة العدم بالنسبة إلى وجوب الجزء أو الأكثر بجريانها بالنسبة إلى الأقل والقول بأن المعلوم بالنسبة إلى الأقلّ هو مطلق الوجوب لا خصوص النفسي والغيري فيعارض الأصل بالنسبة إلى كلّ من الخصوصيتن في الجزء المشكوك أو الأكثر بمثله بالنسبة إلى الأقل، فيقع التعارض لا محالة وهذا بخلاف بالبراءة، فإن إجراءها بالنسبة إلى الجزء أو الأكثر لا يعارض بإجرائها بالنسبة إلى الأقل، فإن الخصوصيّات ملقّاة بالنسبة إليها كما هو مبنى القول بالبراءة في المقام على ما عرفت فاسد جداً، لأن نفي كل من الخصوصيّتين بالنسبة إلى الأقل معارض بنفي الأخرى بالنسبة إليه فيبقى الأصل في الجزء المشكوك والأكثر سليما فتأمّل.

نعم ما أفاده قدس سره في تقريب عدم المعارضة وثبّته ودفع توهّمها بقوله: (وتردّد وجوبه بين النفسي والغيري) إلى آخره لا يخلو عن مناقشة ظاهرة، فإن الخطابات المذكورة خطابات غيريّة مقدّميّة بالأجزاء على سبيل القطع واليقين في الخطابات المتوجّه بالنسبة إلى الأقلّ كما يحتمل كونه غيرياً يحتمل كونه نفسيّاً فلا يعقل انطباقه على الخطابات المفصّلة.

فإن شئت قلت: الخطاب بالنسبة إلى الأقل إجمالي والخطابات المذكورة تفصيليّة ولو علم الانطباق ارتفع الشكّ عن المسألة ضرورة استلزامه للعلم بوجوب الأكثر، فالتقريب المذكور لا يتمّ بالنسبة إلى ما أفاده، وإنما يتم فيما لو فرض إجراء أصالة عدم الوجوب بالنسبة إلى الجزء المشكوك فتدبّر.

عدم وجوبه فإنها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، لأن وجوب الأقل معلوم تفصيلا فلا يجري فيه الأصل وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي لورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾، وقوله: ﴿وَقُومُواْ لله قَانِتِينَ﴾، وقوله: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾، وقوله: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾، وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للأمر بالأجزاء لا يوجب جريان أصالة عدم الوجوب وأصالة البراءة.

لكن الإنصاف أن التمسك بأصالة[1] عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام

اللّهم إلا أن يريد بالتقريب المذكور بيان العلم التفصيلي بوجوب الأجزاء من غير نظر إلى كونها تمام الماهيّة المأمور بها أو بعضها، وبعبارة أخرى مع قطع النظر عن انفراد كل جزء وانضمامها فتأمّل، كما أن عطف قوله وأصالة البراءة على قوله وأصالة عدم الوجوب لا يخلو عن مناقشة أيضاً إذ الحق أن يعبّر بدل العطف كما لم يوجب جريان أصالة البراءة، فإن الكلام في ظهور حال أصالة العدم مما أفاده بالنسبة إلى أصالة البراءة لا في جريان البراءة وعدمه فتدبّر.

ثمّ إن المقصود بالكلام المذكور مجرّد بيان عدم المعارضة وإن لم يحكم بجريان أصالة العدم من جهة أخرى أشار إليها بقوله: (لكن الإنصاف) إلى آخره، هذا ولكن العبارة آبية عما ذكرنا من الحمل فالأولى حملها على تعدّد النظر بعيني النظر الأولي والثانوي، ومن هنا جعل الأصل المذكور بعض المتأخرين من وجوه المختار واستند إليه في المقام، وإن كان خارجاً عن عنوان أصالة البراءة.

(١) توضيح ما أفاده قدس سره في ضعف التمسّك بأصالة العدم في المقام هو أنه لا يخلو الأمر من أنه إما أن يقصد من أصالة عدم وجوب الأكثر ترتّب عدم استحقاق العقاب عليه ونفيه بها، وإمّا أن يقصد منها نفي الآثار المترتّبة على خصوص الوجوب النفسي، وإما أن يقصد منها نفي الآثار المترتّبة على مطلق الوجوب القدر المشترك

. . . .

الجامع بين النفسي والغيري، فإن قصد منه الأوّل فيتوجّه عليه أولاً أن عدم استحقاق العقاب ليس من أحكام المستصحب وآثاره حتى يتمسّك له بأصالة عدمه، وبعبارة أخرى عدم استحقاق العقوبة ليس من آثار عدم الوجوب الواقعي النفس الأمري، بل من أحكام ما ينطبق على الشكّ في الوجوب قطعا وهو عدم المعصية التي لا يتحقّق إلاّ بتنجز الخطاب بالواقع المنفيّ مع الشكّ فيه لاستقلال العقل على ما عرفت مراراً بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلّف بالطريق العلمي، أو ما يقوم مقامه.

وقد عرفت من مطاوي كلماتنا السابقة وستعرف مشروحا في محله إن شاء الله تعالى أن إجراء الاستصحاب لترتيب الآثار المترتّبة على نفس موضوع الشكّ، أو ما ينطبق عليه ويوجد في ضمنه من العناوين غير معقول، لا أنه ممّا لا يحتاج إليه مع جريانه حسبما ربما يتوهّم من تعبير شيخنا قدس سره في الكتاب، ومن هنا أوردنا وأورد شيخنا قدس سره في الجزء الأول من التعليقة والكتاب على من وافقنا في الأصل الأوّلي في الظن ولكن تمسّك له بأصالة عدم الحجيّة والجعل نظراً إلى كونهما من الحوادث المسبوقة بالعدم بأنّ الغرض من الأصل المذكور إن كان إثبات الحرمة التشريعيّة لما شكّ في اعتباره من الظنون فهو غلط ظاهر لثبوتها عند الشكّ في الحجيّة قطعا لكونها من آثار عدم العلم بالحجيّة لا من آثار عدمها، فلا معنى للأصل المذكور وإن كان إثبات الحرمة الذاتيّة له فهو غلط أيضاً لعدم ثبوتها في الواقع ونفس الأمر حتى مع العلم بعدم الحجيّة كما في القياس وأشباهه.

نعم لو قيل بأن الحرمة التشريعيّة مترتبة على عدم الجعل الواقعي لا على عدم العلم به كما لم نستبعد هناك تعيّن التمسّك بالأصل المذكور ويحمل عليه تمسّك من وافقنا في الأصل، هذا فإن شئت قلت إن استحقاق العقاب وعدمه من آثار المعصية وعدمها لا من آثار الوجوب الواقعي وعدمه، وثانياً أنه من الآثار العقلية والأحكام التي يستقل العقل بها ولو سلّم ترتّبه على نفس الواقع وإن كان محالاً

عندنا كما هو الشأن في مطلق الأحكام العقليّة، بل مطلق الأحكام بالنسبة إلى الحاكم بها على ما عرفته في محلّه ولا يمكن إثباته بالأصل أيضاً، ولا يجري بالنسبة إليه لما عرفته من كلماتنا السابقة إجمالاً وستعرفه في الجزء الثالث من الكتاب والتعليقة مفصّلاً من أنه لا يترتّب على الاستصحاب، ولا يثبت به إلا خصوص الآثار الشرعية المترتبة على المستصحبات بالترتب الأوّلي ومن غير توسيط أمر آخر عقلي أو عاديّ.

نعم لو فرض كون عدم الوجوب من الأحكام الشرعيّة الجعليّة استقام ترتّب عدم استحقاق العقاب عليه على الإغماض المذكور لما ستعرفه في باب الاستصحاب أيضاً من أن المستصحب إذا كان أمرا شرعيّاً يترتب عليه جميع لوازمه من غير فرق بين الشرعيّ منها وغيره بشرط أن يكون الموضوع للآثار الغير الشرعية الأعمّ من الحكم الشرعي الواقعي والظاهري، وإلا كان كاستصحاب غير الحكم الشرعي، ولكن دون إثباته خرط القتاد وإن قصد منه الثاني فيتوجّه عليه أن أصالة عدم وجوب الأكثر بالوجوب النفسي معارضة بأصالة عدم وجوب الأقلّ بالوجوب النفسي لعدم العلم بثبوت هذا النحو من الوجوب له أيضا وإلا لم يعقل دوران الواجب النفسي بينه وبين الأكثر كما لا يخفى، فهو من باب إجراء الأصل في أحد طرفي الحادث المعارض بجريانه في الطرف الآخر هذا ولكن قد يناقش فيه بما عرفت الإشارة إليه من أن نفي الوجوب النفسي بالأصل في الأقل معارض بنفي الوجوب الغيري له، لأن كلاً منهما حادث يعلم بثبوت أحدهما للأقلّ، فيبقى الأصل بالنسبة إلى الأكثر سليما، وهكذا الكلام فيما لو أريد إجراء الأصول بالنسبة إلى الوجوب الغيري للجزء المشكوك فإنه سليم عن معارضة الأصل بالنسبة إلى الوجوب الغيري للأقلّ لمعارضته بأصالة عدم الوجوب النفسي له.

وإن شئت قلت: إن العلم الإجمالي بثبوت الوجوب للأقلّ بالوجوب المردّد

بين النفسي والغيري يمنع من إجراء الأصل بالنسبة إليه في نفي كل من الوجوبين فيبقى كل من أصالتي عدم وجوب الأكثر بالوجوب النفسي، وعدم وجوب الجزء المشكوك بالوجوب الغيري سليماً.

نعم لا إشكال في عدم جواز إثبات الوجوب النفسي للأقل من نفيه بالنسبة إلى الأكثر وإن كان أصله سليما نظراً إلى عدم جواز التعويل على الأصول المثبتة، هذا ولكن يمكن التفصّي عن المناقشة المذكورة بأن أصالة عدم الوجوب الغيري للأقل إنما يعارض أصالة عدم الوجوب النفسي له لو أريد بها إثبات الوجوب الغيري له، وأما لو أريد بها نفي الوجوب النفسي له ليعارض الأصل في الأكثر، فلا يعارضها أصلاً فتأمل.

والأولى في التفصّي عن المناقشة المذكورة أن يقال إن الوجوب الغيري للأقل وعدمه تابع للوجوب النفسي للأكثر وعدمه فنفي وجوب النفسي للأكثر في معنى نفي الوجوب الغيري للأقلّ، فالمعارضة إنما هي بين أصالتي عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأكثر والأقلّ ليست إلا.

وإن شئت قلت: إن الحادث الأصلي المردّد في المقام هو الواجب الشرعي المردّد بين الأقل والأكثر وإن استتبع واستلزم تردّده احتمال الوجوب الغيري بالنسبة إلى الأقلّ، فالاحتمال المذكور تابع ومعلول للتردّد المذكور، فلا يجري الأصل بالنسبة إليه حتى يعارض الأصل الجاري في الشكّ المتبوع فافهم وتأمّل، فإن المقام حقيق بالتأمّل التام وإن قصد منه الثالث أعني نفي الأثر الشرعي المترتّب على الوجوب القدر المشترك الجامع بين الخصوصيّتين، فلا ضير فيه إلا أن مثل هذا الأثر نادر جداً، ومن هنا ذكر شيخنا قدس سره أنه قليل الفائدة والجدوى لكنه على كل تقدير لا تعلّق له بالمقام، ولا يمكن جعله من وجوه محل البحث كما هو ظاهر لا يقال كيف لا ضير في الأصل المذكور لترتيب الأثر

بل هو قليل الفائدة، لأنه إن قصد به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو وإن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب الأقل كما ذكرنا، إلا أنك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف المستقل أن استصحاب عدم التكليف المستقل وجوباً أو تحريماً لا ينفع في رفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل، لأن عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفي فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب القاطع، وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجيته، وقلنا إن الشك في حجيته كاف في التحريم

المزبور ولا قادح له مع أن الوجوب الثابت للأكثر على تقدير الثبوت ليس إلا الوجوب النفسي على ما هو المفروض، فلا معنى لنفي وجوبه بالأصل إلا نفي الوجوب النفسي له، والمفروض عدم جواز نفيه بالأصل كما مرّ، لأنا نقول الثابت في الواقع بالنسبة إلى الأكثر على تقدير وجوبه أمران أحدهما الخصوصيّة والشخص المعبّر عنه بالوجوب النفسي ثانيهما الحصّة المتحققة في ضمنها المعبّر عنه بالوجوب القدر المشترك، والمفروض إجراء الأصل في الثاني مع تجريد النظر عن الخصوصيّة وإن كانا متلازمين وجودا وعدما وليس حال نفي الجامع بالأصل إلا كحال إثباته بالأصل مع كونه ملازم للخصوصيّة في الخارج، بل عينه بالنظر إليه كما ستعرف تفصيل القول فيه في استصحاب القدر المشترك في بابه.

هذا مع ما يقال من أن نفي الوجوب النفسي لنفي الأثر المترتّب على الوجوب الجامع لا غبار فيه، وإن لم يمكن نفيه من حيث الأثر المترتّب على نفيه لسلامته عن المعارض من الجهة الأولى ومعارضته من الجهة الثانية واستلزامه للحكم بوجوده وعدمه في زمان واحد لا ضير فيه إذا كان مبنى الحكمين على الظاهر كما

فلا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل وإن قصد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقل، فلا يبقى لهذا الأصل فائدة، إلاّ في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري.

ثم بما ذكرنا في منع جريان[1] الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه يقدر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام.

مثل استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل، وأن الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة.

ومثل أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام المقتضية لاشتراكنا معاشر الغائبين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلاً.

ومثل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعاً، وبعبارة أخرى وجوب المقدمة العلمية للواجب.

ومثل أن قصد القربة غير ممكن بالإتيان بالأقل لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات، بل لا بد من الإتيان بالجزء المشكوك.

في نظائره ممّا وقع في الشرعيّات كثيراً، بل فوق حدّ الإحصاء فتأمّل.

(١) لا يخفى أن جعل الوجه الثاني مقابلا ومغايراً، لما تقدّم ضعفه محلّ نظر كما يشير إليه عند الجواب عن الوجوه المذكورة كما أن عده والوجه الرابع وجهان محلّ نظر أيضاً، لأن مبنى قاعدة الاشتغال هو وجوب دفع الضرر المحتمل.

ثمّ إن المراد من قوله في بيان الاستصحاب بعد الإتيان بالأقل لا بدّ من أن يحمل على فرض كون الجزء المشكوك بحسب المحل آخر الأجزاء، أو على التقدير، فيكون من الاستصحاب التقديري والفرضي كما هو ظاهر.

فإنّ الأول مندفع[1] مضافاً إلى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط كما تقدم في المتباينين بأن بقاء وجوب الأمر المردد بين الأقل

---

(١) قد يراد بالمستصحب في استصحاب الاشتغال حكم العقل بوجوب الاحتياط وقد يراد به الأمر المنتزع من التكليف، وقد يراد به نفس التكليف أعني الوجوب الشرعي المتعلّق بالأمر الواقعي المردّد في نظرنا بين الأقل والأكثر ومراده في المقام هو الأخير بقرينة قوله: (بأن بقاء وجوب الأمر المردّد) إلى آخره، وما تقدم منع جريان الاستصحاب فيه من حيث عدم إمكان عروض الشكّ عليه هو الأول كما هو الشأن في جميع الأحكام العقليّة، وأما الثاني فليس مراداً في المقامين وإن كان الحق عدم جريان الاستصحاب فيه أيضا بعد فرض كونه أمراً اعتباريًا منتزعاً من التكليف كما هو ظاهر، وبالجملة الذي تقدّم في المتباينين عدم إمكان جريان الاستصحاب فيه هو المعنى الأول، وأما المعنى الأخير فلم يكن له قادح عند شيخنا في المتباينين، إلا أنه أصل مثبت كما عرفت شرح القول فيه والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى، فإن الأول من الأحكام العقليّة والأخير من الأحكام الشرعيّة ولا يمكن إرادة المعنى في المقام وإن أغمضنا عمّا ذكرنا من عدم تصوّر الشكّ في الأحكام العقليّة ويمكن إرادته في المتباينين مع الغضّ عمّا ذكر لثبوت حكم العقل بوجوب الاحتياط والجمع بين المشتبهين في المتباينين فيشك في بقائه بعد الإتيان بأحدهما وثبوته في المقام عين المدّعى وهو وجوب الإتيان بالأكثر فتأمّل.

ثمّ إن ما أفاده في المقام في الجواب عن التمسّك باستصحاب الوجوب كما ترى يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أن استصحاب الوجوب المردد لا يترتب عليه وجوب الإتيان بالأكثر بعد فرض عدم اقتضاء وجوده العلمي اليقيني له، لأن معنى استصحاب الشيء ترتيب ما يترتب عليه على وجوده العلمي في السابق، والمفروض عدم اقتضاء نفس التكليف المردّد المعلوم قبل الإتيان بالأقل وجوب الأكثر، وإلا ارتفع

. . . .

النزاع وهو كما ترى يرجع إلى منع جريان الاستصحاب من جهة عدم ترتيب الأثر المقصود بالإثبات على المستصحب، نعم على القول بجواز التعويل على الأصول المثبتة يمكن القول بجريان الاستصحاب المذكور لكي يثبت به كون الواجب المردّد هو الأكثر في مرحلة الظاهر لا يقال كيف يثبت ذلك ويزعم به على القول المذكور، مع أنه ليس مما يترتّب على المستصحب بالفرض، فكيف يمكن ترتبه بالاستصحاب، لأنا نقول وجود اللاحق للمستصحب يلازم وجوب الأكثر عقلاً فهو من الأحكام العقليّة لوجوده اللاحق وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب وإلا اختل أمره بالنسبة إلى استصحاب الأمور المستقبلة، فإن مبناه على ذلك.

فإن قلت: وجوب الأكثر المترتب على الوجود اللاحق للمستصحب أعني التكليف والوجوب حكم شرعي، وليس حكما عقلياً ولازماً عاديّاً ولا ممّا يترتّب على المستصحب بتوسطها بل ترتّبه عليه ترتب أولي، فكيف تجعله من الأصول المثبتة.

قلت: أولاً: إن المترتّب على بقاء الوجوب كون الواجب هو الأكثر لا وجوب الأكثر والحكم الشرعي إنّما هو الثاني لا الأول، والفرق بين المترتبين كوضوح ترتّب الأول لا الثاني لا يكاد أن يخفى على من له أدنى مسكة.

وثانياً: إن وجوب الأكثر وإن كان حكما شرعيّاً أن ترتّبه على المستصحب ليس شرعيّاً، وبعبارة أخرى ليس من أحكامه الشرعيّة وإن كان حكما شرعيّا في نفسه والمعتبر في الاستصحاب كون الأثر الشرعي من أحكام المستصحب شرعاً، ومن هنا قلنا في باب الاستصحاب كما ستقف على تفصيل القول فيه بأنه لا يترتّب على استصحاب الشيء ملزوماته الشرعيّة، فإنها وإن كانت أحكاما شرعيّة بالنظر إلى أنفسها، إلا أنها لما لم يكن من أحكام المستصحب شرعاً لم ينفع استصحابه في إثباتها.

فإن قلت: قد ذكر شيخنا العلاّمة في باب الاستصحاب أن المستصحب إذا كان أمراً شرعيّاً وحكماً جعليّاً إلهيّاً يترتّب على استصحابه جميع لوازمه من غير فرق بين لوازمه الشرعيّة وغيرها، والمفروض أن المستصحب في المقام شرعيّ فكيف يبتني اعتباره على اعتبار الأصول المثبتة.

قلت: ما أفاده في باب الاستصحاب من عدم الفرق بين الآثار في المستصحب الشرعي وإن كان مستقيماً إلاّ أنه مختصّ بما إذا كان الأثر الغير الشرعي ممّا يترتّب واقعاً على الحكم الشرعي بالمعنى الأعمّ من الظاهري والواقعي كوجوب الإطاعة عقلاً المترتّب على إلزام الشارع من غير فرق بين إلزامه الواقعي والظاهري، وأمّا ما يترتّب على وجوده الواقعي من الآثار الغير الشرعيّة فلا يمكن جعلها بالاستصحاب وكلامه قدس سره في هذا الباب وإن كان مطلقاً إلاّ أنّه لا مناص عن تنزيله على ما ذكرنا لعدم معقوليّة الإطلاق في ذلك، وستقف على برهانه في باب الاستصحاب.

فإن قلت: إذا لم يكن وجوب الإتيان بالأكثر من لوازم المستصحب، بل الذي يلزمه كون الواجب هو الأكثر فوجوب الإتيان به بعد تعيين الواجب إنما هو من حيث حكم العقل بوجوب الإطاعة فهو ليس حكما شرعيّا بهذه الملاحظة ومن المقرّر في باب الاستصحاب على القول باعتبار الأصول المثبتة اشتراط ترتب أثر شرعيّ على الواسطة، وليس هذا الشرط متحققا في مفروض البحث.

قلت: تعلّق الوجوب بالأكثر بمعنى كونه واجباً شرعيّاً وتعيينه مستتبع لوجوب إثباته عقلاً فهو مترتّب على تعيين الواجب ولو في مرحلة الظّاهر، لا أن يكون مجعولا شرعيّاً وهو ممّا لا غبار عليه كما عرفته عن قريب فتأمّل، وراجع ما ذكرنا في الجواب عن الاستدلال بالاستصحاب في طيّ وجوه القول بوجوب الاحتياط في المقام هذا بعض الكلام في توضيح الوجه الأوّل الذي أفاده في الجواب عن الاستصحاب.

. . . .

ثانيهما: أنه على تقدير الإغماض عمّا ذكر وتسليم عدم ابتناء الأصل المذكور على اعتبار الأصول المثبتة لا يجوز التمسّك بالاستصحاب المذكور في المقام من حيث حكومة أصالة البراءة الجارية قبل الإتيان بالأقلّ وفي زمان اليقين عليه، فإنا نفينا بمقتضى الأصل المذكور في ذاك الزمان وجوب الزائد والأكثر ورفعنا به الشك عما اشتغلت الذمة به في السابق، فكيف يثبت في اللاحق، فليس هنا وجوب مردّد بين الأمرين بمقتضى الأصل المذكور حتى يثبت بالاستصحاب بعد الإتيان بالأقل تعلّقه بالأكثر، وليس هذا من باب تعارض الاستصحاب مع أصل البراءة وتقديمه عليه حتى يقال بأن المقرر في محلّه ورود الاستصحاب على البراءة العقليّة، لأن المفروض عدم جريان الاستصحاب في الموضع الذي يجري فيه أصل البراءة وبعد جريانه يتعيّن التكليف به في مرحلة الظاهر، فلا يبقى تردّد حتى يجري الاستصحاب لاحقا وفي موضوعه، فأصالة البراءة الجارية في السابق وإن لم يكن رافعاً لموضوع الاستصحاب حقيقة لبقاء الشكّ في ماهيّة المأمور به بالوجدان، إلاّ أنّها رافعة له بحكم الشارع، ومن هنا حكمنا بكونها حاكمة عليه ورافعة لموضوعه بالتنزيل والجعل لا بالوجدان والحقيقة.

فإن قلت: إن تعيين الماهيّة المأمور بها وإنّها الأقل بأصالة البراءة الذي هو مبنى حكومتها على الاستصحاب لا يتمّ إلا على القول باعتبار الأصول المثبتة والمختار عند المصنف وفاقاً للمحقّقين من المتأخّرين عدم جواز التعويل على الأصول المثبتة إذا لم يكن مبنى الأصل على الظنّ من غير فرق بين أصالة البراءة وغيرها وقد صرّح قدس سره في طيّ الجواب الأول عن الاستصحاب المذكور والتزم ببطلانه، فكيف يجعل جوابا عن التمسّك به.

قلت: أوّلاً: إن ابتناء ما ذكره في الجواب الثاني من حكومة أصل البراءة على الاستصحاب في خصوص المقام على تعيين الماهيّة بالأصل الذي يقتضي التعويل

والأكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط نعم لو قلنا بالأصل المثبت وأن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به أمكن الاستدلال بالاستصحاب لكن يمكن أن يقال إنا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان فتعين الاشتغال بالأقل فهو منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق.

وأمّا الثاني فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام وقد عرفت الجواب وأن الاشتغال[1] اليقيني إنما هو بالأقل وغيره مشكوك فيه.

على الأصول المثبتة بظاهره مبني على إرادة الإلزام على الخصم، حيث إنه أراد تعيين الماهيّة في ضمن الأكثر بالاستصحاب فيجاب عنه بأنه إذا بني على الأصول المثبتة تعيّن الماهيّة في ضمن الأقل بالأصل الحاكم على الاستصحاب المذكور.

وثانياً: إن تحكيم أصل البراءة على الاستصحاب والمنع من جريانه لا يتوقّف على القول بمساعدة أصل البراءة لتعيين الماهيّة واعتباره حتى يبتني على القول باعتبار الأصول المثبتة، بل مجرّد حكم الشارع بعدم وجوب الأكثر في مرحلة الظاهر قبل الإتيان بالأقلّ بمقتضى أصل البراءة حاكم على استصحاب الأمر المردّد المقصود إثبات ما حكم بنفيه في السابق ظاهراً، نعم لو ترتّب حكم بالفرض على نفس بقائه بوصفه الترديدي من غير أن يريد إثبات وجوب الأكثر به لم يكن إجراء البراءة مانعاً من استصحابه لترتب خصوص الأثر المفروض، هذا وقد تقدم بعض الكلام فيما يتعلّق بهذا المرام في طيّ الأجوبة عن وجوه الخصم فراجع إليه.

(١) لا يخفى عليك أن المراد مما أفاده هو الاشتغال المتحقّق بحكم العقل بمقتضى الخطاب المتنجّز المتوجه إليه بمقتضى العلم الإجمالي لا التكليف الواقعي

وأمّا الثالث[1] ففيه أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونهما في العلم والجهل على صفة واحدة، ولا ريب أن وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى.

النفس الأمري المردّد بين تعلّقه بالأقلّ أو الأكثر، فإنه متعلّق بنفس الواقع من حيث هو، إلا أنه لا يقتضي بحكم العقل، إلا الإتيان بالأقلّ على ما عرفت تفصيل القول فيه.

(١) ما أفاده في المقام في غاية الوضوح، فإن دليل الاشتراك لا يقتضي إلاّ اشتراك الغائبين والمعدومين مع الحاضرين في مجلس الخطاب في التكاليف المتوجّهة إليهم بعد دخولهم في موضوعهم الذي تعلّق الحكم المخصوص عليهم فيه وباعتباره، فإذا كان تكليفهم من حيث كونهم مسافرين القصر يحكم بأن تكليف غيرهم القصر إذا سافر وإلا مطلقا وهكذا، وهذا من غاية وضوحه لا سترة فيه أصلاً ولم يخالف فيه أحد جزما ضرورة أن دليل الاشتراك إنما يثبت الكبرى.

وأمّا الصّغرى فلا شبهة في اختلافها بحسب حالات المكلّفين، ولا خلاف فيه أيضاً وإنما خالف من خالف في خصوص المقام واستدل بدليل الاشتراك غفلة عن حقيقة الحال بتوهّم أن مقتضاه الاحتياط بإحراز محتملات الواقع حتى يقطع بالعمل بما كان مقتضى تكليفهم فإذا احتمل كون تكليفهم في المقام الأكثر فيجب الإتيان به وهكذا، ولكنك خبير بفساده، فإنه إذا احتمل كون تكليفهم بالأكثر من حيث بلوغ الخطاب به إليهم وعلمهم به لم ينفع هذا الاحتمال في الحكم بوجوب الاحتياط علينا مع جهلنا بذاك الخطاب، نعم لو ثبت أنّ تكليف الحاضرين مع الجهل بالمكلّف به ودورانه بين الأقل والأكثر الاحتياط لزمه القول به بالنسبة إلينا أيضا ولكن نمنع من كون تكليف الحاضرين في هذا الموضوع الاحتياط إذا تحقّق في حقّهم لعدم قيام دليل عليه من العقل والنقل، بل مقتضاهما في حقهم عدم تكليفهم به فدليل الاشتراك لنا لا علينا وإن كنا غير محتاجين إلى إثبات ذلك فإن مجرّد احتمال كون تكليفهم مع جهلهم الاحتياط لا ينفع في

وأمّا الرابع فلأنه يكفي في قصد القربة الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به وأداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب، فإن هذا المقدار كاف في نية القربة المعتبرة في العبادات، حتى لو علم بأجزائها تفصيلا.

وأمّا الخامس فلأن وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة(١) وهو الأمر المتردد بين الأقل والأكثر، وقد تقدم أن وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقن الإلزام من الشارع ولو بالإلزام المقدمي غير مؤثر في

المقام، بل لا بدّ من إثبات كون تكليفهم ذلك لأن التمسّك بالكبرى مع الشكّ في الصغرى لا معنى له كما هو واضح، وقد يقال في منع جواز التمسّك بدليل الاشتراك في المقام بأن المسألة عقليّة لا سبيل للاحتمال والشكّ فيه أصلاً، حتى يتمسّك فيها بدليل الاشتراك وغيره، لأنه بعد ثبوت التكليف في الجملة إما أن يستقل العقل في الحكم بوجوب الاحتياط على ما يزعمه القائل بوجوبه في المقام أو يستقل بالبراءة فلا شكّ ولا دوران في الحكم الظاهري أصلاً ،هذا وفيه أن حكم العقل بالبراءة على سبيل القطع لا ينافي ورود دليل من الشرع على وجوب الاحتياط فإنه وارد عليه ولا يكون منافياً له، كما أن حكمه بالاحتياط لا ينافي ورود دليل من الشرع على مقتضى البراءة، بل عندنا الأمر كذلك على تقدير القول باقتضاء الشغل اليقيني الاحتياط في المقام بالنظر إلى حكم العقل كما ستقف عليه وبالجملة لا سبيل إلى القول المذكور أصلا فإنه ناش عن قلّة التدبّر.

(١) قد يتوجّه على ما أفاده بأن المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم لا للواقع فجعل ذي المقدّمة في كلامه نفس الأمر المردّد لا العلم بحصوله محلّ نظر، فالأولى تبديل قوله وهو الأمر المردّد بقوله وهو تحصيل العلم بالأمر الواقعي المردّد وهذا هو المراد قطع، وإن كانت العبارة قاصرة عن الدلالة عليه في ابتداء النظر.

وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن وهو الأكثر فيما نحن فيه مورداً لقاعدة البراءة كما مثلنا له بالخمر المردد بين إناءين أحدهما المعين نجس.

نعم لو ثبت أن ذلك أعني تيقن أحد طرفي المعلوم بالإجمال تفصيلاً وترتب أثره عليه لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط، فيقال في المثال إن التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الإناءين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول أي الإناءين اتفق كونه خمراً، فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما، فكذلك فيما نحن فيه.

والدليل العقلي: على البراءة(١) من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمل.

---

(١) قد عرفت أنه لا تأمّل في حكم العقل بالبراءة في المقام فهو مطابق للنقل من حيث إن مجرّد العلم الإجمالي كيف ما كان ولو صار أحد طرفيه معلوم الالتزام تفصيلا لا يوجب تنجّز الخطاب بالنسبة إلى المجهول وإن المثال أجنبيّ عن المقام، ولا دخل له به أصلاً وإن الحكم فيه وجوب الاحتياط عن غير معلوم النجاسة من جهة تنجّز الخطاب بسبب العلم الإجمالي بوجود الخمر، وحمل المثال على ملاحظة النجاسة للخمر مع قطع النظر عن حرمته من حيث خمريّته فالمقصود التمثيل من الحيثيّة الأولى لا الثانية، لا ينفع بعد عدم انفكاك الثانية عن الأولى وجوداً وإن كانتا مفترقين من حيث اللحاظ كما لا يخفى، وبالجملة المدد على المتحيّث في المقام لا الحيثيّة كما هو ظاهر.

ثمّ إن الوجه في تأمّل شيخنا العلاّمة قدس سره في حكم العقل بالبراءة على ما يستفاد من قوله: (نعم لو ثبت أن ذلك) إلخ وصرّح به في مجلس البحث هو أن الوجه في المصير إلى الاحتياط في المتباينين والبناء عليه إن كان تعارض الأصلين في المشتبهين وتساقطهما والرجوع إلى الاحتياط كما هو أحد الوجهين في موارد

بقي الكلام في أنه كيف يقصد القربة بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقربا لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي الغير المقرب، فنقول يكفي في قصد القربة[1] قصد التخلص من العقاب، فإنها إحدى الغايات

الحكم بوجوب الاحتياط، فلا تأمل في الحكم بالبراءة في المقام، لما عرفت من عدم جريان الأصل في الأقلّ بعد العلم بوجوبه، حتّى يعارض الأصل في الأكثر وإن كان الوجه فيه حصول الغاية الرافعة لموضوع البراءة بعد العلم الإجمالي بالتكليف المنجزّ نظراً إلى تعميم البيان في حكم العقل بالبراءة في موضوع عدم البيان، لما يشمل العلم الإجمالي كما هو الوجه والمختار في موارد وجوب الاحتياط سواء كانت في الشبهة الموضوعيّة كما في الشبهة المحصورة، أو الحكميّة كما في المتباينين كما عرفت تفصيل القول فيه في الشبهتين فيمكن القول بالاحتياط في المقام نظراً إلى حصول العلم الإجمالي وكونه مؤثراً في تنجيز الخطاب ووجوب الأخذ بمقتضاه في الجملة على ما عرفت في مطاوي كلماتنا السّابقة من الفرق بين المقام، وما لا تأثير للعلم الإجمالي فيه في تنجّز الخطاب من جهة كون أحد طرفيه معلوم الخطاب تفصيلاً، هذا ولكنّك عرفت أيضاً أن مطلق العلم الإجمالي المؤثر أيضاً لا يمنع من الرجوع إلى البراءة، إلا إذا كان تأثيره في بعض الأطراف مستنداً إلى احتمال كونه من موارد العلم لا إلى العلم بكونه مطلوباً كيف ولو جعل الغاية العلم بالخطاب المنجّز مطلقاً، وكيف ما اتّفق أشكل الفرق بين العقل والنقل في ذلك، فلا بدّ إذا من القول بأن المستظهر من أخبار البراءة أو المتيقّن من مدلولها هو الرجوع إليها فيما لم يكن هناك خطاب منجّز أصلا فإذا يتأمل في البراءة من جهة النقل أيضاً، فلا ينبغي تخصيص التأمّل في ذلك من جهة العقل فتأمل.

(١) قد يجاب عن الوجه المذكور مضافاً إلى ما أفاده من عدم توقف قصد القربة بالفعل على العلم بكونه مطلوباً نفسيّاً ومتعلّقاً للأمر الأصلي لكفاية العلم بمطلوبيّته في الجملة وإدّاء تركه إلى العقوبة، وفعله إلى التخلّص عنها بالفرض على القول

المذكورة في العبادات.

وأمّا الدليل النقلي:

فهو الأخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً ودلالة، ولذا عول عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الإجمالي وإن كان الإلزام في أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل، وقد

بوجوب الاحتياط، فإنه لا يعلم بكون الأكثر مطلوبا أصلاً لأنفسنا ولا مقدّمة وامتثال الأمر الاحتياطي المتعلّق به لا يكون مقرّباً قطعاً لكونه إرشاديّاً جزماً مع أن الالتزام بكونه مقرّباً يوجب الالتزام بكون امتثال الأمر المردّد المتعلّق بالأقلّ مقرّباً، بل بطريق أولى، فإنه إمّا أمر نفسيّ أو غيريّ وعلى كلّ تقدير يعلم بكونه مطلوبا شرعا وهذا بخلاف الأكثر، فإن تعلّق الأمر الشرعي به احتمالي والأمر المعلوم المتعلّق به إرشاديّ صرف فلو قيل بكفايته كان الأمر المردّد المتعلّق بالأقلّ قطعاً أولى بالكفاية ولا يقاس المقام بالمتباينين، حتى يقال بأنه يقصد التقرّب بامتثال الأمر الشرعي النفسي المتعلق بأحد الفعلين يقيناً، اللّهم إلا أن يقال بأنا نعلم أن فعل الأكثر مقرب قطعاً ولو من جهة اشتماله على الواجب النفسي ولو لم يعلم بكونه مقرّبا بعنوانه ومن حيث كونه أكثرا فالمحرّك حقيقة بفعل الأكثر امتثال الأمر النفسي المتوجّه إلى المكلّف يقينا من الشارع، بل هو أولى بقصد التقرّب فيه من قصد التقرّب بالاحتياط والجمع بين المحتملين في المتباينين.

فإن شئت قلت: حصول التقرّب بفعل الأكثر اتفاقي حتى من القائل بالبراءة فإنه يجوّز الاحتياط قطعاً، بل نقول برجحانه هذا مع كفاية الحسن العقلي الثابت للاحتياط في قصد التقرّب بفعل الأكثر بهذا العنوان وإن كان الأمر المتعلّق بالاحتياط إرشاديّاً صرفاً وعقليّاً محضاً، فتأمّل وراجع ما قدّمناه لك في تحقيق هذا البحث في مطاوي كلماتنا السابقة.

تقدم أكثر تلك الأخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي.

منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»*.

فإن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على أن الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على أن الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل.

ويمكن تقريب الاستدلال[1] بأن وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع ولا يعارض بأن وجوب الأقل كذلك لأن العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع.

---

(١) قد عرفت مراراً أنه كما يجري دليل البراءة عقلاً ونقلاً بالنسبة إلى الوجوب الغيري للزائد كذلك يجري بالنسبة إلى الأكثر أيضاً لا بمعنى الجمع بينهما، بل بمعنى كفاية جريانه بالنسبة إلى كلّ منهما عن جريانه بالنسبة إلى الآخر، بل قد يقال بأن المتيقن إجراؤه بالنسبة إلى وجوب الأكثر، حيث إنّ وجوب الجزء المشكوك تابع له ومسبّب عنه وليسا في مرتبة واحدة على ما عرفت الإشارة إليه فالجزء ذاتا وإن كان مقدّما على وجوب الأكثر من حيث كونه مأخوذا في موضوعه، إلا أنه حكما متأخّر عنه، فلا يجتمع معه في الإرادة المستقلّة، نعم لو شكّ في وجوبه من جهة الشكّ في ورود خطاب تفصيليّ بالنسبة إليه ولو كان غيريًا، لا من جهة الشكّ في الخطاب بالكلّ المشتمل عليه جاز الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، وعلى كل تقدير الأولى الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، لأنه سالم عما يستشكل في الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى الوجوب الغيري من جهة النقل نظراً إلى كون الظاهر منها الترخيص في الحكم الشرعي المتعلّق

---

* التوحيد للصدوق: ص ٤١٣.

ومنها: قوله صلى اللّه عليه وآله: «رفع عن أمتي... ما لا يعلمون»*.

فإن وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين، أو أن العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية.

وكان بعض مشايخنا رحمه الله يدعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك وعدم جريانها في الشك في الوجوب الغيري.

ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه

بالموضوعات من حيث الاستقلال كما عن شيخ شيخنا قدس سره بعد منع جريان الدّليل العقلي على البراءة في المقام نظراً إلى ما عرفت فساده، لا يقال كيف يحكم بما ذكر من الأولويّة، مع أن وجوب الأكثر معلوم في الجملة ولو من جهة وجود الواجب في ضمنه، لأنه على تقدير وجوب الأقلّ يكون الموجود الخارجي المشتمل على الزائد فردا منه لا محالة فيتّصف بالوجوب، ومن هنا يقصد التقرّب بفعله ولو لم يعلم بوجوبه بعنوانه وبوجهه، وبعبارة أخرى الأكثر إما واجب نفسا أو مشتمل على الواجب، فيكون في الخارج من مصاديقه بهذه الملاحظة ومن هنا حكم في الكتاب بإمكان تقريب الاستدلال بالأخبار بالنسبة إلى وجوب الأكثر لأنّا نقول ما ذكر من كون الأكثر مصداقاً للواجب على تقدير وجوب الأقلّ توهّم فاسد، لأن صدق الواجب على الأقل المتحقّق في ضمن الأكثر إنما هو بالنسبة إلى الأقلّ، ومن هذه الحيثيّة وليس الأقل والأكثر من الكلّي والفرد ومجرد الاشتمال لا يوجب التسرية من حيث الحكم، وإلا جاز الحكم بوجوب الأكثر مع العلم بكون الواجب النفسي هو الأقلّ، فإنه ليس ملحوظاً بعنوان بشرط لا على هذا التقدير أيضاً.

---

* التوحيد للصدوق: ص ٣٥٣.

من استحقاق العقاب، لأن ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي.

نعم لو كان الظاهر من الأخبار[١] نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته أمكن دعوى ظهورها في ما ادعي مع إمكان أن يقال إن العقاب[٢] على ترك الجزء أيضاً من حيث خصوص ذاته، لأن ترك الجزء عين ترك الكل فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع[٣] الموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة،

---

(١) لعلّ المستشكل نظرا إلى أن الظاهر من الأخبار نفي الحكم الصادر من الشارع عند الجهل به أو المؤاخذة على الحكم المجعول من الشارع أصالة لا تبعاً، فإنّه ربّما يتوهّم من قوله: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» أن الموضوع الحكم الابتدائي من الشارع لا ما يتبع حكماً آخر وإن كان هذا التوهّم فاسد أيضاً، لأن الوجوب الغيري صادر من الشارع وبيانه وأعلامه قد يكون بإيجاب المركب المشتمل عليه.

(٢) توضيح ما أفاده أن الجزء إذا لوحظ من حيث الوجود فقد يلاحظ من حيث ذاته ومن حيث توقف وجود الكل على وجوده، فيعرضه الوجوب الغيري التبعي كالمقدّمات الخارجيّة، وقد يلاحظ من حيث عنوانه وبملاحظة انضمامه مع سائر الأجزاء فيعرضه الوجوب النفسي، فإنه بهذه الملاحظة عين الكلّ كما هو ظاهر، وأمّا إذا لوحظ من حيث العدم فعدمه عين عدم المركّب بعنوانه التركيبي الذي يكون معروضا للوجوب وليس له بهذه الملاحظة وجهان، وهذا بخلاف المقدّمات الخارجيّة، فإن عدمها مستلزم لعدم ذي المقدّمة وليس عينه.

(٣) قد يتوجّه على ما أفاده قدس سره ويناقش فيه بأن التعميم لمطلق الآثار الشرعيّة لا يوجب قوّة دلالة الأخبار بعد البناء على عدم كون الجزئيّة وفساد الصّلاة

وأمّا لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح لكن سيأتي ما في ذلك.

ثم إنه لو فرضنا عدم تمامية الدليل[1] العقلي المتقدم، بل كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي، لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجبا في الواقع، فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

وقد توهم بعض المعاصرين[2] عكس ذلك وحكومة أدلة الاحتياط على

ووجوب الإعادة من الأحكام والآثار المجعولة الشرعيّة كما عليه المصنف قدس سره، نعم على القول بتعلّق الجعل بها ربما يكون الدلالة أقوى وأوضح فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أن التعبير بالحكومة في المقام لا يخلو عن مسامحة لعدم تصوّر الحكومة بمعناها الظاهر عنده قدس سره الراجع إلى التخصيص واقعاً بلسان الشرح والتفسير بالنسبة إلى الأحكام العقليّة كما هو ظاهر، فالمراد منها الورود كما يظهر من بيان الكتاب أيضاً، كما أنه المراد من ظاهر ما حكيناه ممن عاصره من بعض الأفاضل، إلا أنه لم يفرق بين الحكومة والورود، فأطلق الحكومة على الورود في موارده.

(٢) ذكره في مسألة الصحيح والأعمّ، فإنه قال في عداد الوجوه التي ذكرها لنفي الثمرة المعروفة للمسألة على ما زعمه المحقق القمي قدس سره من جواز الرجوع إلى أصالة البراءة على القول بالوضع للصحيح أيضا ما هذا لفظه: «السابع عموم قوله: (في الموثّق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وغير ذلك ممّا يفيد مفاده كالصحيح رفع عن أمتي تسعة وعدّ منها ما لا يعلمون وقوله:

. . . .

(من عمل بما علم كفى ما لم يعلم)، فإن لفظة ما للعموم، فيتناول حكم الجزء والشرط أيضاً لا يقال لا نسلّم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو أصل الاشتغال على وجوب الإتيان بالأجزاء والشرائط المشكوكة، لأنّا نقول المراد حجب العلم بالحكم الواقعي وإلا فلا حجب في الحكم الظاهري وفيه نظر، لأنّ ما كان لنا إليه طريق ولو في الظاهر لا يصدق في حقّه حجب العلم قطعاً، وإلا لدلّت هذه الرواية على عدم حجيّة الأدلة الظاهرية كخبر الواحد وشهادة العدلين والاستصحاب وغير ذلك ممّا تفيد العلم بالظاهر فقط ولو التزم تخصيصها بما دلّ على حجيّته تلك الطرق تعيّن تخصيصها أيضاً بما دلّ على حجيّة أصالة الاشتغال من عمومات أدلة الاستصحاب ووجوب مقدمة العلم، بل التحقيق عندي أن يتمسّك بالرّوايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظراً إلى حجب العلم وانتفائه بالنسبة إلى جزئيّة الجزء المشكوك وشرطيّة الشرط المشكوك، فيكون بمقتضى النصّ موضوعاً ومرفوعاً في الظاهر ويكون مكفئين عنه فلا تكليف به، لأن ما ثبت عدم جزئيّته عدم شرطيّته في الظاهر لا يجب الإتيان به في الظاهر قطعاً كما لو قام عليه نصّ بالخصوص وأصل الاشتغال ووجوب مقدّمة العلم لا يثبتان الجزئيّة والشّرطيّة في الظاهر، بل مجرّد بقاء الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر بدونهما، وبالجملة فمقتضى عموم الروايات أن ماهيّة العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فتبيّن موارد التكليف ويرتفع عنها الإبهام والإجمال وينتفي الإشكال ولو تشبّث مانع بضعف عموم الموصولة وادّعى أن المتبادر منها بقرينة ظاهر الوضع والرفع إنما هو الحكم التكليفي فقط فأمكن دفعه أوّلاً بأن الوضع والرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي فإن المراد رفع فعليّة الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم إلى القسمين، فيكون التخصيص تحكماً، وثانياً بأن من الأصول المتداولة المعروفة ما يعبّرون عنه بأصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم فيستعملونه في نفي الحكم

التكليفي والوضعي، ونحن قد تصفّحنا ولم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسّك به غير عموم هذه الأخبار، فيتعيّن تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم وحينئذ فيتناول الجزئية والشرطية المبحوث عنهما في المقام ولك أن تقول بأن ضعف شمول الرواية للمقام منجبرة بالشهرة العظيمة التي كادت أن تكون إجماعا على ما حكاه الفاضل المعاصر، وربّما يظهر بالتفحّص في مصنّفاتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم» وساق الكلام إلى أن قال: «ولنا في المقام كلام آخر يأتي بيانه في الأدلة العقليّة» انتهى كلامه رفع مقامه، والأولى نقل كلامه بطوله في الأدلّة العقليّة أيضاً لارتباطه بالمقام قال قدس سره بعد جملة كلام له في بيان أصل العدم والفرق بينه وبين أصالة البراءة بجريانه في الأحكام الوضعيّة كالجزئيّة والشرطيّة دونها والاستدلال له بوجهين:

أحدهما: أخبار الاستصحاب والإيراد عليه بأن التعويل عليها لإثبات الماهيّة المردّدة تعويل على الأصول المثبتة التي لا نقول بها ما هذا لفظه: «الثاني عموم ما دلّ على أنه رفع عن هذه الأمّة ما لا يعلمون وأنّ ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم إلى غير ذلك من الأخبار التي مرّ ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما يقتضيه وضع اللفظ من غير دليل، وقيام الدليل في بعض الأحكام الوضعيّة، وعدم اشتراطه بالعلم لا ينافي تعميمه إلى الموارد التي لا دليل فيها على ذلك، ثمّ دائرة أصل العدم بحسب هذا الدليل أعني الأخبار أوسع من دائرته بحسب الدليل السابق لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق أحكام الوضع حتى الجزئيّة منها والشرطيّة والمانعيّة، لأن المفهوم من أخبار الباب رفع الحكم المجهول وإثبات ما يترتّب عليه من الأحكام الشرعيّة وغيرها ممّا يترتب عليه أحكام شرعيّة عملاً بظاهر الإطلاق السالم عما يقتضيه صرفه هنا عنه، إذ الوجه الذي قرّرناه في منع الإطلاق أخبار الاستصحاب غير متطرّق إلى إطلاق هذه الأخبار، ولو لا ذلك لالتزمنا بالإطلاق هناك أيضاً فاتّضح بما قرّرناه أن

. . . .

الأصل المثبت بالمعنى المذكور إن كان استصحابا لم يعتبر وإن كان أصل العدم بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبراً هذا تحقيق ما أدّي إليه نظري سابقاً، والذي أدّي إليه نظري لاحقاً فساد هذا الوجه.

فإن الظاهر من أخبار الوضع والرفع وما في معناهما إنما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعهما، فيدلّ على رفع الوجوب والتحريم الفعليّين في حقّ الجاهل دون غيرهما وحملهما على رفع نفس الحكم وتعميمه إلى حكم الوضع مع بعده عن سياق الرواية مناف لما تقرر عند الأصحاب من أن أحكام الوضع لا تدور مدار العلم، بل ولا العقل والبلوغ، ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتّب أحكامها الوضعيّة كالحدث بأنواعه والطهارة والنجاسة والملكيّة المتعلّقة بالعين والمنفعة بأقسامها المقررة والضمان والخيارات والصحة والبطلان إلى غير ذلك ممّا لا يحصى على الصغير والمجنون والجاهل والعاقل، إلاّ فيما شذ وندر وبالجملة، فالذي يظهر من اتفاقهم أن الأصل في أحكام الوضع عمومها للعالم وغيره وأن الخروج من هذا الأصل في بعض الموارد النادرة إنما هو لدلالة دليل عليه بالخصوص، ثمّ نؤكّد الكلام في منع دلالة هذه الأخبار على أصالة عدم الجزئيّة والشرطيّة، وما في معناهما بالنسبة إلى ما شكّ في اتصافه بذلك بأن مرجع عدم وضع الجزئيّة والشرطيّة في الجزء والشرط المشكوك فيهما إلى عدم وضع المركّب من ذلك الجزء والمشروط بذلك الشرط، فإن عدم جزئيّة الجزء بمعنى عدم كليّة الكلّ، وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان أصل العدم بالنسبة إلى المركّب والمشروط، لأن أصالة عدم وضع الأكثر في مرتبة أصالة عدم وضع الأقلّ وأصالة عدم وضع المقيّد في مرتبة أصالة عدم وضع المطلق يعارضهما العلم الإجمالي بوضع أحدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار، فكذا ما يرجع إلى ذلك ممّا لا يغايره إلاّ بمجرّد المفهوم سلّمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء في أن الجزئية والشرطيّة لا يستدعيان وضعا

مغايرا لوضع الكل والمشروط، بل هما اعتباريان عقليان متفرعان على وضع الكل والمشروط وعدمهما من الحكم الشرعي مبني على مراعاة هذا الاعتبار، وإلا قلنا عند التحقيق منه، فلا ينصرف الوضع والرفع في الأخبار إليهما سلّمنا لكن لا ريب في أن الجزئيّة والشرطيّة كما ينتزعان من اعتبار الجزء في الكلّ والشرط مع المشروط كذلك ينتزع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما أيضاً حكماً وضعيّاً كثبوتهما ونسبة عدم العلم إلى كل منهما بالخصوص سواء، فلا وجه لترجيح إعمال الأصل بالنسبة إلى أحدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الأصل بالنسبة إلى أحدهما لا على التعيين فيسقط الاستدلال بأخبار الوضع والرفع وما في معناهما بقي الاحتجاج برواية من عمل بما علم كفى ما لم يعلم فالوجه في الجواب القدح في دلالته بأن الظاهر ممّا علم ما علمه من المطلوبات النفسيّة دون الغيريّة والإتيان بما علم من أجزاء العبادة وشرائطها ليس إتيانا بما علم أنه مطلوب نفسي، فلا يندرج في عموم الرواية سلّمنا لكن معنى ما علم ما علم مطلوبيّته لا ما علم جزئيّته أو شرطيّته ولا ريب في العلم بمطلوبيّة الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب المقدّمة، فلا يندرجان في عموم ما لم يعلم، فاتضح ممّا حققنا أن المستند على حجيّة أصل العدم في أحكام الوضع منحصر في الاستصحاب، وقد بيّنا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة إلى وضع الجزئيّة والشرطيّة، فالتحقيق إذا هو القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث لا يقوم دليل على نفيهما» انتهى كلامه المتعلّق بالمقام بتمامه رفع الله في الخلد مقامه.

وفي كلامه كما ترى أنظار غير مخفيّة على الواقف بما ذكرنا في طيّ أجزاء التعليقة وسنذكره يطول المقام بذكرها ونقتصر فيه على التعرّض لما أورده شيخنا قدس سره عليه في الكتاب بقوله قدس سره أقول: قد ذكرنا في المتباينين وفيما نحن فيه أن استصحاب الاشتغال إلى آخره، وحاصله كما ترى يرجع إلى وجوه الأوّل أن الحكم بحكومة قاعدة الاشتغال على أخبار البراءة كرواية الحجب

ونحوها لا معنى له سواء كان مدركها حكم العقل بها من باب حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل أو استصحاب الاشتغال أو الأخبار.

أمّا الأول: فلما عرفت من ورود أخبار البراءة على الحكم المذكور نظراً إلى ارتفاع موضوعه، وما هو المناط له من العقاب المحتمل من جهة حكم الشارع بالجواز وعدم الوجوب من الأخبار المذكورة فليس الحكمان في مرتبة واحدة فضلاً عن حكومة الأول على الثاني، وليس حكم العقل بوجوب الاحتياط في المقام على تقدير تسليمه أقوى من حكمه به في المتباينين من الشبهة الحكميّة والموضوعية كاشتباه القبلة مثلاً والمناط فيه في كليهما دفع الضرر المحتمل في أطراف الشبهة والمحتمل كما في المقام، فإذا حكم الشارع بجواز ترك الصلاة إلى بعض الجهات كما وقع في الشرعيّات، فهل يتوهّم أحد أن الحكم المذكور مناف لحكم العقل بوجوب الاحتياط ويجعله مخصّصا له حاشا بل يحكم كل أحد بكونه رافعا لموضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، فإذا كان حال الحكم المذكور بالنسبة إلى حكم العقل كذلك كان حال حكم الشارع بجواز ترك الجزء المشكوك أو الأكثر من جهة أخبار البراءة بالنسبة إلى حكمه كذلك، فلا محالة يكون وارداً عليه إذ الفرق بالخصوص والعموم لا يصلح فارقا بعد عدم إمكان التخصيص في العقليّات.

وأمّا على الثاني:

فأمّا أوّلاً: فبأن استصحاب الاشتغال بأحد معنييه لا معنى له أصلاً على ما عرفت سابقا وبالمعنى الآخر لا ينفع جزماً، ولا يثبت وجوب الاحتياط إلا على القول بجواز التعويل على الأصول المثبتة الذي لا نقول به وفاقاً للفاضل المذكور والمحققين بناء على القول باعتبار الاستصحاب من جهة الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ، ومن هنا التزم بوجوب الاحتياط فيما عرفت من كلامه من جهة عدم جواز إثبات الماهيّة

. . . .

بأصالة البراءة، وما يرجع إليها من أصالة العدم بناء على الاستدلال لها بأخبار الاستصحاب وكونها منه مبتنياً المسألة على جواز تعيين الماهيّة بالأصل وعدمه، هذا مع أنه على تقدير جواز التعويل على الأصل المثبت لا معنى للرجوع إلى استصحاب الاشتغال لحكومة أصالة البراءة المعيّنة للماهيّة وكذلك أصل العدم المعيّن لها عليه كما هو ظاهر.

وأمّا ثانياً: فبأنّه على فرض تسليم جواز التعويل على الأصل المثبت لا ينفع الاستصحاب المذكور في محلّ البحث لحكومة أخبار البراءة عليه في خصوص الفرض، حيث إن المقصود من استصحاب الاشتغال في الزمان اللاحق وتعيين الواجب في ضمن الأكثرية ليس إلا إثبات وجوب الجزء المشكوك والحكم به، وقد تعلّق الحكم الظاهري بنفي وجوب الأكثر والجزء المشكوك قبل جريان الاستصحاب المذكور وتحقّق موضوعه، فبعد الحكم بنفيه ظاهراً في السّابق وتجويز تركه لا معنى للحكم بإثباته ظاهراً في اللاحق.

فإن شئت قلت: في بيان الحكومة إنّ الشكّ في بقاء الاشتغال والوجوب مسبّب عن الشكّ في وجوب الأكثر أو الجزء المشكوك في أصل الشرع فإذا حكم بنفيهما بمقتضى أخبار البراءة فيرتفع الشكّ عن البقاء بحكم الشارع، وهذا معنى الحكومة، والعكس بأن يقال إن الشكّ في أصل حكم الشارع مسبّب عن الشكّ في بقاء الاشتغال والوجوب بعد الإتيان بالأقلّ لا معنى له كما هو ظاهر مع أنه مستحيل مطلقا ضرورة امتناع صيرورة علة الشيء معلولاً له، وبالتأمّل فيما ذكرنا من شرح الحكومة وبيانها يظهر لك فساد ما قد يورد على ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في بيان الحكومة بقوله: (وممّا ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار) إلى آخره بأن الذي يظهر مما ذكره حسبما يفصح عنه مقالته اقتضاء الأخبار نفي العقاب ليس إلاّ، ومن المعلوم عدم ظهور حكومة أخبار البراءة بملاحظة هذا المعنى

المستظهر منها على الاستصحاب المذكور، لأن حكم الشارع بنفي العقاب إنما ينفع في رفع اليد عن الحكم المبتني على احتمال العقاب كحكم العقل بوجوب الاحتياط لا في رفع اليد عمّا يكون مقتضيا في الظاهر لوجوب الإتيان بالمشكوك من حيث هو، بل المتعيّن عليه هو القول بعكس ذلك وتحكيم الاستصحاب المقتضي لوجوب الجزء المشكوك ظاهراً بناء على القول بالأصل المثبت على أخبار البراءة، فإن رفع العقاب على ترك المشكوك رفع لوجوبه في مرحلة الظاهر كما أن الإخبار بثبوت العقاب على ترك فعل إثبات لوجوبه، فالتحكيم الذي أفاده إنما هو بالنظر إلى رفع الوجوب لا مجرّد رفع العقاب فقط فتأمل، حتى لا يختلط عليك الأمر في المقام

وأمّا على الثالث: فلما عرفت في طيّ الكلام على أخبار الاحتياط في الموضع الأول من الشك في الشبهة التحريميّة الحكميّة التي ذهب الأخباريّون إلى وجوب الاحتياط فيها مستدلّين بتلك الأخبار من أن مساق أكثرها إن لم يكن كلّها مساق حكم العقل المبتني على دفع الضرر فيحمل على الطلب الإرشادي لا الشرعي، فيرتفع موضوعها بأخبار البراءة، وعلى تقدير حملها على الطلب الشرعي لا بدّ من أن يحمل على الطلب القدر المشترك لئلا يرد التخصيص عليها بإخراج ما لا يجب الاحتياط فيه باتفاق الأخباريين، مع إبائها عن التخصيص، هذا مع ما عرفت من أنه على تقدير حملها على الطلب الشرعي الإلزامي الظاهري لا يجوز تحكيمها على أخبار البراءة، لما عرفت من أن نفي العقاب على الحكم الواقعي المجهول في معنى تجويز الفعل وعدم وجوب الاحتياط سيما حديث الرفع الظاهر في رفع وجوب الاحتياط الثابت في الشريعة، بل الأمر عكس ما ذكره بالنسبة إلى الحديث الشريف، ومن هنا جعلناه حاكما على ما دلّ على ثبوت الآثار الشرعيّة بعمومها في مورد الحالات المذكورة في الرواية على تقدير التعميم لجميع الآثار، نعم لو كان

الموضوع في أخبار البراءة الجهل المطلق بحكم الشيء وبجميع مراتبه والموضوع في أخبار الاحتياط الجهل بحكم الشيء في مرحلة الواقع ومن حيث هو وكان المحمول وجوب الاحتياط كانت أخبار الاحتياط حاكمة على أخبار البراءة في وجه وواردة عليها في وجه آخر لكن المقدّرات بأسرها ممنوعة، وإن أمكن تقديرها لأن فرض المحال ليس بمحال فضلاً عن الممكن المخالف لظاهر الدليل وإلى التقدير الأخير ينظر تصديقه في الكتاب بقوله: (نعم لو كان مستند الاحتياط) إلى آخره، فافهم وراجع ما ذكرنا في شرح المقام في الموضع الأوّل من الشكّ الثاني ما أفاده من الملازمة بين حكومة أخبار البراءة على قاعدة الاشتغال وبين دلالتها على عدم حجيّة الأدلّة الظنيّة كأخبار الآحاد وتعارضها معها من حيث عدم حصول العلم منها بالواقع كما لا يحصل من القاعدة بقوله: (وإلاّ لدلّت هذه الأخبار) إلى آخره مما لا معنى له عند من له أدنى تأمّل لوجود الفرق البيّن بينهما بما لا يخفى على الأوائل، فإن حجيّة الأدلّة الظنيّة ليست من حيث احتمال الضرر والعقاب، بل من حيث كشفها عن الواقع ظنّا ولو بحسب النوع والطبع ودليل اعتبارها إنما دلّ عليه من هذه الحيثيّة والجهة وحاصل مفاده عدم الاعتناء باحتمال عدم إصابتها للواقع وخطائها، ومعناه رفع اليد عن الأصل الذي أسّس شرعا في موضوع احتمال الواقع والشكّ فيه فهو شارح لدليل اعتبار الأصل ومفسّر له ومبيّن لمقدار مدلوله، فهو وإن لم يكن رافعا لموضوع الاحتمال وجدانا وحقيقة، إلا أنه رافع له بحكم الشارع وهذا بخلاف القاعدة المبتنية على وجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّها لا يمكن أن تكون شارحة لما سواها من الأصول الشرعيّة ولو جعل الموضوع فيها عدم العلم بالحكم بالمعنى الأعمّ من الظاهري والواقعي لا خصوص الأخير والعجب كل العجب من اشتباه هذا الفرق البيّن عليه مع ما عليه من مقام العلم.

هذا مع أن لنا قلب ما أفاده عليه بأنه لو كانت القاعدة حاكمة على أخبار البراءة

....

لوجب الحكم بحكومتها على الأدلّة الظنّيّة المطابقة لها في القضايا إذ المفروض على ما زعمه حكومة القاعدة على ما ينفي التكليف في مرحلة الظاهر من غير فرق بين أقسامه، إذ المفروض أن مفاد الأدلة الظنّيّة أيضا حكم ظاهريّ كمفاد أخبار البراءة فإذا بني على عدم التميز والفرق لزمه ذلك فتأمل، ومنه يظهر ما في قوله: (ولو بني على تخصيصها) إلى آخره، إذ قد عرفت أن وجه العمل بها في قبال الأصول الشرعيّة بأسرها هو حكومتها عليها مع أن تخصيصها بها مع الغضّ عمّا ذكرنا من الترتّب والتقدّم الذاتي، وتسليم كونهما في مرتبة واحدة لا يوجب الحكم بجواز تخصيص أخبار البراءة بالقاعدة المبتنية على احتمال العقاب مع ورود الأخبار عليها كما هو ظاهر الثالث أن عدوله عن التمسّك بالأخبار المذكورة لنفي الحكم التكليفي إلى التمسّك بها لنفي الحكم الوضعي في ذيل كلامه أشدّ ضعفاً.

أمّا أوّلاً: فيمنع العموم للأخبار المذكورة لنفي الحكم الغير التكليفي على ما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ كلماتنا واعترف به أيضاً قدس سره في كلامه الذي نقلناه عنه أخيرا في باب أصل العدم.

وأمّا ثانياً: فيمنع كون الجزئيّة أمراً شرعيّاً حتى يتعلّق الحكم بإثباتها ونفيها، بل هي كسائر الأحكام الوضعيّة من الأمور الاعتباريّة المنتزعة من الأحكام التكليفيّة على ما عرفت بعض الكلام فيه وستعرف تفصيله في كلماتنا بعد ذلك، وقد اعترف به أيضاً في كلامه المذكور، بل قيل معنى جعل الحكم الوضعي جعل الحكم التكليفي الذي ينتزع عنه كما هو الظاهر من قول شيخنا قدس سره ومنع كون الجزئيّة أمرا مجعوليّاً شرعيّاً غير الحكم التكليفي، فإن المراد مغايرتهما بحسب الجعل بمعنى تعلّق الجعلين بهما وإن كان ظاهر كلام هذا الفاضل في أوّل الكتاب كونه مجعولاً مستقلاً في قبال جعل الحكم التكليفي، لا أن يرجع جعله إلى جعله، فإن مرجعه إلى إنكار جعل الحكم الوضعي فإن أحداً لم ينكر الجعل

. . . .

بالنسبة إلى الحكم التكليفي في مورد الأحكام الوضعيّة، وبالجملة جزئيّة الجزء كليّة الكلّ كما اعترف به قدس سره من الاعتباريّات العقليّة لا يجامع الحكم لشمول الرواية لها كما لا يخفى.

وأمّا ثالثاً: فبأنه إذا بني على عدم مساعدة الأخبار لإثبات الأصول المثبتة ولأجله قال: إن نفي الوجوب بمقتضى الأخبار لا يثبت الماهيّة، ولا يعيّنها في ضمن الأقلّ وكذلك نفي الجزئيّة بمقتضى أخبار الاستصحاب أيضا لا يثبتها لم يعقل الفرق في مدلولها بين الاستناد إليها لنفي الحكم التكليفي وبينه لنفي الحكم الوضعيّ، فكما أن نفي وجوب الجزء المشكوك وكذلك نفيْ وجوب الأكثر بالأخبار المذكورة لا يثبت الماهيّة كذلك نفي جزئيّة المشكوك وكليّة الأكثر المشتمل عليه بالأخبار المذكورة لا يثبتها، إذ لا يعقل الفرق بين الأمرين بعد البناء على كون المجعول بالروايات المذكورة هو خصوص الآثار الشرعيّة المترتّبة على المنفيّ بها في مرحلة الظاهر، وكأنه قدس سره زعم كون مفادها فيما إذا نسب إلى الحكم التكليفي هو النفي في مرحلة الظاهر، وفيما إذا نسب إلى الحكم الوضعي هو النفي في مرحلة الواقع، فيكون دليلا اجتهاديّا بهذه الملاحظة كما يفصح عنه قوله: (إن مقتضى هذه الروايات أن ماهيّة العبادات) إلخ وأنت خبير بما فيه، إذ كيف يعقل الفرق في مفاد رواية واحدة بين النسبتين، وأما ما أفاده في المقام في كلامه الذي حكينا عنه أخيراً من المعارضة بين الجزئية وعدمها نظراً إلى كون كل منهما حكما شرعيّاً بناء على القول بتعلّق الجعل بالأحكام الوضعيّة، فيتعارض الأصلان بالنسبة إلى وجودها وعدمها للعلم الإجمالي بجعل أحدهما فهو مما لا محصّل له وإن هو إلا كالقول بأن الوجوب كما يكون حكما شرعيّاً كذلك عدمه أيضاً حكم شرعيّ فكل مورد شكّ فيه يجري الأصلان فيه بالنسبة إلى وجوده وعدمه ويتعارضان فتأمل.

والقول بأن تعيين الماهيّة في الأقل يحتاج إلى جنس وجوديّ وهو اعتبار الأجزاء المنسيّة وفصل عدميّ وهو عدم اعتبار غيرها والجنس موجود بالفرض والفصل مورد للأصل، فلا يلزم هناك من تعيين الماهيّة بنفي الجزئيّة التعويل على الأصل المثبت، وهذا بخلاف نفي الوجوب، فإنه يلازم كون الماهيّة هي الأقلّ وليس عين مجرى الأصل، ومن هنا يفرق بين الحكمين في مفاد الروايات، فليس هنا اختلاف في أصل معناها فاسد مضافا إلى ما ستقف عليه عن قريب من ضعف هذا التوهّم بأنه اعترف بأن نفي الجزئيّة بأخبار الاستصحاب لا يجدي في تعيين الماهيّة إلا على القول بجواز التعويل على الأصل المثبت، وإنما أراد الفرق بين الحكمين بالنظر إلى أخبار البراءة.

الرابع: أن ما استشهد لتعميم روايات الباب أخيرا من فهم العلماء ذلك، حيث إن من الأصول المعروفة المسلّمة عندهم أصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ويستعملونها في نفي ما شكّ فيه مطلقاً من غير فرق بين الحكم التكليفي وغيره ولا مستند لهم في ذلك إلا الروايات، فلا بد من تعميمها ولو بمساعدة أفهامهم ممّا لا معنى له أيضا لأن استنادهم إلى الأصلين في نفي غير الحكم التكليفي في الجملة مما لا مجال لإنكاره، كما أن عدم استنادهم في الأصلين إلى روايات الباب مما لا ينبغي التأمّل فيه، أمّا غير حديث الرفع مثل رواية الحجب ونظائرها فلم يستظهر منهم إلا الاستناد إليه في نفي المؤاخذة والحكم التكليفي فقط كما هو الظاهر منه بلا ارتياب، وأمّا حديث الرفع فهم بين مخصّص له برفع المؤاخذة والحكم التكليفي على ما عرفت في القسم الأوّل من الشكّ من أنه الظاهر منه وبين معمّم له لرفع غير المؤاخذة من الآثار الشرعيّة المترتّبة على الموضوعات المذكورة في الرواية بالمعنى الذي عرفته، ثمّ فيجعلونه حاكما على أدلّة الآثار كدليل نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الشرعيّة، وهذا المعنى لما لم يتصوّر

هذه الأخبار، فقال: «لا نسلم حجب العلم في المقام لوجود الدليل في المقام وهي أصالة الاشتغال في الأجزاء والشرائط المشكوكة.

ثم قال: لأن ما كان لنا طريق إليه في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب وإلا لدلت هذه الأخبار على عدم حجية الأدلة الظنية كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما.

بالنسبة إلى قوله ما لا يعلمون ضرورة عدم إمكان رفع ما له دليل علمي ولو على وجه العموم على ثبوته بما دلّ على رفع الحكم عند عدم العلم به، بل على تقدير جعل المراد من الرفع المعنى الأعم الشامل للدّفع أيضاً لا يمكن تعميمه بالنسبة إلى قوله ما لا يعلمون لشمول المعنى العام لصورة وجود الدليل الغير المجامعة على ما عرفت مع تعلّق الرفع بعدم العلم كما هو ظاهر، فلا يمكن الاستناد للأصلين بالروايات المذكورة غاية ما هناك تصادق الروايات بحسب المورد مع موارد الأصلين في الجملة، وهذا لا يدلّ على الاستناد فيهما إليها بل يدل على العدم ضرورة امتناع أخصيّة العلّة من المعلول وافتراقها منه ولو في بعض الموارد كما هو ظاهر، فلا بدّ أن يكون استنادهم في الأصلين إلى شيء آخر غير الأخبار المذكورة إما أصل العدم فهو من أقسام الاستصحاب، فيدلّ عليه ما دلّ على اعتباره من الأخبار أو بناء العقلاء ويمكن الاستدلال في خصوص باب الألفاظ ببناء أهل اللسان والعرف عليه من باب الظنّ والظهور من غير أن يكون بناؤه على ملاحظة الحالة السّابقة حتى يدخل بذلك في الاستصحاب.

وأمّا عدم الدليل دليل العدم، فبناؤه إما على حصول القطع منه كما في مسألة النبوّة وأمثالها من مسائل الأصول، وإمّا على حصول الظنّ منه كما يظهر بالتصفّح في كلماتهم سيّما كلام المحقّق قدس سره وإن لم تقل باعتباره على الوجه الثاني على تقدير تسليم حصول الظن منه مطلقاً، أو فيما يحصل منه إذا لم نقل بحجيّة مطلق الظن في الأحكام الشرعيّة.

قال: ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها أيضا بما دل على حجية أصالة الاشتغال من عمومات أدلة الاستصحاب ووجوب المقدمة العلمية.

ثم قال: والتحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية» انتهى.

أقول قد ذكرنا في المتباينين وفيما نحن فيه أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت، الذي لا نقول به وفاقاً لهذا الفاضل، وأن العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعي بعد إثبات تنجز التكليف، وأنه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردده بين متباينين أو الأقل والأكثر، ولا ريب أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف.

وحينئذٍ فإذا أخبر الشارع في قوله: «ما حجب الله»، وقوله: «رفع عن أمتي» وغيرهما بأن الله سبحانه وتعالى لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك، وحصل الأمن منه، فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة إلى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية، فإنه يخرج بذلك عن باب المقدمة، لأن المفروض تركها لا يفضي إلى العقاب.

نعم لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الأخبار على أخبار البراءة وجه أشرنا إليه في الشبهة التحريمية من أقسام الشك في التكليف.

وممّا ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضاً كما أشرنا إليه سابقاً، لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقاً غير متيقن إلا بالنسبة إلى الأقل، وقد ارتفع بإتيانه واحتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهة الأكثر ملغى بحكم هذه الأخبار.

وبالجملة فما ذكره من حكومة أدلة الاشتغال على هذه الأخبار ضعيف جدا نظراً إلى ما تقدم.

وأضعف من ذلك أنه رحمه الله عدل من أجل هذه الحكومة التي زعمها لأدلة الاحتياط على هذه الأخبار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي إلى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي أعني جزئية الشيء المشكوك أو شرطيته، وزعم أن ماهية المأمور به تبين ظاهراً كونها للأقل بضميمة نفي جزئية المشكوك، ويحكم بذلك على أصالة الاشتغال، قال في توضيح ذلك: «إن مقتضى هذه الروايات أن ماهيات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة، فيتبين مورد التكليف، ويرتفع منها الإجمال والإبهام.

ثم أيد هذا المعنى، بل استدل عليه بفهم العلماء منها ذلك حيث قال إن من الأصول المعروفة عندهم أصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم، ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تفحصنا فلم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك له غير عموم هذه الأخبار، فتعين تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم، فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام» انتهى.

أقول أمّا ما ادعاه من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الإلزامي

التكليفي، فلو لا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم أولا ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء، وأمّا ما استشهد به من فهم الأصحاب وما ظهر بالتفحص، ففيه أن أول ما يظهر للمتفحص في هذا المقام أن العلماء لم يستندوا في الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار.

أمّا أصل العدم فهو الجاري عندهم في غير الأحكام الشرعية أيضاً من الأحكام اللفظية كأصالة عدم القرينة وغيرها، فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدمة.

وأمّا عدم الدليل دليل العدم فالمستند فيه عندهم شيء آخر ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم، ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي.

وبالجملة فلم نعثر على من يستدل بهذه الأخبار في هذين الأصلين أمّا رواية الحجب ونظائرها فظاهر، وأمّا النبوي المتضمن لرفع الخطإ والنسيان وما لا يعلمون، فأصحابنا بين من يدعي ظهورها في رفع المؤاخذة ولا ينفي به غير الحكم التكليفي كأخواته من رواية الحجب وغيرها وهو المحكي عن أكثر الأصوليين وبين من يتعدى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفية، لكن في موارد وجود الدليل على ذلك الحكم وعدم جريان الأصلين المذكورين بحيث لو لا النبوي لقالوا بثبوت ذلك الحكم ونظرهم في ذلك أن النبوي بناء على عمومه لنفي الحكم الوضعي حاكم على تلك الأدلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي.

ومع ما عرفت كيف يدعى أن مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما

هو هذه الروايات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفي المؤاخذة.

نعم يمكن التمسك به أيضا في مورد جريان الأصلين المذكورين بناء على أن صدق رفع أثر هذه الأمور أعني الخطأ والنسيان وأخواتهما كما يحصل بوجود المقتضي لذلك الأثر تحقيقاً، كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر الشامل لصورة الخطإ والنسيان كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضي، ولو لم يكن عليه دليل، ولا له مقتض محقق، لكن تصادق بعض موارد الأصلين والرواية مع تباينهما الجزئي لا يدل على الاستناد لهما بها بل يدل على العدم.

ثم إن في الملازمة التي صرح بها في قوله: وإلاّ لدلت هذه الأخبار على نفي حجية الطرق الظنية كخبر الواحد وغيره منعاً واضحاً ليس هنا محل ذكره فافهم.

واعلم أن هنا أصولاً ربّما يتمسك بها على المختار

منها: أصالة عدم وجوب الأكثر.

وقد عرفت سابقاً حالها.

ومنها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته.

حاله حال سابقه، بل أردأ[1] لأن الحادث المجعول هو وجوب المركب

---

(١) ظاهر ما أفاده بل صريحه إجراء أصل العدم بالنسبة إلى الحكم التكليفي المتصوّر للجزء في قبال ما يذكره بعده، ومحصّل القول في ذلك أن للحكم التكليفي الثابت للجزء وجوها بعضها محلّ النزاع والكلام في مسألة وجوب المقدّمة وبعضها خارج عن حريم البحث.

أحدها: الوجوب العارض عليه بملاحظة انضمامه مع سائر الأجزاء، وما له دخل

. . . .

في تحقّق المطلوب، وبعبارة أخرى من حيث صيرورته جزءاً فعليّاً للمركّب ووجوبه بهذا الاعتبار واللحاظ عين وجوب الكلّ، لأنّه عين الكلّ بهذه الملاحظة، وأن غايره بحسب التعبير، أو الاعتبار فمرجع أصالة عدم وجوب الجزء بهذا المعنى والاعتبار في المقام إلى أصالة عدم وجوب الأكثر.

ثانيها: اللزوم واللابديّة أي الوجوب بالمعنى اللغوي وذكر شيخنا قدس سره في الكتاب أن الوجوب بهذا المعنى ليس حادثاً مغايراً للجزئيّة والمقدّميّة بل حدوثه بحدوث المقدميّة كالزوجيّة للأربعة، فلا يمكن إجراء الأصل فيه وإن هو إلا نظير إجراء الأصل في عدم الزوجيّة في العدد المردّد بين الأربعة والثلاثة مثلاً، ولكن التحقيق أن الوجوب بهذا المعنى عين المقدميّة، فليس نفيه بالأصل من نفي الحكم التكليفي حقيقة فتدبّر.

ثالثها: الوجوب الإرشادي العقلي الثابت لجميع المقدّمات الداخليّة والخارجيّة، وهذا المعنى وإن لم يقع النزاع في ثبوته في مسألة مقدّمة الواجب على ما حقّقناه فيها وفاقا لشيخنا قدس سره، ومن هنا توهّم بعض خروج المقدّمة العلميّة عن حريم البحث زعما منه عموم النزاع لما يشمل الوجوب الثابت للمقدّمة العلميّة من الوجوب الإرشادي العقلي مع وضوح فساده، لأن الوجوب الإرشادي ثابت لجميع المقدّمات اتفاقا من غير فرق بين المقدّمة العلميّة والوجوديّة غاية ما هناك عدم إمكان عروض غير الوجوب الإرشادي للمقدّمة العلميّة حيث إن الوجوب الثابت لديها ليس إلا الوجوب الإرشادي العقلي، إذ مبناه على وجوب دفع الضرر المحتمل، وليس له وجوب شرعيّ حتى يتوهم الوجوب بمعنى آخر لمقدميّته، إلا أنه لا يعقل الشكّ فيه مع الشك في الجزئيّة حتى يرجع إلى الأصل فيه كما هو الشأن في جميع الأحكام العقليّة، ومن هنا ذكرنا في مسألة وجوب المقدّمة في قبال من جعل الأصل في المسألة عدم الوجوب أنه لو كان المشكوك الوجوب

. . . .

الغيري الذي أنشأه الشارع للمقدّمة جاز الرجوع إلى الأصل بالنسبة إليه على تقدير وقوع الشكّ فيه ولو كان المشكوك الوجوب العقلي أو حكم العقل بثبوت الملازمة بين طلب الشيء وطلب مقدّماته لا الملازمة الواقعيّة التي يرجع إلى المعنى الأول باعتبار وأراد القائل نفيها بالأصل لم يكن معنى له، لأنه لا يمكن وقوع الشكّ في الحكم العقلي رابعها الطلب الشرعي التوصّلي التّبعي الغيري الثابت للجزء من حيث توقف وجود الكل عليه كما هو ثابت للمقدمة الخارجيّة بهذه الملاحظة، وإن كان العقل يحكم به ويكشف عن ثبوته أيضاً بعد إحراز المقدّميّة وهو الذي وقع النزاع فيه في مسألة وجوب المقدّمة وإنما الكلام في جواز الرجوع إلى الأصل المذكور بالنسبة إليه، فإن كان الغرض من الأصل المذكور نفي الأحكام الشرعيّة المترتّبة على الوجوب الغيري، فلا إشكال في جريانه بناء على ما ستقف عليه من عدم معارضة الأصل في الأقل معه، وإن كان المقصود منه مجرّد نفي المؤاخذة المطلوب بأصالة البراءة فحاله حال الأصل المتوهم جريانه في الأكثر لترتب هذا الأثر.

وقد عرفت أن عدم استحقاق المؤاخذة مضافاً إلى كونه مما يحكم به العقل، فلا معنى للشكّ فيه مترتّب على عدم العلم بالوجوب لا على عدم الوجوب في نفس الأمر وإن كان الغرض منه تعيين الماهيّة والواجب النفسي في المركب الخالي عنه وهو الأقل فهو مبنيّ على القول باعتبار الأصول المثبتة بناء على عدم معارضته بالأصل الجاري في الأقل من حيث وجوبه لابتلائه بالأصل الجاري في الأكثر من حيث وجوبه بهذا المعنى مع كونهما في مرتبة واحدة وكون الشكّ في الجزء المشكوك ناشئاً عن الشكّ المتقوّم بهما، فيكون الأصل الجاري في الجزء نظير الأصل الجاري في الملاقي بالكسر فتأمّل في المقام. فإنه من مزالّ الأقدام، وقد تقدّم منّا فيه الكلام، فراجع إليه هذا ولعلّك تظفر ممّا فصّلنا لك على كون الأصل المذكور أردأ من الأصل الجاري في وجوب الأكثر وإن كان الظاهر منه

المشتمل عليه فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجية الأربعة، وبمعنى الطلب الغيري حادث مغاير لكن لا يترتب عليه أثر يجدي فيما نحن فيه إلا على القول باعتبار الأصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الأقل.

ومنها: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك.

وفيه أن جزئية الشيء المشكوك(١) كالسورة للمركب الواقعي وعدمها ليست أمرا حادثا مسبوقا بالعدم.

الاحتمال الأخير المتّحد مع سابقه حكماً، بل ربما يكون سابقه أردأ بالنظر إلى ما ذكرنا من البيان كما لا يخفى.

(١) لا يخفى عليك أن المراد مما أفاده أولاً من الوجه في الجزئيّة الذي حكم بعدم كونه حادثاً مسبوقاً بالعدم هو التوقّف والمقدّمية لا المعنى الوضعي المعروف كما سبق إلى بعض الأوهام، فلا معنى لجعل قوله: (وإن أريد) إلى آخره تفصيلاً لما أجمله، وبالجملة لا إشكال عندنا في عدم جريان الأصل في الجزئيّة بمعنى التوقف والمقدّميّة لأن العدم المتحقق في زمان عدم ذي المقدّمة لا ينفع في إجراء الأصل بالنسبة إلى زمان فرض ذي المقدّمة وتحقّقها، وبعبارة أخرى عدم وجود الجزئيّة في زمان عدم وجود جزء وكل لا يجدي استصحابه لإثبات عدمه بعد جعل الكل، وبعبارة ثالثة عدم الوصف باعتبار عدم الموصوف وعدم العرض باعتبار عدم الموضوع والمعروض ليس مما يجري فيه الاستصحاب بعد وجود الموصوف والمعروض وهو المراد من الأصل الاعتباري في السنة جمع ممن قارب عصرنا في باب الاستصحاب الذي حكموا بعدم اعتباره.

هذا وإن أريد من الجزئيّة الحكم الوضعي المعروف الذي وقع الكلام في كونه مجعولا شرعيّا أو أمرا اعتباريّا عقليّا ومفهوماً منتزعاً من الحكم التكليفي

حسبما هو الظاهر من كلام المتمسّك بالأصل فيكون المراد من عدم جزئيّة السّورة مثلاً عدم صيرورتها جزءا للمركب المأمور به، فيكون المقصود من نفيها بالاستصحاب إثبات خلوّ المركّب المأمور به عنه، فيتوجّه عليه أن قضيّة التحقيق الذي ستقف على تفصيل القول فيه في محلّه عدم تعلّق الجعل بالأحكام الوضعيّة، فلا يعقل الحكم بنفيها بالأصل إلاّ باعتبار نفي منشإ انتزاعها بالأصل، فمرجع الأصل المذكور بعد فرض جريان الأصل في نفس الجزئيّة إلى أصالة عدم الأمر به أو إلى أصالة عدم الأمر بما يكون مركّباً منه وجزءا له، فيرجع إلى الأصل في الحكم التكليفي بالنسبة إلى الجزء أو الأكثر فيتوجّه عليه ما عرفت شرحه في إجراء الأصل بالنسبة إلى الحكم التكليفي، فلا ينبغي إعادته وإن أريد من الجزئيّة تصوّر الجزء وملاحظته مع سائر ما له دخل في المركّب شيئاً واحداً وإن كان خلاف الظاهر منها عند الإطلاق، إلا أنه لا كلام في ثبوتها لجميع ما يكون جزءا للمركبات الاعتباريّة بحيث لا يعقل إنكاره، وإلاّ لزم إنكار المركّب الاعتباري واختراع الماهيّات والجعل بالنسبة إليها، فإنّ معنى تركيبها واختراعها وجعلها هو ملاحظة المركب والمخترع من غير فرق بين الشارع وغيره عدّة أمور لا ارتباط بينها حسّاً، ولا تجتمع وجوداً أصلاً شيئاً واحداً، فالجعل والاختراع والتركيب إنّما هو بحسب الملاحظة لا الحقيقة فمرجع أصالة عدم جزئيّة المشكوك إلى عدم ملاحظته مع سائر ما فرغ عن دخله في المركّب المأمور به شيئاً واحداً، فإن أريد من نفيها بالأصل ترتيب ما فرض ترتّبه شرعا على مجرى عدم الجزئيّة بهذا المعنى، فلا كلام فيه إلا أنه لا جدوى له، إذ لا تعلّق له بالمقام أصلاً وإن أريد منه إثبات خلوّ المركّب المأمور به عنه وأنه اعتبر المركّب بالنسبة إلى ما عداه وهو الأقل، فيثبت بذلك كليّة الأقل فيتوجّه عليه مضافاً إلى معارضته بالمثل لأنّ الأصل عدم ملاحظة التركيب بالنسبة إلى سائر الأجزاء، فإن مجرّد الملاحظة المعلومة

بالنسبة إلى سائر الأجزاء لا تفيد في تحقّق التركيب بالنسبة إليها لتوقّفه على ملاحظتها بعنوان الوحدة بأنه أصل مثبت.

فإن قلت: نمنع من كونه أصلاً مثبتاً، لأن كون الماهيّة الأقل ويتوقّف على أمرين أحدهما ملاحظة ما فرض دخله في المركّب وهو بمنزلة الجنس له وعدم ملاحظة غيره معه وهو بمنزلة الفصل له والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالأصل، فلا يراد إثبات شيء آخر، وهذا بخلاف كونها الأكثر، فإنه يتوقف على جنس وجوديّ وفصل وجوديّ أيضاً ضرورة أن القلّة والكثرة من الأمور الإضافيّة بالنسبة إلى ما فوقها وما تحتها فأقليّة الأقل إنّما هي باعتبار عدم اشتماله على ما يشتمل عليه الأكثر لا باعتبار اشتماله على ما يشتمل عليه الأجزاء ضرورة عدم اتصافه بكونه أقل بهذا اللحاظ والاعتبار كما أنّ أكثرية الأكثر إنما هي باعتبار اشتماله على ما لا يشتمل عليه دونه من المراتب، فإذا فرض كون الأقلّ مركبا من جنس وجوديّ متحقق بالفرض، وفصل عدميّ شكّ في ثبوته فالشكّ في عنوانه مسبب لا محالة عن الشكّ في اشتماله على الجزء الزائد فمعنى الحكم بعدم جزئيّة المشكوك، ودخله في المركّب وعدم ملاحظته مع سائر الأجزاء الحكم بكون سائر الأجزاء ملحوظاً بدونه وكونه غير ملحوظ معها وهو معنى الأقلّ، فلا يقصد بالأصل إلاّ الحكم بتحقق نفس مجراه، وترتيب آثاره عليه من غير أن يقصد منه ترتيب لوازمه العقلية أو العاديّة المترتب عليها الأحكام، وأين هذا من الأصل المثبت.

قلت: بعد تسليم تربت الأثر الشرعي على أقليّة الأقلّ أوّلاً: أن مجرّد ثبوت أحد جزئي المفهوم بالوجدان والفرض مع إثبات جزئه الآخر بالأصل، لا يخرج الأصل المذكور عن الأصول المثبتة، ضرورة ترتّب الحكم على العنوان لا على نفس الجزءين حسبما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة.

ومن هنا أوردنا فيما تقدّم من كلامنا على بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا القائل بإثبات الاستحباب في دوران الأمر بينه وبين الوجوب بنفي المنع من الترك بالأصل حيث إن الاستحباب مركّب من جنس متحقق بالفرض وهو الرجحان وفصل مثبت بالأصل وهو عدم المنع من الترك بأنه تعويل على الأصل المثبت، فراجع إليه، نعم على القول بالتفصيل في اعتبار الأصل المثبت بين الواسطة الخفيّة والجليّة كما ستعرف الميل إليه من شيخنا قدس سره في الجزء الثالث يمكن القول باعتبار الأصل المذكور في المقام مع قطع النظر عمّا سنذكره.

وثانياً: أن كليّة الأقلّ وكونه المركّب المأمور به وكليّة الأكثر ليستا بمجرّد عدم ملاحظة المشكوك مع سائر الأجزاء وملاحظته معها، بل يحتاج مضافا إلى تلك الملاحظة والعدم إلى اعتبار الملحوظ شيئاً واحداً حتى يتحقّق هناك وحدة اعتباريّة يجمعها، كي يوجد التركيب على ما عرفت، فمجرّد عدم ملاحظة المشكوك لا يترتب عليه كليّة الأقل إلاّ بعد إثبات ملاحظة ما لوحظ من الأجزاء بلحاظ الوحدة، ونسبة هذه الملاحظة إلى الأقلّ والأكثر سواء، فمرجع الأصل المذكور إلى المذكور إلى أصالة عدم ملاحظة الشارع للمشكوك مع سائر الأجزاء شيئا واحدا وهو معنى نفي كليّة الأكثر ليثبت بذلك ملاحظته لغيرها من الأجزاء شيئاً واحداً وهو معنى كليّة الأقلّ، فيرجع إلى إثبات كلية الأقلّ بنفي كليّة الأكثر فهو من إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر بالأصل، فيتوجّه عليه ما ذكرنا أوّلا من المحذورين من كونه معارضا بالمثل وأصلاً مثبتاً، فالمعنى المذكور وإن كان ثابتا للجزء، ولا دخل له بالحكم الوضعي، ولا بالجعل الإنشائي وإن كان نوعا من الإيجاد والتكوين، فلا دخل له بما هو محل البحث في باب الأحكام الوضعيّة إلا أن يريد قائل ما يعمّ ذلك ويشمله، فلا تنكره إلا أنه لا يجدي نفيه بالأصل شيئا على ما عرفت، ومثله الكلام فيما لو أريد من الجزئيّة المعنى الثابت للأجزاء بالثبوت

وإن أريد أصالة عدم صيرورة السورة جزء لمركب مأمور به ليثبت بذلك خلو المركب المأمور به منه، ومرجعه إلى أصالة عدم الأمر بما يكون هذا جزء منه ففيه ما مر من أنه أصل مثبت.

وإن أريد أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له الذي هو عبارة عن ملاحظة عدّة أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً ومرجعها إلى أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئاً واحداً، فإن الماهيات المركبة لما كان تركبها جعلياً حاصلاً بالاعتبار، وإلا فهي أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها، ولا وحدة تجمعها إلا باعتبار معتبر

التكويني على مذهب العدليّة من مدخليّته في المصلحة الملزمة الموجبة لتشريع الحكم، فإنه لا يقبل الإنكار أيضا وإلا لزم الترجيح من غير مرجّح كما هو ظاهر، فإنه لا يترتّب على نفي مدخليّة المشكوك في مصلحة المركّب ما هو المقصود بالبحث أصلا كما لا يخفى، وكذا لو أريد من نفيها نفي الالتفات إليه بالأصل عند الالتفات إلى سائر الأجزاء فإنه أيضا حادث مسبوق بالعدم فيجري الأصل بالنسبة إليه، هذا مع أنّ نفي الالتفات من الشارع المنزّه عن الغفلة والذهول الذي قضى البرهان الضروري على حضور جميع الأشياء في علمه بحقيقها وكنهها لا يعقل له معنى، مع أن الالتفات مع قطع النظر عمّا ذكرنا مفروض في بعض فروض المسألة وهو دوران الأمر في الجزء بين الوجوب والاستحباب.

اللّهم إلاّ أن يقال: إن المعلوم في الدوران المذكور الالتفات في الجملة لا خصوص الالتفات بعنوان الوجوب فالمنفي الالتفات الخاصّ ولعلّه أشار إليه قدس سره بقوله فتأمّل، إلا أنه شطط من الكلام، لأن جزء الواجب والمستحبّ لا يختلفان من حيث الالتفات والملاحظة والتصوّر جزماً، فقد تلخّص ممّا ذكرنا كله أن الرجوع إلى أصالة عدم الجزئيّة في محل البحث بأي معنى فرض لها لا محصّل له.

توقف جزئية شيء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء أمراً واحداً، فمعنى جزئية السورة للصلاة ملاحظة السورة مع باقي الأجزاء شيئاً واحدا، وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة، فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة لا من حيث الحكم، حتى يكون الجزئية حكماً شرعياً وضعياً في مقابل الحكم التكليفي كما اشتهر في ألسنة جماعة، إلا أن يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى.

وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية.

ثم إنه إذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالأصل عدمها فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الأقل، لأن تعين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي وهي الأجزاء المعلومة، وفصل عدمي هو عدم جزئية غيرها، وعدم ملاحظته معها والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالأصل، فتعين المأمور به فله وجه.

إلاّ أن يقال إن جزئية الشيء مرجعها إلى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئاً واحداً، كما أن عدم جزئيته راجع إلى ملاحظة غيره من الأجزاء شيئاً واحداً.

فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد، فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الأكثر ونفي جزئية الشيء نفي لكليته، فإثبات كلية الأقل بذلك إثبات لأحد الضدين بنفي الآخر وليس أولى من العكس.

ومنه يظهر عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصور المركب إلى هذا الجزء حتى يكون بملاحظته شيئاً واحداً مركباً من ذلك ومن باقي الأجزاء، لأن هذا أيضاً لا يثبت أنه اعتبر بالتركيب بالنسبة إلى باقي

الأجزاء، هذا مع أن أصالة عدم الالتفات لا تجري بالنسبة إلى الشارع المنزه عن الغفلة بل لا يجري مطلقاً في ما دار أمر الجزء بين كونه جزء واجباً أو جزء مستحباً لحصول الالتفات فيه قطعا فتأمل.

المسألة الثانية: ما إذا كان الشك في الجزئية ناشئاً من إجمال الدليل

كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد بأحد أسباب الإجمال بين مركبين يدخل أقلهما جزء تحت الأكثر بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقل.

والإجمال قد يكون في المعنى العرفي[1] كأن وجب غسل ظاهر البدن، فيشك في أن الجزء الفلاني كباطن الأذن أو عكرة البطن من الظاهر أو الباطن، وقد يكون في المعنى الشرعي كالأوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلاة وأمثالها بناء على أن هذه الألفاظ موضوعة للماهية[2] الصحيحة يعني

---

(١) قد عرفت المراد من الإجمال مرارا وأن الغرض منه عدم ظهور اللفظ بأي سبب كان، وأمّا المراد بالمعنى العرفي في كلامه قدس سره، فالظاهر أنه مقابل الشرعي، فيشمل العرف العام واللغة، بل العرف الخاصّ فيما يحمل كلام الشارع عليه سواء كان عرف بلد الإمام عليه السلام أو المخاطب فيما لو اختلف عرف البلدين.

(٢) قد يناقش فيما أفاده من الابتناء بأنه مبني على جعل المراد من المعنى الشرعي هو الذي اخترعه الشارع ووضع اللفظ له وليس الأمر كذلك، لأن المراد منه المعنى الذي اخترعه الشارع سواء وضع اللفظ له أو استعمله فيه مجازاً، وهذا هو المتعيّن منه في المقام، لأن الإجمال اللازم على القول الصحيحي ليس ملازماً للقول بثبوت الحقيقة الشرعيّة لعدم ابتناء أصل المسألة عليه، بل على مجرّد الاستعمال في الصحيح ولو مجازاً ولو فرض تحرير النزاع في المسألة من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعيّة، ووقوع النزاع منهم كما احتمل لم يكن إشكال في ترتب

. . . .

الإجمال على مجرّد الاستعمال هذا ويمكن التفصيّ عن المناقشة المذكورة بأن المراد من الوضع ما يشمل الوضع النوعي الترخيصي الثابت في المجازات فيكون في قبال ما اختاره الباقلاني، ومن تبعه في المسألة من بقاء ألفاظ العبادات في عرف الشارع على معانيها اللغويّة والعرفيّة كألفاظ المعاملات عند المشهور وإنما جعل الشارع في ترتيب أحكامه عليها شروطاً، هذا مع أنه بناء على إرادة المعنى الأخصّ من الوضع كما هو ظاهره لا يتوجّه عليه شيء لعدم إرادة المفهوم مما أفاده، فإن الغرض منه بيان إجمال اللفظ بحسب معناه الشرعي في الجملة لا استقصاء موارد إجمال اللفظ بحسب ما أراده الشارع منه حتى يشمل المجازات الشرعيّة فتدبّر.

وهاهنا كلام آخر على ما أفاده لا بأس بالإشارة إليه وإلى دفعه وإن كان ما يفيده بعد ذلك كافياً في دفعه وهو أن بناء الإجمال على القول بالوضع للصحيح ظاهر في عدمه على القول بالوضع للأعمّ مع أن الأمر ليس كذلك، فإن ألفاظ العبادات على هذا القول قد لا يكون لها ظهور وإطلاق يتمسّك على نفي ما شكّ في اعتباره فيها شطراً أو شرطاً من جهة ورودها في مقام بيان القضيّة المهملة أو ورودها في مقام حكم آخر، أو تقيّدها بقيد مجمل إلى غير ذلك ممّا ذكر مانعاً للتمسّك بإطلاقها في محلّه كما هو الشأن في سائر المطلقات أيضاً، هذا بالنسبة إلى غير معظم الأجزاء، وأما بالنسبة إليها فحالها حال الوضع للصحيح ضرورة عدم تصوّر الوضع للأعمّ بالنسبة إليها فإن شئت قلت الوضع للصحيح بالنسبة إلى معظم الأجزاء مما اتفق عليه الفريقان، فإذا كان الجزء المشكوك على تقدير اعتباره من معظم الأجزاء لم يكن إطلاق للعبادة بالنسبة إليه على كلا القولين، نعم يمكن فرض الإطلاق لألفاظ العبادات على القول بالوضع للأعمّ بالنسبة إلى غير معظم الأجزاء كما إذا فرض وجود ما يعتبر في التمسّك بالإطلاق بخلاف الوضع للصحيح، فإنه لا يمكن فرض البيان والظهور للّفظ بالنظر إلى نفسه لكن مجرّد هذا

لا يوجب ابتناء الإجمال على القول بالوضع للصحيح، هذا ويدفعه أنه نشأ عن قلة التدبّر في المراد من الوضع للصحيح أو الأعمّ، فلا بدّ من بيانه إجمالا فنقول إن معنى الوضع للصحيح كما يشير إليه في الكتاب أيضاً كون اللفظ موضوعا للمركب التام الجامع لجميع الأجزاء والشرائط بناء على تعميم الكلام والبحث بالنسبة إلى الشرائط في قبال القول بالتفصيل المحكّي عن الفريد البهبهاني قدس سره بحيث لو انتفى جزء أو شرط انتفى الصّدق لانتفاء الموضوع له فيكون اللفظ مستعملا في غير معناه وما وضع له على تقدير استعماله في الناقص لفرض مدخليّة كلّ جزء وشرط في الموضوع له من حيث إنه كذلك، فإذا شكّ في جزئيّة شيء للعبادة كالاستعاذة مثلا فيرجع الشك لا محالة إلى الشك في الموضوع له وأنه الأقلّ أو الأكثر، فيصير حاله على هذا القول حال ما لو فرض العلم بوضع اللفظ لأحد شيئين متباينين، ضرورة عدم وجود القدر المتيقن بالنظر إلى الوضع فهو نظير ما لو فرض وضع اللفظ لمفهوم معيّن مبيّن شك في صدقه على بعض الأمور الخارجيّة من جهة الشبهة الموضوعيّة وإن كان الفرق بينهما موجوداً من حيثيّة أخرى، فلا بدّ من الحكم بإجمالها ذاتاً بالنظر إلى أنفسها على هذا القول نعم يمكن عروض البيان لها من جهة دليل خارجيّ يدلّ على حصر أجزائها وشرائطها في مخصوصة، مع أنّ لنا كلاما عند قيام الدليل على الحصر في أن المرجع عند الشك في الفرض الدليل الخارجي الذي اقتضى الحصر أو لفظ العبارة، وكيف كان لا إشكال في الإجمال الذاتي للفظ العبارة على هذا القول هذا ومعنى الوضع للأعمّ كونها موضوعة للأعم من الجامع لجميع الأجزاء وفاقد غير معظم الأجزاء.

وبعبارة أخرى موضوعة لماهيّة لا بشرط اشتمالها على غير معظم الأجزاء وإن وضع لها في حال اشتمالها عليه لكنه لم يلاحظ في الوضع، وهذا ما يقال إن المسمّى شرعي والتسمية عرفيّة، فيكون حالها على هذا القول حال الألفاظ الموضوعة في

العرف للمركّبات كالسرير والبيت ونحوهما من المركّبات وإن كان المراد دائماً المركب التام لا محالة لعدم إمكان التعميم بالنسبة إلى الإرادة ضرورة منافاته لفرض الاعتبار والجزئيّة كما هو ظاهر، فإذا شكّ في جزئيّة شيء للمأمور به ولم يكن ممّا يتوقف عليه صدق وقوام الماهيّة، فيرجع الشكّ لا محالة إلى الشكّ في التقييد لفرض صدق الموضوع له وتحقّقه بدونه وعدم شكّ بالنظر إلى الوضع أصلاً، فيكون اللفظ مبيّنا بالنظر إلى ذاته كالمطلقات العرفيّة وإن شكّ في إرادة خلاف الظاهر والمقيّد منه من جهة الشكّ في الجزئيّة فالشك إنّما هو في الإرادة لا الوضع والصدق غاية ما هناك عدم جواز الأخذ بإطلاقها فيما فرض عدم وجود ما يعتبر في التمسّك بالإطلاق، فيرجع إلى الأصول العمليّة وأين هذا من إجمال اللفظ المراد به عدم وضوح دلالته بحسب الوضع، فإن الأمر في جميع المطلقات والألفاظ المبنيّة كذلك، فإنه إذا لم يكن لها إطلاق معتبر من حيث انتفاء شرائط التمسّك به يرجع إلى الأصل في المسألة الفقهيّة.

فإن قلت: على ما ذكرت من كون الموضوع له مفهوما مبيّناً لا إجمال ولا تردّد فيه أصلا على القول بالوضع للأعمّ يلزمك القول بتعيّن الرجوع إلى أصالة الاشتغال في ماهيّة العبادات بناء عليه لما مرّ ويأتي من أن المأمور به إذا كان مبيّناً من حيث المفهوم وشك في مصداقه يجب تحصيل القطع بإحرازه، ولا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة فيه مع أن النزاع في البراءة والاشتغال يأتي على كلّ من القولين والمختار البراءة على كل حال على ما سيأتي تفصيل القول فيه.

قلت: ما ذكرنا ونذكره مبنيّ على تبيّن المراد من اللفظ لا مجرّد تبيّن مفهومه كما لا يخفى ومجرّد تبيّن الوضع لا يوجب تبيّن المراد كما هو واضح، بل مفروض وكيف كان لا إشكال في عدم توجّه الكلام المذكور على ما أفاده، نعم حال ألفاظ العبادات على القول بالوضع للأعمّ بالنسبة إلى معظم الأجزاء حال القول

الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية والأقوى هنا أيضاً جريان أصالة البراءة لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل والنقل.

وربّما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا وإن جرت أصالة البراءة في المسألة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالأمر المجمل في تلك المسألة ووجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بأمر مجمل، ولذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات وعدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

وفيه أن وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الأقل والأكثر ممنوع، لأن المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المردد بين النفسي والمقدمي، فلا محيص عن الإتيان به لأن تركه مستلزم للعقاب، وأمّا وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكاً، فسيجيء فيه ما مر

بالوضع للصحيح بالنسبة إلى مطلق الأجزاء كما هو الشأن بالنسبة إلى الألفاظ الموضوعة للمركّبات في العرف، ولكن لا يتوجّه على ما أفاده إشكال من هذه الجهة، فإن غرضه مما أفاده لزوم الإجمال بناء على القول بالوضع للصحيح لا عدم تصوّره على القول بالوضع للأعمّ، بل يمكن التفصّي بملاحظة ما ذكرنا عن الإشكال بوجه آخر بناء على تعميم الإجمال لما يشمل مطلق اللفظ الذي لا يكون ظاهرا في المراد ولو لعارض مع تبيّنه بحسب الوضع، حتى يشمل المطلق الذي لا يجوز التمسّك بإطلاقه نظراً إلى فقد شرطه، فيعمّ ألفاظ العبادات على القول بالوضع للأعمّ في الجملة، فإن الإجمال كما عرفت لازم القول بالوضع للصحيح بخلافه على القول بالوضع للأعمّ فإن الإجمال بالمعنى المذكور لا يلزمه وإن أمكن وجوده في الجملة فتأمّل.

من الدليل العقلي والنقلي.

والحاصل أن مناط وجوب الاحتياط(١) عدم جريان أدلة البراءة في واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر حتى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها لأجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين أمرين لا معين لأحدهما من غير فرق في

---

(١) ما أفاده من عدم الفرق في حكم الشكّ في المقام بين وجود اللّفظ المجمل المتعلّق بالماهيّة المردّدة وعدمه لعدم الفرق في جريان دليل البراءة عقلاً ونقلا بالنسبة إليهما، فيكون المسألتان متحدّتين حكما أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً كما هو الشأن في جميع ما يرجع فيه إلى البراءة أو الاحتياط من مسائل الباب فإن مجرّد وجود اللفظ مع عدم تبيّن المراد منه لا يؤثر في شيء قطعاً غاية الأمر كونه كالدليل العلمي المقتضي لوجوب أحدهما مع فقد الدليل على التعيين الذي يعبّر عنه بعدم النصّ، وتوهّم الفرق سار في القسم الأول من الشكّ أيضاً وهو الشك في التكليف وقد عرفت وضوح فساده هناك، نعم قد يستظهر مما أفاده في بيان مناط وجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي كون الوجه في وجوب الاحتياط عنده فيها جريان الأصل في كلا المشتبهين أو المشتبهات، وتعارض الأصل الجاري في كل شبهة مع الأصل الجاري في الأخرى وتساقطهما والرجوع إلى أصالة الاحتياط بعد الجريان والتساقط كما هو أحد المسلكين على ما عرفت تفصيل القول فيه، مع أن الذي يقتضيه التحقيق عنده وعندنا بل عند جمع من المحققين كون المناط عدم شمول دليل الأصل لشيء من المشتبهين بالبيان الذي عرفته غير مرّة، ويمكن أن يقال إن الوجه عنده وإن كان عدم جريان الأصل في شيء من المشتبهين بعد العلم الإجمالي بتنجّز الخطاب التوجّه إلى أحدهما، إلا أن المناط المذكور لما لم ينفكّ عن الوجه المذكور مورداً، فجعله مناطاً لوجوب الاحتياط في موارده من غير أن يكون استناده إليه في وجوب الاحتياط لا ضير فيه فتدبّر.

ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين، وإذا فقد المناط المذكور وأمكن البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق في ذلك بين الخطاب التفصيلي وغيره.

فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجملاً[1] فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملاً وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

---

(١) هذا السؤال مبنيّ على ما يبتني الأمر عليه في المسألة الرابعة من نفي الإشكال في وجوب الاحتياط فيما إذا كان ثمّة خطاب متعلّق بما هو مبيّن مفهوماً دار الأمر في مصداقه، وما يحصّل به في الخارج بين الأقلّ والأكثر بيان ذلك أن الخطاب وإن كان مجملا بحسب متعلّقه نظرا إلى تردّده بين الأقل والأكثر إلاّ أنا نقطع بأن الحكم تعلّق بما هو المراد من اللفظ والمقصود منه، فالتكليف قد تعلّق وتنجّز بما هو مبين مفهوماً أي المراد أو ما يئول إليه من المفاهيم المبيّنة من المقصود والمفهوم والمدلول والموضوع له والمعنى ونحوها، ضرورة كون هذه العنوانات مبيّنة من حيث المفهوم قد شكّ في صدقها على الأقلّ أو الأكثر فيجب الإتيان بالثاني تحصيلا للبراءة اليقينيّة عمّا اشتغلت الذمّة به قطعاً، فقد حصل الفرق بين المسألتين أي عدم النصّ وما أجمل فيه وعدم وجود الخطاب التفصيلي في المسألة ووجوده فيها، وبطل القول بعدم الفرق بينهما، هذا ولكنك خبير بأنه توهّم فاسد وتمحّل بارد كما صرّح به شيخنا قدس سره أيضا لأن التكليف لم يتعلّق بمفاهيم الألفاظ المذكورة، حتى يقال إن متعلّق التكليف مبيّن مفهوما دار الأمر في مصداقه بين الأقل والأكثر كيف ولو كان كذلك خرج الفرض عن إجمال النصّ، بل إنما تعلّق بمصاديقها المردّدة، حيث إن اللفظ وضع لها لا لتلك المفاهيم

. . . .

المنتزعة عنها بالاعتبارات المختلفة، بل التحقيق عدم إمكان وضع اللفظ لها لتأخّرها عن الوضع بمرتبة أو بمرتبتين أو بمراتب، فكيف يمكن مع ذلك وضع اللفظ لها، فإن اتصاف المعنى الذي وضع له اللفظ بالموضوع له بعد الوضع وبالمستعمل فيه بعد الوضع والاستعمال وبالمراد والمقصود بعد الوضع والاستعمال والإرادة، وهكذا فإذا يستحيل تعلّق التكليف المستفاد من اللفظ بتلك المفاهيم المتأخرة عن الوضع كما أنه يمتنع وضع اللفظ لها، فالموضوع له الذي تعلّق به التكليف هو معروض تلك المفاهيم المنتزعة بالاعتبارات المختلفة ومصداقها المردد بين الأقل والأكثر فالاشتباه من المتوهم في المقام من اشتباه العارض بالمعروض نفس متعلّق التكليف مردّد بين الأمرين لا مصداقه، فإذا بطل توهّم الفرق بين المسألتين، وقد وقع هذا الخلط والاشتباه في مواضع منها ما وقع في مسألة الصحيح والأعمّ على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح أو استعماله فيه مجازاً، فتوهّم أنّ الموضوع له الذي تعلّق به التكليف أمر مبيّن مفهوماً، حيث إن اللفظ وضع للصحيح وهو المركّب التامّ الجامع لجميع الأجزاء والشرائط فهو مبيّن مفهوما وإن تردّد مصداقه بين الأقل والأكثر، ولذا فرّعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح تعيّن الرجوع إلى أصالة الاشتغال في ماهيّات العبادات المردّدة وعدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة بل جعلوه ثمرة للمسألة وفساد هذا التوهّم يظهر بأدنى التفات، لأن لفظ العبادة لم يوضع لمفهوم الصحيح بل لمصداقه كيف ولو كان كذلك كان لفظ الصلاة والصحيح مترادفين، بل كان لجميع العبادات حقيقة واحدة وهو مفهوم الصحيح وهو كما ترى فنفس متعلّق التكليف على هذا القول مردّد بين الأقلّ والأكثر لا مصداقه.

وأمّا الثمرة الّتي فرّعوها على القول بوضع الألفاظ للصحيح من وجوب الاحتياط في ماهيّات العبادات، فإن أراد المتوهّم المستشهد بتفريع تلك المسألة تفريعها من الكلّ،

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين أمرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مرددا بين الأقل والأكثر نظراً إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجيء في المسألة

حتى من القائلين بالبراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في ماهيّات العبادات فهو في محلّ المنع كما لا يخفى على المتتبع وإن أراد التفريع من القائلين بالاشتغال في تلك المسألة فهو لا يدلّ على كون الموضوع له مفهوماً مبيّنا دار الأمر في مصداقه بين الأقل والأكثر كما هو ظاهر.

والحاصل أنا لم نجد في كلام الكلّ، بل ولا الأكثرين تفريع الثمرة المذكورة وإنّما ذكره غير واحد ممّن تأخّر تبعاً لما أفاده الفريد البهبهاني قدس سره في فوائده وردّه جماعة من المتأخرين، حتى بعض تلامذته مثل المحقق القمّي قدس سره في القوانين ومنعوا من لزوم الاحتياط على القول بالوضع للصحيح، وقد وجّه شيخنا الأستاذ العلاّمة ما أفاده الفريد البهبهاني قدس سره في المقام بأن غرضه ليس بيان الثمرة للمسألة وأنّ كلّ من قال بالوضع للصحيح يقول بالاشتغال أو يلزمه القول به، بل بيان الثمرة على ما اختاره من الرجوع إلى الاحتياط في ماهيّات العبادات المردّدة، بل ربما يتطرّق هذا التوجيه في كلام من تبعه في ذكر الثمرة المذكورة للمسألة، كيف والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيح قد ملئوا طواميرهم من إجراء أصالة البراءة عند الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة ولا يظن اشتباه مثل هذا الأمر الواضح المبيّن على مثل هؤلاء الأعلام فغرضه أن القول بالصحيح ينفع الاشتغاليين، لا أن كل من قال بالصحيح يلزمه القول بالاشتغال فضلا عن أن يقول به هذا ولكنك خبير بأن هذا التوجيه وإن كان حسنا ينبغي إرادته، إلا أن كلامهم يأبى عن إرادته سيّما بملاحظة ما ذكروه من أن لازم القول بالأعمّ عدم وجوب الاحتياط، بل في كلام بعضهم أن لازمه الرجوع إلى البراءة فراجع إلى كلماتهم.

الرابعة، وإنّما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول، لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الأقل والأكثر لا مصداقه.

ونظير هذا التوهم أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح والصحيح مردد مصداقه بين الأقل والأكثر، فيجب فيه الاحتياط، ويندفع بأنه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق فافهم.

وأمّا ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من الثمرة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعم، فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية، لا أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء أصل البراءة في أجزاء العبادات، كيف والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملئوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة.

والتحقيق أن ما ذكروه ثمرة للقولين[1] من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للأعم محل نظر.

---

(١) لا خفاء فيما أفاده من عدم ترتب الثمرة المذكورة على القولين وفساده أمّا عدم تعيّن الرجوع إلى أصالة الاشتغال في ماهيّات العبادات المردّدة بين الأقلّ والأكثر على القول بالوضع للصحيح، فقد اتضح أمره مما فصّلنا لك القول فيه من أن ما يلزم هذا القول الراجع إلى مدخليّة كل ما يعتبر في مهيّة المأمور به في أصل الوضع والصدق إجمال اللفظ عند الشكّ في مدخليّة شيء للمأمور به ليس إلاّ، وأمّا حكمه فهو مبنيّ على حكم المجمل في المقام على الوجه الكلّي من الرجوع إلى البراءة كما عرفت أنه المختار الذي عليه الأكثرون أو الاشتغال على ما عليه

جماعة، وأمّا عدم لزوم الاحتياط على القول بالأعمّ سواء قيل بأن لازمه الرجوع إلى البراءة وكونها الأصل في المسألة كما زعمه غير واحد في بيان الثمرة على ما في الفصول وغيره قال في الأول: (ذكر جماعة أن فائدة النزاع يظهر في إجراء أصل البراءة عند الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته للعبادة والشكّ في المانعيّة راجع إلى الشكّ في الشرطيّة من حيث أن عدم المانع شرط بالمعنى الأعمّ، فإنه على القول بأنّها موضوعة للمعنى الأعمّ يمكن إجراء الأصل المذكور في نفيها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم، لأن الأمر حينئذ إنما تعلّق بالمفهوم العام وقضيّة الأصل إجزاء كلّ ما يصدق عليه ذلك المفهوم ما لم يثبت اعتبار أمر زائد عليه شطراً أو شرطاً.

وأمّا على القول بأنها موضوعة بإزاء الصحيحة، فلا يمكن نفي ما شكّ فيه بالأصل المذكور) إلى آخر ما ذكره في المقام أو قيل بأن لازمه الرجوع إلى أصالة الإطلاق عند الشكّ كما عن آخرين وهو المستفاد مما أفاده شيخنا في المقام في بيان ما زعموه، فلأن غاية ما يلزم على هذا القول تحقّق الصدق بالنسبة إلى غير معظم الأجزاء وما به قوام الماهيّة ومجرّد تحقّق الاسم والصدق لا يلزم شيئا من الأمرين، لأنه مع القطع بالصدق إذا شكّ في جزئيّة شيء ودخله في المراد والمطلوب لعدم التنافي بين الصدق وتقييد المراد، ولم يتحقّق هناك ما يعتبر في التمسك بالإطلاق لا يلزم الرجوع إلى البراءة كما أنه لا معنى للتمسّك بالإطلاق بل يلزم الرجوع إلى أصالة الاشتغال على القول بها في دوران الأمر في ماهيّات العبادة بين الأقل والأكثر توضيح ما ذكرنا أنّا قد أسمعناك سابقاً أن ألفاظ العبادات على القول بالوضع للأعمّ كالألفاظ العرفيّة الموضوعة عند العرف للمركبات، ومن هنا قالوا إن الوضع عرفي وإن كان المسمّى شرعيّاً، ومن البيّن أنه لا يمكن اعتبار الإطلاق في الألفاظ الموضوعة للمركّبات الاعتباريّة والخارجيّة بالنسبة إلى جميع الأجزاء والشرائط بحيث يكون صدق الماهيّة المركّبة على وجه اللابشرط بالنسبة إلى كل جزء من الأجزاء على وجه لا يكون شيء منها مقوّماً للصدق وداخلا في

تحقّق الحقيقة والمعنى الموضوع له وإن كان كلام بعضهم في بيان الثمرة وتحرير القول والدليل موهماً لذلك في بادي النظر، بل لا بدّ من أخذ بعض الأجزاء في تحقق الحقيقة وإن كانت على وجه اللابشرطيّة بالنسبة إلى بعض آخر، فلا بدّ أن يكون اعتباره على وجه التقييد ولو كان المعتبر جزءاً لفرض تحقق الصّدق بدونه فهو جزء للفرد ومقوّم للمطلوب وتقييده اعتبر في تعلّق الأمر به، إلا أنه لا يتوقّف الصّدق عليه، فاعتباره كاعتبار التقييد في تمام المطلقات، فإنه على هذا الوجه مع صدق الحقيقة المطلقة على فاقد القيد والشرط حقيقة وإلا لم يعقل التقييد كما هو واضح فحال ألفاظ العبادات على القولْ بالوضع للأعمّ بالنسبة إلى ما يكون مقوّماً للصّدق والحقيقة حالها على القول بالوضع للصحيح بالنسبة إلى جميع ما فرض اعتباره في الماهيّة، كما أن حالها بالنسبة إلى ما لا يتوقف الصّدق عليه حال تمام المطلقات بالنسبة إلى القيود المقسّمة لها، فإن فرض كون مشكوك الاعتبار مقوّماً للصّدق والحقيقة في نظر الشارع على تقدير اعتباره أو احتمل ذلك على تقدير الاعتبار وإن لم يقطع بذلك، بل ولم يظنّ به لم يكن معنى للتمسّك بالإطلاق لرجوع الشك على ما هو المفروض إلى الشكّ في صدق أصل الحقيقة، كما أنه لا معنى للرجوع إلى البراءة على القول بالاشتغال في دوران الأمر في ماهيّة العبادة بين الأقل والأكثر وإن فرض كونه على تقدير الاعتبار بأحد الوجهين مما لا يتوقّف الصّدق عليه، بل مأخوذ في المطلوب وقيد له وإن كان من الأجزاء الخارجيّة المعتبرة تقييده في المطلوب، فإن وجد هناك تمام ما يعتبر في التمسّك بالإطلاق وظهور الألفاظ المطلقة وكشفها عن إرادة الطبيعة المطلقة تعيّن الرجوع إليه والحكم لأجله بعدم اعتبار المشكوك في المطلوب أصلاً من غير فرق بين كون المذهب وجوب الاحتياط عند دوران الأمر في المكلّف به بين الأقل والأكثر أو البراءة، لأن الرجوع إلى الأصل العملي إنما هو فيما إذا لم يكن هناك دليل ولو على طبق الأصل والإطلاق المعتبر من الظواهر والأدلّة الاجتهاديّة خلافاً

لبعض أفاضل مقاربي عصرنا حيث لم يرى الدليل الموافق للأصل مانعاً من الرجوع إليه في ظاهر كلامه، بل صريحه في طيّ كلماته وإن لم يوجد هناك ما يعتبر في التمسّك بالإطلاق من الشرائط تعيّن الرجوع إلى الأصل العملي كل على مذهبه من البراءة أو الاحتياط عند الشكّ في المكلّف به، إذ مجرّد الصّدق وتحقق الحقيقة لا يجدي في المنع عن الرجوع إلى الأصل، إذ المانع الدليل وهو اللفظ الكاشف عن إرادة المتكلم لا مجرّد صدق المعنى الموضوع له اللفظ ولو لم يكشف عن المراد أصلاً، وإلا لزم أن يكون الفاسد مراداً وهو خلف محال، فإن شئت قلت الدليل المانع عن الرجوع إلى الأصل في أمثال المقام إطلاق اللفظ الظاهر في إرادة المعنى المطلق عنه، فإذا لم يكن ظاهرا لم يكن دليلا كما هو ظاهر.

ومن المعلوم أن للتمسّك بالإطلاق شروطا مذكورة في مسألة المطلق والمقيّد كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا، منها أن يكون في مقام بيان تمام المراد ولا يكون في مقام الإهمال والإعلام في الجملة ككثير من مطلقات الكتاب والسّنة، ومنها أن لا يكون مسوقا لبيان الحكم من جهة خاصّة وبعبارة أخرى واردة لمورد حكم آخر ويمكن إرجاعه إلى الوجه الأوّل في وجه، ومنها عدم تطرّق التقيّد بما يوجب الوهن في إطلاقه، ومنها عدم تقييده بقيد مجمل متصل أو مطلقا على الخلاف، ومنها عدم اقترانه بما يصلح للتقييد ومنها عدم انصرافه إلى بعض الأفراد لكثرة الاستعمال الغير البالغ حدّ الوضع أو شيوع الفرد على الخلاف ومنها عدم ذهاب المشهور إلى خلافه على ما ذكره بعض الأفاضل وإن كان ممنوعا عندنا إلى غير ذلك ممّا ذكر في محلّه من الشرائط أو الموانع الغير المطّردة جميعها، فإذا فرض هناك مطلق اقترن ببعض ما يكون مانعاً عن ظهوره في إرادة الإطلاق، فلا معنى للتمسّك به في نفي ما شك في اعتباره في ماهيّات العبادات وإن كان الصدق متحققا بالنسبة إلى فاقده، فإذا كان المذهب وجوب الاحتياط في المسألة فلا ينفع صدق الماهيّة والحقيقة على الفاقد لما شكّ في اعتباره في المنع عنه، كما أنه لم

يمنع عدم صدقها من الرجوع إلى أصالة البراءة على القول بالوضع للصحيح عند القائل بكونها الأصل في المسألة.

هذا وفي هامش الفصول كلام منسوب إلى المصنف في المقام لا محصّل له قال فيه ناظراً إلى كلام في المتن في بيان الثمرة المذكورة ومنعها ما هذا لفظه: «وفيه أن يحصّل المسمّى بصدق الاسم عرفاً الموجب لشمول الإطلاق مع فرض عدم المعارض كاف على القولين لأنّ المكلّف به المسمّى عند الشارع الذي يكشف عنه الصدق عند المتشرّعة، وقد حصل ولازمه حصول الامتثال إذا أتى به نظرا إلى الإطلاق وأصالة عدم اعتبار أمر آخر سواء قلنا إنّ المسمّى هو الصحيح أو الأعمّ ضرورة أن الصدق العرفي الذي هو المناط في المقام لا يدور مدار اختيارنا القول بالأعم أو الصحيح، بل هو شيء منضبط في نفسه ودعوى صدق الاسم عرفا على القول بالأعمّ على خصوصيّات موارده دون القول بالصحيح مجازفة» انتهى كلامه رفع مقامه وهو كما ترى غير محصّل المراد إذ لا يظن بمن دونه بمراتب في العلم الاعتقاد بظاهر هذه المقالة، فتبين ممّا ذكرنا كله أنّ ما فرّعوه على القول بالأعمّ وجعلوا من لوازمه من الرجوع إلى أصالة البراءة مطلقا حتى على القول بأن الأصل وجوب الاحتياط في ماهيّات العبادات سواء كان هناك إطلاق معتبر أم لا، إذ الرجوع إلى إطلاق ألفاظ العبادات مطلقاً، حتى بالنسبة إلى معظم الأجزاء سواء كان شرط التمسك بالإطلاق متحققاً أم لا فاسد جدّا كتفريع الرجوع إلى أصالة الاشتغال على القول بالصحيح بل الذي يلزم القول بالصحيح على ما عرفت الإشارة إليه الإجمال الذاتي والقول بالأعمّ صلاحيّة اللفظ وقابليته للتمسّك به في نفي الشكّ في اعتباره بالنسبة إلى غير معظم الأجزاء، وبعد تحقّق ما يعتبر في التمسّك بالإطلاق نحكم بمقتضاه من غير التفات إلى الأصل العملي في المسألة، وقد يعتبر عنه بالبيان الذاتي بالنسبة بناء على كون الأصل عند

الشكّ في طروّ المانع من التمسّك بالإطلاق، أو كون المتكلم بالمطلق في مقام بيان تمام المراد البناء على عدمه والحكم بكونه في مقام بيان تمام المراد ويعتبر عنه بأصالة البيان، نعم هنا توهّما أن أحدهما يقتضي وجوب الاحتياط على القول بالأعم مطلقا انبعث من التوهم المقتضي له على القول بالصحيح على ما عرفت الكلام فيه قد تعرّض له شيخنا في الكتاب كالتوهم المذكور، وتوضيحه أنه لا إشكال في اتفاق على أن المطلوب ومراد الشارع من ألفاظ العبادات الماهيّة الصحيحة التامة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط.

فقد قيّدت بتمامها دفعة واحدة بقيد مبيّن مفهوما شكّ في مصداقه ومحصّله في الخارج فيجب الاحتياط في تحصيله على ما قضت به كلمتهم في المسألة الرابعة لعدم الفرق في المسألة بين تعلّق الحكم بعنوان مطلق مبيّن مفهوماً وبين تعلّقه بعنوان مقيّد بقيد مبيّن كذلك، إذ كما يجب في حكم العقل تحصيل ما يقطع بحصول المطلوب معه في الأقلّ كذلك يجب تحصيل ما يقطع معه بحصول العنوان المقيّد في الثاني، ولا يجوز الاقتصار بما يحتمل معه الحصول في المقامين كما هو ظاهر وليس هذا الدوران والترديد في نفس المقيّد حتى يرجع معه إلى أصالة الإطلاق بناء على القول بالرجوع إليها عند إجمال المقيّد ودورانه بين ما يوجب قلّة التقييد وكثرته أو إلى أصالة البراءة بناء على القول بعدم الرجوع إليها مطلقا كما قيل، أو إذا كان المقيّد متّصلا لبيّا كالإجماع ونحوه كما هو المختار لحصول الإجماع المانع من التمسّك بالإطلاق فيرجع إلى أصالة البراءة لكونها الأصل في المسألة، بل في مصداقه ومحصّله الخارجي بعد تبيّن مفهومه هذا ويظهر فساده مما ذكرنا سابقا من أنّ لفظ الصحيح وإن كان مبيّناً لا إجمال فيه أصلاً، إلاّ أن لفظ العبادة كالصّلاة مثلا لم يوضع على القول بوضعه للصحيح لمفهوم هذا اللفظ، بل لمصداقه المردّد وكذلك نقول في المقام إن الصّلاة على القول بوضعها للأعمّ بعد العلم بإرادة الصحيحة منها بالنظر إلى الاتفاق بل الضرورة

لم يقيّد بمفهوم لفظ الصحيح بل مقيّد على فرض تسليم التقييد والإغماض عمّا سيجيء من منعه بما يكون المفهوم المذكور صادقاً عليه، ثانيهما: يقتضي المنع عن التمسّك بالإطلاق مطلقا فيرجع إلى أصالة الاشتغال على ما هو لازم القول بالوضع للصحيح على ما زعموا، فيتجّه القولان من حيث اللازم والثمرة ومبناه على ما عرفت في التوهّم الأول من قيام الإجماع بل الضرورة على كون المراد من ألفاظ العبادات هي الماهيّة التامّة الجامعة فيقال في بيان التوهّم إن لازم تقييدها بما ذكر مع إجماله وتردّده بين الأقل والأكثر نظرا إلى تقييدها بالمصداق، إلاّ بالمفهوم صيرورة المطلقات بأسرها مجملة، فيكون حالها حال القول بالصّحيح من عدم الإطلاق لها أصلا وأنت خبير بضعف هذا التوهم أيضاً، لأن الصلاة كما لم يقيّد بمفهوم الصحيحة كذلك لم يقيّد بمصداقها بمعنى استعمال اللفظ فيه حتى يلزم الإجمال كما عرفت على القول بالوضع للصحيح بل القدر المسلّم هو تقييد إطلاقها بما ثبت من الدليل اعتباره فيها شطراً أو شرطاً فيما لو فرض وجود الإطلاق لها، فيلزم رفع اليد من الإطلاق بالنسبة إليه خاصّة وكون المراد والمطلوب هو الصحيح في الواقع ونفس الأمر لا يستلزم تقييد الإطلاق به بحيث يعتبر عنواناً، ضرورة أن الإرادة لا يقيّد اللفظ بحيث يصير المراد عنوانا، كما أنه لا يوجب استعمال اللفظ فيه كيف وقد تقرّر في محلّه حسبما مرّت الإشارة إليه أيضا أن النزاع في مسألة الصحيح والأعمّ ليس مبنيّاً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه ولا محرّرة على القولين في تلك المسألة، بل النزاع إنما هو فيما استعمل فيه اللفظ وإن كان الاستعمال بطريق المجاز وإن بلغ حدّ الحقيقة في عرف المتشرّعة من باب الاتفاق من غير أن يكون النزاع مبنيّاً عليه فكيف يمكن أن يقال مع ذلك إن المستعمل فيه على القول بالأعمّ هو خصوص الصحيح الجامع لتمام ما يعتبر في العبادة، بل اللازم بعد قضاء الأدلّة القطعيّة على ثبوت الملازمة بين إرادة الشارع

والصحّة وعدم تعلّق إرادته بالفاسد كما يقتضيه فرض فساده هو الحكم بعدم انفكاك ما أراده الشارع بظاهر اللفظ عن الصّحة في الواقع لا بطريق الاستعمال، بل على وجه التصادق والتقارن ومن الواضح البيّن أن هذا المعنى لا يوجب الإجمال في اللفظ أصلاً، فلا يوجب منع الرجوع إلى إطلاق اللفظ فيما فرض له إطلاق معتبر، وقد وقع نظير التوهّم المذكور لبعض المتأخرين في قوله تعالى أوفوا بالعقود في قبال المتمسّكين بالآية الشريفة على اللزوم والصحّة، حيث زعم أنه لا يجوز التمسّك بالآية الشريفة على اللزوم، إلا بعد إحراز صحة العقد من الخارج ومن دليل آخر نظراً إلى أن المراد من العقد الذي تعلّق الأمر بوفائه هو الصحيح، فلا يمكن إحرازه من نفس الأمر ويظهر فساده أيضاً ممّا ذكرنا من عدم إرادة الصحّة من اللفظ بأحد الوجهين المتقدّمين فيستكشف من لزوم العقد صحّته بالدلالة الالتزاميّة التبعيّة بعد ثبوت الملازمة المسلّمة.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في فساد التوهم المذكور في المقام لما عرفت مضافا إلى استلزامه لعدم جواز التمسّك بشيء من الإطلاقات، بل العمومات الواردة في الكتاب والسنّة في أبواب الفقه من أوّله إلى آخره حتى المعاملات بالمعنى الأعمّ وظهور الملازمة كفساد التالي ممّا لا يحتاج إلى البيان أصلاً، وقد أشرنا إلى سريان التوهم المذكور إلى الآية الشريفة، فإنه بناء على التوهم المذكور إلى الآية الشريفة فإنه بناء على التوهم المذكور إذا أريد التمسّك بالإطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ أو عمومه على الوجهين لصحّته ببيع وقع الكلام فيه مثلاً، يقال: إن مورد تحليل الشارع هو البيع الجامع للشرائط والأمور المعتبرة في تأثيره وصحّته عنده، إذ تحليله لا يتعلّق بالفاسد فقد ثبت تقييده بهذا العنوان المبيّن مفهوما أو مصداقه المجمل المردّد فلا إطلاق للآية الشريفة، فيجب الرجوع إلى أصالة الاشتغال ولا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة أيضاً، وهكذا الكلام إذا أريد

أمّا الأول فلما عرفت من أن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجملة، وقد عرفت أن المختار والمشهور في المجمل المردد بين الأقل والأكثر عدم وجوب الاحتياط.

وأمّا الثاني فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب تلك الثمرة أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعم وهو أنه

التمسّك بالعمومات كما عرفت تقريبه ممّا ذكرنا سابقاً في بيان توهّم بعض المتأخرين والدافع للتوهم المذكور في جميع موارده ما عرفت من أن الدليل القاضي بعدم إرادة الشارع للفاسد لا يقتضي أخذ عنوان الصحيح على وجه التقييد ولا استعمال اللفظ فيه ولو مجازاً، بل مقتضاه هو التلازم بين الإرادة والصحّة في نفس الأمر، فيكشف من جهة إطلاق اللفظ أو عمومه عن كون الفاقد لما يحتمل اعتباره مرادا في الواقع، فيحكم بصحّته وعدم دخل المحتمل فيها أصلا بالنظر إلى التلازم المذكور.

فتبيّن مما ذكرنا كلّه الفرق بين جعل الشيء قيدا للعنوان والموضوع الذي تعلّق به الحكم، أو استعمل فيه اللفظ فيه كما لو قال المولى أكرم العلماء العدول مثلا أو أكرم جيراني المحبّين إلى غير ذلك وبين العلم بعدم إرادة المولى من متعلّق خطابه إلاّ من كان واجدا لصفة كذائيّة، أو ما كان كذلك في نفس الأمر، كما إذا قال أكرم جيراني، وعلم من الخارج أن إرادته لا يتعلّق بإكرام من كان عدوّا له، أو ورد أمر من المولى بلعن طائفة كبني أميّة مثلا أو إظهار البراءة والعداوة وعلم من الخارج أنه لا يأمر بلعن من لا يكون مستحقّا له، فإنه لا يمكن الأخذ بالعموم في الفرض الأول في مشكوك العداوة والمحبّة، ويجب الأخذ به في الفرض الثاني في مشكوك المحبّة والعداوة واستحقاق اللعن ونحكم لأجله بكونه محبّاً ومستحق اللعن والأمر في العرفيّات والشرعيّات في باب الألفاظ على نهج واحد كما هو واضح.

إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من أجزاء العبادة مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة، فالشك في جزئية شيء شك في صدق الصلاة فلا إطلاق للفظ الصلاة على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء وفاقدة بعضها، لأن الفاقدة ليست بصلاة، فالشك في كون المأتي به فاقداً أو واجداً شك في كونها صلاة أو ليست بها.

وأمّا إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الأجزاء والفاقدة لبعضها نظير السرير الموضوع للأعم من جامع أجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقده لصدق اسم السرير على الباقي كان لفظ الصلاة من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة.

فإذا أريد بقوله أقيموا الصلاة فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاة كالصلاة مع السورة كان ذلك تقييدا للمطلق، وهكذا إذا أريد المشتملة على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييداً آخر للمطلق، فإرادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء تحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاة أما القدر الذي يتوقف عليه صدق الصلاة فهي من مقومات معنى المطلق لا من القيود المقسمة له.

وحينئذ فإذا شك في جزئية شيء للصلاة، فإن شك في كونه جزء مقوماً لنفس المطلق، فالشك فيه راجع إلى الشك في صدق اسم الصلاة، ولا يجوز فيه إجراء البراءة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلاة كما أشرنا إليه فيما سبق ولا إجراء أصالة إطلاق اللفظ وعدم تقييده، لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

وأمّا إن علم أنه ليس من مقومات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره

وكونه جزء في الواقع ليس إلا من الأجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعاً للأعم من واجده وفاقده وحينئذ فالشك في اعتباره وجزئيته راجع إلى الشك في تقييد إطلاق الصلاة في أقيموا الصلاة بهذا الشيء بأن يراد منه مثلاً أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة.

ومن المعلوم أن الشك في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق وعدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، وبأن الامتثال يحصل بدونه وأن هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال، وهذا معنى نفي جزئيته بمقتضى نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم والمصداق، وهو توهم أنه إذا قام الإجماع، بل الضرورة على أن الشارع لا يأمر بالفاسدة، لأن الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأمورا به فقد ثبت تقييد الصلاة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الأجزاء، فكلما شك في جزئية شيء كان راجعا إلى الشك في تحقق العنوان المقيد للمأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده، لأنه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة، فلا بد من إتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما أشرنا إليه كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان كما لو قال أعتق مملوكا مؤمناً، فإنه يجب القطع بحصول الإيمان كالقطع بكونه مملوكا.

ودفعه يظهر مما ذكرناه من أن الصلاة لم تقيد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع لجميع الأجزاء، وإنّما قيدت بما علم من الأدلة الخارجية اعتباره، فالعلم بعدم إرادة الفاسدة يراد به العلم بعدم إرادة هذه المصاديق الفاقدة للأمور التي دل الدليل على تقييد الصلاة بها لا أن مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة، فكلما شك في صدق الصحيحة والفاسدة

وجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم الصحيحة.

وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات بأن يقال إن المراد بالمأمور به في قوله أعتق رقبة ليس إلا الجامع لشروط الصحة، لأن الفاقد للشرط غير مراد قطعاً، فكلما شك في شرطية شيء كان شكا في تحقق العنوان الجامع للشرائط، فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

وبالجملة فاندفاع هذا التوهم غير خفي بأدنى التفات فلنرجع إلى المقصود، ونقول إذا عرفت أن ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها، ومن المعلوم أن المطلق ليس يجوز دائما التمسك به بإطلاقه بل له شروط كأن لا يكون وارداً في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان ألا ترى أنه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة لا بدّ لك من شرب الدواء والمسهل فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء والمسهل، وكذا لو قال المولى لعبده يجب عليك المسافرة غداً.

وبالجملة فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه إلا في مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز أن يدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل، لأن جريان الأصل لا يثبت الإطلاق وعدم إرادة المقيد إلا بضميمة أنه إذا فرض ولو بحكم الأصل عدم ذكر القيد وجب إرادة الأعم من المقيد وإلا قبح التكليف لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

والذي يقتضيه التدبر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة فإن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ﴾ إنّما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها نظير قوله

من ترك الصلاة فهو كذا وكذا وإن صلاة فريضة خير من عشرين أو ألف حجة نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء إمّا قبل بيانه له، حتى يكون إشارة إلى ما يفصله له حين العمل وإما بعد البيان له حتى يكون إشارة إلى المعهود المبين له في غير هذا الخطاب والأوامر الواردة بالعبادات فيه كالصلاة والصوم والحج كلها على أحد الوجهين والغالب فيها الثاني.

وقد ذكر موانع أخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابلية التمسك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد لكنها قابلة للدفع أو غير مطردة في جميع المقامات وعمدة الموهن لها ما ذكرناه.

فحينئذ إذا شك في جزئية شيء لعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية منَ أصالة عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصالة البراءة على الخلاف في المسألة.

فالذي ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحي والأعمى هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل مبني على الخلاف في وجوب الاحتياط أو جريان أصالة البراءة وإمكان البيان والحكم بعدم الجزئية لأصالة عدم التقييد على القول بالأعم فافهم.

المسألة الثالثة: فيما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء لشيء وعدمها:

كأن يدل أحدهما على جزئية السورة والآخر على عدمها ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا، لكن ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضي أصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك كأن يكون هنا إطلاق معتبر

للأمر بالصلاة بقول مطلق، وإلا فالمرجع بعد التكافؤ إلى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة[١]، لأنها كأمثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفلاً لحكم المسألة، حتى تكون مورداً للأصول العملية.

فإن قلت: فأي فرق بين وجود[٢] هذا المطلق وعدمه وما المانع من الحكم

---

(١) ظاهر ما أفاده بل صريحه عند التأمّل كون أصالة التخيير الجارية في تعارض الخبرين أو مطلق الدليلين المتكافئين أصلاً عملياً كسائر الأصول العمليّة، ومن هنا توجّه السؤال المذكور في الكتاب عليه فيكون حالها حال أصالة التخيير الجارية في المسألة الفرعيّة في دوران الأمر بين المحذورين بحكم العقل في كونهما من الأصول العمليّة وهو مبني على القول بأن حكم الشارع بالتخيير بين المتعارضين المتكافئين إنما هو من جهة رعاية الحجة المحتملة بالنسبة إلى كل منهما مع العلم بوجودها إجمالاً بينهما، وهذا الوجه وإن كان فاسداً عندنا وعنده قدس سره كما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الرابع من الكتاب والتعليقة، إلاّ أنه لا مناص عنه بعد البناء على ما أفاده من كون التخيير أصلاً عملياً اتفق الفريقان المختلفان في حكم المسألة من حيث وجوب الاحتياط والبراءة على الرجوع إليه وهو مبني على ما يقتضيه الرأي في بادي النظر وإلا فقوله بعد ذلك ولكن الإنصاف صريح في خلافه، ثمّ إن فرض الإطلاق المعتبر الجامع لشرائط التمسّك به في العبادات لا بدّ أن يكون مبنيًا على القول بالأعمّ في ألفاظ العبادات كما ذهب إليه جمع من المتأخّرين، وأمّا على القول بالصحيح فيها على ما اختاره شيخنا قدس سره في المسألة وفاقاً للمحقّقين، فلا يفرض لها إطلاق أصلا كما لا يخفى.

(٢) السؤال المذكور على ما عرفت الإشارة إليه مبنيّ على جعل التخيير الجاري في المسألة الأصوليّة من الأصول العمليّة كالتخيير العقلي الجاري في المسألة الفرعيّة.

بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلق.

فإن حكم المتكافئين إن كان هو التساقط حتى إن المقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم، فيبقى المطلق سالماً كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق التي حكم فيها بالتخيير هو التساقط والرجوع إلى الأصل المؤسس فيما لا نص فيه من البراءة والاحتياط على الخلاف.

و إن كان حكمهما التخيير كما هو المشهور نصا وفتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هاهنا لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للقيد.

قلت: أمّا لو قلنا بأن المتعارضين[1] مع وجود المطلق غير متكافئين، لأن موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجح له فيؤخذ به ويطرح الآخر، فلا إشكال في الحكم وفي خروج مورده عن محل الكلام.

---

(١) لا إشكال فيما أفاده قدس سره من خروج الفرض عن محلّ البحث على القول بكون موافقة أحد الخبرين للأصل اللفظي من الإطلاق أو العموم يوجب ترجيح الخبر الموافق له، فإن التخيير إنّما هو في مورد التكافؤ، كما أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الأصل العملي على القول بكونه مرجّحاً، كما إذا وافق أحد الخبرين على الاستصحاب على القول باعتباره من باب الظن، وأمّا الفرق بين الأصل اللفظي والعملي على القول بعدم الترجيح بهما من حيث كون اعتبارهما من باب التعبّد فحاصل ما أفاده في بيانه هو دعوى سوق أخبار التخيير لإثبات جواز الأخذ بكل من المتعارضين فيما لم يكن دليل على قول الشارع بحيث يكون المكلّف متحيّراً في الأخذ بأيّ قولي الشارع الذين وقع التعارض بينهما في مرحلة الظاهر والأصل اللفظي من الإطلاق أو العموم أصل في المسألة الأصوليّة اللفظيّة مفاده البناء على وجود قول الشارع في المسألة، فيكون حاكماً على أخبار التخيير،

. . . .

وأمّا الأصل العملي فهو أصل في المسألة الفرعيّة مع عدم وجود دليل في تلك المسألة ومفاد أخبار التخيير البناء على دليليّة أحد المتعارضين عند عدم وجود الدليل فهي حاكمة على الأصل العملي الشرعي وواردة على الأصل العملي العقلي، فالمراد من الحكومة في كلامه قدس سره أعمّ من الورود ولو مسامحة، هذا مضافاً إلى أن القول بعدم الفرق بينهما يوجب تخصيص أخبار التخيير بما لا يكون هناك أصل عمليّ أو بما كان الأصل في المسألة التخيير وهو كما ترى هذا ما يقتضيه النظر الأول في تحقيق المقام، وأما ما يقتضيه النظرة الثانية فهو الذي أفاده بقوله قدس سره: (ولكن الإنصاف) إلى آخره من تحكيم أخبار التخيير على أصالتي الإطلاق والعموم وإن كان اعتبارهما من باب الظنّ والظهور ومفادها الأخذ بأحدهما من حيث التعبّد نظراً إلى عدم إمكان ملاحظة الطريقيّة في مقام التخيّر مع قطع النظر عما اقتضى ترجيح أحد المتعارضين وتقديمه بما يوجب قوّته، كما أنها حاكمة على الأصل العملي المفيد للظنّ أيضاً مع قطع النظر عما ذكرنا نظراً إلى أن كلاً من الأصلين الجاريين في كلام الشارع ولفظه وإن كان مقتضاه وجود قول الشارع والدليل في المسألة الفرعيّة، إلا أنه أصل تعليقي ضرورة كونه مشروطاً بعدم ورود التقييد والتخصيص وأخبار التخيير المقتضية لحجيّة المخالف للمطلق والعام يجعله مقيّدا ومخصّصا لهما فهي من هذه الحيثيّة كالأدلّة الدّالة على حجيّة الأخبار، فإنه لا إشكال في حكومتها على الأصلين فيما كان هناك خبر سليم يخالفهما ضرورة اتحادهما من حيث الدلالة على حجيّة الخبر المخالف لهما والقول بالفرق بينهما من حيث الدلالة على الحجيّة التعيينيّة والتخييرية شطط من الكلام بعد تسليم كون مفاد أخبار التخيير تجويز الأخذ بالخبر المخالف وحجيّته، إذ تجويز ذلك لا يجامع البناء على كل من الأصلين كما هو ظاهر.

ودعوى أن الأصل المذكور وإن كان تعليقيّاً، إلاّ أنّ أصالة التخيير أيضا تعليقيّة، فلنا أن نقلب الدليل فنقول إن الأصل المذكور يقتضي البناء على الإطلاق وعدم التقييد فيثبت الدليل وقول الشارع في المسألة فيرتفع موضوع التخيير، فلا يجوز تقديم أخبار التخيير إلا على القول بثبوت إطلاق فيها يشمل صورة وجود الإطلاق مثلاً، فيكون تنجيزيّاً بالنسبة إليه، وإلاّ فلا معنى لتحكيم أحد التعليقين على الآخر أو وروده عليه للزوم الترجيح بلا مرجّح فاسدة بأن إجراء الأصل المذكور موقوف على منع جريان أخبار التخيير المقتضية للتقييد ورفع موضوعه بالفرض وهو لا يصلح للمانعيّة جزما وإلا لزم الدور الظاهر وإن هو إلا نظير جعل قاعدة وجوب دفع الضرر واردة على قاعدة القبح، وقد عرفت امتناعه فتأمّل.

فإذا لا بدّ أن يكون مبنى حكم المشهور بعدم التخيير بين الخبرين في صورة وجود أصالتي الإطلاق والعموم ما نصّ عليه في أخبار العلاج من تقديم ما وافق الكتاب والسنّة بتعميم الموافقة لما يشمل الموافقة بالإطلاق والعموم مضافاً إلى الكليّة المستفادة منها من لزوم الترجيح بكل مزيّة على ما ستقف على تفصيل القول فيه بناء على كون اعتبار الأصلين من باب الظن والظهور كما هو المسلّم عندهم، فالعمل بالمطلق ليس من حيث كونه مرجعا بعد تساقط الخبرين أو عدم شمول أخبار التخيير لصورة وجود المطلق في المسألة بل من حيث كونه مرجّحاً للخبر الموافق له، والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى لا يقال بناء على ما ذكر لا فرق في كون مبنى اعتبار الأصل على الظن والظهور أو التعبّد، لأنا نقول الفرق إنما هو من جهة عدم مساعدة أخبار العلاج على الترجيح بالأمور التعبّدية لحصر دلالتها على ما يوجب قوّة لأحد المتعارضين وما كان من سنخهما في الطريقيّة، وإن لم يكن حجّة في نفسه لا يقال على ما ذكر لا يبقى فرق بين الأصل اللفظي والأصل العملي إذا كان مبناه على الظن كما عن المشهور فإن الترجيح به وإن لم يكن

وإن قلنا إنهما متكافئان والمطلق مرجح لا مرجح نظرا إلى كون أصالة عدم التقييد تعبدياً، لا من باب الظهور النوعي فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة، وأنها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع إلى الأصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها، والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة أصالة الإطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيد.

والفرق بين هذا الأصل وبين تلك الأصول الممنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها وترك المتكافئين هو أن تلك الأصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها، وهذا الأصل مقرر لإثبات كون الشيء وهو المطلق دليلاً وحجة عند فقد ما يدلّ على عدم ذلك، فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير مع جريان تلك الأصول، فإنه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما هذا.

منصوصا عليه في الأخبار، إلا أنّ الكليّة المستفادة منها يشمله مع أن كلماتهم لا يساعد على الترجيح بالأصل العملي لأنا نقول نحن نلتزم بعدم الفرق على القول المذكور إلا أن القول به ضعيف عندنا، وأمّا تقديم جمع في باب الترجيح الخبر المخالف للأصل فليس من جهة عدم الترجيح بما يوجب القوة والأقربية، بل من جهة وجه رجحان عندهم للخبر المخالف مذكور في ذلك الباب مثل أن بناء الشارع حالنا على تبليغ المحرّمات، وما يخالف الأصل فيظن صدور المخالف إلى غير ذلك مما يرجع إلى تسليم الكلّيّة والبناء عليه في ترجيح المخالف، فراجع باب التعارض.

ولكن الإنصاف أن أخبار التخيير حاكمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الأصولية، كما أنها حاكمة على تلك الأصول الجارية في المسألة الفرعية، لأن مؤداها بيان حجية أحد المتعارضين كمؤدى أدلة حجية الأخبار ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل فهي دالة على مسألة أصولية وليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً.

فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلاني المقيد لهذا المطلق وبين قوله اعمل بأحد هذين المقيد أحدهما له، فالظاهر أن حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور فتوى ونصا من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العام الموجود في تلك المسألة كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوي، وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة: فيما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي[1]

---

(١) وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة من الأقل والأكثر، مضلفاً إلى أنه مما لا إشكال ولا خلاف فيه بين الأصحاب إلا ما يحكى عن المحقق الخوانساري والقمي قدس سرهما، إلا أنّ التمثيل لها بما في الكتاب محلّ مناقشة:

أمّا المثال الأوّل: فلأن دوران الأمر في الشهر الهلالي المبيّن بحسب المفهوم بين الأقل والأكثر من الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، فلا تعلّق لها بالمقام ضرورة كون صوم كلّ يوم واجبا مستقلا في الشرعيّات، وإن قلنا بكفاية نيّة واحدة عن تمام الشهر كما عن علم الهدى وبعض آخر من الأصحاب فإنّ القول بذلك ليس من جهة كون صوم الشهر عندهم تكليفا واحدا بحيث لو لم يمتثل الأمر في بعض

الأيّام نسيانا أو عمداً بطل صومه فيما صامه من الأيّام، فإن أحداً من علماء الإسلام لم يقل بذلك، بل لما ذكروه في باب الصوم في الفقه، نعم يمكن فرض ذلك في النذر بأن تعلّق بالشهر على وجه الاجتماع بحيث لو أخلّ بصوم يوم حصل الحنث معه وإن لم يفسد صومه بالنسبة إلى ما صامه فهو نظير التتابع المعتبر في الكفارة فتأمّل.

وأمّا المثال الثاني: فلأن الظاهر منه تعلّق الشكّ بجزئيّة شيء للوضوء والغسل من جهة الشبهة الحكميّة ولو كانت مسبّبة عن إجمال المفهوم كالشكّ في كون شيء من ظاهر البدن أو باطنه فيهما من جهة عدم تحقّق معنى الظاهر والباطن بكنههما بحيث، لا يبقى شك في مصداق من مصاديقهما من جهة المفهوم، فالظهور وإن كان بحسب المفهوم مبيّنا لا إجمال فيه، إلاّ أنّ الشكّ في حصوله حقيقة في الخارج ليس مستنداً إلى اشتباه الأمور الخارجيّة، بل إلى عدم العلم بحقيقة الوضوء والغسل الواجبين شرعا فهو اشتباه مسبّب عن الاشتباه في الحكم الشرعي حقيقة، لا عن اشتباه الأمور الخارجيّة، ومرجع هذا الاشتباه وإن كان إلى اشتباه المصداق، إلا أنه لا دخل له باشتباه الموضوع الخارجي بل هو من اشتباه المصداق الشرعي ومن هنا جعله من أمثلة المسألة الثانية من الشبهة الحكميّة فيما تقدّم من كلامه، بل قد يتأمّل في تبيّن الطهور بمعنى الفعل الرافع مع عدم تبيّن حقيقة الوضوء والغسل فإنه عبارة عنهما في الخارج ليس له وجود آخر فتأمل.

وكيف كان لا يمكن الجمع بين التمثيل بالمثال للمقام والتمثيل به للشبهة الحكميّة، مع أنه على تعميم العنوان في المقام لما يشمل المثال نمنع من وجوب الاحتياط فيما يرجع من هذا العنوان إلى الشبهة الحكميّة وإن رجع شكّه إلى الشكّ في المصداق الشرعي، لأن الشكّ في حصول الطهور إذا كان مسبّباً عن الشكّ في حقيقة الوضوء والغسل شرعاً وأجرينا البراءة بالنسبة إليهما لعدم المانع منها أصلاً

. . . .

ارتفع الشكّ عن حصول الطهور فلا معنى للرجوع إلى قاعدة الاشتغال بالنسبة إليه لابتنائها على احتمال العقاب على تقدير الاكتفاء باحتمال حصوله كما هو واضح فإذا حكم الشرع والعقل بالأمن منه فيرتفع موضوع القاعدة، فلا بدّ على القول بالتعميم من اختيار التفصيل في المسألة فالمثال الصحيح للمقام بحيث لا يتطرّق إليه مناقشة أصلاً هو تردّد اليوم الذي يجب فيه الصوم مع تبيّن مفهومه بين الأقلّ والأكثر من جهة الشكّ في حصول المغرب من جهة الشبهة الموضوعيّة، لا من جهة الاختلاف في معنى الغروب الذي هو غاية اليوم وعدم فهم المراد منه أو الاختلاف في معنى ذهاب الحمرة، وأنها المغربيّة أو المشرقيّة وكيف كان لا بدّ من تمثيل المقام به وبأمثاله.

ثمّ إنه يدلّ على وجوب الاحتياط في محلّ البحث والفرق بينه وبين المسائل الراجعة إلى الشبهة الحكميّة العقل الحاكم على وجه القطع بوجوب تحصيل اليقين عما اشتغلت الذمّة به يقيناً في مقام الامتثال وعدم الاكتفاء باحتمال امتثال الأمر المتوجّه إلى المكلّف والخطاب الصّادر من الشارع يقينا الواصل إلى المكلّف بحيث لا اشتباه فيه موضوعاً ومحمولاً ونسبة، وإنما وقع الاشتباه في تحقّق موضوعه المعيّن في الخارج من جهة اشتباه الأمور الخارجيّة الذي لا تعلّق له بالشارع أصلاً ولا يجب إزالته عليه جزما وإلاّ وجب عليه بيان الموضوع الخارجي دائما كالحكم الشرعي، وليس المقام إلا مثل ما لو شكّ المكلف في الوقت في إتيانه بالصلاة المفروضة أو شكّ في إتيانه بالجزء الذي علم بوجوبه ونحوهما، فإنه لا ريب في حكم العقل بوجوب الإتيان وعدم جواز القناعة بالاحتمال مع قطع النظر عن حكم الشارع بعدم الالتفات بالشكّ في إتيان الجزء بعد التجاوز عن محلّه لحكمه باعتبار الظنّ النوعي الحاصل للمكلّف بالإتيان على ما هو قضيّة بعض أخباره أو مجرّد التعبّد ومنه يظهر الفرق بين المقام والمسائل الثلاث الراجعة إلى الشبهة الحكميّة وعدم جريان أدلّة

كما إذا أمر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الأقل والأكثر، ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في أنه ثلاثون أو ناقص ومثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاة أعني الفعل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شيء للوضوء أو الفعل الرافعين.

واللازم في المقام الاحتياط لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وإنما الشك في تحققه بالأقل، فمقتضى أصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الإتيان بالأكثر.

ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لأن البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلاً، فإذا شك في تحققه في الخارج فالأصل عدمه والعقل أيضاً يحكم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً أعني المفهوم المعين المبين المأمور به ألا ترى أنه لو شك في وجود باقي الأجزاء المعلومة، كأن لم يعلم أنه أتى بها أم لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها.

الراءة المضيات الجارية فيها فيه حيث إن مفادها عقلاً ونقلاً نفي المؤاخذة عما لم يعلم إلزام الشارع به لا عن ترك ما علم تعلّق الإلزام به من الشارع كما في المقام وبمثل ما حرّرناه ينبغي تحرير المقام لا بمثل ما حرّره شيخنا قدس سره، فإن التمسّك للمدّعى بأصالة عدم تحقّق المشكوك أو استصحاب بقاء الاشتغال ،والجمع بين التمسّك بهما وقاعدة الاشتغال لا يستقيم على ما بني الأمر عليه مرارا من عدم جريان الاستصحاب في مورد جريان القاعدة كالعكس، اللّهم إلاّ أن يريد منه الإشارة إلى مسلك غيره في المقام وأمثاله لا التمسّك بخصوص ما هو الحق عنده فتدبّر.

والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو أن نفس متعلق التكليف مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلقه بالمشكوك، وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل، لأن مرجعه إلى المؤاخذة على ترك المشكوك وهي قبيحة بحكم العقل.

فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبينان لمتعلق التكليف من أول الأمر في مرحلة الظاهر.

وأمّا ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين معين معلوم تفصيلاً، لا تصرف للعقل والنقل فيه، وإنما يشك في تحققه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلومة والعقل والنقل المذكوران، لا يثبتان تحققه في الخارج بل الأصل عدم تحققه والعقل أيضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق.

وأمّا القسم الثاني: وهو الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به

فقد عرفت أنه على قسمين لأن القيد قد يكون منشؤه فعلاً خارجياً مغايراً للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء، وقد يكون قيداً متحداً معه في الوجود الخارجي.

أمّا الأول: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالإعادة.

وأمّا الثاني: فالظاهر اتحاد حكمهما.

وقد يفرق بينهما[1] بإلحاق الأول بالشك في الجزئية دون الثاني نظراً إلى

---

(١) وجه الاتحاد الشرط بما هو شرط على ما عرفت من مقولة الكيف المتّحد مع المشروط بحسب الوجود الخارجي، فإن المعتبر حقيقة تقيّد الشروط به واشتراطه فهو وإن كان زائداً على المشروط في الذهن ومعقولا متصوّرا في نفسه،

إلا أنّهما متحدان في الخارج وبهذا افترق عن الجزء الخارجي، فإنه من مقولة الكمّ يزيد المركّب بملاحظته في الخارج إلاّ أنّ في موارد الشكّ في الشرط يشكّ في وجوب المشروط بعنوان أنه مشروط مع العلم بوجوب ذات المشروط في الجملة مع قطع النظر عن كونه لا بشرط أو بشرط شيء فمعلوم الوجوب هو اللاّبشرط المنقسم إليهما وإن لم ينفكّ في الواقع عن أحدهما إلاّ أنه يعرضه الوجوب لا محالة على كلّ تقدير، لأن مطلق الوجود أمر معقول في نفسه مع قطع النظر عن الوجود المطلق وإن كان تحققه بأحد الأمرين، فالفعل الذي يؤخذ بشرط شيء ويعرضه الطلب الوجوبي مثلاً بهذا العنوان يكون واجباً نفسيّاً ونفس الفعل وذاته الغير الملحوظة بالملاحظة المذكورة يعرضها الطلب التبعي الغيري من حيث توقّف وجود العنوان على وجوده وحقيقته فتأمّل، فإذا كان هناك معلوم ومشكوك من جهة الشكّ في الشرط نحكم من جهة دليل البراءة عقلا ونقلا بعدم وجوب المشكوك، فلا يعارض بأن وجوب الفعل لا بعنوان شيء بشرط غير معلوم أيضا فإنه إن أريد من هذه القضيّة كون وجوب الفعل بعنوان اللاّبشرط غير معلوم فهو مسلّم فإن العلم به موجب للعلم بعدم الشرطيّة، وإن أريد منه كون وجوب ذات الفعل مع قطع النظر عن عنوان اللاّبشرط وبشرط شيء غير معلوم فهو ممنوع.

وهذا المعنى كما ترى لا فرق فيه بين ما يتوقف وجوده على تحصيل فعل في الخارج يؤثر في وجوده كالطهارة وما لا يكون كذلك، نعم لو كان المعتبر في دليل البراءة تعلّق الشكّ بوجوب فعل في الخارج منفكّ عن وجود معلوم الوجوب أمكن الفرق بينهما بدعوى أنّ اعتبار الشرط في القسم الأول لمّا كان راجعا إلى إيجاب سببه في الخارج، فيشمله دليل البراءة بخلافه في القسم الثاني فإنه ليس فيه فعلان في الخارج أحدهما معلوم الوجوب والآخر مشكوك الوجوب لفرض اتحاد القيد والمقيّد في الخارج وإليه ينظر من ذهب إلى الفرق بينهما.

جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه في الأول، فإن وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به ولو مقدمة منفيا بحكم العقل والنقل، والمفروض أن الشرط الشرعي إنما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة فينتفي بانتفاء منشإ انتزاعه في الظاهر، وأمّا ما كان متحداً مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة، فليس مما يتعلق به وجوب وإلزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو مقدمة، فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

والحاصل أن أدلة البراءة من العقل والنقل إنما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلاً، فإن الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله وأما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلاً حتى يكون معذوراً في الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأساً.

وبالجملة فالمطلق والمقيد من قبيل المتباينين لا الأقل والأكثر.

وكان هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطية

فإن شئت قلت: في وجه الفرق بينهما أن الصفة الحاصلة من الفعل من مقولة الفعل التوليدي، فيمكن أن يعرضها الوجوب، وهذا بخلاف الصفة الغير الحاصلة منه فإنه لا يتعلّق بها الطلب وإن كان الفعل الملحوظ بهذه الصفة متعلّقا للطلب، كما أنك لو شئت قلت في وجه عدم الفرق أن المؤاخذة في حكم العقل على ترك المأمور به من حيث ترك شرطه مع عدم العلم به قبيح في حكم العقل مطلقاً من غير فرق بين القسمين كما أن مقتضى ما دلّ على إثبات السّعة وعدم الضيق من جهة الجهل من الدليل النقلي عدم الفرق بينهما أيضا فافهم وتدبّر.

والجزئية كالمحقق القمي رحمه الله في باب المطلق والمقيد من تأييد استدلال العلامة رحمه الله في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال ورد ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة بقوله: «**وفيه أن المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد أو المطلق ونعلم أنا مكلفون بأحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل ولا يحصل البراءة، إلا بالمقيد**» إلى أن قال: «**وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل لأن الجنس الموجود في ضمن المقيد، لا ينفك عن الفصل ولا تفارق لهما فليتأمل**»* انتهى هذا.

ولكن الإنصاف عدم خلو المذكور عن النظر، فإنه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل، لأن المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم ورفع كلفته ولا ريب أن التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وإن لم يزد المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج ولا فرق عند المتأمل بين إتيان الرقبة الكافرة وإتيان الصلاة بدون الوضوء.

مع أن ما ذكره من تغاير وجود منشإ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة كلام ظاهري، فإن الصلاة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كل منهما أمراً واحداً في مقابل الفرد الفاقد للشرط، وأمّا وجوب إيجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد في الخارج فهو أمر يتفق بالنسبة إلى الفاقد للطهارة.

ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة حيث إنه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة إلى

---

* القوانيني المحكمة: ص ١٥٧.

الإيمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في، وبالجملة فالأمر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه إيجاد أمر زائد مغاير له في الوجود الخارجي، بل قد يتفق وقد لا يتفق وأما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جداً، فالتحقيق أن حكم الشرط بجميع أقسامه واحد سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين.

وأمّا ما ذكره المحقق القمي رحمه الله، فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط من إجراء البراءة حتى في المتباينين فضلاً عن غيره فراجع.

وممّا ذكرنا يظهر الكلام في ما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين[1] كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدى

---

(١) الوجه في إلحاق الدوران المذكور بالدوران بين الأقلّ والأكثر لا المتباينين كما عليه بعض الأصحاب هو جريان ما اقتضى الرجوع إلى البراءة في الأقلّ والأكثر في الدوران المذكور من العقل والنقل، حيث إنّ في الدوران المفروض أيضا نعلم بوجوب قدر مشترك بين الأمرين وهو أحدهما ويشك في وجوب خصوص الواحد المعيّن منهما، وحيث إن بيانه من الشارع، فيحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الواجب المسبّب عن ترك الخصوصيّة المجهولة وكذا الدليل النقلي دلّ على وضع ما حجب علمه عن العباد وهو وجوب خصوص الواحد المعين في المقام، ولا يعارض بأن وجوب الواحد المخيّر أيضا محجوب، لأن وجوبه بهذا العنوان التخييري وإن كان محجوباً، إلاّ أن وجوبه لا بهذا العنوان، بل بالعنوان الذي يجامع وجوب الواحد المعيّن في الواقع غير محجوب وبعبارة أخرى وجوبه بعنوان اللابشرط المقسمي غير محجوب وإن كان وجوبه بعنوان اللابشرط القسيمي محجوباً على نحو ما عرفت تقريبه في الشك في الشرط حرفاً بحرف وكذا الضيق الناشئ من الالتزام بالخصوصيّة التعيينيّة لمكان الجهل بالإلزام

. . . .

المذكور منفي بمقتضى قوله: «الناس في سعة ما لا يعلمون» ولا يعارض بأن في المتباينين أيضاً قد يكون أحدهما أثقل من الآخر كالتمام بالنسبة إلى القصر في موارد دوران الأمر بينهما، فيحكم بنفي وجوبه بما دلّ على تقديم ما فيه السعة على ما فيه الضيق وهو كما ترى، لأن المستفاد من الرواية نفي الضيق المستند إلى الجهل وإثبات السعة بالنسبة إلى ما لا يعلم لا ترجيح ما فيه السعة على ما فيه الضيق كيف ما اتفق وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلا لمن له أدنى خبرة بمعنى الرواية.

هذا وأما وجه عدم إلحاق الدوران المذكور بالدوران بين الأقلّ والأكثر حتى من جهة الشكّ في الشرط بقسميه وإلحاقه بالدوران بين المتباينين في وجوب الاحتياط وإن كان الاحتياط في المتباينين بحسب الكيفيّة يغاير الاحتياط في المقام حيث إنه في المتباينين بالجمع بين المحتملين وفي المقام باختيار ما يحتمل تعيينه فهو أنه ليس في المقام قدر مشترك يعلم بوجوبه ويشكّ في وجوب الزائد عليه، لأنّ مفهوم أحدهما أمر ينتزع من الفعلين وليس متعلّقا لخطاب الشارع يقيناً سواء فرض الواجب معيّناً أو مخيّراً، لأن الخطاب التخييري في الواجب المخيّر يتعلّق بكلّ من الفعلين لا بعنوان أحدهما المنتزع منهما وإن صحّ الحكم بأن أحدهما واجب، إلاّ أن الوجوب لا يتعلّق بالفعلين من أجل كونهما مصداقين لهذا المفهوم، نعم ربما يتوهّم الإلحاق مما لا يجب الاحتياط فيه على مذهب العامّة في الواجب للمخيّر لكنه فاسد أيضاً، لعدم العلم بالوجوب التخييري ولم يتوهّم أحد تعلّق الخطاب بهذا المفهوم المنتزع في الواجب المعيّن، فالذي تيقن وجوبه على كل تقدير هو الذي يحتمل وجوبه التعييني ووجوب غيره وإسقاطه عنه مشكوك كيف يجوز العقل العدول في مقام الامتثال من اليقين إلى الاحتمال، وكيف ينفي وجوبه بالدليل النقلي على وجه اليقين معه إن تعلّق الخطاب به بخصوصه أو به لا بهذا العنوان وصاحبه في مرتبة واحدة، وممّا ذكرنا كله يعلم فساد قياس المقام

الخصال الثلاث، فإن في إلحاق ذلك بالأقل والأكثر، فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيد أو المتباينين وجهين، بل قولين من عدم جريان أدلة البراءة في المعين، لأنه معارض بجريانها في الواحد المخير وليس بينهما قدر مشترك خارجي أو ذهني يعلم تفصيلاً وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي أو ذهني، ومن أن الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة وهو ضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي

بدوران الأمر بين المطلق والمقيّد حيث إن الدوران فيه أيضاً يئول إلى الدوران بين التخيير والتعيين غاية الأمر كون التخيير المحتمل في الدوران المذكور من جهة حكم العقل به وفي المقام من جهة حكم الشارع لانتفاء الخطاب التخييري في دوران الأمر بين المطلق والمقيّد قطعا لأنّه على تقدير وجوب المطلق ليس هناك خطاب تخييريّ بالنسبة إلى الخصوصيّات أصلاً لا من الشارع ولا من العقل:

أمّا الأوّل: فلأنه المفروض.

وأمّا الثاني: فلأن الذي يحكم به العقل على وجه الإدراك لا الإنشاء بعد العلم بأن الواجب وهو الطبيعة المطلقة نسبته إلى الأفراد على وجه سواء ونسبته واحدة جواز اختيار المكلف كل فرد في مقام الامتثال، فإذا اختاره فقد وجد الواجب المعيّن في الخارج، وهذا أمر ظاهر قد نبّهنا عليه في مسألة تعلّق الأمر بإيجاد الطبيعة فالصفة الجامعة بين المطلق والمقيّد يعرضها الوجوب لا محالة على كل تقدير، فلا يجوز قياس المقام به أصلاً، فاتضح ممّا ذكرنا كلّه أنه لا مناص عن القول بوجوب الاحتياط في المقام وعدم جواز العدول عمّا احتمل تعيّنه لا الحكم بعدم وجوب الطرف الآخر، فإنّه مبنيّ على جواز الرجوع إلى البراءة في نفي التخيير ولا تعلّق له بالمقام وقد عرفت ما يقتضيه الدليل بالنسبة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة.

موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه عن العباد*، وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم الناس في سعة ما لم يعلموا*.

وأمّا وجوب الواحد المردد بين المخير والمعين فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه، ولا هو في سعة من جهته والمسألة في غاية الإشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الإجمالي وعدم كون المعين المشكوك فيه أمرا خارجا عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشطرية أو الشرطية، بل هو على تقديره عين المكلف به والأخبار غير منصرفة إلى نفي التعيين، لأنه في معنى نفي الواحد المعين فيعارض بنفي الواحد المخير، فلعل الحكم بوجوب الاحتياط وإلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة، بل الحكم في الشرط وإلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال، لكن الأقوى فيه الإلحاق.

فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع.

ثم إن مرجع الشك في المانعية إلى الشك في الشرطية وعدمه.

وأمّا الشك في القاطعية[1] بأن يعلم أن عدم الشيء لا مدخل له في العبادة إلا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع، فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية، وسيتضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

---

(١) القاطع وإن كان قسما من المانع حقيقة كما ستقف على تفصيل القول فيه وحق المقام أن نحكم بإلحاقه بالمانع من حيث جواز الرجوع إلى البراءة بالنسبة

---

* التوحيد: ص ٤١٣.

* المحاسن: ص ٤٥٢.

ثم إن الشك في الجزئية أو الشرطية قد ينشأ[1] عن الشك في حكم تكليفي نفسي فيصير أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكماً على الأصل في الشرطية والجزئية، فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته أو عدم وجوبه.

إليه وعدمه، فإن الكلام في مسائل الباب من حيث الاحتياط والبراءة لا الاستصحاب، إلاّ أن المختار عنده قدس سره لما كان جريان الاستصحاب في الشكّ في القاطع دون مطلق الشكّ في المانع كما ستقف عليه إرادة الإشارة إلى أن المتعين فيه الرجوع إلى الاستصحاب سواء كان المذهب الاحتياط في الأقلّ والأكثر بقسميه أو البراءة كما هو ظاهر.

(١) توضيح ما أفاده يحتاج إلى بسط الكلام فيما يتعلّق بالمقام، فنقول بعون الله الملك العلاّم ودلالة أهل الذكر عليهم أفضل التحيّة والصّلاة والسلام إن الشرط على قسمين:

أحدهما: ما يكون شرطاً ومعتبراً في المأمور به ويكون مأخوذاً في موضوع الأمر فيكون مقدّماً عليه بحسب الملاحظة كسائر ما له دخل في وجود المأمور به مثل الأجزاء كغالب الشرائط للعبادات.

ثانيهما: ما يكون معتبرا في امتثال الأمر المتعلّق بالمأمور به بحيث لا يكون له تعلّق وارتباط بالماهيّة المأمور بها أصلاً، فيكون المتوقّف الامتثال دون وجود المأمور به في الخارج كإباحة المكان واللباس للصّلاة مثلا وإباحة الماء والتراب في وجه في الغسل والوضوء والتيمّم إلى غير ذلك من استفادة الإباحة من مانعيّة الغصب المجامع للعبادة وجود المتحد معها مصداقا المستفادة من النهي المتعلّق به في نفسه الذي يمنع من تحقّق الامتثال الأمر المتعلّق بالعبارة من حيث امتناع التقرّب

بما يكون مبغوضاً للمولى حسبما تبين مفصّلاً في مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي، وليس الإباحة المستفادة من مانعية الغصب بالتقريب الذي عرفته مأخوذة في مهيّة العبادات على حد سائر شرائط المأمور به كالطهارة والستر والقبلة ونحوها.

ومن هنا يصحّ العبادات بارتفاع النهي عن الغصب واقعاً كما في مورد الضرورة والاضطرار ولو من جهة الأمر بالخروج فيمن توسّط الدار المغصوبة أو فعلا كالجاهل القاصر بالحكم بالمعنى الأعمّ من الغافل والناسي والشاك أو بالموضوع كذلك بناء على أن المزاحم للأمر هو النهي الفعلي كما بنوا عليه الأمر في مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي، لا النهي الواقعي النفس الأمري وإن لم يتوجّه إلى المكلّف أصلا لعذر عقلي أو شرعيّ من توجيهه إليه أو القول بإمكان الامتثال بالمبغوض إذا كانت له جهة محبوبيّة أيضاً فيما كانت الجهتان تقييديتين على ما بني الأمر عليه من ذهب إلى جواز الاجتماع في تلك المسألة، وبالجملة لا إشكال في افتراق القسمين بحسب الآثار والأحكام كثيرا في الفقه.

أمّا القسم الأول: فممتنع عقلا لمن يكون مسبّبا من الخطاب النفسي ومعلولا له وناشئا منه، بل هو علّة تامّة بناء على القول بوجوب المقدّمة لأمر غيري تبعيّ متعلق به فهو علّة للأمر الغيري وإن كان الكاشف عنه الخطاب المتعلّق بالمشروط بعد ثبوت الملازمة العقليّة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته، فحال هذا القسم من الشرط حال الجزء في امتناع صيرورته مسبّبا عن الأمر النفسي ضرورة امتناع تأثير طلب الشيء لنفسه في كونه ممّا يتوقّف عليه وجود الغير شطرا أو شرطا بحيث يوجب حدوث المقدّميّة والارتباط بينهما، نعم لا امتناع بين اجتماع جهتي الغيرية والنفسيّة بمعنى صيرورة الشيء المطلوب نفسا مقدّمة للغير كالطهارة من الحدث مثلا أو الصلاة على النّبي عند ذكر اسمه الشريف المطلوبة نفساً حيث صارت جزءا للتشهّد وهكذا، لكنّه لا تعلّق له بالمقام أصلاً، فإن المدّعى أن الأمر الدّال

. . . .

على الأمر بالصّلوات عند ذكره صلوات اللّه عليه وآله لا يدلّ على كون الصلوات عليه جزءا للصّلاة أو عبادة أخرى وكذا الأمر بالسجود عند قراءة آية السجدة أو استماعها لا يدل على كون السجود للعزيمة جزءا للصّلاة والنهي عن الغصب بما هو غصب لا يدلّ على كون الغصب من موانع الصّلاة، وممّا يكون عدمه مأخوذا في مهيّة الصّلاة مع كون النهي المتعلّق به نفسيّا بل نقول إن تحريم الشيء في العبادة نفسيّا بحيث لا يكون محرّماً في غيرها لا يمكن دلالته على المانعيّة، ومن هنا ذهب جمع من القدماء والمتأخرين إلى أن تحريم الارتماس والحقنة والقيء في الصوم لا يدلّ على كونها من موانع الصوم وإن هي إلا كالمحرّمات النفسيّة في حال الإحرام نعم لو استفيد من النهي كونه إرشاديّاً وغيريّاً كما استظهره كليّة بعض الأساطين من المتأخّرين وجعله الأصل في النواهي المتعلّقة بما يوجد في ضمن العبادة كما هو مسلّم في جملة من الموارد بالاتفاق كالتكليف ونحوه دل على المانعية لا محالة، لكنّه يخرج عن النهي النفسي ولا تعلق له بالمقام، فإن النهي الإرشادي الغيري معلول للمانعية السابقة عليه وإن كان متعلّقا بالمعاملة أيضاً.

وهذا ما ذكرنا من أن الشرط علة للخطاب الغيري وبالجملة الخطاب النفسي بما هو نفسي لا يمكن دلالته على المقدمية والارتباط، وإن كان ظرف متعلّقه العبادة فضلا عمّا إذا لم يكن كذلك، بل نقول إن النهي النفسي المتعلّق بما فرغ عن شرطيّة يدلّ على الفساد والمانعيّة فضلا عن غيره، ولذا نقول بأنه إذا ورد النهي النفسي عن لبس الحرير في الصلاة لم يدل على فساد الصّلاة في الحرير بخلاف ما لو ورد النهي النفسي عن الصلاة في الحرير، فإنّه يدخل في المنهي عنه بشرطه من أقسام النهي في العبادات نعم لو استفيد من النهي عن لبس الحرير في الصلاة الإرشاد إلى مانعيّة نفس الحرير عن الصلاة دلّ على الفساد لا محالة وخرج عن محلّ الفرض، والسرّ إن الفعل المحصل للشرط ترتّبه عليه قهريّ توصلي لا يفرق

. . . .

في حصوله بين كون مبدئه ومحصّله مبغوضا للمولى، وبين أن لا يكون مبغوضاً وليس أمره كالجزء للعبادة حتى لا يجامع مبغوضية للأمر بالعبادة، وهذا ما يقال وقرع سمعك وسمع كل أحد من أن حيثيّة الشرط حيثيّة توصّليّة تحصل بفعل الحرام إذا لم يكن المحصّل بنفسه من العبادات كالطهارات تفارق حيثيّة الجزء، وكيف ما كان لا ينبغي الارتياب في أن الخطاب النفسي بما هو خطاب نفسيّ لا يمكن دلالته على كون متعلّقه مقدّمة للعبادة وشرطا فيها ومن هنا قد حكمنا بأن عطف الجزئيّة على الشّرطيّة كما في جملة من نسخ الكتاب غلط ظاهر لعدم جريان القسمين في الجزئيّة، ومن هنا صرّح شيخنا قدس سره في الكتاب فيما سيجيء من كلامه بأن الخطاب النفسي بالفعل لا يمكن دلالته على كون متعلّقه جزءا للعبادة.

وأمّا القسم الثاني: فيستفاد من النهي النفسي لكن يعتبر في دلالته إذا لم يكن متعلّقا بالعبادة أن يكون متعلّقا بعنوان متّحد وجوداً مع العبادة ولو باعتبار جزئها، وبعبارة أخرى يعتبر في دلالته تصادق متعلقه مع العبادة وجودا وإن انفكّ عن موارد العبادة ووجد في غيرها أيضاً فمثل النهي عن لباس الشهرة أو النهي عن لبس الرّجل لباس النساء أو العكس ونحوهما خارجة عن محلّ الكلام، فإنّها لم يتعلّق بما يتّحد وجوداً مع العبادة فلا يحكم بفساد الصّلاة فيها ولا يقال علي هذا كيف يحكم بفساد الصّلاة في لباس الحرير للرجال أو لباس الذهب لهم ونحوهما، فإن الحكم بفساد الصّلاة فيها ليس من جهة النهي النفسي المتعلّق بلبسها بل من جهة النّهي عن العبادة فيها ولولاه لم يحكم بالفساد لأجلها، ومن هنا أفتى جماعة بصحّة الوضوء من أواني الذهب والفضّة مع عدم الانحصار زعما منهم أن الوضوء منهما ليس استعمالا لهما، وإن كان الاعتراف منهما استعمالا حراماً، إلاّ أنّه خارج عن الوضوء، فحالهما حال الإناء المغصوب مع عدم الانحصار وإن كان

. . . .

الحق خلافه على ما بيّنّاه في الفقه وذهب بعض إلى عدم بطلان الصلاة في المحمول المغصوب إذا لم يتحرّك بحركات الصّلاة مستقلا ومال إليه شيخنا قدس سره في الفقه وإن كان لنا كلام فيه من حيث كفاية الحركة التبعيّة الغير المنفكّة في المنع من حيث كونه نحو أمن التصرّف أيضا وبالجملة المدار في هذا القسم المستفاد منه الشرطيّة تصادق المنهي عنه مع المأمور به وجودا ولو بحسب الاتفاق لا مجرّد اجتماعهما مورداً، فإنه لا يمكن استفادة الشرطيّة منه ولو تعلّق النهي بمبدإ الشرط كما عرفته من التمثيل بلبس لباس الشهرة وأمثاله، ولذا حكموا بصحّة الصّلاة مع النظر إلى الأجنبيّة بشهوة فيها بحيث لم يتوهّم أحد فساد الصّلاة معها والوجه فيه ما ذكرنا من عدم تصادفه مع الصّلاة أصلا وإن وقع في أثنائها ومن هنا يحكم بصحّة الصّلاة مع حمل ساعة الذهب وإن فرض كونها إناء وقلنا بأن وضعها في الجيب مثلا استعمال لها لعدم اتحاد الحرام مصداقاً مع الصّلاة وإن أفتى بعض المعاصرين رحمه الله بفساد الصّلاة فيها زاعما اتّحاد كون الصّلاة معها كما سمعته منه مشافهة وتشخيص مصاديق هذه الكليّة ومواردها بنظر الفقيه، وليس علينا الاستقصاء والعمدة بيان الضابطة.

ثمّ إن الوجه في استفادة الشرطيّة من هذا القسم من النهي ما أشرنا إليه من أنه بعد فرض التصادق والاتحاد في وجود واحد لمّا امتنع الامتثال وإن كان جهة الأمر والطلب موجودة فلا محالة يجعل الغصب المتعلّق للنهي الفعلي مانعا من قصد التقرّب بالأمر فجعل إباحة المكان مثلا شرطاً وهكذا، وأولى منه ما لو تعلّق النهي التحريمي بنفس العبادة، كما إذا تعلّق النهي بالصّلاة في الدار المغصوبة أو الحرير أو في غير المأكول إلى غير ذلك مع كونه نفسيّا على ما هو مبنى المسألتين أي مسألة اجتماع الأمر والنهي والنهي في العبادات لما عرفت من أن النهي الإرشادي لا يعقل البحث فيه، فإن الامتثال بالخصوصيّة المبغوضيّة محال فجهة

الفساد في الفرض وإن كانت هي جهة في الفرض الأول حقيقة، إلاّ أن بعض القائلين بجواز الاجتماع حكم بالفساد في مسألة النهي في العبادات نظرا إلى عدم تحقق جهة الصحّة فيها وإن حكم بالفساد بعضهم كالمحقق القمّي في القوانين من جهة الدلالة العرفية والتخصيص مع اعترافه بأنّ المسألتين من واد واحد بالنظر إلى حكم العقل، وهذا نظير قول بعض المتأخرين في مسألة اجتماع الأمر والنهي وابتناء حكمها على مسألة تعارض العامّين من وجه وتقديم النهي في مادّة الاجتماع من جهة كون دلالته أقوى من دلالة الأمر وإن كان فاسداً عندنا من جهة أن مبنى المسألة على التزاحم لا على التعارض، ومن هنا قد حكمنا بصحّة العبادة في موارد الغصب مع عذر المكلّف وانتفاء النهي الفعلي وإن حكمنا بأجرة المثل والضمان مع العذر أيضاً ولو لا ما ذكرنا من المبنى لم يكن لما ذكرنا وتسالموا عليه وجه أصلاً كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام على سبيل الضابطة وبقي هنا مطالب آخر جليلة تعرّضناها في محالّها، فلعلّ المتأمّل الدقيق يكتفي بما ذكرنا عما طوينا ذكره ويتضح له أبواب من الفقه بشرطها وشروطها وهو الموفق للصواب إذا عرفت ما ذكرنا فلنعد إلى بيان حكم المقام، فنقول إذا تسبّب الشكّ في الشرطيّة في القسم الثاني عن الشكّ في الخطاب النفسي تعيّن الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الشكّ في الخطاب سواء قلنا بالبراءة في الشك في الشرطيّة أو الاشتغال لما عرفت مرارا من عدم جريان الأصل في الشكّ المسبّب مع جريانه في الشكّ السّبب من غير فرق بين أن يكون الأصلان متوافقين أو متخالفين من جنس واحد أو جنسين، فإذا كان قضيّة الأصل في الشكّ في التكليف البراءة باتفاق المجتهدين، بل الأخباريّين أيضاً في الجملة حكم بعدم الالتفات إلى الشكّ في الشرطيّة المسبّبة عنه، ولا يكون مقتضاه الاحتياط، إلاّ على مذهب الأخباريّين في الشبهة التحريميّة فقوله

. . . .

قدس سره في الكتاب: (فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيّته أو عدم وجوبه) مبنيّ على الفرض، والغرض أنه لا يلاحظ مقتضى الأصل في الشكّ في الشرطيّة في هذا القسم أصلاً، بل يتبع حكمه حكم الشكّ في التكليف النفسي فتدبّر.

المحتويات

بحر الفوائد

في شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

ومعه متن كتاب الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤ هـ / ١٢٨١ هـ

تحقيق وتعليق

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد محمد ابن سماحة حجة الإسلام السيد جعفر مرتضى العاملي

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

تأليف
آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي
١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

مع متن الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

الجزء السادس

تحقيق وترقيم
لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف
السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت . لبنان

الطَبعَةُ الأولى
١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

بيروت ـ لبنان طريق المطار ـ خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ ـ ٠١/٥٤٠٠٠٠ ـ فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout – Liban – Rue Airport Tel: 01/455559 – 01/540000 – fax: 850717

Email:info@dartourath.com www:dartourath.com

بسم الله الرحمن الرحيم

و ينبغي التنبيه على أمور متعلقة بالجزء والشرط

الأمر الأول:

إذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته فهل الأصل كونه ركنا أو عدم كونه كذلك أو مبني على مسألة البراءة والاحتياط[1] في الشك في الجزئية، أو التبعيض بين أحكام الركن، فيحكم ببعضها ونفي بعضها الآخر وجوه لا

---

(١) قد حكى قدس سره الابتناء المذكور في مجلس البحث عن شيخه الشريف قدس سره، ولا بدّ أن يكون المراد من ابتناء حكم المقام على الخلاف في المسألة على سبيل المهملة ولو بالنسبة إلى الزيادة العمديّة، إذ إرادة القضيّة المطلقة لا معنى لها أصلا لعدم تصور جريان الأصل بالنّسبة إلى النقض السّهوي والزيادة السّهويّة ضرورة عدم تحقّق الشكّ الفعلي المعتبر في مجاري الأصول، مع أنه فرع الالتفات كما هو ظاهر.

لا يقال إجراء أصل البراءة بالنسبة إلى الجزء المتروك سهوا وإن لم يكن ممكنا ما دام المكلّف غافلاً، إلا أنّه يمكن إجراؤها بعد زوال الغفلة وحصول الالتفات بالنسبة إلي وجوب الإعادة المشكوك المترتّب على احتمال الجزئيّة حال الغفلة فيستكشف من الحكم بعدم وجوب الإعادة بعد الالتفات لأصالة البراءة عن عدم الجزئيّة حال الغفلة، لأنا نقول الشكّ في وجوب الإعادة وعدمه مسبّب عن الشكّ في قناعة الشارع عن المأمور به بغيره وحكمه بكونه مسقطا عنه كما ستقف على تفصيل القول فيه ولم يقل أحد ممّن قال بالبراءة في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بأن مقتضاها الحكم بقناعة الشارع بفعل الناقص الغير المأمور به عن التام، بل كلمتهم متفقة على أنّ مقتضى قاعدة الاشتغال هو البناء على عدم القناعة ووجوب الإتيان بالتام كما هو واضح لمن له أدنى تتبّع، كيف والعقل الضروري

يعرف الحق منها، إلاّ بعد معرفة معنى الركن، فنقول إن الركن في اللغة والعرف معروف[1] وليس له في الأخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه في زمان

يحكم بعدم جواز الاقتصار بالناقص مع الشكّ، هذا وانتظر لتمام الكلام في ذلك فيما سيتلى عليك عن قريب.

(١) الركن مصدر ركن يركن بمعنى الاعتماد وقد يطلق على ما به قوام الشيء وليس له في الكتاب والسنّة ذكر حتى نتعرّض لمعناه في زمان تعلّق الحكم به من الشارع، وأن المراد منه المعنى المتبادر منه عرفا المنطبق على اللّغة إذا لم يكن للشارع عرف واصطلاح خاصّ فيه كما هو الشأن في الألفاظ الواقعة في كلام الشارع، ضرورة أن بحث الفقيه عن معنى اللفظ ووضعه وظاهره وخلافه مع عدم تعلّق الحكم به في كلام الشارع مما لا معنى له، وإنما يبحث عنه اللغوي من حيث إنه لغوي.

نعم قد يبحث عنه إذا وقع في معقد الاجماع محقّقا أو منقولا كما في المقام ففي الأوّل يرجع إلى العرف العام إذا لم يكن للمجمعين عرف خاصّ فيه وفي الثاني إلى ما أراده حاكي الإجماع إن علم ما أراده، وإلا فإلى عرف الفقهاء إن كان وإلاّ فإلى العرف العام، ولما وقع الخلاف بينهم في معنى الركن مع الاتفاق على ثبوته في الجملة وإنه هل يتقوّم بثبوت البطلان على ترك الجزء سهوا كما يبطل بتركه عمداً، وإلا لم يكن جزءا وهو خلف كما اقتصر به جمع وهو الأوفق بمعناه العرفي المطابق للّغة كما هو واضح أو للبطلان بزيادته عمدا وسهوا مدخل فيه كما عن آخرين، فإذا أريد فهم مقتضى الأصل الأوّلي أو الثانوي في الجزء الذي ثبت جزئيّته ويشكّ في ركنيّته، فلا بدّ من تحرير الكلام في مسائل ثلاث لاختلاف مقتضى الأصل كما ستقف عليه بالنظر إلى النقيصة والزيادة.

ثمّ إن البحث وإن لم يكن له اختصاص بباب الصّلاة، إلا أن حال الأجزاء من حيث الأحكام المذكورة ظاهرة عندهم في غيره.

صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء، وقد اختلفوا في تعريفه بين من قال: «**بأنه ما تبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً**» وبين من عطف على النقص زيادته، والأول أوفق بالمعنى اللغوي والعرفي، وحينئذ فكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالإخلال في طرف النقيصة، أو فيه وفي طرف الزيادة فهو ركن.

فالمهم بيان حكم الإخلال بالجزء في طرف النقيصة أو الزيادة، وأنه إذا ثبت جزئيته فهل الأصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهوا كما يبطل بنقصه عمدا وإلا لم يكن جزء.

فهنا مسائل ثلاث بطلان العبادة بتركه سهواً.

وبطلانها بزيادته عمداً.

و بطلانها بزيادته سهواً.

أما المسألة الأولى: وهي بطلان العبادة بترك الجزء سهواً

فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة، لأن ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة[1] ، فإذا انتفى ينتفي المركب فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره في تقريب أصالة البطلان بنقض الجزء سهوا يرجع إلى القياس المركّب من الصغرى والكبرى، ولما كانت الكبرى واضحة مسلّمة حرّر الكلام في الصغرى ومقتضى القياس المذكور بظاهره كما ترى وإن كان بطلان العبادة بنقض الجزء سهوا كيف ما اتفق، إلا أنّ المراد كما يعلم من كلامه قبل ذلك وبعده الحكم بالبطلان ما لم يقم هناك دليل على الاكتفاء بالناقص عن التام ولا يتنافى بين نتيجة القياس وما ذكره أصلاً، لأن النتيجة

كون المأتي به غير مأمور به ومقتضاه كما ترى البطلان ووجوب الإعادة ما لم يقم هناك دليل من الشارع على القناعة بغير المأمور به عن المأمور به، فإذا شكّ في قيام الدليل فيرجع إلى أصالة الاشتغال فالمراد من الأصل في المقام لا بدّ أن يكون ما ذكرنا لا ما يقتضيه ظاهر الكتاب من أصالة عدم القناعة والإسقاط، وما يرجع إليهما من الأصول العدميّة لعدم ترتّب الحكم على مجاريها، بل على مجرّد احتمال عدم القناعة كما هو ظاهر، إلاّ أن الأمر في ذلك سهل وتوضيح ما أفاده في بيان الصغرى هو ما مرّت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة من استحالة تنويع المأمور به في نفس الأمر والواقع بحسب العلم والجهل والالتفات والغفلة والسهو والنسيان بأن يكون المأمور به في حال العلم بوجوب الحمد مثلا الصّلاة المشتملة على الحمد ومع الجهل به الصّلاة الخالية عنه، وكذا يكون المأمور به في حال الالتفات إلى السورة الصلاة المشتمل عليها، ومع الغفلة عنها الصّلاة الخالية عنها أمّا عدم إمكان التنويع بحسب حالتي العلم والجهل فللزوم الدور الظاهر الذي أسمعناك القول فيه مراراً، وأمّا عدم إمكانه بحسب الغفلة والالتفات، فلأنّ الحالة التي يؤخذ موضوعا لا بدّ من أن يكون قابلة لأن يخاطب المكلّف بالفعل في حال الاتّصاف بها مع الالتفات إليها والغفلة والنسيان والسهو لا يكون قابلة لذلك ضرورة أنه بمجرّد التفات المكلّف إلى كونه ناسيا عن السورة يزول نسيانه وغفلته، فينتفي موضوع التكليف المتعلّق بالفعل الناقص من حيث كون المكلّف غافلا عن التّام وهو أمر ظاهر كظهور المقدّمة الأولى، لا يقال إنّ الآتي بالصّلاة بدون السورة يلتفت إلى ما يأتي به من الأجزاء فلا مانع من أمره بها، غاية الأمر عدم التفاته إلى كونها مقرونة بنسيان السّورة وعدم الالتفات إلى هذا العنوان لا تعلّق له بما يأتي به من الأجزاء.

فإن شئت قلت: المأمور به في حق ناسي السّورة مثلا غيرها من الأجزاء التي

به وهو معنى فساده أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلأن الغفلة لا توجب تغير المأمور به، فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفلته فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً غاية الأمر عدم توجه الأمر الفعلي بالصلاة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليه الإتيان به

يأتي بها والمفروض أنه يلتفت إليها وإنما لا يلتفت إلى ما نسيه والمفروض سقوطه عنه، فالذي أمر به لم يتعلّق به النسيان والذي تعلّق به النسيان لم يؤمر به فلم قلت بعدم إمكان التنويع بحسب الالتفات والغفلة، مع أنّه لا محذور فيه أصلا بعد رجوع الأمر إلى ما ذكر، وإلّا يلزم في التكليف بشيء الالتفات إلى غيره ممّا لم يكلف به، لأنا نقول إن لم يكن لنسيان السّورة في الفرض دخل في التكليف بغيرها من الأجزاء فيتوجّه عليه أن لازمه عدم دخل السّورة في الصّلاة أصلاً، فيلزم أن يكون سائر الأجزاء مكلّفا بها على كلّ حال وهو خلف مضافا إلى منافاته لفرض التنويع وإن كان له دخل فيه، فلا بدّ أن يكون عنوانا للتكليف بغيرها فيلزم ما ذكرنا من المحذور فإن قلت نسيان السورة أوجب التكليف بغيرها من الأجزاء في حالته، لا أن يكون شرطا للتكليف بغيرها بحيث يلزم الالتفات إليه في زمان الإتيان به فالتكليف إنما هو في حال نسيانها لا بشرطه.

قلت: ما ذكر لا محصّل له أصلا لأنه خلاف فرض التنويع فإن معناه دخل الحالة في موضوع الحكم فإن كان للحالة المذكورة دخل في عروض الحكم وبقائه فيعود المحذور، وإلا فلا معنى للقول بكون التكليف في حال النسيان لا بشرطه، فإنه إذا فرض عدم اشتراطه، فأيّ معنى للقول المذكور.

بمقتضى الأمر الأول.

فإن قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان[1] يتم فيما لو ثبت الجزئية

---

(١)لمّا أفاد قدس سره في صغرى القياس الذي أفاده لتأسيس الأصل في المسألة عموم جزئيّة المنسي لحالتي النسيان والالتفات، فقد توهّم أن المراد التمسّك بالعموم اللفظي لدليل الجزئيّة، فيتوجّه السؤال بأن ذلك إنما يستقيم فيما لو كان له عموم وأمّا إذا لم يكن له عموم سواء كان لبيّاً أو لفظيّاً بصورة الجملة الخبريّة مع إهماله والإنشائيّة الغير القابلة، لأن يشمل صورة النسيان والغفلة، فلا معنى للحكم بالعموم فيرجع إلى إطلاق دليل العبارة إن كان له إطلاق يشمل صورة النسيان على قول الأعمّي في ألفاظ العبارات وإلاّ فيبني على مسألة البراءة والاشتغال في ماهيّات العبادات، فإن ثبوت الجزئيّة في الجملة كما هو المفروض لا ينافي الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى حالة يشكّ في عموم الجزئيّة بالنسبة إليها كما لا يخفى، فإذا بني على عدمها من جهة الأصل اللفظي أو العملي يكون حال الجزء حال الشرط المختصّ بحال الذكر وأجاب عنه بقوله: (قلت) إلى آخره بما عرفت من أن التنويع بحسب حالتي الغفلة والالتفات يستحيل عقلا فلا يمكن توجيه التكليف إلى الغافل عن الفعل حقيقة، لأن التام غير مقدور له والنّاقص وإن كان مقدورا له ذاتاً إلا أنه غير مقدور له بعنوانه فهو ما دام غافلا كالنائم في برهة من الوقت لا يكون مكلّفا بشيء، وإذا زالت غفلته توجّهت الخطابات الواقعيّة بالمركب التام إليه.

نعم يمكن أن يكون الناقص مشتملا على مصلحة ملزمة كافية عن المصلحة الموجودة في المركّب التام في حق خصوص الناسي مع قصوره عن توجّه التكليف بالنسبة إليه لعجزه، ولكن هذا مجرّد إمكان لا ينفع إلا بعد قيام الدليل على كفاية الناقص عن التام فإنه يستكشف منه ذلك رفعا للحكم الجزافي القبيح

عن الشارع المنزّه فيحكم بعد قيام الدليل كما قام في جملة من الموارد بأن غير المأمور به مسقط عن المأمور به في العبادات كما نقول بمثله في مسألتي الجهر والإخفات في الجاهل المركّب والمتمّم في السفر جهلا مركّباً كما ستقف على تفصيل القول فيه بعد ذلك إن شاء الله تعالى فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه أن النّاسي ما دام ناسياً لا يتوجّه إليه خطاب وأمر لا من الشارع ولا من العقل نعم يحكم العقل بكونه معذوراً ما دام غافلاً، وهذا لا تعلّق له بكونه مأموراً عقلا كيف والعقل ليس مشرّعاً مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان توجيه الخطاب بالنسبة إليه شرعاً وعقلاً لعدم قدرته نعم يأتي بالفعل بداعي امتثال الأمر الواقعي المتعلّق بالمركب غفلة عن بعض أجزائه، وهذا الإقدام لا يحدث في حقه أمرا ومن هنا قال قدس سره ومما ذكرنا ظهر أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للأجزاء إلى آخر ما أفاده، فإن ابتناء حكم المقام على المسألة المذكورة موقوف على فرض أمر فيه وقد عرفت عدم إمكانه، وحيث انجر البحث إلى هذا المقام، فلا بأس بإيراد بعض الكلام في المسألة المذكورة عسى أن ينفع في توضيح المقام فنقول بعون الله وتوفيقه ودلالة أوليائه الكرام عليهم آلاف التحيّة والسلام إنهم ذكروا للأمر في تلك المسألة وجوها وأقساما أربعة لا خامس لها:

أحدها: الأمر الواقعي الاختياري وهو الذي يتعلّق بالموضوعات تعلقا أوّليّاً بمعنى عدم أخذ الظن أو الشكّ في حكم آخر في موضوعه وعدم دخل العذر بالمعنى الأعم من المرض والخوف والتقيّة والاضطرار الشامل لفقدان الماء ونحو ذلك فيه وإن اختلف بحسب سائر حالات المكلّفين كالحضر والسفر، وهذا هو الذي ادّعي اتفاق الفريقين على القول بالإجزاء فيه إلا عن أبي هاشم من العامّة، وقد ادّعي اتفاق العقلاء في تخطئته ومن غاية افتضاحه وجّهه بعض بأن بحثه في إمكان أن يرد من الشارع عقيب امتثاله بإتيان الفعل ثانياً، لا بعنوان المتدارك وجعل

مرجع النزاع في المسألة إلى إمكان ورود الأمر المذكور وعدمه وإن كان في غاية الضعف لأن إمكان ذلك بمعنى إيجاب الشارع للفعل ثانيا بعنوان التكرار مما لا يعقل النزاع فيه، وبالجملة اقتضاء أمثال هذا القسم من الأمر سقوط الفعل ثانياً بالمعنى الأعمّ من الإعادة والقضاء عقلي مع فرض تعلّق الأمر بنفس إيجاد الطبيعة، بل التحقيق أنّ اقتضاء امتثال كل أمر لعدم إمكان تعلّق الأمر بإيجاد الفعل على طبقه ثانياً لا بعنوان طلب التكرار عقليّ من غير فرق بين أقسام الأمر كما هو ظاهر، فإن كان البحث في المسألة عن هذا المعنى كما استظهره بعض كان الاقتضاء عقليًا بالنسبة إلى الجميع، وإن كان النزاع في الأعم منه كما يظهر من الشهيد قدس سره وغيره، فيشمل النزاع في اقتضاء امتثال أمر سقوط الفعل بمقتضى أمر آخر افترق هذا القسم عن باقي الأقسام إذ لا يتصوّر بالنسبة إليه أمر آخر كما هو ظاهر.

ثانيها: الأمر الواقعي الاضطراري المتعلّق بالموضوعات الأوليّة بالمعنى الذي عرفته مع دخل العذر بالمعنى الأعمّ في موضوعه، فأمر ذوي الأعذار إذا قيل بجواز البدار لهم واقعاً بمجرّد طروّ العذر في بعض أجزاء الوقت وإن علم بزواله في جزء آخر يدخل في هذا القسم، وهذا كالأوّل في اقتضاء امتثاله عقلا لسقوط الفعل ثانيا من غير فرق بين الوقت وخارجه وإن زال العذر فيهما، لأنّ المفروض كونه واقعيًا نعم يمكن تعلق الأمر الندبي بعد زوال العذر بإيجاد الفعل على طبق الأمر الأوّل كما أنه يمكن تعلّق الأمر الندبي بإيجاد الأفضل بعد إيجاد غيره لإدراك المصلحة الأوليّة الفائتة كالمعادة جماعة، هذا ولكن ربما يجري في لسان شيخنا قدس سره عند البحث عن هذه المسألة أن مقتضى الأصل وإن كان الإجزاء بالنسبة إلى هذا القسم، إلاّ أنّه يمكن الأمر الإلزامي بإيجاده ثانياً، لتدارك المصلحة الأوليّة الفائتة سيّما في خارج الوقت وقال قدس سره في تقريب ذلك أنه لا ينبغي الإشكال في أن قضيّة الأصل والقاعدة في امتثال التكليف الاضطراري حصول

الإجزاء به، فيجري على مقتضى هذا الأصل ما لم يقم دليل على خلافه فإن مقتضى اختلاف التكليف الواقعي في أجزاء الوقت بحسب أحوال المكلّف التي منها الاضطرار مع فرض وحدة التكليف كما هو المفروض هو رفع التكليف عن المكلف المضطرّ الآتي بوظيفته كالآتي بالصلاة تقيّة أو الوضوء كذلك أو الآتي بالصلاة مع الطهارة الترابيّة إلى غير ذلك، إلاّ أنه يصحّ أن يرد دليل من الشارع على وجوب الإتيان بالواقع الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار لأجل إدراك مصلحته التي هي الأصل المكتفي عنها بالمصلحة الموجودة في حال الاضطرار من باب البدليّة وليس الأمر فيه كامتثال الأمر الواقعي الاختياري الذي لا يتصوّر عدم الإجزاء فيه، بل ربّما يقال إن مقتضى ما دلّ على وجوب تدارك ما فات بعد خروج الوقت هو ثبوت القضاء، إلا أن يقوم دليل على سقوطها لفرض فوت الواجب الاختياري، هذا حاصل ما أفاده في مجلس المذاكرة، ولكني لم أستصوبه لأن الفعل الناقص في حال الاضطرار إن لم يكن فيه مصلحة يتدارك بها المصلحة الملزمة ولم يبلغ إلى تلك المرتبة كان الأمر به من الشارع واقعاً قبيحاً، وإن كان فيه المصلحة المذكورة لزم من إيجاده على طبق الأمر المتعلّق به ارتفاع الأمر عن الواقع.

فإن شئت قلت: إن الواقع الاضطراري من مراتب الواقع حقيقة فإذا أتى به المكلّف فقد أتى بالواقع، فيرتفع أمره الإلزامي ومنه يظهر فساد التمسّك في المقام بما دلّ على وجوب القضاء على من فاته الفريضة في الوقت، فإنّا نمنع من صدق الفوت بعد ثبوت التّدارك، بل نمنع من صدق مجرّد عدم الإتيان بالواجب الواقعي أيضا لو جعل الفوت عبارة عن هذا المعنى لما عرفت من أن الإتيان بالواقع الاضطراري من مراتب الإتيان بالواقع.

وإن شئت قلت: إن القضاء وإن كان بأمر جديد، إلاّ أنّه بعد ثبوته من مراتب الأمر بالواقع أيضاً وبعد امتثاله لا يبقى موضوع الأمر بالقضاء، ومن هنا قلنا تبعاً

للعلاّمة قدّس الله نفسه الزكيّة إن مرجع أمر الكفار بالقضاء وتكليفهم به حقيقة إلى مؤاخذتهم على تفويت الواقع الذي أمروا به، فلا يتوجّه الإشكال المشهور بأن القضاء غير مقدور لهم لا قبل الإسلام ولا بعده لسقوط التكليف بدليل جبّه عمّا قبله.

فإن قلت: بعد اشتمال الفعل على مصلحة الواجب الواقعي على ما هو المفروض لا بدّ أن يكون بدلا اختياريًا والتكليف به والواجب الاختياري تكليفاً تخييريًا وهو خلف.

قلت: ما ذكر توهّم فاسد إذ لا امتناع في أن يكون للفعل مصلحة في حال دون حال كالصلاة مع الطهارة الترابيّة فإن مصلحتها إنما هي في حق الفاقد للماء.

فإن قلت: بعد تسليم ارتفاع الأمر عن الواقع رأساً أيّ معنى لقولك بإمكان تعلّق الأمر الندبي من الشارع بإتيان الواقع الاختياري بعد ارتفاع العذر، فإن الأمر الندبي كالأمر الإيجابي يتوقف على المصلحة والمفروض تداركها.

قلت: إنما التزمنا بتدارك المقدار الموجب من مصلحة الواقع لإتمام المصلحة لعدم الدليل عليه أصلاً، فيمكن صدور الأمر الندبي عن الشارع لأجل تداركه، وقد التزمنا بمثله في الإتيان بالبدل الاختياري كالصلاة المعادة جماعة في الجملة فكيف البدل الاضطراري.

ثالثها: الأمر الظاهري الشرعي ولو كشف عنه العقل المتعلّق بالموضوعات تعلّقا ثانويًا من حيث الظن بالواقع الأوّلي بالمعنى الأعمّ من الظن النوعي أو عدم العلم به، فينطبق على مجاري الأصول العمليّة، وهذا على قسمين:

أحدهما: ما يتعلّق بالمكلف من حيث عجزه عن تحصيل الواقع كالأصول الحكميّة وبعض الأصول الموضوعيّة والأمارات الظنيّة في الأحكام والموضوعات بشرط الانسداد وعدم التمكّن من تحصيل العلم بالواقع الأوّلي.

ثانيهما: ما يتعلّق به لا من الحيثيّة المذكورة، بل من حيث ظنّه بالواقع أو عدم علمه به ولو تمكن من تحصيل العلم بالواقع كالظنون الخاصّة المطلقة وأكثر الأصول الموضوعيّة.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في عدم اقتضاء سلوكه القناعة به عن امتثال الأمر الواقعي وسقوط الفعل على طبقه أداء وقضاء، فيحكم بمقتضى الأمر الواقعي بعد تبيّن خطاء الحكم الظاهري وعدم موافقته للواقع بوجوب الإتيان على طبقه في الوقت وخارجه فيما يثبت له القضاء ولو بالعموم إذ الحكم الظاهري لا يوجب التصرف في الواقع أصلا غاية الأمر حكم العقل بكون سالكه معذوراً في مخالفة الواقع ما لم ينكشف الخلاف ودعوى أن الحكم الظاهري وإن لم يوجب التصرّف في الواقع وإلا لزم التصويب الباطل عند أهل الصواب، إلا أنّ مقتضاه لما كان ترتيب جميع آثار الواقع التي منها سقوط الفعل ثانياً بعد تحقّقه الإجزاء شرعا فاسدة بأن الأمر المذكور على ما عرفت توضيحه من اللوازم العقليّة لإتيان الواقع الأولي، فلا يمكن تعلّق جعل الشارع به على ما عرفت الكلام فيه وستعرفه في محلّه وهذا هو الذي يلزم سلوكه في هذا القسم وعليه المحققون وزعم جماعة بالنظر إلى إطلاق كلماتهم خلافه.

وأمّا القسم الثاني: فلا إشكال في عدم اقتضاء سلوكه الإجزاء عن الواقع أيضاً فيما لو تبيّن الخطاء والوقت باق لتدارك الواقع بعين ما عرفته في القسم الأوّل من عدم تصرّف الحكم الظاهري في الواقع وإن ترتّب عليه تمام آثار الواقع من حيث البناء على كونه واقعاً ما دام الحكم الظاهري موجوداً، بل الإشكال في تصوير الإجزاء بعد قيام الدليل عليه في بعض الموارد على ما أفاده شيخنا قدس سره من أن الأصل في امتثال الأمر الظاهري عدم الإجزاء فيبني على مقتضاه فيما لم يقم هناك دليل من الشارع على الإجزاء، وقد عرفت في الجزء الأول من الكتاب ابتناء

ثاني الشهيدين قدس سرهما القول بالإجزاء على القول بالتصويب وجعل الإجزاء وعدمه ثمرة للقول بالتصويب والتخطئة، وغاية ما يقال في توجيه الإجزاء بعد قيام الدليل عليه إن قيامه يكشف عن أن في أمر الشارع ظاهرا وحكمه بالبناء على ترتيب آثار الواقع مصلحة يتدارك بها تمام المصلحة الملزمة في الواقع فيرتفع الحكم الواقعي، لأن بقاءه بعد الفرض المزبور يوجب ثبوته بلا صفة تقتضيه، وإن أشكل الأمر حينئذ بعدم انفكاك الفرض عن التصويب ولو بعد قيام الدليل على الإجزاء اللهم إلا أن يقال إن ثبوت الواقع في الجملة ولو قبل العمل بالحكم الظاهري يكفي في التفصّي عن لزوم إشكال التصويب فإنه لا إشكال في جواز تحصيل العلم بالواقع في حقه، فيرتفع موضوع الحكم الظاهري فتأمّل، وأولى بالإشكال ما لو قام الدليل على الإجزاء في القسم الأول لأنه لا يحكم فيه العقل بلزوم المصلحة في تشريع الحكم الظاهري.

اللّهم إلا أن يقال إن عدم حكمه به فيما لم يقم هناك دليل على الإجزاء، وأمّا بعد قيامه فيحكم به لا محالة، فيتّحد القسمان من هذه الجهة، وإن افترقا من حيث إطلاق الاعتبار وتقييده هذا فيما لو تبيّن الخطاء في أثناء الوقت وأما لو تبيّن بعد الوقت المضروب للفعل، فقد بنى شيخنا قدس سره لزوم تدارك الواقع وعدمه في الجزء الأول من الكتاب عند الكلام في كيفيّة جعل الطرق على كون المراد من الفوت في دليل القضاء مجرد ترك الواجب الواقعي في الوقت وإن تداركت مصلحته، حيث إن في ترخيص الشارع لترك الواقع في الجزء الأخير من الوقت مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع في حكم العقل أو فوت الواقع من حيث إن فيه مصلحة، لكن قد عرفت الإشكال في هذا المبنى منّا فيما بيّنا لك في المقام، وممّا ذكرنا لك كله تعرف حكم تبدل رأي المجتهد في المسألة قبل العمل وبعده قبل خروج الوقت، وبعده تبدّل رأيه إلى العلم بالخلاف أو الظنّ المعتبر به، فإن مقتضى

القاعدة العمل بمقتضى الرأي الثاني إذا كان التبدّل قبل العمل بل لم يخالف فيه أحد ووجوب الإعادة والتدارك إذا كان بعده مطلقا ونقض الآثار السابقة ،حتى في المعاملات بالمعنى الأعمّ إلا فيما إذا قام هناك إجماع على عدم النقض أو دليل آخر كدليل نفي الحرج، نعم فيما لو تبدّل ترجيحه إلى الشكّ والتردّد في المسألة بعد العمل بالترجيح السابق يمكن الحكم بصحّته من جهة قاعدة الشكّ بعد الفراغ وإن كانت الشبهة في الحكم في نفس المسألة، وإن كان فيه ما فيه وتعيّن عليه الرجوع إلى مقتضى الأصل بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وفي المسألة أقوال يطلب من محلّها سيجيء الإشارة إلى بعضها في آخر هذا الجزء من الكتاب إن شاء الله تعالى.

رابعها: الأمر العقلي العذري وفي السنة بعض من عاصرناه أو قارب عصرنا توصيفه بالأمر الظاهري العقلي وإن كان الحق توصيفه بالأمر الخيالي، وقد عرفت توهم وجوده في زعم غير واحد في الجاهل المركب والناسي وأضرابهما وقد بنى الأمر عليه المحقق القمي قدس سره في القوانين في مواضع منه، ولكنك قد عرفت أنّه لا أمر هناك أصلا بالنسبة إلى ما يأتون به لا من الشارع ولا من العقل، وإنّما يأتي الغافل بالفعل بداعي الأمر الغير المتوجّه إليه، فإذا انكشف الخلاف وارتفع العذر يجب عليه تدارك الواقع في الوقت وخارجه ما لم يقم عليه دليل من الشارع على الاجتزاء بما فعله وبعد قيامه يكشف عن وجود مصلحة متداركة في فعله، وإن عوقب على مخالفة الواقع كالجاهل بالجهر والإخفات بناء على شمول كلامهم للجاهل المقصّر كما ستقف على تفصيل القول فيه.

فإن قلت: إذا اعتقد المكلّف مطابقة ما يأتي به للواقع وأتى به بهذا العنوان فيحكم العقل بوجوبه من حيث كونه إطاعة للشارع في زعم المكلّف وانقيادا له وإن أخطأ في هذا الاعتقاد، لأن الخطاء في اعتقاد الحكم الشرعي لا يوجب الخطاء في حكم العقل كما هو ظاهر، فالمراد من الأمر العقلي في كلماتهم هذا

المعنى وإن كان توصيفه بالظاهري خطاء، إلا أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

قلت: بعد تسليم حكم العقل في الجزئيات إن حكمه بوجوب الإطاعة حكم إرشاديّ صرف لا يوجب تصحيح العمل المخالف للواقع وارتفاع الأمر الشرعي المتعلّق به مع عدم موافقته بالفرض من جهته، وهذا أمر لا ينبغي الارتياب فيه أصلاً، فإن كان مقصود القائل هذا الأمر فلا يجديه في شيء فافهم نعم لو كان المكلف غافلا لجهله المركب في برهة من الزمان، ثم تفطّن وشكّ في مطابقة أعماله السابقة للواقع أو الطريق الذي يرجع إليه لاحقا بني على الصحّة نظرا إلى قاعدة البناء على الصحّة بعد الفراغ، ولعلّنا نتكلّم في هذا زيادة على هذا إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: بعد قيام الدليل على الاكتفاء بغير الواقع عنه ما المصحّح للعبادة فإن كان الأمر الواقعي، فالمفروض انتفاؤه وإن كان أمر آخر فقد التزمت بعدم حدوث أمر آخر بسبب طروّ الغفلة والنسيان وإن لم يكن هناك أمر أصلاً، فكيف يقصد التقرّب بالفعل قلت المصحّح رجحان الفعل في نفس الأمر واشتماله على جهة الأمر وإن كان هناك مانع في المكلّف من تأثيرها في توجيه الأمر إليه، وهذا المقدار يكفي في صحّة العبادة، ومن هنا نقول بصحة الوضوء بعد دخول الوقت في الغايات المستحبّة وإن لم يتعلّق به الأمر الاستحبابي لأجلها لوجود المانع وهو الأمر الوجوبي، حيث إن الغايات للوضوء ليست كالغايات في الغسل حتى يوجب اختلاف متعلّق الأمر الإيجابي والندبي غاية ما في المقام عدم جعل المكلف الداعي رجحان الفعل واقعا بل جعله الأمر الواقعي الغير المتوجّه إليه، إلا أنه مع هذا القصد قاصد للرجحان ضمناً ونلتزم بكفاية هذا المقدار أيضاً فتدبّر.

وقد خرجنا بطول البحث في المسألة عن وضع التعليقة إلا أن رجاء انتفاع المشتغلين ووقوعهم على لبّ المسألة وخالصها سيّما ولدي وقرّة عيني وفّقه الله تعالى لمرضاته حملني على ذلك وإن مضى بعض الكلام فيها في الجزء الأول من التعليقة أيضاً.

بمثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» دون ما لو قام الإجماع مثلا على جزئية شيء في الجملة، واحتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة المنسي فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامة مثل قوله عليه السلام: «تمت صلاته ولا يعيد» وحينئذ فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية حال النسيان فيرجع فيها إلى البراءة والاحتياط على الخلاف، وكذا لو كان الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصاً بحال الذكر وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً، فإنه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد أعني حال الذكر، إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه.

قلت: إن أريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجه الخطاب إليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً وإن أريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية فهو حسن، لأنه حكم في حقه بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البراءة والاحتياط، لأن هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه أدلة البراءة بل الأصل فيه العدم بالاتفاق.

وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا بها ولا مسقطا عنه.

وممّا ذكرناه ظهر أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للأجزاء في شيء لأن تلك المسألة مفروضة فيما إذا كان المأتي به مأموراً به بأمر شرعي كالصلاة مع التيمم أو بالطهارة المظنونة، وليس في المقام أمر بما أتى

به الناس أصلاً.

وقد يتوهم أن في المقام أمرا عقليا لاستقلال العقل بأن الواجب في حق الناسي هو هذا المأتي به، فيندرج لذلك في إتيان المأمور به بالأمر العقلي.

وهو فاسد جداً، لأن العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يثبت له تكليفا بما عداه من الأجزاء وإنما يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه إياها كيف والتكليف عقليا كان أو شرعيا يحتاج إلى الالتفات، وهذا الشخص غير ملتفت إلى أنه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه.

ونظير هذا التوهم توهم أن ما أتى به الجاهل المركب باعتقاد أنه المأمور به من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلي.

وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه.

وأمّا ما ذكره من أن دلالة الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد إطلاق الأمر بالكل إلاّ بقدر مورده وهو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكلي المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل بحاله.

ففيه أن التكليف المذكور إن كان تكليفا نفسياً، فلا يدل على كون متعلقه جزء للمأمور به حتى يقيد به الأمر بالكل وإن كان تكليفاً غيرياً فهو كاشف عن كون متعلقه جزء، لأن الأمر الغيري إنما يتعلق بالمقدمة وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه لأن الجزئية غير مسببة عنه، بل هو مسبب ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه[1] وبين

(١) قد عرفت شرح القول فيما أفاده من الفرق بين الجزئيّة المستكشفة من التكليف الغيري التي لا يلزم من انتفاء التكليف انتفائها، وإن لم يكن انتفاؤه دليلاً

ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير، فإن الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه فينتفي بانتفائه.

والحاصل أن الأمر الغيري بشيء لكونه جزء وإن انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكل في حقه إلا أن الجزئية لا تنتفي بذلك.

وقد يتخيل أن أصالة العدم على الوجه المتقدم وإن اقتضت ما ذكر، إلاّ أن استصحاب الصحة حاكم عليها.

وفيه ما سيجيء في المسألة الآتية من فساد التمسك به في هذه المقامات، وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك.

فإن قلت: إن الأصل الأولي وإن كان ما ذكرت، إلاّ أن هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه وهو قوله

على وجوده أيضاً والشرطيّة المسبّبة من التكليف النفسي المعلولة له التي يلزم من انتفاء التكليف انتفاؤه كشرطيّة إباحة المكان واللباس المسبّبة عن تحريم الغصب، ومانعيّة لبس الحرير المسبّبة عن النهي عن الصّلاة في الحرير إلى غير ذلك، لا يقال مقتضى ارتفاع الشرطيّة بحسب الواقع في صورة الغفلة عن التكليف النفسي ولو كان الفعل المتعلّق للخطاب التحريمي النفسي من حيث عدم تعلق الغفلة به اختيارياً متعلّقا للخطاب الواقعي يستلزم سقوط التكليف بالنسبة إلى الشرط والمشروط معاً والمفروض عدم حدوث تكليف آخر بالفعل الفاقد للشرط، فلا مصحّح له فيحتاج الحكم بالاجتزاء به إلى دليل كالفاقد للجزء نسياناً أو جهلاً مركّبا فيتّحد الجزء والشرط حكماً، لأنا نقول ما ذكر إنما يستقيم فيما كان شرطا للمأمور به ومأخوذا في مرتبة الجزء لا فيما كان مأخوذاً في الامتثال على ما هو المفروض، فإن الغفلة عنه لا يوجب الغفلة عن المأمور به، فلا يكون هناك مانع من تعلّق التكليف به كما هو ظاهر.

صلى اللّه عليه وآله: «**رفع عن أمتي تسعة الخطأ والنسيان**». بناء على أن المقدر ليس خصوص المؤاخذة بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي لو لا النسيان، فإنه لو ترك الصورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الإعادة وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً، وإن شئت قلت: إن جزئية السورة مرتفعة حال النسيان.

قلت: بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار[1] إن جزئية السورة ليست من

---

(١) لا يخفى عليك أن ظاهر ما أفاده في الجواب كون المراد من الجزئيّة في السؤال الحكم الوضعي بالمعنى المعروف الذي وقع الكلام في كونه مجعولً شرعيّاً مستقلاً في قبال جعل الحكم التكليفي في مورده أوامراً اعتباريّاً منتزعاً من جعل الحكم التكليفي في مورده، فيكون جزئيّة الجزء ككليّة الكلّ ومأموريّة المأمور به مثلاً، فيتوجّه عليه بأن المراد منها في المقام ليس هذا المعنى قطعا بل المراد هو مقدّميته وتوقف المركّب عليه في نفس الأمر، وليس هذا المعنى أمراً اعتباريّا في المقدّمات جزماً كيف والدليل على الصحة في موارد نسيان بعض الأجزاء يكشف عن هذا المعنى، وإلاّ لما أمكن حكم الشارع بصحة عمل الفاقد للجزء مع فرض جزئيّته وتوقّف العمل عليه وإن لم يمكن تعلّق التكليف والأمر بالعمل الفاقد له لما عرفت من استحالة التنويع بحسب الالتفات، والغفلة فمراد السائل كشف النبوي بناء على تعميمه لرفع غير المؤاخذة عن كون الأمر في مقدّميّة المقدّمات على هذا الوجه، فيستدلّ به على الأصل الثانوي في نسيان الأجزاء، فيحكم بمقتضاه إلاّ فيما قام هناك دليل خاصّ على خلافه كما قام عليه في أركان الصلاة ولا يريد بذلك إثبات التكليف بالناقص ولا رفع الجزئيّة التي هي من أحكام الوضع هذا ولكن يمكن التفصّي عنه بأن المراد وإن كان ما ذكر في المناقشة، إلاّ أن الجزئية بالمعنى المذكور أيضاً ليست أمراً جعليّاً للشارع، بل

الأحكام المجعولة لها شرعا بل هي ككلية الكل، وإنّما المجعول الشرعي وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الإعادة بعد التذكر مترتب على الأمر الأول لا على ترك السورة.

ودعوى أن ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الأمر الأول، لأن عدم الرافع من أسباب البقاء وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني، فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني.

مدفوعة بما تقدم في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في أصل التكليف من أن المرفوع في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لو لا النسيان، لا الآثار الغير الشرعية، ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية، فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب في أنها هي خصوص الآثار الشرعية المجعولة للشارع دون الآثار العقلية والعادية ودون ما يترتب عليها من الآثار الشرعية.

نعم لو صرح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلاني[1] مرفوع أو أن نسيانه

هو أمر ثابت في نفس الأمر كشف عنه بيان الشارع على القول بتعميم النبوي لا يشمل رفع الجزئيّة بالمعنى المذكور أيضاً بناء على اختصاصه برفع الآثار الشرعيّة على ما هو المفروض، فالنبوي لا يجدي في إثبات القاعدة الواردة على أصالة الاشتغال في المسألة، ويمكن تنزيل كلام شيخنا قدس سره على هذا المعنى وإن كان بعيداً عن مساق كلامه.

(١) ما أفاده من الفرق في الحكم برفع الأثر الشرعي المترتّب على المنسيّ بواسطة أمر عقليّ أو عاديّ بين النبوي المقضي بناء على عدم اختصاصه برفع

. . . .

المؤاخذة لرفع جميع الآثار الشرعيّة، والدليل الخاصّ الوارد في نسيان بعض الأجزاء الحاكم بكونه مرفوعاً من حيث إن الأوّل لا يقتضي بدلالة الاقتضاء رفعه والثاني يقتضيه مما لا ينبغي الارتياب فيه أصلاً، لأن رفع الأثر المذكور من حيث كونه شرعيّاً أمر ممكن لا غبار فيه أصلاً، ومن هنا لا يفرق بينه وبين الأثر الشرعي بلا واسطة في الأمارات الظنّيّة المعتبرة إذا كان اعتبارها من حيث كشفها بعنوان الإطلاق، وإنّما لم يقل بالتعميم وعدم الفرق بينهما بالنسبة إلى النبوي وأخبار الاستصحاب من حيث عدم ظهورها في التعميم لا من حيث عدم قابليّة الأثر المذكور لتعلّق الجعل الشرعي به.

وأمّا إذا ورد دليل على تنزيل الموجود منزلة المعدوم أو العكس ولم يكن له إلا الأثر المزبور، فلا بدّ من رجوع التنزيل إلى جعله من جانب الشارع وإن كان التنزيل ظاهرياً نظراً إلى تعيّن إرادته بحكم العقل بل بحكم العرف أيضاً بعد الالتفات إلى ما ذكر فيحكم في المقام بعد ورود دليل على رفع نسيان السورة مثلا إن الأمر الشرعي المتعلق بالصّلاة يرتفع بعد الإتيان بالصلاة الخالية عنها من حيث إن بقاءه كحدوثه بجعل الشارع، فلا يجب الإعادة من حيث كونه من لوازم بقاء الأمر بعد الالتفات وإن كان عقليّاً، وبمثل ما حرّرنا ينبغي تحرير المقام لا بمثل ما أفاده من حمل الكلام فيما ورد هناك دليل خاصّ على إرادة رفع الإعادة، فإن المستفاد من بعض كلماته كون وجوب الإعادة أمراً عقليّاً، اللهم إلا أن يكون المراد من رفعه رفع الحكم الشرعي الموجب له فتدبّر وأمّا ما أفاده الشيخ قدس سره في الفصول في بيان معنى النبوي ومساعدته على رفع الجزئيّة بخلاف أصالة عدم الجزئيّة، فقد عرفت أو ما أفاده في رجوعه عنه وإن كان مبنى رجوعه أيضاً على كون الجزئية أمرا انتزاعيّاً اعتبارياً كظاهر ما أفاده شيخنا قدس سره في تحرير المقام على ما عرفته.

كعدم نسيانه، أو أنه لا حكم لنسيان السورة مثلا وجب حمله تصحيحاً للكلام على رفع الإعادة وإن لم يكن أثرا شرعيا فافهم.

وزعم بعض المعاصرين الفرق بين أصالة عدم الجزئية ومضمون النبوي حيث حكم في مسألة البراءة والاشتغال في الشك في الجزئية بأن أصالة عدم الجزئية، لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الأقل لأنه لازم غير شرعي أما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي، فيثبت به كون المأمور به هو الأقل*، وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له من إرادة راجعة فيما ذكره في أصالة العدم، وكيف كان فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة.

نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلاة من جهة قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»* وقوله عليه السلام في مرسلة سفيان: «يسجد سجدتي السهو في كل زيادة ونقيصة» وقوله عليه السلام في من نسي الفاتحة: «أليس قد أتممت الركوع والسجود»* وغيره.

ثمّ إن الكلام في حكم نسيان شرط المأمور به كالكلام في حكم نسيان الجزء حتى بالنسبة إلى القاعدة الثانوية المسلّمة في باب الصلاة، فإن في بعض أخبارها تصريح بحكم الشرط مثل الصحيحة لمكان استثناء الشرط فيها وبعضها ظاهر في حكم نسيانه كالمرسلة وما بعدها، وأما حكم النسيان شرط الامتثال، فقد عرفت من شيخنا قدس سره التصريح بمخالفة حكمه لحكم نسيان غيره ومنه يظهر أن مراده من الشرط في قوله: (ثم إن الكلام في الشرط) إلى آخره هو شرط المأمور به لا مطلقا كما هو ظاهر.

---

* الخصال: ص٢٨٤.

* الكافي: ج٤، ص٣٤٨.

ثم إن الكلام في الشرط كالكلام في الجزء والأصل الأولي والثانوي المزيف والمقبول وهو غاية المسئول

المسألة الثانية: في زيادة الجزء عمداً(١)

---

(١) اعتبار فعل في المأمور به بعنوان الجزئيّة لا يخلو أمره من صور منها اعتباره بشرط شيء بمعنى كون الجزء الموجودين المنضمّين كالسجود للصلاة في كل ركعة ومنها اعتباره بشرط لا أي بشرط عدم الزيادة ومنها اعتباره بعنوان لا بشرط بمعنى الطبيعة الصادقة على القليل والكثير عرفا بحيث يكون كل منهما فردا عرفا للطبيعة كالمشي الصادق على القليل والكثير بنسبة واحدة بمعنى كون الكثير ما دام المكلّف متشاغلا به أمرا مستمرا واحدا في نظر العرف وإن كان مقتضى المداقة العقليّة خلافه فتأمل، ومنها اعتباره وأخذه في المأمور به من دون ملاحظة شيء من الملاحظات ونظر إليها حتى الملاحظة الأخيرة فلو قام الدليل الشرعي على بطلان المأمور به بزيادته لم يكن من جهة نقص في الجزء، بل من جهة كونها مانعة وعدمها معتبرا في المأمور به في قبال وجود الجزء ومحل الكلام في المقام إنما هو في هذا القسم الأخير لا في غيره من الأقسام السابقة عليه والوجه فيه ظاهر لا يحتاج إلى البيان، ثمّ إنه يعتبر في زيادة الجزء أمران:

أحدهما: كون المزيد من جنس المزيد عليه وسنخه.

ثانيهما: كون الإتيان به بعنوان الجزئيّة وقصدها لا لداع وغرض آخر ديني أو دنيوي راجح أو مرجوح أو متساوي الطرفين.

وأمّا تسمية السجود للعزيمة بالزيادة في المكتوبة فيما نهي عن قراءة السورة المشتملة إليها الموجبة للسجود لقراءة آية السجدة معلّلاً بأن السجود زيادة في المكتوبة، فلعل المراد بها الإلحاق الحكمي، فالتسمية من باب المسامحة من حيث

وإنّما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة، فلو أخذ بشرطه، فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة، لأن فاقد الشرط كالمتروك كما أنه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد، فلا إشكال في عدم الفساد ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الأجزاء أما زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمة في الصلاة لم تعد زيادة في الجزء.

نعم ورد في بعض الأخبار: «أنها زيادة في المكتوبة»* وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة.

ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه:

أحدها: أن يزيد جزء من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزء مستقلاً كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً[1] أن الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود.

الشباهة الصورية لأجزاء الصلاة، ويحتمل أن يراد بالزيادة في المكتوبة غير ما هو المراد من زيادة الأجزاء وهو الأمر الخارجي المغيّر للهيئة المخصوصة المعتبرة في نظر الشارع للصلاة، ولا ينافي دخوله في العنوان المذكور كونه من العبادات أيضاً، وما أفاده قدس سره في المقام من الوعد لتعرض معنى الزيادة في المكتوبة بعد ذلك لا يفي به.

(١) المراد من الاعتقاد التشريعي المستند إلى التقصير على ما أفاده قدس سره في مجلس المذاكرة هو الاعتقاد الحاصل لأكثر العوام الذين لا يرتدعون عنه، ولا يزيل عنهم مع نهيهم عن العمل وتنبيههم على فساد سلوك الطريق الذي يسلكونه من جهة عدم اعتنائهم بقول الناهي فيقلّدون سلفهم، أو من يحذو حذوهم بجبلتهم العواميّة المنحرفة عن الحقّ المائلة إلى الباطل كما نشاهد بالوجدان في حق أهل

---

* المصدر السابق: ج٣، ص٣١٨.

الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزء واحدا كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد.

الثالث: أن يأتي بالزائد بدلا عن المزيد بعد رفع اليد عنه إمّا اقتراحاً كما لو قرأ سورة، ثم بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني كالفضيلة أو دنيوي كالاستعجال، وإمّا لإيقاع الأول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدو له في إعادته على وجه صحيح.

البوادي، بل البلدان بل بما نشاهد في حق بعض من يدّعي كونه من الخواصّ وأهل الاجتهاد في الأحكام، فإنه كثيراً لا يرتدع بردع غيره عن سلوك ما ليس أهلا له عصمنا اللّه وإخواننا من الأهواء الباطلة والنفس الأمّارة بالسّوء، ثمّ إن حصر أقسام الزيادة فيما ذكره وصدقها بالنسبة إلى جميعها ممّا لا يعتريه ريب أصلاً، ولا يتوهّم كون رفع اليد بعد الفراغ عنها والإتيان بسورة أخرى من القرآن ضرورة اشتراط صدقه بعدم رفع اليد عن السّابقة فتدبّر.

نعم التمثيل للقسم الثالث بإتيان بعض الأجزاء رياء إنما يستقيم على تقدير عدم إيجاب الرياء في الجزء صدق الرّياء عرفا في الكل وإلا كان خارجا عن مفروض البحث كما هو ظاهر، وأمّا ما أفاده في حكم الأقسام، فلا إشكال فيه أيضا لأن حكمه بالبطلان في القسم الأوّل بعد الفراغ عن عدم اعتبار كون الجزء بشرط شيء مستندا إلى قصد الإتيان بالعمل على وجه يعلم عدم الأمر به على كل تقدير، لأن واقعة لا يخلو إمّا أن يكون مأخوذا بشرط لا أو لا بشرط فقد قصد خلاف الأمرين، فيكون فاسداً وحكمه بالصحّة في الأخيرين مبنيّ على ما أفاده في أصل دوران الأمر في المكلّف به بين الأقل والأكثر من اختيار الرجوع إلى البراءة بعد رجوع الشكّ في حكم الزيادة فيهما إلى الشكّ في مانعيّتهما.

أمّا الزيادة على الوجه الأول، فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء، لأن ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

وأمّا الأخيران فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما، لأن مرجع الشك إلى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها إلى شرطية عدمها وقد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البراءة.

وقد يستدل على البطلان بأن الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلة وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة.

وفيه نظر لأنه إن أريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرى ممنوعة، لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى، فإذا شك فيه فالأصل البراءة وإن أريد أنه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة، فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً.

ونظير الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف الاستدلال[1] للصحة باستصحابها

---

(١) الاستدلال باستصحاب الصحّة في محل البحث لإثبات عدم مانعيّة الزيادة وصحّة العمل الذي وقعت فيه وأمثاله وقع في كلام غير واحد من المتقدّمين والمتأخّرين من جهة تخيّل عروض الشكّ في بقاء الصحّة المحقّقة اليقينيّة بعد عروض ما يشكّ في مانعيّته، أو ترك ما يشكّ في جزئيّته المطلقة كما عرفت حكاية الاستدلال به عن شيخنا قدس سره في المسألة السابقة وتحكيمه على أصالة العدم المقتضية للفساد، وأنت خبير بعدم جريان استصحاب الصحّة في أمثال المقام أصلاً سواء أريد بالمستصحب صحّة مجموع العمل الذي وقع الشكّ في إخلاله به في أثنائه أو ما أتى به من الأجزاء السابقة على وجود ما يشكّ في

حكمه وهو المراد من عدم الجدوى للاستصحاب في الكتاب في قوله فهي غير مجدية وكونه غير محتاج إليه في قوله فاستصحاب صحّة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، ضرورة أنّه على تقدير الجريان مست الحاجة إليه لا محالة فعدم الحاجة إليه من جهة القطع ببقاء المستصحب يلازم لعدم جريانه إذ ليس المراد من عدم الحاجة الاستغناء عنه في المسألة فعلاً من جهة وجود الدليل على طبقه، حتى لا يمنع من جريانه في نفسه كما هو ظاهر بل المراد ما ذكرنا، فيلازم عدم الجريان كما يشهد له تفريع قوله المذكور على القطع ببقاء الصحة وتعليله أيضا بالقطع ببقائها وكيف كان لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب المذكور بكلا وجهيه واحتماليه لأنه إن أريد بالمستصحب صحة المجموع، فليس هناك متيقّن سابق لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف والعرض بدون المعروض كما هو ظاهر، بل لو أريد بهذا المعنى الاستصحاب التعليقي والتقديري أيضا لم يكن له معنى إذ القطع بترتّب الصحّة على تقدير وجود جميع الأجزاء بدون تخلّل ما يشكّ في مانعيّته وقادحيّته لا يلازم الصحّة مع وجوده.

فإن شئت قلت: الصحّة بالمعنى المذكور لا يشكّ في بقائها أصلاً، لأن مرجعها إلى التلازم بين وجود ما له دخل في تحقّق المركّب وترتّب الأثر وسقوط الأمر وهو مما لا يعرضه شكّ أصلا ولو قطع بعدم وجود بعض ما له دخل، لأنّ صدق الشرطيّة لا يتوقّف على صدق الشرط كما هو ظاهر وستعرف توضيحه على الوجه الكامل في الشق الثاني من الترديد وإن أريد به صحة الأجزاء المأتي بها على وجهها كما هو المفروض فليس هناك مشكوك لاحق للقطع ببقائها على كل تقدير سواء أريد بالصحة موافقة الأمر أو الامتثال أو ترتيب الأثر المقصود من الشيء على اختلاف مراتبها بحسب الأشياء الراجعين إلى حقيقة واحدة حقيقة وإن اختلفا بحسب الاعتبار والأنظار على ما تبيّن في محلّه، وسبقت الإشارة إليه

في مطاوي كلماتنا من أن الصّحة التي يعبّر عنها بالفارسيّة بلدرستي ودرست بودن معنى محفوظ عند المتكلّمين والفقهاء في العبادات والمعاملات، وإن وقع الاختلاف في التعبير عنها بحسب الأنظار والأغراض أما إذا أريد بها المعنى الأوّل، فلأن المفروض وقوع الأجزاء السابقة على وجهها وعلى طبق الأمر المتعلق بها وإلا لم يكن هناك متيقّن سابق يجري الاستصحاب فيه وانقلابها عمّا وقع عليه مستحيل عقلا ولو مع القطع بإيجاد ما يكون مانعاً، أو إعدام ما يكون وجوده معتبراً في تحقق المأمور به فلا يعرضه شكّ حتى يجري الاستصحاب فيه وإن أريد بها المعنى الثاني، فلا يعرضه شك أيضا فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه أيضاً، لأن صحّة كل جزء من أجزاء المركّب في مرتبته ليست على وجه يوجب تحققه وجوده، وإلاّ خرج عن كونه جزءاً كما يخرج المركب عن كونه مركّبا بل يكون علّة تامّة ومعلوله أمراً بسيطاً وهو خلف، بل وجوده على صفة ووجه اعتبر في تماميّة جزئيّته يؤثّر في تحقق الكل على تقدير انضمام تمام ما له دخل في تحقّقه في عرض الجزء المفروض في مقابل فساده بالمعنى المقابل للمعنى المذكور من جهة خلل فيه في مرتبة جزئيّته فصحّته يرجع حقيقة إلى أهليّته وشأنيّته وصلاحيّته للانضمام إلى غيره ممّا يعتبر في تحقّق الكلّ وبعد تحقّقه على الصفة المذكورة لا يفرّق في قيامها به وبقائها له بين انضمام غيره إليه وعدمه، فمع القطع بعدم الانضمام يكون صحّته باقية لأن مرجع الصحّة المزبورة حقيقة إلى الشرطيّة الصادقة مع كذب الشرط ومن هنا يظهر أنّ الأمر في الجزء الأخير من العلل المركّبة والأجزاء السابقة على نهج سواء في الدخل في تحقّق المركب، وأنّ للكلّ وجوداً إعدادياً وتأثيراً ناقصاً بالنسبة إلى المعلول وإن لم ينفكّ وجود المعلول عن الجزء الأخير، إلا أنّ التأثير التام مستند إلى المجموع من حيث المجموع، فلكل جزء أثر ناقص في مرتبته بالنسبة إلى المعلول، ولذا يعبر عنه بالعلة الناقصة وعن

بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها.

وفيه أن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد وإن كان صحة الأجزاء السابقة منها فهي غير مجدية، لأن صحة الأجزاء إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها والمراد بالأثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقي الأجزاء والشرائط، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته، إلاّ حصول الكل به منضما إلى تمام غيره مما يعتبر في الكل.

ولا يخفى أن الصحة بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة، لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه وهي بعد على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل، فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام

المجموع بالعلة التامة وليس هذا المعنى مختصّا بأجزاء العبادات، بل نسبته إليها وإلى أجزاء المعاملات، بل المركبات الخارجيّة على نهج سواء فصحّة الإيجاب يراد بها تحقّقه على وجه لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر في ترتيب أثر العقد من القبول ويره تعقّب الأثر المذكور من قصد الإنشاء والعربيّة الصحيحة والماضويّة والتقدّم على القبول والصراحة إلى غير ذلك ممّا يعتبر في تماميّة الإيجاب مادّة وهيئة في مقابل فساده الذي يراد به عدم وجوده على الوجه المزبور، فإذا لم ينضم إليه القبول بعد وجوده على الوجه المعتبر في صحّته في مرتبته لم يتحقق العقد ولم يترتّب لكنّه لا يوجب عروض الفساد على الإيجاد بعد تحققه صحيحاً، وهكذا الأمر بالنسبة إلى صحّة أجزاء المركّبات الخارجيّة كصحّة الخل الذي يكون جزءا للسّكنجبين على ما مثّل به في الكتاب فقد اتضح من هذا البيان الوجه فيما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في المقام من جهة عدم المشكوك اللاّحق.

ما يعتبر في الكل إلى تلك الأجزاء لا يخل بصحتها.

ألا ترى أن صحة الخل من حيث كونه جزء للسكنجبين لا يراد بها، إلاّ كونه على صفة لو انضم إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجبين لحصل الكل فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل لذلك الكل لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيته، فإذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل غير قادح في صحة الجزء، فكيف إذا شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه، فإن الشك في حصة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلا يتحقق الكل.

ومن المعلوم أن هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الأجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأنا نقطع ببقاء صحتها لكنه لا يجدي في صحة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط.

فإن قلت: فعلى ما ذكرته فلا يفرض البطلان للأجزاء السابقة أبدا بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع من أن من الشائع في النصوص والفتاوي إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم ولا ضير في التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاة امتثالاً للأمر.

نعم إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً[1] للصلاة أو ناقضاً

---

(١) لا يخفى عليك الأمر أن القاطع قسم من الرافع كما أنه قسم من المانع حقيقة فإن المانع إن أضيف إلى الوجود الأولي للشيء يسمّى دافعاً وإن أضيف إلى الوجود الثانوي له الذي يعبّر عنه بالبقاء يسمّى رافعاً، ضرورة امتناع تعلّق الرّفع بالموجودات بالنسبة إلى أزمنة وجودها وإلا لزم اجتماع النقيضين كما هو ظاهر، والمراد بالقاطع هو الرافع للهيئة الاتصاليّة والوضع المخصوص المعتبر للأجزاء والمركّبات الشرعيّة الاعتباريّة فيما تام هناك دليل على اعتبارها، فإن لم يعتبر في أجزاء المركّب في مربيها وجودها على وضع خاص اعتبر في تركيب المركّب منه في نظر الشارع، وليس ممّا يعرفه العرف ولا اطّراد في رفعه في الشرعيّات بمعنى لزوم رفعه ببعض الأشياء مع رفعه بغيره وإنما استكشف من اعتباره في الصّلاة من جهة يعتبر الشارع عن بعض المبطلات بالقاطع، فإنه يستكشف منه أن لأجزائها مضافاً إلى ما يعتبر في جزئيّتها في مراتبها وذواتها وضعاً مخصوصاً لا يعرف حقيقته، إلا الشارع الذي اخترع التركّب للمركّبات الاعتباريّة التي لا يجتمع أجزاؤها في الوجود الخارجي أصلا فعدمه معتبر في بقاء الأجزاء على الوضع المخصوص، فإذا وجد ارتفع ذلك الوضع فيفسد الجزء بعد وجوده على صفة الأهليّة، فلا يتحقّق الكل من جهة عروض الفساد للجزء بدل وجوده على الوجه الصحيح القابل ونظيره في عروض الفساد لبعض الأجزاء في المركبات الخارجيّة خل تام في مرتبة جزئيته وقع فيه بعد وجوده على الوجه الصحيح القابل ما أفسده وأخرجه عن القابليّة والشأنيّة الثابتة له بالفرض فالقانع في المقام أيضاً يخرج الجزء عمّا كان عليه من القابليّة المفروضة الثابتة فيه إذا تخلّل بين الأجزاء، فيخرج كلا من السابق واللاحق من قابلية الانضمام فعدمه وإن كان معتبراً في تحقق المركب المأمور به، إلاّ أنّ اعتباره ليس من جهة قدحه ابتداء ومنعه عن

وجود المركّب بالذات حتى يكون اعتباره في عرض اعتبار الأجزاء وشرائط المأمور به وفي مرتبته كما هو الشأن في المانع عن وجود المركّب، بل من جهة قدحه في وضع الأجزاء ابتداء فيوجب فساد المأمور به من جهة تأثيره في فساد الجزء، ففساد المركّب مستند إلى فساد جزئه، وفساده مستند إلى القاطع وهذا هو الفرق بين القاطع والمانع كما نبّه عليه في الكتاب أيضا على وجه وافٍ بأداء الفرق بينهما كما لا يخفى على من تأمّل فيه هذا هو الفرق المفهومي بين القاطع والمانع في المقام، وقد عرفت أن تحقّق القاطع بالنسبة إلى أجزاء المركّب وتعيين مصداقه موكول إلى حكم الشارع الجاعل للمركّبات الشرعيّة بالمعنى الذي عرفته في مطاوي كلماتنا السابقة، وأما حكمه من حيث جريان الاستصحاب عند الشكّ في وجوده أو صفته من جهة الشبهة الحكميّة والموضوعيّة فقد بني الأمر في هذا الجزء من الكتاب والجزء الثالث المتعلّق بالاستصحاب على جريانه وإن منع منه في مطلق الشكّ في المانع على ما عرفت توضيحه وتقريب جريانه على ما في الكتاب بوجهين:

أحدهما: أن تجعل المستصحب صحة الأجزاء بمعنى قابليتها وشأنيتها، لأن تصير أجزاء فعلية للمركب ويترتب وجوده على وجودها بعد حقيقتها في الخارج حيث إن وجودها على الصفة المذكورة كان متيقنا يشكّ في بقائه من جهة الشك في وجود الرافع فيحكم بالبقاء من جهة الاستصحاب.

ثانيهما: أن يجعل المستصحب الاتصال القائم بالأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء اللاحقة والجزء الصوري الملحوظ للمركّب الذي يعرض مواد الأجزاء ويتقوّم بها، وقد يعبّر عنه بالهيئة الاتصاليّة بين الأجزاء بعضها مع بعض، وهذا المعنى وإن لم يتحقّق فعلاً بين الجزءين اللذين تخلّل ما يحتمل قاطعيّته بينهما ضرورة استحالة قيامه بالموجود والمعدوم، إلا أنه لما كان في معرض الوجود

باعتبار ركنه اللاحق، فألحق بالموجود عرفا في باب الاستصحاب وليس مثل استصحابه، إلاّ مثل استصحاب الأمور التدريجيّة من الزمان والزمانيّات كالتكلم والمشي والحيض بمعنى سيلان الدم والنبع والجريان ونحو ذلك هذا وقد ناقش شيخنا في الكتاب في كل من التقريرين للاستصحاب أمّا في التقرير الأوّل فبأنّه من الأصول المثبتة، حيث إن الحكم الشرعي مترتّب على فعليّة الاتصال وتحقق الجزء الصوري لأجزاء المركّب ووجوده لا على مجرّد القابليّة وشأنية الأجزاء، لأن تصير جزءا فعليّاً للمركّب، فلا بدّ من أن يثبت ببقاء القابليّة تحقّق الفعلية المترتّبة عليه الحكم.

وهذا معنى كونه مثبتاً وتفصّى عن المناقشة المذكورة فيه بأن الحكم الشرعي في مفروض البحث وإن ترتب على المستصحب بواسطة، إلا أنه لمكان خفائها يمكن القول باعتبار الاستصحاب فيه على ما ستقف عليه في باب الاستصحاب من اعتبار الأصل المثبت فيما كانت الواسطة خفيّة في نظر العرف بحيث يجعلون الحكم الشرعي من محمولات نفس المستصحب بلا واسطة أمر آخر، وأمّا في الثاني، فلأن المستصحب لمكان قيامه بالفرض المتصلين الّذين لم يتحقق أحدهما لم يوجد يقيناً فكيف يحكم ببقائه بالاستصحاب المتوقف على العلم بوجود المستصحب في السّابق وتفصّى عن المناقشة فيه أيضاً بأن مبنى الاستصحاب وإحراز موضوع المستصحب إن كان على المداقة العقليّة في باب الاستصحاب لم يكن للسؤال المذكور والإيراد المزبور جواب ودافع أصلاً، وإن كان على المسامحة العرفيّة كما هو مبناه في كثير من الاستصحابات المسلّمة بينهم كاستصحاب كريّة الماء وقلّته ونحوهما على ما هو المختار في باب الاستصحاب لم يتوجّه على الاستصحاب المذكور شيء، فإنه كما يقال في استصحاب الكريّة مثلا في الجواب عن الإشكال في جريانه بأنه إن كان الموضوع هو الماء الموجود فلا يتيقّن الكرية في السّابق، فكيف يشكّ في بقائه على الكريّة وإن كان الماء الموجود في السابق

الذي أخذ منه مقدار فلا معنى لاستصحاب كرّيّته لعدم الشكّ في كرّيّته أصلاً، فعدم الكرّيّة في اللاحق مستند إلى عدم موضوعه، لأن الموجود من الماء بلغ ما بلغ موضوع وموجود واحد قامت صفة الكرّيّة بمجموعه، فإذا نقص بعض أجزائه، فقد انعدم موضوع الكرّيّة بأن الموضوع هذا الماء الموجود فعلا مسامحة في كونه غير الماء الموجود سابقاً الذي قام به صفة الكرّيّة تنزيلاً للجزء المأخوذ منزلة الموجود كذلك يقال في الجواب عن إشكال جريان الاستصحاب في المقام بأن المراد من المستصحب وهو الاتصال إن كان هو الاتصال بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو متيقّن البقاء وإن كان بين الجزء السابق على وجود ما يشكّ في قاطعيّته واللاحق عليه، فإن لم يفرض وجود الجزء بعد وجوده فهو مقطوع العدم من أول الأمر وإن فرض وجوده فهو مشكوك الحدوث فكيف يحكم ببقائه بأن موضوع الاتصال والمستصحب في المقام أيضاً هو الأجزاء السابقة بقول مطلق من غير نظر إلى كون موضوعه هو خصوص الأجزاء السابقة بقول مطلق من غير نظر إلى كون موضوعه هو خصوص الأجزاء السابقة، أو ما تخلل ما يشكّ في قاطعيّته بينهما من السابق واللاحق هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام، وستقف على تمام القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة إن شاء الله تعالى وأمّا ما أورده على استصحاب الصحّة في الفصول كما حكاه عنه في الكتاب بقوله: (ولربما يرد استصحاب) إلخ فلما كان مبناه على وقوع الشكّ وطروّه في صحة الأجزاء مطلقاً من غير فرق بين الشكّ في القاطع والمانع وعدم الجدوى في استصحابها على تقدير وابتنائه على اعتبار الأصول المثبتة على تقدير آخر غير مجد في حكم المقام فردّه في الكتاب بأنه إن كان المفروض في كلامه الشكّ في المانع، فلا يعرض شكّ في بقاء الصحّة من جهته حتى يبنى اعتبار الاستصحاب فيه على الأصل المثبت وإن كان الشكّ في القاطع فلا مانع من الاستصحاب فيه بعد دفع المناقشة عنه على ما عرفت.

يكشف عن أن لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض، فإن الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشؤ لا يقطعه والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، وهما في ما نحن فيه الأجزاء السابقة والأجزاء التي تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع، فكل من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه إلى الآخر وضم الآخر إليه.

ومن المعلوم أن الأجزاء السابقة كانت قابلة للضم إليها وصيرورتها أجزاء فعلية للمركب والأصل بقاء تلك القابلية، وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها فيصح الاستصحاب في كل ما شك في قاطعية الموجود.

ولكن هذا مختص بما إذا شك في القاطعية، وليس مطلق الشك في مانعية الشيء كالزيادة فيما نحن فيه شكا في القاطعية.

وحاصل الفرق بينهما أن عدم الشيء في جميع آنات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، فإذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقق المركب من هذه الجهة، وهذا لا يجدي فيه القطع بصحة الأجزاء السابقة فضلاً عن استصحابها وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شك في رافعية شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عمّا يلحقها من سائر الأجزاء.

وربّما يرد استصحاب الصحة بأنه إن أريد صحة الأجزاء المأتي بها بعد طرؤ المانع الإجمالي فغير مجد، لأن البراءة إنما تتحقق بفعل الكل دون البعض وإن أريد إثبات عدم مانعية الطاري أو صحة بقية الأجزاء فساقط لعدم التعويل على الأصول المثبتة انتهى.

وفيه نظر يظهر ممّا ذكرنا وحاصله أن الشك إن كان في مانعية شيء

وشرطية عدمه للصلاة، فصحة الأجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ظاهراً، ولا واقعا حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الأصول المثبتة وإن كان في قاطعية الشيء ورفعه للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال كاف، إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية والشك إنما هو فيه لا في ثبوت شرط، أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه، ولا في صحة بقية الأجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الأجزاء السابقة والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب بأن المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ينفع وإن كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية، فالشك في وجودها لا بقائها وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها، فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة.

اللّهم إلاّ أن يقال إن استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبنية على التدقيق نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية ويقال في بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة وعدمه، وكان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استئنافها خرج من الأصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الإثبات فافهم.

وبّما ذكرنا يظهر سر ما أشرنا إليه في المسألة السابقة من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لإثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الأجزاء عند الشك في جزئية المنسي حال النسيان.

وقد يتمسك لإثبات صحة العبادة عند الشك في طرو المانع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾*، فإنّ حرمة الإبطال إيجاب[1] للمضي فيها وهو مستلزم لصحتها ولو بالإجماع المركب أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحج.

وقد استدل بهذه الآية غير واحد تبعا للشيخ قدس سره.

وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني فنقول إن حقيقة الإبطال بمقتضى وضع باب الإفعال إحداث البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلا نظير قولك أقمت زيداً، أو أجلسته أو أغنيته والآية بهذا المعنى راجعة إلى النهي عن جعل العمل لغوا لا يترتب عليه أثر كالمعدوم بعد أن لم يكن كذلك، فالإبطال هنا نظير الإبطال في قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذَى﴾* بناء على أن النهي عن تعقيبها بهما بشهادة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُواُ مَنًّا وَلَا أَذًى﴾* الثاني أن يراد به

(١) الاستدلال مبنيّ على إرادة الحرمة الإبطال نفساً الكاشفة عن كون الشروع في العمل ملزماً ومعيناً لاختيار الفرد في مقام امتثال الأمر بالطبيعة والآية على تقدير إرادة حرمة الإبطال بالحرمة الشرعيّة منها ظاهرة في هذا المعنى من غير حاجة إلى ضمّ الإجماع المركّب كما يصرّح بذلك فيما بعد في ردّ الجواب عن الآية بقوله: (وفيه نظر فإنّ البراءة اليقينيّة) إلى آخره فتأمل، مع أن الواجب على الصائم إذا أفسد صومه هو الإمساك لا إتمام الصوم وفي الحج أيضاً كلام مذكور في محلّه في أن الفرض هو الأول والثاني عقوبة أو العكس فراجع.

* سورة الفتح: الآية ٣٣.
* سورة البقرة: الآية ٢٦٤.
* سورة البقرة: الآية ٢٦٣.

إيجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيق فم الركية يعني أحدثه ضيقاً لا أحدث فيه الضيق بعد السعة والآية بهذا المعنى نهي عن إتيان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها، أو فاقدة للأمور المقتضية للصحة والنهي على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد[1]، إذ لا يترتب على إحداث البطلان في

---

(١) لا إشكال فيما أفاده من كون النهي على الوجهين الأولين يعني إحداث البطلان في العمل الذي وقع صحيحاً بعجب ونحوه على القول بكون العجب مبطلا للعمل أو إيجاده على وجه باطل ظاهراً في الإرشاد إلى عدم جعل العمل لغوا وعدم إيجاده على الوجه الباطل اللغو وإن كان الثاني حراما تشريعيًا أيضاً إذا تحقّق معه التشريع والفعل الموجب للإبطال حراماً ذاتياً كالعجب على الأول، إذ الكلام في حرمة الإبطال لا ما يحصل به أو ما يقارن معه فلو جعل العمل أعمّ من الجزء والكل يكون المراد من إحداث البطلان في الجزء الذي وقع صحيحاً إيجاد ما يرفع قابليّته للانضمام، أو إيجاد ما يمنع من تحقق سائر ما يعتبر في وجود المركب مسامحة في إطلاق البطلان على الجزء، فلا ينافي ما ذكره في الجواب عن السؤال المتقدّم بقوله: (نعم ولا ضير في التزام ذلك) إلى آخره.

ثمّ إنّه لا إشكال فيما أفاده أيضاً من كون المعنى الأوّل أظهر بقوله: (وكيف كان فالمعنى الأول أظهر) إلى آخره لموافقته لوضع باب الأفعال وموافقته لآية النهي عن إبطال الصدقات بالمن والأذى وظهور سياق نفس الآية بملاحظة الآية السّابقة عليها من حيث إن تعقيب إطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وآله بالنهي عن الإبطال ظاهر في إرادة عدم إبطالها بعد وجودها، هذا مضافاً إلى ظهور النهي المتعلّق بالأعمال بصيغة الجمع في إرادة جميعها فينزل على الإبطال بالكفر والشرك بعد الإيمان والإتيان بالأعمال فإن الإبطال به اتفاقيّ وإن سمّي إحباطاً، فإن الإحباط بمعنى الموازنة موافق للعقل والشرع بالنسبة إلى جميع الطاعات

العمل، أو إيجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح.

الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه ورفع اليد عنه كقطع الصلاة والصوم والحج، وقد اشتهر التمسك بحرمة قطع العمل بها ويمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل لأنه أيضا عمل لغة وقد وجد على وجه قابل لترتب الأثر وصيرورته جزء فعلياً للمركب، فلا يجوز جعله باطلا ساقطاً عن قابلية كونه جزء فعلياً، فجعل هذا

والمعاصي ولما كان الكفر لا يوازن به شيئاً من الطاعات من حيث إن أثره الخلود في النار اتفقوا على الإحباط به، وأمّا غيره من المعاصي، فلا يعلم بغلبته على الطاعة إلاّ علاّم الغيوب ومن أفاضه علم ذلك من رسله وأوليائه صلواته عليهم فلا يحكم بكونه موجبا للحبط بالمعنى المذكور والموافق للعقل، فإذا كان المراد من الإبطال والإحباط هذا المعنى فلا يخالف حكم العقل بامتناع عروض الفساد على العمل الصحيح المؤثر واستحقاق الأجر والثواب من حيث استلزامه لاجتماع النقيضين على ما عرفت الإشارة إليه.

هذا وقد تقدّم بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الأوّل من التعليقة مضافاً إلى ظهور بعض الأخبار الواردة في الاستشهاد بالآية الشريفة في المعنى الأوّل وهو المرويّ في الكتاب عن الأمالي وثواب الأعمال، والغرض من الاستدلال به إثبات كون الظاهر من الآية المعنى الأوّل مع قطع النظر عن ظهورها في إبطال الجميع، فلا تنافي بين الاستدلالين فتدبّر هذا كلّه مضافا إلى أن المعنى الثالث الذي هو مبنى الاستدلال كما هو ظاهر موجب لتخصيص الأكثر المستهجن، إلاّ أنّ يكون المراد منه العهد أي خصوص العبادات الواجبة، فإنّه سالم عن تخصيص الأكثر وإن لم يسلم عن التخصيص في الجملة كما هو ظاهر ولا شاهد لهذا المعنى أصلاً.

المعنى مغايراً للأول مبني على كون المراد من العمل مجموع المركب الذي وقع الإبطال في أثنائه.

وكيف كان فالمعنى الأول أظهر لكونه المعنى الحقيقي ولموافقته لمعنى الإبطال في الآية الأخرى المتقدمة ومناسبته لما قبله من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾*، فإن تعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يناسب الإحباط لا إتيان العمل على الوجه الباطل، لأنها مخالفة لله والرسول هذا كله مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع، فيناسب الإحباط بمثل الكفر لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب.

ويشهد لما ذكرنا مضافا إلى ما ذكرنا ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأول فعن الأمالي وثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله: مَن قال سبحان الله غرس له الله بها شجرة في الجنة، ومَن قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومَن قال لا إله إلا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة، فقال له رجل من قريش إن شجرتنا في الجنة لكثير، قال صلى اللّٰه عليه وآله: نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا إليها ناراً فتحرقوها إن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾* »*.

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقا أو بالنسبة إلى بعض المعاصي وإن لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة كان المراد في الآية الإبطال

---

* سورة محمد: الآية ٣٣.

* سورة محمد: الآية ٣٣.

* ثواب الأعمال: ص٢٦.

بالكفر، لأن الإحباط به اتفاقي وببالي أني وجدت أو سمعت ورود الرواية في تفسير الآية ولا تبطلوا أعمالكم بالشرك.

هذا كلّه مع أن إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر، فإنّ ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم في غاية القلة فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول[1]، فإن كان المراد بالأعمال ما يعمّ

---

(١) قد يناقش فيما أفاده بأن استظهار الإرشاد على تقدير إرادة المعنى الأول على ما ذكره سابقا ينافي الاستدلال بها على حرمة القطع في الأثناء على تقدير إرادة المعنى الأعمّ من الأعمال، إذ لا يجوز الجمع بين إرادة المعنيين منها قطعاً فتدبّر.

ثمّ إنه لا إشكال فيما أفاده من عدم جواز الاستدلال بالآية الشريفة على حكم المقام حتى على إرادة المعنى الثالث منها نظراً إلى رجوع الشكّ في المقام إلى الشكّ في موضوع الإبطال وإن كانت الشبهة حكميّة فإنه لا يعلم بعد عروض ما يشكّ في مانعيّته إن رفع اليد عن العمل قطع له أو انقطاع، ومن المعلوم ضرورة عدم جواز التمسّك بالعموم في الشبهات الموضوعيّة لعدم رجوع الشك فيها إلى الشكّ في المراد من اللفظ كما هو ظاهر، كما أنه لا إشكال فيما أفاده من عدم جريان أستصحابي حرمة القطع ووجوب الإتمام وظهور أمر عدم جريانهما مما أفاده في عدم جواز التمسّك بالآية في المقام على تقدير إرادة المعنى الثالث من رجوع الشكّ إلى الشكّ في الموضوع، فإنّه مع الشكّ المفروض يشكّ في صدق موضوع النقض المنهي بأخبار الاستصحاب، فيرجع الشكّ بالنسبة إليها إلى الشكّ في الموضوع أيضاً، ومن هنا اعتبر في جريان الاستصحاب إحراز الموضوع نعم قد يناقش فيما أفاده من أضعفيّة الاستصحاب الثاني من الاستصحاب الأوّل، مع أنه علّله بما جعله وجها لمنع جريان الاستصحاب الأول من رجوع الشّكّ إلى الشك

بعض العمل المتقدم كان دليلا أيضاً على حرمة قطع العمل في الأثناء، إلاّ أنه لا ينفع فيما نحن فيه لأن المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعا له وإبطالاً، فلا معنى لقطع المنقطع وإبطال الباطل.

وممّا ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع، حتى يحكم عليه بالحرمة.

وأضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل للشك في الزمان اللاحق في القدرة على إتمامه وفي أن مجرد إلحاق باقي الأجزاء إتمام له، فلعل عدم الزيادة من الشروط والإتيان بما عداه من الأجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقي لإتمامه، حتى يصدق إتمام العمل، ألا ترى أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه لم يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقة أنه إتمام للعمل.

وربّما يجاب عن حرمة الإبطال[1] ووجوب الإتمام الثابتين بالأصل بأنهما

في الموضوع، اللّهم إلاّ أن يجعل الوجه كون وجوب الإتمام مانعاً لحرمة القطع ومتولداً منها إذ ليس هنا تكليفان قطعاً: أحدهما: حرمة القطع، ثانيهما: وجوب الإتمام فإذا لم يحكم بالحرمة فكيف يحكم بالوجوب فتدبّر.

(١) مبنى الجواب المذكور على أن حرمة الإبطال بالحرمة النفسيّة لا يلازم صحة العمل، فيجمع بين مقتضى الاستصحابين وأصالة الاشتغال المقتضية لإعادة العمل من حيث عدم العلم بأنّ المكلف به إتمام العمل أو إعادته، فيكون الأمر

دائراً بين المتباينين، فيجب الاحتياط بالجمع بينهما، لكنّك قد عرفت عدم جريان الاستصحاب في المقام وإن كان الحكم وجوب الإتمام على القول بدلالة الآية أو قيام الإجماع عليه من حيث إن الشكّ في الموضوع كان مسبّباً عن مانعيّة الزيادة في الشرع، فإذا حكم بعدمها ولو من جهة أصالة البراءة تعيّن الحكم بوجوب إتمام العمل في مرحلة الظاهر، فيلزمه جواز الاقتصار عليه وعدم وجوب إعادته فيرتفع موضوع أصالة الاشتغال لانتفاء احتمال الضرر بناء على ما عرفت ونبّه عليه شيخنا قدس سره من أن حرمة الإبطال مستلزمة لصحّة العمل.

وتوهّم عدم جواز إثبات موضوع الحرمة بأصالة البراءة في مانعيّة الزيادة نظراً إلى أن الإبطال ليس حكما شرعيّا وإن كان ملازما لمجرى البراءة، فالحرمة مترتّبة عليه بواسطة إثبات الإبطال، فيكون من الأصول المثبتة فيبقى أصالة البراءة عن حرمة القطع والإبطال سليمة عن الأصل الحاكم عليها، ومن هنا ذكر في الكتاب في ردّ الجواب بأنه على تقدير عدم العمل بالاستصحاب وتحصيل البراءة اليقينيّة بالقطع والاستئناف ويدفع احتمال حرمته بأصالة البراءة فاسد، فإنه لا معنى لحكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال المانعيّة، إلاّ أنّه يجب البناء على صحة العمل وحرمة قطعه نظير حكمه بالبراءة عن احتمال الدين المانع عن تحقق الاستطاعة أو احتمال سائر حقوق الناس من الخمس والزكاة وغيرهما مع كون المال في نفسه بقدر الاستطاعة وحكمه بالبراءة عن الدين المانع عن الخمس في فاضل المئونة وغير ذلك فتأمل، وأمّا ما أفاده في الإيراد عن الجواب فهو مبني على الإغماض عما ذكرنا، وإلا فلا معنى لما أفاده من أن الفقيه إذا كان متردّدا إلى آخره فإنّه لا معنى لتردد الفقيه في التكليف مع جريان الأصل في حقّه وإن كان الحكم في مورد الدوران أولويّة القطع للفقيه وإيراده على الجواب مستقيما سواء قلنا بجريان الاستصحاب أو عدمه مع قطع النظر عما ذكرنا.

لا يدلان على صحة العمل فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته للشك في أن التكليف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف.

وفيه نظر فإن البراءة اليقينية على تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام يحصل بالتمام وإن

هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلي الصلاة في ضمن هذا الفرد وعلى تقدير عدم العمل به تحصل بالإعادة من دون الإتمام.

واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالأصل، لأن الشبهة في أصل التكليف الوجوبي أو التحريمي، بل لا احتياط مستحبا في الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع، لأنه موجب لإلغاء الاحتياط من جهة أخرى وهي مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم وإن أتمه، ثم أعاد فاتت منه نية الوجوب في ما هو الواجب عليه ولا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدم، لأنه كان الشك فيه في أصل التكليف وهذا شك في المكلف به.

والحاصل أن الفقيه إذا كان مترددا بين الإتمام والاستئناف، فالأولى له الحكم بالقطع والأمر بالإعادة بنية الوجوب.

ثمّ إن ما ذكره في حكم التردّد إنما هو بالنسبة إلى الفقيه، وأمّا العامي فحكمه إذا تردّد في صحة عمله في الأثناء مغاير لحكمه، بل يجب عليه البناء على ما يظنّه مع البناء على الفحص عن الحكم بعد العمل والعمل بما يقتضيه الفحص فهذا نوع من الاحتياط في حقّه، ولعلّنا نتكلّم في هذه المسألة بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من حكم الزيادة وأن مقتضى أصل البراءة عدم مانعيتها إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولي، وإلا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان كما في الصلاة حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها.

مثل قوله صلى اللّٰه عليه وآله: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»* وقوله عليه السلام: «وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته» وقوله صلى اللّٰه عليه وآله فيما حكي عن تفسير العياشي: «في من أتم في السفر إنه يعيده قال: لأنه زاد في فرض الله عزّ وجلّ»* دل بعموم التعليل على وجوب الإعادة لكل زيادة في فرض الله عزّ وجلّ.

وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله عليه السلام: «لأن السجود زيادة في المكتوبة»* وما ورد في الطواف: «لأنه مثل الصلاة المفروضة في أن الزيادة مبطلة له»*.

ولبيان معنى الزيادة وأن سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام آخر وإن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلا أن الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهم من ذكر ما يناسب.

---

* وسائل الشيعة: ج٥، ص٢٣٢.

* تفسير العياشي: ص٥٠.

* الكافي: ج٣، ص٣١٨.

* وسائل الشيعة: ج٩، ص ٥٢٧.

المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً التي تقدح عمداً، وإلاّ فما لا يقدح عمداً فسهوها أولى بعدم القدح:

والكلام هنا كما في النقص نسياناً، لأن مرجعه إلى الاختلال بالشرط نسيانا وقد عرفت أن حكمه البطلان ووجوب الإعادة.

فثبت من جميع المسائل الثلاث أن الأصل في الجزء أن يكون نقصه مخلا ومفسدا دون زيادته.

نعم لو دل دليل على قدح زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهواً إلاّ أن يدلّ دليل على خلافه.

مثل قوله عليه السلام: **«لا تعاد الصلاة إلا من خمسة(بناء على شموله لمطلق الاختلال الشامل للزيادة»**.

وقوله عليه السلام في المرسلة: **«تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك»**.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الأصل الأولي فيما ثبت جزئيته الركنية إن فسر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه وإن عطف على النقص الزيادة عمداً وسهواً، فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة عمدا وسهوا لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة، إذ كل ما تبطل الصلاة بالإخلال به سهواً يبطل بزيادته عمداً وسهواً، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس[1] بالزيادة

(١) لا يخفى عليك أن حق التحرير أن يحكم بالتعارض الصوري بين الأصلين على تقدير القول بعدم جواز الفصل الظاهري بمقتضى الأصول بين المسألتين اللتين لا فصل بينهما واقعاً لانتفاء التعارض رأساً على القول بجواز الفصل

معارضة بضميمة عدم الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً، فإن جوزنا القول بالفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي، فيعمل بكل من الأصلين، وإلاّ فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما لا يخفى.

هذا كلّه مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الأصول[1] ، وأمّا

والتفكيك الظاهري كما اختاره بعض أفاضل مقاربي عصرنا ومال إليه شيخنا قدس سره بعض الميل على خلاف ظاهر الأكثر في مسألة الإجماع على ما هو ببالي عند قراءتي المسألة عليه والوجه في كون التعارض صورياً على القول بعدم الجواز ظاهر لعدم التّعارض الحقيقي بين الحاكم والمحكوم على ما أفاده من تحكيم القاعدة على أصالة البراءة.

ثمّ إن الوجه في تحكيم القاعدة على البراءة الشرعيّة ورودها على البراءة العقليّة على القول بعدم جواز الفصل المبنيّ على عدم جواز المخالفة القطعيّة والعملية ولو في المسألتين ولو كان هناك حكم ظاهريّ في كلّ مسألة، أو المخالفة الالتزاميّة مطلقاً هو أن مرجع الشكّ في مسألة النقيصة السهويّة لما كان إلى الشكّ في الأمر الوضعي حقيقة وبدلية الناقص عن التام وقناعة الشارع به عنه، فلا يصلح أصالة البراءة لإثباته، وهذا بخلاف الشكّ في مانعيّة الزيادة وحكم العقل بوجوب الاحتياط يصلح بياناً لحكم الشارع بالبناء على شرطيّة عدمها في مرحلة الظاهر، فيرتفع موضوع البراءة العقليّة حقيقة والشرعيّة حكماً.

فإن شئت قلت: بعد البناء على عدم جواز التفصيل يلحق مسألة الزيادة بمسألة النقيصة فيكون الشكّ فيها أيضا شكّا يجب الاحتياط فيه كالشكّ في النقيصة فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أن ما ورد في بيان حكم المسائل الثلاث من الأخبار التي

يستفاد منها حكمها على سبيل الضابطة على أربعة وجوه:

منها: ما يكون مفاده بطلان الصّلاة بزيادة شيء من الأجزاء من غير فرق بين العمد والنسيان والسّهو مثل قوله عليه السلام: «**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**» والتعليل في الحكم بوجوب الإعادة على من أتمّ في السفر بقوله عليه السلام: «**لأنه زاد في فرض الله عزّ وجلّ**» ومثله تعليل المنع من قراءة العزائم في الصلاة بأن: «**السجود زيادة في المكتوبة**» إلى غير ذلك.

ومنها: ما يقتضي بطلان الصّلاة بزيادة شيء من أجزائها نسياناً من غير أن يكون دالاً على حكم العمد مطابقة مثل قوله عليه السلام: «**إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة**» فإن الظاهر من الاستقبال بالزيادة عدم الالتفات إليها في زمان الفعل كما لا يخفى.

ومنها: ما يقتضي عدم بطلان الصلاة بزيادة شيء من أجزائها ونقصانها سهواً ويشمل نقص الشرائط سهواً أيضاً على تأمّل مثل قوله عليه السلام في المرسلة: «**تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك**».

ومنها: ما يقتضي التفصيل في الحكم بالبطلان بالنقص السهوي والزيادة السهويّة كقوله عليه السلام في الصّحيحة: «**لا تعاد الصلاة إلا من خمسة أشياء الركوع والسجود والطهور والقبلة والوقت**» بناء على شمولها للزيادة السهويّة نظراً إلى كونها في مقام بيان عدم وجوب الصّلاة بكل إخلال فيها زيادة ونقيصة، إلا إذا كان الإخلال من جانب الخمسة، فإن ظاهرها بل صريحها عند التأمّل بيان حكم الإخلال بما ثبت أخذه واعتباره في الصلاة فيختصّ بصورة السهو لا بيان ماهيّة الصلاة، وأنها ليست إلا خمسة أشياء من غير أن يكون له دخل بمسألة السهو كما زعمه بعض مشايخنا في شرحه على الشرائع ضرورة استهجان التعبير عن ماهية الصلاة بالعبارة المذكورة، بل لا بدّ من التعبير بما يناسب بيان الماهيّة كما

في الأخبار، فإن الظاهر منها بيان حكم ما فرغ عن بيانها من حيث الأجزاء والشرائط من جهة الإخلال بشيء منها وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلا ومثلها في الدلالة على التفصيل في خصوص النقص السهوي قوله عليه السلام فيمن نسي الفاتحة أليس قد أتممت الركوع والسجود، فإن استظهار حكم الزيادة السهويّة منه في غاية الغموض فلو جعل الحصر فيه إضافيًا وبالنسبة إلى نقص الأجزاء، فلا ينافي الصحيحة، وإلاّ فلا يكون منافيا لها، فلا بد من الجمع بينهما بما ستعرفه هذه جملة ما ورد من الأخبار في هذا الباب ولا يخفى تعارضها بظواهرها، حيث إن مقتضى الطائفة الأولى بطلان الصلاة بزيادة كل جزء عمداً كانت أو سهواً ومقتضى الثانية بطلانها بها، فيدل على البطلان عمدا من باب الأولوية ومقتضى الثالثة عدم البطلان بكل من الزيادة السهوية والنقص السهوي على وجه التصريح والنصوصيّة لا الظهور والعموم ومقتضى الرابعة التفصيل في الحكم بالبطلان في المقتضية السهويّة والزيادة السهويّة بناء على عموم الصحيحة لهما، فيدخل في تعارض الزائد من الدليلين، فلا بد من أن يسلك في المقام ما يسلك فيه من تقديم الأخصّ والأظهر وإن انقلبت النسبة بعده بين الباقي كما برهن عليه في باب التعارض، فيقع الكلام في علاج تعارضها في مواضع الأوّل في علاج تعارض الطائفة الأولى المقتضية لبطلان الصلاة بالزيادة مطلقاً من حيث أنها زيادة من غير فرق بين العمد والسهو مع غيرها ممّا دلّ على عدم بطلان الصلاة بالزيادة السهويّة مطلقاً أو في الجملة.

فنقول: لا إشكال في كون تعارضهما في الزيادة السهوية في بادي النظر فإن ما دلّ على عدم البطلان لا يشمل العمد قطعاً، فلا بدّ من العمل بالطائفة الأولى في الزيادة العمديّة لسلامتها عن المتعارض فيكون الحكم في المسألة الثانية بالنظر إلى القاعدة بطلان الصّلاة بالزيادة العمدية مطلقا وبالنسبة إلى جميع الأجزاء، وأمّا

. . . .

الزيادة السهوية التي وقع التعارض فيها فيحكم بعدم بطلان الصّلاة بها مطلقاً إذا لوحظت الطائفة الأولى مع المرسلة من حيث كونها أخصّ منها وإن عمّت النقيصة أيضاً نظراً إلى ما عرفت من حيث كون عمومها لهما على وجه التصريح والتنصيص، فلا يقبل التخصيص بأحدهما.

فإن شئت قلت: إنّهما مشتملة على قضيتين أحدهما عدم بطلان الصلاة بالزيادة السهويّة والأخرى عدم بطلانها بالنقص السهوي ويحتمل كون تقديمها عليها من باب الحكومة لا التخصيص، وأمّا إذا لوحظت مع الصحيحة، فيحكم بتقديمها عليها أيضا بناء على شمولها للزيادة السهويّة وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه حيث إن الطائفة الأولى تفارقها في الزيادة العمديّة مطلقاً وتفارقها في النقص السّهوي نظراً إلى حكومة الصحيحة عليها من حيث إن الظاهر منها على ما عرفت بيان حكم ما ثبت إخلال الصلاة من جهته في الجملة وإن المقصود منه صورة العمد لا مطلقا فهي شارحة للطائفة الأولى، كما أنها شارحة لمطلق ما يقتضي بطلان الصّلاة من جهة الإخلال بما يعتبر فيه إذا لم يكن من الخمسة كقوله لا صلاة، إلاّ بفاتحة الكتاب، ونحوه هذا الثاني في علاج تعارض الطائفة الثانية المقتضية لبطلان الصلاة بالزيادة السهويّة مطلقا مع كلّ من المرسلة والصحيحة أمّا مع المرسلة، فلا إشكال في كون تعارضهما على وجه التباين حيث إن مقتضى الطائفة الثانية بطلان الصلاة بكل زيادة سهويّة ومقتضى المرسلة عدم بطلان الصّلاة بها لكن يحتمل قريباً كون المرسلة أظهر منها، حيث إن المرسلة نصّ في الزيادة السهويّة وهي ظاهرة فيها لاحتمال كون التعبير بالاستيقان من جهة الاهتمام في عدم قدح احتمال الزيادة وإن القادح الزيادة اليقينيّة، فلا ينافي اعتبار التعمّد في القدح بها.

وهذا الاحتمال لا يتطرّق في المرسلة، فيحكم بكون المراد منها الزيادة

العمديّة فينطبق على الطائفة الأولى وأما مع الصحيحة فلا إشكال في كون تعارضهما بالعموم من وجه، فإن التعارض بينهما إنما هو بالنسبة إلى العقد السلبي من الصحيحة، وبعبارة أخرى المستثنى منه فيها ضرورة عدم التعارض بينهما من حيث العقد الإيجابي والمستثنى فيها والصحيحة بناء على عمومها للزيادة السهوية يشمل النقيصة السهويّة قطعاً وهي يشمل زيادة الخمسة، فيفترقان في النقيصة وزيادة الخمسة ويجتمعان في زيادة غير الخمسة وهي أظهر من الصحيحة، حيث إنها نصّ في الزيادة والصحيحة ظاهرة على تقدير العموم في الزيادة ونصّ في النقيصة وإلاّ فقد يمنع من شمولها للزيادة من حيث عدم تصوّر الزيادة بالنسبة إلى ثلاثة منها وإن كان لا يمنع العموم عند التحقيق.

هذا ولكن يمكن أن يقال بكونها وإن كانت نصّاً في الزيادة، إلا أنّها ليست نصّاً في غير الخمسة لاحتمال إرادة خصوص الخمسة منها فكلاهما ظاهران في غير الخمسة الثالث في علاج الصحيحة مع المرسلة، ولا إشكال في كونها أخصّ من المرسلة بالنسبة إلى النقيصة فإن التعارض بينهما إنما هو بالنسبة إلى العقد الإيجابي من الصحيحة وهو أخصّ منها قطعاً كما هو ظاهر، وأمّا بالنسبة إلى الزيادة، فكذلك بناء على شمولها لها، إذ الأخذ بالعقد الإيجابي منها بالنسبة إلى النقيصة دون الزيادة فيعمل فيها بالمرسلة كما ترى.

فإن شئت قلت: إنّها وإن كانت ظاهرة في الزيادة والمرسلة نصّاً فيها، إلاّ أنّها أظهر منها بالنسبة إلى زيادة ما يتصوّر الزيادة فيه من الخمسة الرّابع في علاج الصحيحة مع قوله عليه السلام: «أليس قد أتممت الركوع والسجود» ولا إشكال في كونها أظهر حيث إنه بعمومه يقتضي عدم قدح الإخلال بغير الركوع والسجود وهي نصّ في قدح الإخلال بالثلاثة أيضاً، فلا بدّ من العمل بالصحيحة هذا فيما لوحظت الأخبار بعضها مع بعض، وإن شئت سلكت ما أشرنا إليه من المسلك عند

الدخول في المسألة من تقديم الأظهر من بين المجموع مع ملاحظتها بهذه الملاحظة وإن انقلبت النسبة بين الباقي.

وقلت: إن الصّحيحة أخصّ من المرسلة بما عرفت من البيان وبعد تخصيص المرسلة بغير الخمسة تصير أخصّ مما دلّ على إعادة الصّلاة بالزيادة السهويّة مطلقاً، فيخصّص بها، كما أنّها خصّصت بالصحيحة، فيكون المرجع الصحيحة بالنسبة إلى العقد السلبي والإيجابي، فيكون مقتضى القاعدة الثابتة من الأخبار عدم قدح نقص غير الخمسة سهوا وزيادتها كذلك فيظهر حكم المسألتين بالنظر إلى القاعدة، فيحتاج في إلحاق غير الخمسة بها إلى دليل خاصّ وارد في عنوان زيادة بعض الأجزاء والشرائط ونقصها سهواً.

هذا كلّه مع قطع النظر عن ثبوت التلازم بين النقص السهوي والزيادة بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل.

وأمّا بملاحظته فلا إشكال في كون الصحيحة أخصّ من جميع أخبار الباب حتى على القول باختصاصها بالنقص السهوي، فإنها كما يكون نصّاً في حكم نقص الخمسة وزيادتها بالملاحظة المذكورة كذلك يكون نصّا في حكم نقص غير الخمسة وزيادته سهواً، وأنها لا توجب الإعادة فيكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على الإعادة بالزيادة السهويّة مطلقاً، فإن احتمال اختصاصها بالنقص السهوي مدفوع بالملازمة المذكورة وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يظهر المراد ممّا أفاده قدس سره بقوله: (ثم لو دلّ دليل على قدح الإخلال بشيء سهواً كان أخصّ من الصحيحة) إلى آخر ما أفاده وإن كان مما لا مناص عنه، فإن حكومة الصحيحة على عمومات أخبار الزيادة والنقصان لا ينافي تخصيصها بما هو أخصّ منها كالوارد في تكبيرة الإحرام والقيام المتّصل بالركوع وغيرهما من الأجزاء والشرائط، إلاّ أنّ ما أفاده من أخصيّة ما دلّ على بطلان

الصّلاة بمطلق الزيادة السهويّة بقوله: (والظاهر أن بعض أدلّة الزيادة مختصّة بالسهو مثل قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل الصّلاة») قد يناقش فيه بما عرفته في بيان نسبته الصحيحة معه، إلاّ أنّه قد تقدّم ثمّة ما يوجّه به كلامه فراجع لكنّه لا بدّ من أن يحمل على ما ذكرنا أخيراً من بيان النسبة مع قطع النظر عن الملازمة الخارجيّة، وإلاّ فلا يستقيم بحال كما لا يخفى فالأولى التمثيل بما مثّلنا ممّا ورد في الموارد الخاصّة في حكم الإخلال بالأجزاء والشرائط المخصوصة لا بما دلّ على حكم الزيادة سهواً مطلقاً، فافهم.

هذا مع أن ما دل على بطلان الصلاة بالزيادة السهويّة مطلقا يدلّ على بطلانها بالزيادة العمديّة ولو بالفحوى فتأمل.

هذا كلّه فيما لو حملنا الصحيحة على بيان حكم الإخلال السهوي.

وأمّا لو حملناها على بيان حكم الماهيّة كما زعمه بعض مشايخنا، فلا تعلّق لها بالمقام أصلاً، فإنها على هذا التقدير في بيان مقام أصل الماهيّة، فيعارض ما دل على ثبوت الأجزاء والشرائط والموانع المغايرة للخمسة، حتى ما دلّ على بطلان الصلاة بالزيادة مطلقاً وكونها من موانع الصّلاة وإن تعيّن تخصيصها بها نظراً إلى كونها أخصّ منها كما لا يخفى.

وأين هذا من الإخلال السهوي بما ثبت اعتباره في الصّلاة فيرجع في حكم المسائل الثلاث إلى غير الصحيحة من الأخبار المتقدّمة.

وقد عرفت مفادها بعد الجمع والعلاج ممّا قدّمنا لك، فلا نطيل بالإعادة، كما أنّك قد عرفت من مطاوي ما قدّمنا لك سابقاً في تأسيس الأصل معنى حكم الشارع في طيّ الأخبار بعدم وجود الإعادة عند السّهو عن بعض ما يعتبر في العبادة وأن مرجعه إلى قناعة الشارع عن التام بالناقص لاشتماله على المصلحة، لا إلى الأمر بالناقص فراجع إليها.

بملاحظتها فمقتضى لا تعاد الصلاة إلا من خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح الزيادة والنقص سهواً، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمدا وسهوا وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية بناء على اختصاص لا تعاد بالسهو والظاهر حكومة قوله: لا تعاد على أخبار الزيادة لأنها كأدلة سائر ما يخل فعله أو تركه بالصلاة كالحدث والتكلم وترك الفاتحة وقوله لا تعاد يفيد أن الإخلال بما دل الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهوا لا يوجب الإعادة وإن كان من حقه أن يوجبها.

والحاصل أن هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدح الإخلال به في الجملة.

ثم لو دل دليل على قدح الإخلال بشيء سهوا كان أخص من الصحيحة إن اختصت بالنسيان وعممت بالزيادة والنقصان والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة»*.

الأمر الثاني: إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة[1] فهل يقتضي

---

(١) الكلام في المقام حسبما أفاده قد يقع في مقتضى الأصول العمليّة، وقد يقع في مقتضى الأصول اللفظيّة، وقد يقع في مقتضى القاعدة العامّة المستفادة من الأخبار الخاصّة الواردة في مقام إعطاء القاعدة، وأمّا التكلم فيما يقتضيه الأخبار الخاصّة في الموارد الشخصيّة فيقع في الفقه ولا تعلّق له بالمقام، فالكلام يقع في ثلاثة مواضع أمّا الموضع الأول، فقد يقال: بل قيل بل ينسب إلى غير واحد أن مقتضى الأصل العملي عند الشكّ ودوران الأمر بين الجزئيّة المطلقة والخاصّة المقيّدة بحال التمكّن من الجزء، وكذا عند الشك في الشرطية المطلقة والمقيّدة

---

* وسائل الشيعة: ج٥، ص ٣٣٢.

بعد الثبوت في الجملة في الموضعين هو البناء على الجزئيّة والشرطيّة المطلقتين من غير فرق بين القول الصحيح والأعمّي كعدم الفرق بين كون المذهب الرجوع إلى البراءة في مهيّات العبادات المردّدة، أو الرجوع إلى أصالة الاشتغال لرجوع الشكّ في الدوران المذكور إلى الشكّ في أصل التكليف على كل تقدير ضرورة استلزام تعذّر المقدّمة مع كونها مقدّمة ارتفاع التكليف عن ذي المقدّمة لوضوح اشتراطه بالقدرة على المقدّمة حسب ما بيّن في بحث وجوب المقدّمة من أن كل واجب مطلق مشروط بالنسبة إلى القدرة على المقدّمات الوجوديّة من حيث إن امتناعها يوجب امتناع ذيها والمفروض احتمال المقدّميّة المطلقة في المقام، وهذا ما ذكرنا من رجوع الشكّ إلى الشكّ في أصل التكليف الوجوبي والمرجع فيه البراءة اتفاقاً ولا يجري الاستصحاب حتى يكون وارداً أو حاكما عليها بالنسبة إلى العقلية والشرعيّة منها لأن الوجوب النفسي للباقي المقدور مفروض الانتفاء في السّابق فكيف يحكم ببقائه ووجوده الثانوي بمقتضى الاستصحاب والوجوب الغيري الثابت له سابقا مقطوع الارتفاع لاحقا لكونه تابعا لوجوب الكل والمشروط المرتفع جزما والقدر المشترك بين الخصوصيّتين تابع لهما في الوجود فكيف يحكم به مع عدم الحكم بهما فضلا عما حكم بعدمهما.

هذا وقد يقال: بل قيل إن مقتضى الأصل في مفروض البحث البناء على التقيّد والاختصاص والحكم بوجوب الباقي المقدور للمكلّف، لأن مقتضى الدوران المذكور وإن كان الرجوع إلى البراءة كما ذكر، إلاّ أن الاستصحاب وارد أو حاكم عليها وتقرير جريانه بوجهين:

أحدهما: أن يجعل المستصحب الوجوب القدر المشترك المتحقّق سابقاً في ضمن الوجوب الغيري المتعلّق بالباقي الذي يحتمل بقاؤه باحتمال قيام الوجوب النفسي بعد زوال الوجوب الغيري مقامه غاية ما هناك عدم إمكان إثبات الوجوب

النفسي به لعدم جواز التعويل على الأصول المثبتة، كما أنه لا يمكن نفي القدر الجامع بنفي الوجوب النفسي في الزمان اللاحق بالأصل للوجه المذكور فيجمع بين ترتيب الآثار المترتّبة على الوجوب بقول مطلق ونفي أثر خصوص الوجوب النفسي كما هو الشأن في أمثال المقام.

ثانيهما: أن يجعل المستصحب الوجوب النفسي المتعلّق بالمقدور مسامحة في مدخليّة الجزء المتعذر في معروض المستصحب نظير استصحاب الكريّة والقلّة للماء المسبوق بالكريّة مع المقدار الذي أخذ منه في الزمان اللاحق أو الماء المسبوق بالقلّة مع عدم خلط ما زيد عليه، لاحقاً لا الوجوب النفسي المتعلّق بالمركّب سابقاً، حتى يكون من قبيل استصحاب الكر في الماء الذي لا يفيد في إثبات الكريّة إلا على القول بالأصل المثبت، فيقال: في تقريب الاستصحاب إن هذه الأجزاء المقدورة كانت واجبة بالوجوب النفسي ويشكّ في بقائها على ما كان ولو كان عروض الوجوب النفسي عليها في السابق من حيث اشتمالها على المفقود، فيجعل اشتمالها عليه في السابق مع انتفائه في اللاحق من قبيل الحالات المتبدّلة كما يقال في تقريب استصحاب الكريّة للماء الموجود الذي نقص عن المقدار الذي يحتمل قوام الكريّة به إن هذا الماء كان كرّاً ويشك في بقاء كرّيّته مع أن عروض الكرّية عليه كان مع اشتماله على الجزء الذي فقد لاحقاً ولو لا هذه المسامحة العرفيّة في موضوع المستصحب الموجبة للحكم باتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة لاختلّ أمر الاستصحاب في كثير من موارده سيّما في استصحاب العوارض الزمانيّة المتجددة، وكذا استصحاب الزمان، بل بطريق أولى مع أن استصحاب الليل والنهار من الاستصحابات المسلّمة عندهم، وكذا استصحاب الكريّة والقلّة في المثالين ودعوى الفرق بين الاستصحاب في المقام واستصحابهما حيث إن دخل المتعذر في موضوع الوجوب النفسي في السابق معلوم بخلاف

المقدار المأخوذ في استصحاب الكرية، فلعلّ معروضه في السابق هذا الماء الموجود لاحقاً فاسدة مضافاً إلى انتفاء الاحتمال المزبور في استصحاب القلة فتدبّر بما عرفت توضيحه في طي كلماتنا السابقة من أنّ الموجود المقداري بلغ ما بلغ أمر واحد فالكريّة قائمة بمجموع أجزائه ولو كان زائدا على الكريّة لا بالمقدار المعيّن كما هو الشأن في جميع مصاديق المقادير المنقسمة إلى الزائد والناقص فتأمّل.

نعم يعبّر في هذا التقرير الثاني مساعدة العرف على الحكم باتحاد القضيتين وعدم كون المفقود من معظم الأجزاء فتدبّر هذه غاية ما يقال في تقريب الاستصحاب وسيجيء تفصيل الكلام فيهما وعليهما في باب الاستصحاب في الجزء الثالث إن شاء الله تعالى، وأمّا جعل المستصحب الوجوب المردّد بين النفسي والغيري المتعلّق بالمركب فلم يعلم له محصّل غير استصحاب الكلّي إذ المردّد بعنوانه الترديدي لا وجود له في الخارج وإنما الموجود في الأعيان الأمور المتعيّنة المتشخّصة، كما أن جعله الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع الأعم عن الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها يرجع إلى التقريب الثاني لا محالة.

ثمّ إن الوجوب المستصحب في التقريبين قد يفرض منجّزا فعليّاً، فلا بد أن يفرض قدرة المكلّف على تمام الأجزاء والشرائط بعد دخول الوقت بقدر زمان الفعل وعروض العجز عن بعضهما في الأثناء، وقد يفرض معلّقا شأنيّا بدخول الوقت، وبعبارة أخرى الوجوب الثابت للموقّت في أصل الشرع هذا بعض الكلام في الموضع الأوّل.

وأمّا الموضع الثاني: فملخّص القول فيه أن فرض الأصل اللّفظي في المقام من العموم أو الإطلاق الذي يرجع إليه عند الدوران في أمر الجزء أو الشرط مبنيّ على القول بالأعمّ في ألفاظ العبادات إذا فرض الدوران فيها بشرط أن يوجد هناك أمور:

أحدها: كون الجزء المردّد من الأجزاء الغير المقوّمة للصّدق والحقيقة ضرورة اعتبار الصّدق في الإطلاق والعموم.

ثانيها: فرض العموم والإطلاق للمأمور به بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط وإلا لم ينفع كما هو ظاهر.

ثالثها: اجتماع تمام ما يعتبر في التمسّك بالإطلاق من الأمور التي عرفت الإشارة إليها في مطاوي كلماتنا السّابقة.

رابعها: عدم العموم والإطلاق لما دلّ على التخصّص والتقيّد من دليل الجزء والشرط وإلا تعيّن الرجوع إليه مثل قوله لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب ونحوهما، فإن ظاهرهما على القول الأعمّي نفي الصحّة بدونهما مطلقا من غير فرق بين حالتي الاختيار والتعذّر فيقيّد إطلاق الصلاة بهما في الحالتين ضرورة حكومة إطلاق المقيّد على إطلاق المطلق المقيّد بحسب الحالات المشمولة لدليل التقيّد.

خامسها: عدم ثبوت الجزئيّة والشرطيّة من نفس دليل العبادة ضرورة عدم إمكان فرض إطلاق له بنفي الجزئيّة والشرطيّة في صورة التعذر كما هو ظاهر، فإذا اجتمع هذه الأمور تعيّن الرجوع إلى إطلاق المأمور به والحكم بعدم الجزئيّة والشرطيّة في حال تعذّرهما، فيرفع اليد به عن أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبه عند دوران الأمر في الجزئية والشرطيّة بين الإطلاق والاختصاص بحالة الاختيار.

ثمّ إن فرض عدم الإطلاق في دليل الجزء والشرط قد يكون من جهة عدم قابليّته للإطلاق والعموم من جهة كونه دليلاً لبّياً كما إذا فرض ثبوت الجزئيّة للجزء المردّد حاله بالإجماع، وقد يكون من جهة إهماله مع كونه لفظيّاً قابلاً للإطلاق، وقد يكون من جهة امتناع شموله عقلا لحالة التعذّر وإن كان من مقولة اللفظ وإن احتملنا ثبوت مفاده والجزئيّة المطلقة في نفس الأمر كما إذا كان من

مقولة التكليف ضرورة امتناع تعلّق التكليف غير ما كان أو نفسياً بغير المقدور، فيقيّد إطلاق ذي المقدّمة بمقدار مساعدة التكليف.

فإن شئت قلت: الوجوب الغيري وإن كان متفرّعا على المقدّميّة ومعلولا لها في صورة إمكان وجوده ولا يكون المقدّميّة معلولة لها، فلا يكشف اختصاصه عن اختصاصها، إلا أن كشفه عنه بمقدار وجوده والمفروض اختصاصه بحالة الاختيار نعم لا يكون دليلا على عدمها أيضاً لعدم تفرّعها عليه فيرجع إلى أصالة الإطلاق.

نعم فيما كانت الشرطيّة مسبّبة عن التكليف النفسي كشرط الامتثال كان اختصاصه دليلا على اختصاصها على ما عرفت الكلام فيه مفصّلا لكنّه خارج عن مفروض البحث لعدم تصوّر الدوران في حاله كما هو واضح، فلا يقال: إن التكليف المستفاد منه باعتبار متعلّقه في المأمور به في مفروض البحث غيريّ فاختصاصه بحالة الاختيار ملازم لاختصاص التكليف بذي المقدمة بتلك الحالة لامتناع التكليف بينهما عقلاً، فكما أن التكليف بذي المقدّمة يكشف عن طلب المقدّمات كذلك رفع التكليف عن المقدّمة يكشف عن ارتفاع التكليف بذيها لأنه مقتضى التلازم من الجانبين كما هو ظاهر، لأن ذلك كلّه إنما يصحّ فيما كانت المقدّمة باقية على مقدميته في حالة التعذّر، وأما إذا حكم بعدمها فلا يكشف انتفاء الوجوب الغيري عن انتفاء الوجوب النفسي المتعلّق بذيها كما هو ظاهر، وبما ذكرنا تحرير المقام لا بما أفاده قدس سره بقوله: (وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعدّدة، فإن كلاً منها أمر غيري إذا ارتفع عنه الأمر بسبب العجز ارتفع الأمر بذي المقدّمة أعني الكل) إلى آخره فإنه مع منافاته لبعض إفاداته السابقة غير مستقيم بظاهره كما لا يخفى.

اللّهم إلاّ أن ينزّل على مورد لم يتعلّق فيه أمر بالكلّ وذي المقدّمة أصلاً، وإنّما

استفيد وجوبه من أوامر غيرية متعلّقة بأجزائها من حيث كونها مع فرض غيريّتها تابعة لها وإذا حكم باختصاصها بصورة التمكّن منها، فلا كاشف عنه لكنّه كما ترى ثمّ إنه بقي هنا قسم آخر من دليل الجزئيّة لم نقف عليه في الشرعيّات، وإنما هو مجرّد فرض وهو أن يكون بدلالته اللفظيّة مقيّداً بحال التمكّن من الجزء على وجه يكون له دلالة بحسب المفهوم على نفي جزئيّته ومقدّميّته في حال التعذّر فيدلّ على ثبوت الأمر بالكلّ في صورة العجز عنه، ثمّ إنه لا يتوهم لزوم استعمال المطلق في معنيين فيما حكمنا باختصاص التقييد فيه بصورة التمكّن من الجزء والشرط أمّا على ما اخترناه تبعا لشيخنا قدس سره وفاقا لجمع من المحقّقين أوّلهم فيما أعلم سلطانهم في تعليقاته على المعالم من كون المطلق موضوعا للمهملة ونفس الطّبيعة اللابشرط المقسمي، فيستعمل في جميع موارد إطلاقه ويراد الخصوصيّات من الخارج فواضح.

وأمّا على ما اختاره الأكثرون بالنظر إلى ظاهر كلماتهم من كونه موضوعا للطبيعة المنتشرة أي الطبيعة اللابشرط القسمي أو الحصّة المنتشرة، فيكون وصف الإطلاق والانتشار مأخوذا في وضعه، فلأنه لا بدّ من تجريده من الوصف المذكور واستعماله مجازا في نفس الطبيعة حتى لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين هذا على القول بوضع الألفاظ للأعمّ.

وأمّا على القول بوضع ألفاظ العبادات للماهيّة الصحيحة التامّة الأجزاء والشرائط إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته في حالة خصوص التمكّن منه بحيث فرغنا في ثبوت الأمر بالعبادة في صورة العجز عنه فهل يلتزم عليه بتعدّد الأوضاع بحسب الحالات المختلفة فيها الأجزاء والشرائط والوضع الواحد والاستعمالات المجازية في الكلمة أو الإسناد ففيه كلام وبحث واسع في مسألة الصحيح والأعمّ ليس المقام محلّ ذكره.

وقد تعرضنا لشرح القول فيه فيما حرّرناه في تلك المسألة من إرادة راجعة هذا بعض الكلام في الموضع الثاني.

وأمّا الموضع الثالث فمحصّل القول فيه أن المشهور بين الأصحاب كون مقتضى جملة من الأخبار اختصاص جميع الأجزاء والشرائط بحالة الاختيار بحيث يستفاد منها ثبوت التكليف في حالة سقوطها وإن كان بعضها مختصّاً ببيان حال الجزء، إلا أنّ بعضها الآخر يدلّ على العموم بالنسبة إلى الجزء والشرط، وربّما خالف فيه بعض المتأخّرين نظرا إلى عدم تماميّتها سنداً ودلالة منها النبويّ المروي في عوالي اللئالي: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، فإن كلمة من حقيقة في التبعيض أو ظاهرة فيه وكلمة ما ظاهرة في الموصولة، فيدلّ على وجوب الإتيان بالمقدور من المركّب وكلمة شيء وإن كانت نكرة، إلا أن المراد منها العموم يعني أي شيء كان وهو ظاهر لا سترة فيه أصلا واختصاصه بأوامر النبيّ صلّى الله عليه وآله لا يقدح بعد ثبوت عدم الفرق والفصل بالإجماع مضافاً إلى أن أوامر الأئمة عليهم السلام أمر النبيّ صلى الله عليه وآله في المعنى والحقيقة كما هو ظاهر، ومنها العلويّ المروي فيه أيضاً: «الميسور لا يسقط بالمعسور» والمراد من المعسور في الرواية ما يشمل محل البحث ولو بالأولويّة والفحوى، أو عدم القول بالفصل وهو يشمل تعذّر الجزء والشرط لعدم الفرق في صدق مفاده كما هو ظاهر واللام إمّا للاستغراق أو للجنس والطبيعة، فيفيد العموم ولو بقرينة المقام ولزوم اللغويّة والتقريب أن الحديث إمّا إخبار عن عدم سقوط حكم الميسور بواسطة سقوط حكم المعسور كما هو ظاهر القضيّة.

وإمّا إنشاء فيدلّ على طلب الميسور وأنه مطلوب للشارع بنفس القضيّة، ويدلّ عليه حمل عدم السقوط على نفس الميسور وبعد حمله على الإنشاء يكون ظاهراً في الوجوب على ما تبيّن في محلّه، فلا يشمل غير الواجبات، وهذا بخلاف ما لو

حمل على الإخبار عن بقاء الحكم الثابت للميسور فإنه يشمل المستحبّات أيضاً كما هو ظاهر والقول بعدم شموله للمقام نظرا إلى أن الثابت للميسور قبل تعسّر بعض الأجزاء والشرائط هو الوجوب الغيري وهو غير قابل للبقاء عقلاً، فلا معنى لإخبار الشارع عن بقائه فاسد، لأن وجوبه في الجملة سابقا كاف في صدق البقاء على ما عرفت في تقريب الاستصحاب فتدبّر، ومنها العلويّ المروي فيه أيضاً ما لا يدرك كلّه لا يترك كله التقريب كما في العلوي السابق، بل هو أظهر من حيث إن حمله على الإنشاء لا يقبل الإنكار، وقد جعلوا الموصول من ألفاظ العموم في بابه بخلاف المفرد المحلّى فإن فيه كلام عند المشهور، بل منع نعم هذه يختصّ بتعذّر بعض الأجزاء، ولا يدلّ على حكم تعذّر الشرط وحمله على الإخبار عن طريقة الناس مضافا إلى لزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم مناف لوقوعه في كلام الشارع، فيدلّ على لزوم الإتيان بالمقدور المدرك من المركّب الذي لا يدرك تمام أجزائه، ولا يقدر على الإتيان بجميعها وهو المدّعى، ومنها ما رواه عبد الأعلى مولى آل سام قال: «**قلت: لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء، قال عليه السلام: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه**» والتقريب أن الإمام عليه السلام أحال الجواب عن حكم المسألة وبيانه إلى الآية الشريفة وأنه يعرف منها.

ومعلوم أن معرفته منها مبنيّة على عدم كون تعسّر الشرط موجباً لسقوط المشروط بأن يكون المنفي بسبب الحرج خصوص مباشرة اليد الماسحة لبشرة الرجل، فلا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد من آية الوضوء فيمسح على المرارة، إذ لولاه لم يكن معرفة حكم المسح على المرارة من آية نفي الحرج لأنها في ظاهر النظر يدلّ على سقوط المعسور وهو المسح على البشرة، ولا يدلّ

على ثبوت المسح، فيحتاج إثبات المسح على المرارة إلى دليل آخر غير آية نفي الحرج والقول بأن الإمام عليه السلام إنما أحال سقوط المسح على البشرة إلى الآية وأنه يستفاد منها ولا يحتاج إلى السؤال.

وأمّا وجوب المسح على المرارة فإنما هو منه عليه السلام وليس مما يدلّ عليه الآية الشريفة فاسد، لأن السؤال إنما هو عن تمام كيفية الوضوء لا عن خصوص ثبوت المسح على البشرة وسقوطه فتدبّر، فإذا دلّ على ثبوت المشروط مع سقوط شرطه بالتعسّر دل على حكم المقام أيضاً نظراً إلى ما عرفت في تقريب دلالة الرواية الثانية، هذا وقد نوقش فيها تارة من حيث السند سيّما ما في العوالي وقد طعن صاحب الحدائق فيه وفي صاحبه وإن كان طعنه مطعونا بأنه من وجوه أصحابنا وكونه متكلّما لا ينافي وثاقته، مع أن ضعف أسنادها على تقدير تسليمه مجبور بعمل الأصحاب من غير نكير بينهم بل بلغ من الاشتهار أمرها حتى يعرفها العوام والنسوان، وكيف كان لا ينبغي الإشكال فيها من حيث السند وأخرى من حيث الدلالة أما في النبوي فيما حكاه شيخنا قدس سره في الكتاب وأن الردّ إلى المشيّة لا يدلّ على الوجوب قال في الفصول في بحث التكلّم عن حقيقة الأمر من حيث كونها الوجوب أو الندب أو القدر المشترك بينهما في ردّ من استدل بالنبوي على كونها حقيقة في الندب بعد جملة كلام له ما هذا لفظه: «أقول: ولو سلّم أن الاستطاعة حقيقة في المشية أيضا فكلمة ما في الرواية إمّا أن يكون وقتية أو موصولة أو موصوفة وعلى التقديرين الأخيرين إما أن يراد بها الفرد أو الجزء وعلى التقادير إما أن يكون المراد بالاستطاعة القدرة أو المشيّة فالاحتمالات عشرة وإن كان صدر الرواية كما ستذكره في مبحث التكرار لا يلائم البعض» وساق الكلام إلى أن قال: «مع أن سند الرواية غير معتبر، فلا يصحّ الاعتماد عليه» انتهى كلامه في هذا المقام.

وقال في مبحث التكرار من مباحث الأمر في الاستدلال على أن الأمر للتكرار بعد ذكر الدليل الأوّل والجواب عنه ما هذا لفظه: «الثاني: قوله عليه السلام إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فإن المراد ما دمتم مستطيعين لا الذي استطعتم أو شيئاً استطعتم منه سواء فسر بالفرد أو بالقدر بمعنى الأجزاء وذلك لشهادة ما قبله على ما روي من أنه خطب رسول رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: إن الله كتب عليكم الحجّ فقام عكّاشة ويروى سراقة بن مالك فقال أفي كلّ عام يا رسول الله صلى الله عليه وآله، فأعرض عنه حتى عاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك وما يؤمنك أن أقول: نعم لو قلت: لقضيت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ولا يقال إذا من أداة الإهمال والتكرار في البعض مما لا كلام فيه» إلى آخر ما ذكره.

أقول: لا ينبغي الإشكال في أن الظاهر من الشيء بقرينة قوله منه الظاهر في التبعيض خصوص المركّب ولو حمل على الأعمّ مما له أفراد أو أجزاء لم يناف المدّعى جدا وكلمة ما ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة وجعله ظرفاً بعيد جداً والردّ إلى الاستطاعة ظاهر في القدرة لا المشيّة، نعم صدر الرواية على ما رواه في الفصول ربّما يوهن الاستدلال، اللّهم إلا أن يجعل كلّ جزء موردا للأمر فيجعل إذا من بمعنى الباء أو زائدة وعلى كلّ تقدير يتم الاستدلال، لأن المقدور من الأجزاء كان موردا لأمر النبيّ فيجب الإتيان به فتأمل.

ثمّ إن الالتزام بالتخصيص في الرواية بإخراج ما لا يجري فيه القاعدة إجماعاً كما في كثير من الموارد لا ينافي الاستدلال بظاهرها بالنسبة إلى محل الشكّ كما هو ظاهر لا سترة فيه.

. . . .

ثمّ إن ظاهر الأمر حسبما حققناه في محلّه الوجوب مع أن رجحان الإتيان يكفي في المقام قطعاً إذ لم يقل أحد بكونه مندوباً.

ومن هنا يعلم أنه على تقدير حمل الأمر الواقع في حيّز الشرط على الأعم من الوجوب والندب لكي يستفاد منه حكم المستحبّات وإن كان خارجا عن محل البحث يمكن استفادة حكم المقام منه بملاحظة الخارج، لا من نفس الرواية ضرورة عدم دلالة العامّ على الخاص بعنوانه كما هو ظاهر هذا وأمّا في العلوي الأول فيما حكاه شيخنا قدس سره ملخّصاً عن الفصول والأولى نقل كلامه بألفاظه قال قدس سره في مسألة اقتضاء الموقّت إيجاب الفعل في خارجه بعد جملة كلام له والاستدلال للقول بالاقتضاء للنبوي والعلويّ والجواب عن النبوي بما عرفت حاصله ما هذا لفظه: «وأمّا عن الثانية: فبأن الظاهر من نفي السقوط نفي سقوط الحكم السابق، فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور أو فرده وكذا المعسور دون جزئه، أو ما بحكمه إذا لم يجب مستقلا فيكون الرواية واردة على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور، فلا أقل من الاحتمال ولو سلّم تناوله للجزء وما يحكمه فلا اختصاص له بالواجب فيتعيّن حمل عدم سقوطه على الأعمّ من الوجوب والندب أعني مطلق المطلوبيّة ليستقيم في المندوب، فلا يدلّ على الوجوب في الواجب ومع ذلك يتافيه لفظ السقوط فإنّ مقتضى نفيه بقاء الحكم السابق لا حدوثه غالبا ولا سبيل إلى حمله على عدم سقوط حكمه السّابق من مطلوبيّته مقيّداً، أو في ضمن الكل أو للكلّ لأنّ ذلك مقطوع السقوط أمّا الأوّلان: فواضح وأما الثالث فلما نبهنا عليه في مبحث المقدّمة من أن وجوب المقدّمة بدون وجوب ذيها غير معقول مع أنه لا يفيد مقصود المستدلّ، ومن هنا تبيّن وجه التفريع على الظهور الذي ادّعيناه أوّلا نعم للخصم أن يتفصّى عن الإشكال الأوّل بعدم القول بالفصل فإن من قال برجحان قضاء الواجب قال

. . . .

بوجوبه وعن الثاني بجعل نفي السقوط بمعنى عدم خلوّه عن مثل الحكم السابق، لأنه أقرب المجازات إلى نفي السقوط أو يمنع سقوط أصل الحكم السابق وإن سقط كيفيّته ولو على حسب متفاهم العرف ولا يخفى ما فيهما من التكلّف المستغني عنه» انتهى كلامه رفع مقامه

وفيه أوّلاً: أن الظاهر من الرواية على ما عرفت الإنشاء وحمل عدم السقوط على نفس الميسور كما هو ظاهر مضافاً إلى أن الحمل على الإنشاء لا يجامع الحمل على الحكم عقلا كما هو ظاهر ومن هنا يظهر عدم إمكان حمل الرواية على المعنى الأعمّ الشامل للأفعال المستقلة، إلا بجعل فائدته التأكيد بالنسبة إليها لدفع توهم السقوط والظاهر من الإنشاء الوجوب على ما بين في محلّه من أن القضايا الجزئية المحمولة على الإنشاء ظاهرة في الطلب الالزامي مع أنه على تقدير الحمل على مطلق الرجحان يكفي في إثبات المدّعى بضميمة عدم القول بالفصل.

وممّا ذكرنا يظهر توجّه كلام على ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب بعد حمل الرواية على ما ذكرنا بقوله: وبمثل ذلك يقال في دفع دعوى جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بأن يقال إن سقوط المقدمة لما كان لازما لسقوط ذيها فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بدّ أن يحمل على الأفعال المستقلة في الوجوب لدفع توهّم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد ضرورة أن التلازم إنما هو بين الحكمين وليس المدّعى بعد حمل الرواية على الإنشاء كون المقدور من المركب واجبا بالوجوب الغيري أو واجبا بالوجوب النفسي من حيث كونه مقدّمة، فكل من الإيراد، والدفع ساقط لا تعلّق له على هذا المعني، كما أنّه يظهر فساد ما سبق إلى بعض الأوهام من طلبة عصرنا من أن حمل عدم السقوط على الميسور لما كان كذبا فلا بد أن يحمل على حكمه

بدلالة الاقتضاء كما في حديث الرفع فإنه بعد الحمل على الإنشاء لا وقع للتوهّم المذكور أصلاً كما لا يخفى.

نعم التعبير بعدم السقوط فيه إشعار بثبوت ما حكم بعدم سقوطه في السابق ويكفي فيه كونه مطلوباً في السابق وعند التمكّن من الجميع في الجملة، ولا يلزم أن يكون محكوماً في السابق بما هو من جنس الحكم اللاحق ومن سنخه كما هو ظاهر.

وثانياً: أنه على تقدير الحمل على الإخبار عن بقاء الحكم السابق يمكن جعل المخبر به الوجوب الجامع القدر المشترك وإن كان تحقّقه في اللاحق في ضمن الوجوب النفسي على ما عرفت في توجيه الاستصحاب، ولا يحتاج على هذا إلى ارتكاب تكلف المسامحة العرفيّة حتى يطالب بدليل كفايته أو نمنع منها كما ارتكبه شيخنا قدس سره في الكتاب فتأمل.

ثمّ إن الإخبار عن بقاء الحكم السابق وعدم سقوطه لما كان في معنى الإخبار عن وجوده الإنشائي في مرحلة الواقع والنفس الأمر، فلا محالة يستلزم الإخبار عن تحقّقه في ضمن الوجوب النفسي، فيكشف عن إنشائه وليس مثله مثل الاستصحاب حتى يقال: بأن إنشاء الكلي في مرحلة الظاهر لا يثبت إنشاء الجزئي فيجمع بين الحكم بثبوت الكلّي والحكم بعدم فرده ظاهرا فتدبّر.

وممّا ذكرنا كله يظهر أن حمل الرواية على الإخبار موجب لشمول الواجب والمستحبّ ففي الواجب إخبار عن بقاء وجوبه وفي المستحبّ إخبار عن بقاء استحبابه وليس فيه محذور أصلاً، فما ذكره في الفصول من أنه على تقدير شمول الرواية للجزء لا تدلّ على بقاء الوجوب في الواجب مع حملها على الإخبار كما ترى.

وأمّا في العلويّ الثاني فبأمور أحدها أنه جملة خبريّة لا صارف لها عن معنى

الإخبار في المقام فيحمل على الحكاية عمّا عليه بناء الناس وفيه ما فيه من كمال بعده عن طريقة الشارع سيّما في المقام خصوصاً مع لزوم الكذب فإن المقامات مختلفة عندهم، فلا بدّ أن يحمل القضيّة على المهملة ثانيها أنه بعد الحمل على الإنشاء لا دليل على ظهوره في خصوص الإلزام سلّمنا ظهوره في نفسه فيه، إلا أنه لا يمكن الأخذ بظاهره، لأن الموصول أعمّ من المستحبّات فلا بدّ أن يحمل على إرادة مطلق الطلب، فلا يثبت المدّعى وإخراج المستحبّات لا دليل عليه وهذا هو المراد بقوله في الكتاب مع أنه لو أريد منها الحرمة لزم مخالفته الظاهر فيها، فإن المراد منه هو الظهور في إرادة الحرمة نوعا لا الإرادة فعلاً، وإلا لم يجامع قوله بعده كما هو ظاهر، وفيه أن القرينة على إرادة الواجبات قوله لا يترك بعد تسليم ظهوره في الحرمة ضرورة حكومة ظهور المحمول على ظهور الموضوع.

ومن هنا يلتزم بأن الموصول متخصّص بما يكون مطلوبا للشارع، ولا يكون خروج المباحات والمكروهات والمحرمات على وجه التخصيص فيكون الأمر بالنسبة إلى المستحبّ كذلك.

هذا مع أن ثبوت الرجحان كافٍ بعد ملاحظة عدم الفصل.

ثالثها: أنه لا دليل على إرادة الفعل المركب من الموصول، فلعل المراد الأفعال المستقلّة المطلوبة بخطاب واحد، بل هو المتعيّن نظرا إلى ظهور لفظ الكلّ في العموم الأفرادي لا المجموعي، فيكون المراد أن الأفعال المستقلّة التي لا يدرك كل واحد منها بل يدرك بعضها دون بعض لا يترك كلّها أي جميعها بل يجب الإتيان بما يمكن إدراكه فلا تعلّق للحديث بالمقام أصلاً، وفيه أنه لا شاهد لرفع اليد عن عموم الموصول ولا صارف له أصلاً، إذ السلب متعلّق بالمقام بالعموم على كلّ تقدير، إذ لا يمكن إرادة عموم السلب فالمسلوب سواء كان الموضوع هو الفعل المركّب أو خصوص الأفعال أو الأعم هو المجموع لا محالة، فالمراد أن

الأصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتى إذا تعذر سقط التكليف بالكل، أو المشروط أو اختصاص اعتبارها بحال التمكن، فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان.

للأول أصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف كما سنبين ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي، لأن وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل، فينتفي بانتفائه وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء.

نعم إذا ورد الأمر بالصلاة مثلا وقلنا بكونها اسما للأعم كان ما دل على اعتبار الأجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للمقيد إطلاق بأن قام الإجماع على جزئيته في الجملة أو على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى

ما لا يدرك مجموعه على وجه العموم لا يترك رأساً، بل يجب الإتيان بما أمكن منه فتدبّر.

وأمّا في الرابع أي رواية عبد الأعلى، فإن المستفاد بحكم متفاهم العرف من الآية الشريفة وغيرها ممّا دل على نفي الحكم الحرجي هو مجرد النفي لا الإثبات، وليس المستفاد من آية الوضوء كون المسح مطلوبا ووقوعه على البشرة مطلوبا آخر فكيف يمكن استفادة الحكم الإثباتي من الآية الشريفة حتى يرجع الإمام عليه السلام إليها فيها، فلا بد أن يكون المراد عرفان سقوط المسح على البشرة، وأمّا عرفان ثبوت المسح على المرارة، فلا بدّ أن يكون بإنشاء الإمام عليه السلام وإن كان خلاف ظاهره في بادي النظر، فلا تدلّ الرواية على الضّابطة والكليّة المدعاة من إثبات المشروط بعد تعذّر شرطه أو المركّب بعد تعذّر بعض أجزائه وفيه أن المستفاد من الرواية المفروغيّة والتسالم سؤالاً وجواباً عن عدم سقوط الوضوء بتعذّر المسح، وهذا المقدار كافٍ في إثبات المدعى لأن الوضوء مركّب فتأمّل.

القادر أمّا العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليما عن القيد، ومثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم لو ثبت الجزء والشرط بنفس الأمر بالكل والمشروط كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الأمر ولا أمر آخر بالعاري عن المفقود، وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعددة، فإن كلا منها أمر غيري إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذي المقدمة أعني الكل فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأول كما ذكرنا ولا يلزم فيه من ذلك استعمال لفظ المطلق في المعنيين أعني المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر، لأن المطلق كما بين في موضعه موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد كيف ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك، فإن الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقاً مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه وفي الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك وكذا غير الصلاة من الواجبات.

وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة بناء على أن المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره أو الوجوب النفسي المعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها ودعوى صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الأعم الموجود في اللاحق ولو مسامحة، فإن أهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها أن الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل

استصحاب كثرة الماء وقلته، فإن الماء المعين الذي أخذ بعضه أو زيد عليه يقال إنه كان كثيرا أو قليلا والأصل بقاء ما كان، مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة أو القلة وإلا لم يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه إلا هذا الماء مسامحة في مدخلية الجزء الناقص أو الزائد في المشار إليه، ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقيصته.

ويدلّ على المطلب أيضا النبوي والعلويان المرويان في عوالي اللئالي.

فعن النبي صلى الله عليه وآله: «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»* وعن علي عليه السلام: «**الميسور لا يسقط بالمعسور**»* و: «**ما لا يدرك كله لا يترك كله**»* وضعف إسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع.

نعم قد يناقش في دلالتها أما الأولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء أو بيانيا وما مصدرية زمانية.

وفيه أن كون من بمعنى الباء مطلقا وبيانية في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام، والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما أستطيع منه، ثم تقييده بصورة تعذر إتيان جميعه، ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً كما في كثير من المواضع، إذ لا يخفى أن التقييدين الأولين يستفادان من قوله: (فأتوا

---

* عوالي اللئالي: ج٤، ص٥٨.

* المصدر السابق.

* المصدر السابق.

منه) إلخ، وظهوره حاكم عليهما نعم إخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد، والحاصل أن المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات، وأمّا الثانية فلما قيل من أن معناه أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور.

ولا كلام في ذلك لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر، فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في أكرم العلماء.

وفيه أولاً: أن عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه، فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور يعني أن الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء، فلا يسقط بسبب تعسره وبعبارة أخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر، فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام إنما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققاً سابقاً من دليله كما في الأمر بالكل أو متوهماً كما في الأمر بما له عموم أفرادي.

وثانياً: أن ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في إثبات المطلوب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من أن أهل العرف يتسامحون، فيعبرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت ثابتاً غيرياً، وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي، فلا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع.

فكما يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق

الأفرادي في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام وسقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذر إكرامه، كذلك يصدق لو شك بعد الأمر بالمركب في وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر بعضه كما لا يخفى.

وبمثل ذلك يقال في دفع دعوى جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بأن يقال إن سقوط المقدمة لما كان لازماً لسقوط ذيها، فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بدّ أن يحمل على الأفعال المستقلة في الوجوب لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد.

وأمّا في الثالثة: فبما قيل من أن جملة لا يترك خبرية لا تفيد إلا الرجحان مع أنه لو أريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها إما بحمل الجملة على مطلق المرجوحية أو إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص، مع أنه قد يمنع كون الجملة إنشاء لإمكان كونه إخباراً عن طريقة الناس وأنهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم إدراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الأفرادي لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي فلعله مشترك لفظي أو حقيقة خاصة في الأفرادي، فيدل على أن الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الأفرادي إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد.

ويرد على الأول ظهور الجملة في الإنشاء الإلزامي كما ثبت في محله مع أنه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية.

وأمّا دوران الأمر بين تخصيص الموصول والتجوز في الجملة فممنوع، لأن المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً لشموله للأفعال المباحة، بل المحرمة فكما يتعين حمله على الأفعال الراجحة بقرينة قوله لا يترك

كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب.

وأمّا احتمال كونه إخباراً عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب، أو إخراج أكثر وقائعهم.

وأمّا احتمال كون لفظ الكل للعموم الأفرادي فلا وجه له لأن المراد بالموصول هو فعل المكلف وكله عبارة عن مجموعه.

نعم لو قام قرينة على إرادة المتعدد من الموصول بأن أريد أن الأفعال التي لا يدرك كلها كإكرام زيد وإكرام عمرو وإكرام بكر لا يترك كلها كان لما احتمله وجه لكن لفظ الكل حينئذ أيضاً مجموعي لا أفرادي، إذ لو حمل على الأفرادي كان المراد ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها، ولا معنى له فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادي مما لا ينبغي له لم ينفعه في شيء فثبت مما ذكرنا أن مقتضى الإنصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى إنه يعرفه العوام بل النسوان والأطفال.

ثم إن الرواية الأولى والثالثة[1] وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات، إلا أنه يعلم جريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية الرواية الثانية في ذلك.

---

(١) قد يناقش فيما أفاده بمطالبة وجه المناط مضافاً إلى عدم عموم في تحرير المسألة والتزام باتحاد الحكم فتدبّر.

وأمّا الرواية الثانية فهي متكفلة لبيان حكم العبادات المستحبّة عند تعذّر بعض أجزائها، أو شرائطها على تقدير حملها على الأخبار، وأمّا على تقدير حملها على الإنشاء كما استظهره قدس سره فسبيلها سبيل الروايتين كما هو ظاهر.

وأمّا الكلام في الشروط

فنقول إن الأصل فيها ما مر في الأجزاء[١] من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عام بصورة التعذر، وكان لدليل المشروط إطلاق فاللازم الاقتصار في التقييد على حصول التمكن من الشرط.

وأمّا القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها.

أمّا الأولى والثالثة: فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح، وأمّا الثانية: فلاختصاصها كما عرفت سابقا[٢] بالميسور الذي كان له مقتض للثبوت حتى

---

(١) لا يخفى عليك أن حق التحرير في المقام أن يقول إن الأصل فيها ما مرّ من الرجوع إلى البراءة أو الاستصحاب على الوجهين، فيرجع إليه إذا لم يكن لدليل المشروط إطلاق يرجع إليه أو كان له إطلاق لا يرجع إليه من جهة إطلاق دليل الشرط، فإنه لا يرجع إلى الأصل في الصورتين فإن ما أفاده بقوله: (من كون دليل الشرط) إلى آخره لا يمكن أن يجعل بيانا للأصل، إلاّ أنّ يجعل المراد من الأصل الأصل الثانوي المستفاد من دليل المشروط، فلا بد أن يعتدّ بالأصل الثانوي.

(٢) قد عرفت أن الثبوت في الجملة كاف في صدق الرواية بناء على حملها على الإنشاء والمشروط كان واجباً عند التمكّن من شرطه بالوجوب الغيري أو القدر المشترك وإن كان واجباً بالوجوب النفسي من حيث كونه مشروطاً، وهذا المقدار كاف، مع أنه لم يعلم المراد من الاختصاص الذي أفاده، فإن كان المراد من المقتضي للثبوت هو الدليل عليه، فلا بدّ من أن يحمل الرواية على ما إذا كان لدليل المشروط ظهور من عموم أو إطلاق يقتضي ثبوته مع تعذّر الشرط بشرط عدم لدليل الشرط يقتضي شرطيّته مع التعذّر أيضاً، وإن كان المراد منه المصلحة المقتضية لإيجابه مع تعذّر الشرط، فلا يعلم به مع قطع النظر عن إعلام الشارع

ينفي كون المعسور سببا لسقوطه.

ومن المعلوم أن العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلا لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجوداً، حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهو الإيمان هذا.

ولكن الإنصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها، ألا ترى أن الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط، فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها ولو لا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم.

نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة أو الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، وكذا ماء غير الرمان بالنسبة إلى ماء الرمان لم تجر القاعدة المذكورة.

حتّى في تعذّر الجزء كما هو ظاهر.

وإن كان المراد منه ما أرادوا منه في باب الاستصحاب من اختصاصه عند جمع من المحققين منهم شيخنا قدس سره بما إذا كان المقتضي موجوداً في الزمان اللاحق ووقع الشكّ في بقاء المستصحب من جهة الشكّ في رافعه ففيه أن المقتضي بهذا المعنى غير متحقّق حتى في تعذّر الجزء، وإن كان المراد اتحاد ما حكم بثبوته سابقاً ولاحقاً.

فإن أريد الاتحاد بحسب الدقة العقليّة فهو غير متحقق في المقامين مع ملاحظة اعتبار المتعذّر في السابق وإن أريد بالاتحاد بحسب العرف ولو مسامحة فهو غير مطّرد في الموضعين.

وهذا هو المراد ظاهراً، كما يكشف عنه قوله: (ولكن الإنصاف جريانها في بعض الشروط) إلى آخر ما أفاده.

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض[1] حيث بنى وجوب غسل

---

(١) لا بدّ من نقل كلام السيّد قدس سره في الرياض حتى يبيّن مرامه ويظهر توجّه ما أفاده شيخنا قدس سره عليه وعدمه قال فيه ما هذا لفظه: «ولو تعذّر السدر والكافور كفت المرّة بالقراح عند المصنف وجماعة لفقد المأمور به بفقد جزئه وهو كذلك إذا دلّت الأخبار على الأمر بالمركب، وليس كذلك لدلالة أكثرها وفيها الصحيح وغيره على الأمر بتغسيله بماء وسدر فالمأمور به شيئان متمايزان وإن امتزجاً في الخارج وليس الاعتماد في إيجاب الخليطين على ما دل على الأمر بتغسيله بماء السدر خاصّة، حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه وبعد تسليمه لا نسلّم فوات الكلّ بفوات جزئه بعد قيام المعتبرة بإتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بأن ظاهره كون التكليف بجعل السدر في الماء أو الكافور فيه تكليفا مستقلاً لا أن يكون تكليفا غيريّاً متعلّقاً بجزء المركب المأمور به، فإذا تعذّر امتثال أحد التكليفين لم يسقط التكليف الآخر وهو كما ترى لا تعلّق له بما حكاه شيخنا قدس سره عنه واستفاده من كلامه، فإنّه في مقام الردّ على المصنف وجماعة القائلين بأن الغسل بماء السدر من التكليف بالمركّب فقد تعذّر جزؤه، فينتفي أصل التكليف وهو كما عرفت صريح في ذلك سيّما بملاحظة قوله: (وبعد تسليمه) إلى آخره والالتزام في المقام بالتكليفين المستقلين وإن كان بعيداً، بل خلاف إجماعهم ظاهراً مضافاً إلى عدم إمكان الأمر بالغسل بالسدر مستقلاً لعدم إمكان تحقّق مفهوم الغسل بدون الماء، إلاّ أن كلامه قدس سره كالصريح في ذلك إن أغمضنا عن صراحته فيه، وليس في كلامه كما ترى احتمال التقييد في قبال الجزئيّة على تقدير تسليمه، بل هو صريح في الجزئيّة كما يستفاد من قوله: (وبعد تسليمه) إلى آخره فهو يسلّم عدم الدليل على الغسل بماء القراح بدل السدر لو لا المعتبرة والأمر كذلك لعدم ثبوت الجزئية من

الميت بالماء القراح بدل ماء السدر على أن ليس الموجود في الرواية الأمر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد وإنما الموجود: «وليكن في الماء شيء من السدر»*.

الدليل الخارج، حتى تفرض هناك مطلق ومقيّد يعتبر تقييده بحال التمكّن، ويرجع إلى المطلق عند تعذره، بل التقييد استفيد من نفس الأمر الوارد بالغسل بالماء فلا يفرض هناك إطلاق حتى يتوجّه عليه أن الأمر بالمقيّد لما كان غيرياً فاختصاصه بحال التمكّن يكشف عن اختصاص الأمر بذي المقدّمة بحال التمكن أيضاً وإن كان أمره مطلقاً، وفرض الأمر بالمقدّمة مفاد الدليل الخارجي، فلا يبقى مطلق حتى يرجع إليه من غير فرق بين كون المقدّمة جزءا أو شرطا فما أفاده شيخنا قدس سره بقوله: (ودعوى أنه من المقيّد لا تعلّق له بكلامه)، لأنه صريح في تسليم حصر الدليل على تقدير التركيب أو التقييد في المعتبرة، مع أن ما أفاده قدس سره محلّ مناقشة لما عرفت سابقاً من تعيّن الرجوع إلى الأمر بالمركّب والمشروط إذا فرض لهما إطلاق معتبر وكان دليل الجزء والشرط المتعذّرين من مقولة التكليف الغيري، فإنه إن أريد من الأمر بذي المقدّمة المختص بحال التمكّن بعد اختصاص الأمر بالمقدّمة هو الأمر بالمشروط مع الشرط المتعذّر أو الأمر بالمركب من الجزء المتعذّر، فلا كلام فيه أصلاً وإن أريد منه الأمر النفسي بقول مطلق ولو كان متعلّقه المركب الخالي عن الجزء المتعذّر أو ذات المشروط بدون شرطه المتعذّر، فلا يكشف الأمر الغيري المختصّ بحال التمكّن عن انتفاء الأمر المذكور أصلا لعدم ارتباط بينهما وهو مع كمال وضوحه قد تقدّم شرح القول فيه، فراجع إليه، فظهر ممّا ذكرنا كله أن كلا ممّا أفاده السيّد وشيخنا قدس سرهما محل مناقشة ونظر إلاّ أن النظر في كلام السيّد ليس ما ناقشه شيخنا في الكتاب والله الموفق للصّواب.

---

* الكافي: ج٣، ص١٣٩.

توضيح ما فيه أنه لا فرق بين العبارتين فإنه إن جعلنا ماء السدر من القيد والمقيد كان قوله وليكن فيه شيء من السدر كذلك وإن كان من إضافة الشيء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيهما واحداً.

ودعوى أنه من المقيد لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيد مستقلاً فيختص بحال التمكن، ويسقط حال الضرورة، ويبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة إلى الفاقد مدفوعة بأن الأمر في هذا المقيد للإرشاد وبيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر وليس مسوقا لبيان التكليف إذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمي، لأن جعل السدر في الماء مقدمة للغسل بماء السدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجي لا جزء خارجي له، حتى يسقط عند التعذر وتقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذيها، فلا معنى لإطلاق أحدهما وتقييد الآخر كما لا يخفى على المتأمل.

ويمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: **«قلت: لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء، قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه»***.

فإنّ معرفة حكم المسألة أعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بأن يكون المنفي بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة، ولا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء، إذ لو كان سقوط المعسور وهي المباشرة موجبا لسقوط أصل المسح لم يمكن معرفة وجوب

* تهذيب الأحكام: ج١، ص٣٦٣، ح١٠٧٩.

المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج، لأن نفي الحرج يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المرارة إلى دليل.

فرعان:

الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط[1] كما في ما إذا لم يتمكن من الإتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها، فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس، لأن فوات الوصف أولى من فوت الموصوف ويحتمل التخيير.

الثاني: لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطراريا كالتيمم ففي تقديمه على الناقص وجهان من أن مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن أن الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام، ويدل عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة[2].

---

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره من وجه تقديم ترك الشرط بأن ملاحظة الوصف في مقام الأمر والحكم وإن كانت متأخّرة عن ملاحظة الموصوف، إلا أن ترك الجزء لا يوجب خلوّ الوصف، فلا بدّ في الحكم بالتقديم من التماس دليل على الأهميّة في نظر الشارع قرب شرط يكون أهمّ في نظره الشريف المقدّس الأعلى من الجزء كما وقع في الشرعيّات في الجملة عن الموصوف، وفيما لم يقم دليل على الأهميّة وكان احتمالها في كلّ منهما متطرّقاً على وجه التسوية يحكم بالتخيير فافهم.

(٢) لا يخفى عليك أن جميع ما دل على مشروعيّة الناقص والأمر به حاكم على دليل البدل من غير فرق بين إطلاق دليل العبارة فيما كان له إطلاق ولم يكن لدليل المتعذّر إطلاق والأخبار الأربعة المتقدّمة وهو أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

الأمر الثالث:

لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية[1]، فليس في المقام أصل كلي يتعين به أحدهما، فلا بدّ من ملاحظة كل حكم يترتب على أحدهما وأنه موافق للأصل أو مخالف.

---

(١) لا إشكال فيما أفاده من عدم وجود أصل كلي يقتضي الجزئيّة أو الشرطيّة عند الدوران حتى يكون مرجعاً عند الشك، كما أنه لا إشكال فيما أفاده من تعيّن الرجوع إلى الأصل في الآثار المترتبة على كل واحد فيما كان على خلاف الأصل ولم يلزم من الرجوع إليه مخالفة قطعيّة عمليّة، فلو قلنا بأن الرياء في الجزء مبطل للعمل دون الشرط لم يحكم بإبطالها في الفرض، وكذا إذا تحقق مجامعا لمحرم كالنصب مثلا لم يحكم بالبطلان بناء على ما عرفت من توصّليّة الشرط، اللّهم إلاّ أن يقال إنه يجب على المكلف بعد العلم بالاعتبار والشكّ في المعتبر تحصيل العلم بإحراز ما كلّف به، فلا بدّ أن يعامل معاملة الجزء حتى يحصل البراءة اليقينيّة فتأمّل إنما الكلام في المقام في تصوّر الدوران مع أن الجزء من مقولة الفعل والكم والشرط من مقولة الكيف والوصف، ولا بدّ في تصويره من أن يكون للأمر المعتبر في المأمور به جهتان جهة فعل وجهة حالة حاصلة من الفعل المفروض، فلا يعلم أن المعتبر الفعل المبدأ للحالة أو نفس الحالة المحصّلة منه ألا ترى أن الشرط في مسألة القبلة مثلاً هو مواجهة المصلّي وإن كانت حاصلة من التوجيه والاستقبال، وكذا في الساتر يكون الستر هو سترّ العورة وإن كان حاصلاً من الستر الذي هو من مقولة الفعل، وهكذا الأمر في سائر الشروط كالطهارة الحاصلة من الغسل في الطهارة الخبثيّة والحاصلة من الوضوء والغسل في الطهارة الحدثيّة.

الأمر الرابع:

لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً[١] أو بين كونه جزء أو كونه

---

(١) لا يخفى عليك أن في دوران الأمر بين الشرطية والمانعيّة كما في المثالين الأولين المذكورين في الكتاب أو الجزئية والمانعيّة وجوها والمثال الثالث في الكتاب للدوران الثاني، حيث إنه بعد الالتفات بالشكّ وتدارك المشكوك كما يحتمل كونه جزءا يحتمل كونه زيادة مبطلة بناء على تردّد الفقيه في جريان قاعدة حكم الشك بعد التجاوز في المثال من حيث تردّده بين كون القراءة الشاملة للحمد والسورة فعلاً واحداً، فيكون الشكّ في الحمد بعد الدخول في السورة من الشكّ قبل التجاوز وقبل الدخول في الغير أو كون كلّ منهما فعلاً، فيكون الشكّ المزبور من الشكّ بعد التجاوز والشكّ في الشيء بعد الدخول في غيره وأولى منه في التمثيل ما إذا شكّ في آية من آيات الحمد أو السّورة بعد الدخول في آية أخرى، كما أن الأظهر منهما ما إذا شكّ في كلمة من آية بعد الدخول في كلمة أخرى، فإنّه بناء على الاعتبار باستقلال العقل وإناطة حكم التجاوز يكون الغير المعتبر دخوله من الأفعال المستقلّة للصّلاة لا بدّ من الالتفات بالشكّ.

وهذا بخلاف الشك في الحمد بعد الدخول في السورة، فإنّه يمكن جعل السورة فعلا للصلاة في قبال الحمد وإن وقع التعبير عنهما بالقراءة كما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة وإن كان الأولى، بل المتعيّن التمثيل بالجزء الذي لا يجوز الإتيان به بغير عنوان الجزئيّة في الصّلاة، كما إذا شكّ في السجود أو السجدة بعد النهوض للقيام بناء على عدم الجزم بأحد القولين في المسألة.

وأمّا المثال المذكور فليس أمره دائرا بين الجزئيّة والزيادة المبطلة، لأن الإتيان

زيادة مبطلة ففي التخيير هنا، لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة، وفعلها مرة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة.

فقد يرجح الأول أمّا بناء على ما اخترناه من أصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل والترك ليس إلا لزوم المخالفة القطعية وهي غير قادحة، لأنها لا تتعلق بالعمل، لأنّ واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقنة كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة.

وبتقرير آخر إذا أتي بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبراً لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان، فالأجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشأ للعقاب، وأمّا هذا المردد بين الفعل والترك، فلا يصح استناد العقاب إليه لعدم العلم به وتركهما جميعا غير ممكن حتى يقال إن العقاب على تركهما معا ثابت، فلا وجه لنفيه عن كل منهما.

وأمّا بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية، فلأن وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعي المردد بين الفعل والترك،

بالحمد بقصد الجزئيّة والأمر المتعلّق بالجزء لا يمكن مع الشكّ والتردّد بعنوان الاحتياط والقربة المطلقة لا يحتمل المانعية ولو على القول بعدم الالتفات بالشكّ، فإن الحكم عنده ترخيص لا عزيمة في مقابل الاحتياط فتأمّل.

وإيجابه مع الجهل مستلزم لإلقاء شرطية الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعي بنية الإطاعة به بالخصوص مع التمكن، فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية.

وبالجملة فعدم وجوب الاحتياط في المقام يكون لمنع اعتبار ذلك الأمر المردد بين الفعل والترك في العبادة واقعاً في المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به.

وقد يرجح الثاني وإن قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية، لأنّ مرجع الشك هنا إلى المتباينين لمنع جريان أدلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل.

وما ذكر من أن إيجاب الأمر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم لإلغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولا ضير فيه، ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين وإلى الجهات الأربع وتكرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما والجمع بين الوضوء والتيمم إذا فقد أحدهما مع أن ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والمانعية بالأصل إنما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصلياً على تقدير الاعتبار، وإلا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية كما لا يخفى.

والتحقيق أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية، وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية، فالأقوى التخيير هنا، وإلا تعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر ممّا ذكرنا .

المطلب الثالث في اشتباه الواجب بالحرام(١)

بأن يعلم أن أحد الفعلين واجب والآخر محرم واشتبه أحدهما بالآخر.

وأمّا لو علم أن واحدا من الفعل والترك واجب والآخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب، لأنّه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف.

---

(١)افتراق المسألة من دوران الأمر في فعل واحد بين الوجوب والتحريم أمر ظاهر لا سترة فيه كظهور الفرق بين التخيير فيهما، ثمّ إن الحكم في جميع صور الدوران من حيث الشبهة الحكميّة بأقسامها والشبهة الموضوعيّة لما كان واحداً من حيث الأصل الأولي كما هو المقصود بالبحث لم يجعل في المقام مواضع للكلام وإن افترقاً من حيث إمكان الرجوع إلى القرعة في بعض صور الشبهة الموضوعية وتقديم الموافقة القطعيّة في الأهم من الواجب والحرام المردّدين على غير الأهم منهما كما هو الشأن في المعلومين منهما تفصيلاً عند التزاحم وإن لم نقف على مثال للشبهة الحكمية لمفروض البحث. ثمّ إن ما أفاده قدس سره في حكم المقام من حيث الأصل الأوّلي وأن مقتضاه تعيّن الحكم بالتخيير بمعنى البناء على فعل أحدهما وترك الآخر مخيّراً فيه من جهة أن الممكن من مراتب الإطاعة هي الإطاعة الاحتماليّة بالنسبة إلى الحكمين لمزاحمة الإطاعة القطعيّة بالنسبة إلى كل منهما بالمخالفة القطعيّة في الآخر فتعيّن الموافقة الاحتماليّة بالنسبة إليهما، فلا معنى للحكم بالتخيير بين الإطاعة الاحتمالية بالنسبة إلى كلّ منهما والإطاعة القطعيّة بالنّسبة إلى أحدهما وإن ترتّب عليه المخالفة القطعيّة، فإنّ مبنى حكم العقل بتحصيل الموافقة القطعيّة على دفع الضرر المحتمل المترتّب على تركه، ولا معنى لحكمه به بعد فرض إيجابه الوقوع في الضرر المقطوع من جهة أخرى فتدبّر.

والحكم فيما نحن فيه وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك.

لأنّ الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر.

ومنشأ ذلك أن الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع والله أعلم.

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالأصل

والكلام تارة في الاحتياط، وأخرى في البراءة[1]

---

(١) وإنما أهمل قدس سره التخيير في المقام مع أنه من الأصول أيضا من جهة اتحاد حكمه مع البراءة مضافاً إلى تصريحه بعد ذلك بعدم الفرق بينهما بقوله: (ثم إن في حكم أصل البراءة كلّ أصل عملي خالف الاحتياط وإن أمكن حمله على الاستصحاب النافي للتكليف) فلو أبدل قوله خالف الاحتياط بقول غير الاحتياط كان أولى حتى يشمل التخيير والاستصحاب مطلقا فتدبّر، كما أنه عمم الاحتياط وجعل موضوع البحث الأعمّ من الاحتياط اللازم الشامل للاحتياط مع تحصيل الطريق الشرعي على حكم الواقعة لمزيد الفائدة وإن كان الاحتياط الذي يبحث عنه في قبال الأصول الثلاثة هو اللازم منه فتدبّر، مع أن الاحتياط مع وجود ما يشخّص حكم الواقعة لا إشكال، بل لا خلاف في حسنه ورجحانه وتحقّق موضوعه وإن ذهب الوهم إلى عدم مشروعيّته في العبادات الصحيحة ظاهراً من حيث توقّف مشروعيّة العبادة على العلم بالأمر الشرعي ولا يكفي حسن الاحتياط والأمر المتعلّق به من حيث توقّف الاحتياط موضوعاً على الأمر في العبادات، فلا

يمكن إثباته بأمر الاحتياط مضافاً إلى كونه إرشاديا كما تقدّم شرح القول فيه وفي فساده في مطاوي كلماتنا السابقة، ثمّ إن ما أفاده في حكم الاحتياط من أنه ليس له شرط أصلاً، حيث إن حسنه العقلي والشرعي ورجحانه الذاتي لا ينفكّ عن موضوعه وهو إحراز الواقع على تقدير ثبوته أو التحرّز عن مخالفة الواقع الذي يرجع إلى الأول باعتبار، وأنه قيل بتقدّم تحصيل الطريق الشرعي عليه أو تحصيل العلم عليه مطلقا أو في الجملة في العبادات فإنّما هو من جهة أخذ ما يوجب إعماله إلقاءه في العبادة، فليس هنا احتياط وإحراز للواقع حقيقة ممّا لا يعتريه شكّ وريب أصلاً.

ومن هنا وقع الاتفاق عليه بالنسبة إلى التوصّليات حتى مع التمكن من العلم التفصيلي فضلا عن الطريق الشرعي ولو بالنسبة إلى التعبّديات من غير الحلّي فيما لا يتمكن من الطريق أصلاً، وإن توقف على التكرار وهذا بخلاف سائر الأصول، فإنّها مشروطة بالفحص عن الطريق في الشبهات الحكميّة على ما ستقف عليه وإن كان مفاد بعض ما أقاموا عليه عدم جريانها من دون فحص على ما يشير إليه وإن كان ربّما يتوهم المتوهم أن الدليل على وجوب تحصيل العلم في الأحكام الإلهيّة وعلى وجوب العمل بالطرق الشرعيّة يمنع من الأخذ بالاحتياط مع التمكّن من تحصيلهما، لكنه فاسد من حيث إن مفاد لزوم تحصيل العلم بالفروع وكذا لزوم العمل بالطريق إنما هو من حيث التوصّل بهما إلى الحكم الفرعي والأخذ به والعمل عليه، فلا يمنع من الأخذ بما يوجب تحصيل الواقع والعمل عليه نعم وجوب تحصيل العلم بالحكم الإلهي من حيث حفظه وصيانته عن الاندراس على تقدير ثبوته ربّما يمنع من الرجوع إلى الاحتياط في الأحكام الشرعيّة مع التمكّن من العلم التفصيلي من جهة صيرورته بهذه الملاحظة واجباً نفسيّاً لكن يمكن أن يقال: إنه على تقدير ثبوته لا يوجب بطلان العمل المأتي به بعنوان الاحتياط وإن

أمّا الاحتياط

فالظاهر أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة إليه، فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدلة رجحان الاحتياط غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط وهذا ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال.

إنما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط وإحراز الواقع كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه، فإن المشهور أن الاحتياط فيها غير متحقق، إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم عثوره على طريق منها، لأنّ نية الوجه حينئذ ساقطة قطعاً.

فإذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه أو في وجوب السورة واستحبابها فلا يصح له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية، لأنه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط، فلا يتحقق قبل الفحص إحراز الواقع.

فإذا تفحص فإن عثر على دليل الوجوب أو الاستحباب أتى بالفعل ناويا لوجوبه أو استحبابه وإن لم يعثر عليه، فله أن يعمل بالاحتياط لأن المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكنه منها وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص

عصى المكلف بترك تحصيل العلم فالاحتياط من حيث ترتب الأثر عليه غير مشروط بالفجر عن تحصيل العلم والطريق الشرعي، فتصحّ المقالة المذكورة على هذا التقدير أيضا فتدبّر.

عن مذهب مجتهده، نعم يجوز له بعد الفحص، ومن هنا اشتهر بين أصحابنا أن عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالا بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد.

ثم إن هذه المسألة أعني بطلان عبادة تارك الطريقين[1] يقع الكلام فيها في

---

(١) من المحتمل قريبا إرادة أكثر القائلين ببطلان عبادة تارك الطريقين لبيان حكم القسم الثاني لا ما يعمّه والقسم الأول أي الجاهل بالواقع الباني على إحراز الواقع بالاحتياط، فما ذكروه لا محيص عنه بالنسبة إلى الملتفت من حيث عدم إمكان قصد التقرب والامتثال مع التردّد كما ستقف على تفصيل القول فيه، نعم في كلام بعض السادة المتأخرين ممّن قارب عصرنا التصريح بالتعميم كما هو صريح الكتاب والكلام في تحقيق ما يتعلّق بالمقام وإن تقدّم في الجزء الأول من التعليقة في فروع العلم، إلاّ أنا نعيد الكلام فيه تبعا لشيخنا قدس سره لمزيد الاهتمام بشأن المسألة وكثرة الحاجة إليها.

ونحن نحرر الكلام في المقام في جواز الاكتفاء بالاحتياط مع توقّفه على التكرار فيما تمكّن من تحصيل العلم بالواقع في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ويعلم جواز الاكتفاء به في سائر الصور بالأولوية وإن كان موضوع البحث في الكتاب التكلم في جواز الاحتياط مع التمكن من سلوك الطريق الشرعي بالاجتهاد أو التقليد، فنقول إنه كما يحكم العقل والعقلاء بحصول الامتثال والإطاعة إذا كان داعي الفاعل من إيجاد الفعلين التقرب إلى المولى بفعل أحدهما من حيث العلم بكونه مطلوباً له في العرفيّات والشرعيّات مع عدم التمكّن من تحصيل العلم بالمطلوب تفصيلاً كما هو المتفق عليه بينهم، وإلا لم يكن الاحتياط فيه مشروعاً وحسنا وهو خلاف العقل والنقل كذلك يحكمان بحصولهما في الفرض مع التمكّن والقدرة على تحصيل العلم بالمطلوب تفصيلاً كما نشاهد ذلك بالرجوع

إلى عقولنا ودعوى الفرق بينهما في حكمهما مجازفة صرفة لا شاهد لها أصلاً، بل الشاهد على خلافها من غير فرق في ذلك بين التوصليّات والتعبّديات، لأن الفرق بينهما إنّما هو في اشتراط صحة الواجب بحصول الامتثال في الثاني دون الأول وإن توقف ترتب الثواب فيه على حصول الامتثال، لا في حصول الامتثال بالإطاعة الإجمالية مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة نعم لو شكّ في حكمهما بحصول الامتثال بالإطاعة الإجمالية مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة لم يكن إشكال في عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال، وإن قلنا بالبراءة في دوران الأمر في المكلف به بين الأقل والأكثر ضرورة ثبوت الفرق بينه وبين المقام الذي لا تعلق له ببيان الشرع على ما صرح به قدس سره في الكتاب.

وأمّا ما ذكر مانعاً وفارقاً فوجوه لا يصلح للمنع والفرق بين الموضعين استدل بأكثرها للمنع من الاكتفاء بالاحتياط عند التمكن من سلوك الطريق الشرعي، حتى فيما لا يتوقّف الاحتياط فيه على التكرار وإن كان بعضها مختصّاً بخصوص محل البحث كلزوم مقارنة فعل الواجب بقصد الوجه المتحقق بنيّة الوجوب أو وجهه وعنوانه الذي أوجب انطباقه على الواجب وعروضه عليه تعلّق الطلب الإلزامي به من الشارع ككونه لطفاً مثلاً، ومن هنا قالوا إن الواجبات السمعيّة إنما وجبت لكونها ألطافا في الواجبات العقلية، إذ لم يلتزم أحد من العدليّة القائلين بالتحسين والتقبيح وكون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد بلزوم وجود المصلحة في الواجبات الشرعيّة مثلا في ذواتها من غير أن يعرضها من جهة العنوانات المنطبقة عليها، لأنه إذا لم يقصد الواجب بالوجه المذكور لم يكن تحقّق الفعل المعنون اختياريا وإن كان ذات الفعل المقصود اختياريّاً، ضرورة توقّف اختيارية عنوان الفعل على قصده عند الفعل ولو على وجه الإجمال وقصد ما يكون مسبّباً عنه ومن عوارضه وإذا لم يكن ترتب العنوان اختياريّاً لم يعقل حصول الامتثال

والإطاعة فيكون العبادة فاسدة من حيث توقفها على حصول الإطاعة والامتثال، ومن هنا اتّفق المتكلّمون على لزوم مقارنة فعل الواجب لقصد الوجوب أو وجه الوجوب أو لزوم معرفة الوجه وتميز الواجب من حيث ذاته وأجزائه وشرائطه عن غيره وإن لم يقصد الوجه حين الإتيان كما يظهر الاكتفاء به عن بعضهم وكون الاكتفاء بالاحتياط مع التمكّن من تحصيل العلم خلاف الإجماع المنقول في كلام أهل المعقول، وبعض أهل المنقول كالسيّد الرضي قدس سره، فإنه ادّعى الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها في قبال أخيه الأجلّ علم الهدى بعد قوله بصحّة صلاة الجاهل بالحكم في موضعين على ما سيأتي ذكره، وقد قرّر الدعوى المذكورة، ولكن أجاب عن أصل الشبهة بما لا يخلو عن مناقشة سنشير إليها ومنع حصول الإطاعة عند العقلاء بالتكرار فيما يتمكّن من تحصيل المأمور به سيّما بالعلم التفصيلي وعدّهم المحتاط لاعباً بأمر المولى لا مطيعا كما يظهر من المثال المذكور في الكتاب، فإن الأول مندفع:

أوّلاً: بأنّ الاكتفاء بالإشارة الإجمالية إلى عنوان المأمور به وقصده الإجمالي بقصد ما ينطبق عليه كما هو قضيّة صريح كلماتهم يوجب بطلان ما اقتصروا عليه والاكتفاء بقصد كل عنوان ينطبق عليه المذكور ولو لم يكن خصوص الوجوب والاستحباب كعنوان الظهر والعصر مثلاً.

وثانياً: بأن قصد العنوان المذكور يتأتّي من المحتاط المتكرّر للعمل كما يتأتى قصد التقرّب منه، فلا يوجب اعتباره بطلان الاحتياط بالتكرار، فإن المدّعى اعتبار القصد التفصيلي بحيث يقصد إتيان الواجب الواقعي حين الإتيان به كونه لوجوبه أو وجه وجوبه، فلا بدّ من تميز الواجب والدليل المذكور لا يفي بإثبات هذا المدعى.

وثالثاً: أنه لا فرق في مفاد هذا الوجه بين ما يتوقف على التكرار وغيره، فإن

الآتي بالأكثر احتياطاً لا يتمكّن من القصد التفصيلي بالمعنى المذكور وإلا لم يكن الواجب مردّداً والقصد إلى وجوب الواجب في الجملة على تقدير كفايته يوجب هدم ما بنوا عليه الأمر، ومن هنا لم نجد في كلمات الأكثر الفرق بين ما يتوقف على التكرار وغيره، بل ظاهرهم الاستدلال على لزوم قصد الوجه وبطلان الاحتياط عند التمكّن من تحصيل ماهيّة المأمور به بالطريق الشرعي أيضاً، حتى فيما لا يتوقّف على التكرار وإن كان الإطلاق المذكور وتسرية الدليل بالنسبة إلى صورة التمكّن من تحصيل المأمور به بالطرق الشرعيّة لا يخلو عن نظر، بل منع حيث إن قصد الوجه الظاهري المعلوم تفصيلا الذي يقتضيه حجّية الطرق الشرعيّة لا يجدي بالنسبة إلى وجه العبادة الواقعية أصلا ضرورة كونه حكماً ظاهريّاً غير الحكم المعلوم إجمالا بعنوان التعبد للواقعة في نفس الأمر المعتبر قصده في صحة العمل، وقصد الوجه الواقعي بعنوان الاحتمال يتأتى من المحتاط أيضاً، فلا فرق بينه وبين العامل بالطريق الشرعي وقصد الوجه الواقعي بعنوان الإجمال لو كان كافيا يتأتى منهما أيضاً، فلا فرق بين المحتاط والعامل بالطريق الشرعي والثاني مندفع بعدم الشاهد عليه أصلاً بعد عدم جعله مقدّمة لقصد الوجه.

والثالث: مندفع بأن إجماع المتكلّمين إذا كان محققاً لا يكشف عن شيء فضلاً عمّا إذا كان منقولاً، ومن هنا ذكر المحقق قدس سره بأن ما ذكره المتكلّمون من وجوب إيقاع الواجب لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعريّ ونقل الإجماع من أهل المنقول، لا يفيد سيّما في المقام من حيث قوّة احتمال استناده إلى ما زعموا من حكم العقل بذلك على ما ذهب إليه المتكلمون مضافاً إلى احتمال إرادة البطلان فيما كان العمل الصادر عن الجاهل مخالفا للواقع كما هو الشأن في محل كلام المدّعي، فلا تعلق له بمحلّ الكلام وعمل المحتاط المطابق للواقع.

والرابع: مندفع بما نشاهد من حكم العقلاء بحصول الامتثال والإطاعة ودعوى حكمهم بكون المحتاط لاعباً بأمر المولى لا مطيعاً له ممنوعة غاية ما هناك كونه لاعبا في ضمن الإطاعة لو لم يكن له غرض في ترك تحصيل الواقع تفصيلاً ولو كان سهولة الأمر ويسره، بل ربما يحكم بكون الاحتياط أولى من تحصيل الواقع تفصيلاً إذا كان مبناه الظن المعتبر نظراً إلى تحصيل المصلحة الواقعيّة بفعل الاحتياط وإن كنت في ريب من ذلك فقس المقام بحال العبد الذي أمره المولى بإيجاد شيء له طريقان أو المشي إلى موضع لشغل له طريقان إحداهما: أبعد من الأخرى فاختار العبد من غير غرض عقلائي سلوك إلا بعد وأتى بالمأمور به، فإنه لا إشكال في حكم العقلاء بكونه مطيعاً وإن لغى باختيار إلأ بعد، ودعوى الفرق بين المقام والأوامر الصادرة من الموالي العرفيّة من حيث كونها توصّليّة صرفة بخلاف المقام فاسدة جداً، إذ لا فرق في التوصّلي والتعبّدي من حيث الإطاعة والامتثال وإن لم يكن حصول الإطاعة معتبراً في الصحّة في التوصّلي وإن كان معتبراً في استحقاق الأجر من الموالي والمدح من العقلاء على ما عرفت الإشارة إليه فخروج التوصّلي عن محلّ البحث إنما هو من جهة أن الكلام في صحة العمل من المحتاط فقد تبيّن مما ذكرنا كلّه عدم قادح لترك الطريقين والأخذ بالاحتياط مطلقا وإن تعيّن في حق العامي الغير القاطع بما ذكرنا إذا أراد الاحتياط الرجوع إلى الفقيه المفتي بذلك، وإلا فلا يجوز له الأخذ به من حيث استقلاله بوجوب الأخذ بما يعلم اعتباره وحرمة الأخذ بما يشكّ في اعتباره كما هو ظاهر، كما أنه قد ظهر منه جواز العمل بانياً على الفحص بعد الفراغ فإن طابق الواقع اقتصر عليه وإلاّ أعاده كما أن الأولى بالجواز ما لو أتمّ العمل بهذا العنوان إذا حصل ما يوجب التردّد في الصحة والفساد في الأثناء.

ومن هنا يمكن الحكم بجواز الاكتفاء على القول بعدم جواز الاحتياط إذا

مقامين، لأن العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد إما أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط وإحراز الواقع، وإمّا أن لا يكون كذلك فالمتعلق بما نحن فيه هو الأول، وأمّا الثاني: فسيجيء الكلام فيه في شروط

توقّف على التكرار أيضا كما ذكره في الكتاب، وإن قيل بعدم الجواز في الصورة السّابقة كما يلزم على القول بالمنع في أصل المسألة وإن أمكن التفصيل أيضا على القول بالمنع في الفرض كما أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب وإلى وجهه وإن كان ضعيفاً عند التأمل كضعف القول بتعيّن العمل فيما إذا حصل التردّد في الأثناء بما يظنّ صحّته مع البناء على تبين الحال بعد الفراغ محافظة على عدم قطع العمل بقدر الإمكان لعدم دليل على حجيّة الظن في المقام بعد عدم قيام الدليل على بطلان الرجوع إلى الأصل المقتضي لجواز القطع، فقد تحصّل ممّا ذكرنا كلّه أن الأمر في التعبّديات من حيث جواز الاكتفاء بالاحتياط مطلقاً حال الأمر في التوصّليّات التي وقع الاتفاق فيها على جواز الاكتفاء بالاحتياط مطلقا وممّا يرشدك إلى ذلك مضافاً إلى ما أسمعناك اتفاقهم على ما عرفت كما قضى به النصّ في الجملة أيضاً على حصول الامتثال والإطاعة بالاحتياط فيما لا يتمكن من تحصيل الطريق أصلاً، فإن اعتبار نيّة الوجه أو غيرها في حصول الإطاعة لا معنى للفرق فيه بين صورتي العجز والإمكان، ألا ترى أنه لا يمكن الفرق في اعتبار قصد القربة بين الصورتين فتدبّر.

فالأقوى جواز الاكتفاء بالاحتياط مطلقاً وإن كان الأولى ترك الاحتياط في جميع موارد إمكان إحراز الواقع تفصيلاً ولو بالطريق الشرعي ولو كان هو الظنّ المطلق خروجا على القول به خروجاً عن الخلاف في المسألة من غير فرق بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، نعم لو احتاط على وجه لا ينافي العمل بالطريق كان محموداً مشكوراً منه على ما أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة.

البراءة، فنقول إن الجاهل التارك للطريقين الباقي على الاحتياط على قسمين، لأن إحرازه للواقع تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل كالآتي بالسورة في صلاته احتياطا وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية، وأخرى يحتاج إلى التكرار كما في المتباينين كالجاهل بوجوب القصر والإتمام في مسيرة أربع فراسخ والجاهل بوجوب الظهر أو الجمعة عليه.

أمّا الأول: فالأقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الوضوء.

نعم لو شك في اعتبارها ولم يقم دليل معتبر من شرع أو عرف حاكم بتحقق الإطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم لاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على المختار من إجراء البراءة في الشك في الشرطية، لأن هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيز الأمر، حتى إذا شك في تعلق الإلزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن المكلف، بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الإطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلف عن العهدة، ومن المعلوم أن مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط وإتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن، وبالجملة فحكم الشك في تحقق الإطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في أن أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط، أو به بشرط كذا والمختار في الثاني البراءة والمتعين في الأول الاحتياط.

لكن الإنصاف أن الشك في تحقق الإطاعة بدون نية الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها وعدهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعا وإن لم يعرفه تفصيلاً، بل لا بأس بالإتيان به بقصد القربة

المشتركة بين الوجوب والندب من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالاً وتفصيل ذلك في الفقه.

إلاّ أنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الأصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب إتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو ندبه

أو لوجههما ونقل السيد الرضي قدس سره: «إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها» وتقرير أخيه الأجل علم الهدى قدس سره له على ذلك في مسألة الجاهل بالقصر، بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة فضلاً عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا.

وأمّا الثاني: وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر أيضا جواز ترك الطريقين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه.

لكن الإنصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الاحتمالية وقوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنه هو الواجب عليه.

ولذا يعد تكرار العبادة لإحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبيا عن سيرة المتشرعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة بأن صلى في موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب أحدها طاهر ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصح السجود عليه مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة يعد في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى.

والفرق بين الصلاة الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل، نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي كان ذلك منه محموداً مشكوراً.

وببالي أن صاحب الحدائق قدس سره قد يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي.

ولقد بالغ الحلي في السرائر حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً ولم يجوز التكرار المحرز له.

فأوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتبهان، ولم يجوز تكرار الصلاة فيها مع ورود النص به لكن من طريق الآحاد مستندا في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه وكما لا يجوز الدخول في العمل بانياً على إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع وإلا أعاده.

ولو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحة ووجوب الإتمام وفي البطلان ووجوب الاستئناف ففي جواز الإتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ والإعادة مع المخالفة وعدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا، ولذا لم يجوز هذا من أول الأمر.

و بعبارة أخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء ومن أن المضي في العمل ولو مترددا بانيا على استكشاف حالة بعد الفراغ محافظة على عدم إبطال العمل المحتمل حرمته واقعاً على تقدير صحته ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية ولا يأباه العرف ولا سيرة المتشرعة.

وبالجملة فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل مترددا من السيرة العرفية والشرعية غير جار في المقام.

ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة ممّا وجب

على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلاة لعموم البلوى كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلف بها، فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردد في الأثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لأن التردد حصل من سوء اختياره فهو في مقام الإطاعة كالداخل في العمل مترددا وبين كونه مما لا يتفق، إلاّ نادراً ولأجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالباً فيجوز هنا المضي في العمل على الوجه المذكور هذا بعض الكلام في الاحتياط.

وأمّا البراءة

فإنّ كان الشك الموجب[1] للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع فقد

---

(١) لا إشكال فيما أفاده قدس سره من عدم اشتراط الفحص في الرجوع إلى البراءة، بل غيرها من الأصول في الشبهات الموضوعيّة لدلالة النقل بل العقل عند التأمّل على عدم اعتباره فيه، بل كلماتهم ظاهرة في الاتفاق عليه في الجملة، إلا أنّ في كلماتهم سيما المتأخرين ما ربّما يوهم خلاف ذلك في الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّة في بعض الموارد كما إذا شكّ في وصول ما له بقدر الاستطاعة أو نصاب الزكاة ونحوهما وإن كان الظاهر منهم الاتفاق على عدمه في غيره، ولعلّ نظرهم كما صرّح به بعضهم إلى لزوم المخالفة القطعيّة الكثيرة من العمل بالأصل فيه على تقدير عدم الفحص كما في الشبهات الحكميّة فيخرج عن محلّ البحث حقيقة وإن كان محل مناقشة عندنا كما سيأتي الكلام فيه عند بحث شيخنا قدس سره عنه، فإنه يعيد الكلام فيه بعد ذلك وعلى ما ذكر لو علم المكلف بأنه يحصل له العلم بحال الموضوع المردّد ويرتفع ترديده على تقدير الفحص أو يطّلع على الطير والشرعي المبيّن لحال الموضوع على ذلك التقدير يجوز له الرجوع إلى

الأصل من دون فحص، لأنه لازم إطلاق اعتبار الأصل في الموضوع وعدم اشتراطه بالفحص كما هو ظاهر، كما أن لازم اشتراط الفحص في العمل بالأصل كما في الشبهة الحكميّة على ما ستقف عليه عدم جواز الرجوع إليه قبل الفحص، وقد احتمل الوقوف على الواقع أو الطريق إليه على تقدير الفحص وإن كان في علم الله تعالى عاجزا عنهما فهو غير معذور في مخالفة الواقع عند ترك الفحص وإن لم يطّلع عليه أو على طريقه في علم اللّه تعالى على تقدير الفحص، وهذا مما لا سترة فيه أصلاً.

وأمّا اشتراط أصل الفحص في العمل بأصل البراءة في الشبهات الحكميّة من غير فرق بين الشبهة التحريمية والوجوبيّة فممّا لا إشكال، بل لا خلاف فيه أيضاً واستدلّ عليه شيخنا قدس سره في الكتاب بعد الإجماع المحقق الذي لا ريب فيه كما يظهر أمره بأدنى فحص في كلماتهم بل الحق إجماع علماء الإسلام عليه بوجوه:

الأوّل: ما دلّ من الكتاب والسنّة على وجوب تحصيل العلم بأحكام اللّه تعالى وهو لا يحصى كثرة كتاباً وسنّة ودلالته على الاشتراط إنما هي من جهة أن جواز الرجوع إلى أصالة البراءة مع القدرة على تحصيل العلم لا يجامع إيجاب الشارع لتحصيل العلم في حق المتمكّن منه أو المحتمل لحصوله له وإن لم يعلم بالحصول، ومنه يظهر أنه يجوز الاستدلال عليه بإطلاق أدلة اعتبار الطرق الشرعيّة، فإن اعتبارها بقول مطلق لا يجامع تجويز الرجوع إلى البراءة فتأمّل.

الثاني: ما دلّ على مؤاخذة الجهّال والذم بفعل المعاصي المجهولة وهو أيضاً لا تحصى كثرة منها ما في الكتاب ودلالته على المدّعى في كمال الوضوح، فإن العقاب على الواقع المجهول يلازم عدم جواز الرجوع إلى الأصل عند الشكّ ومعذوريّة الجاهل عند الشارع وإلاّ قبح عقابه وهو بتمامه وإن لم يكن مختصاً

بالجاهل البسيط إلا أنه يشمله قطعاً هذا وإن كان ملازماً لحكم العقل بوجوب تحصيل العلم على الجاهل الغير المريد للاحتياط من جهة استقلاله في الحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، إلا أن الاستدلال به ليس مبنيّا عليه كما ربما يتوهّمه المتوهّم من ظاهر عبارة الكتاب بل على ما ذكرنا من التقريب وليس المقصود مما أفاده قدس سره بقوله: المستلزم لوجوب تحصيل العلم بحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرّة العقاب ابتناء الدليل عليه، بل بيان اللازم الواقعي له كما عرفت وهذا أمر ظاهر عند من له أدنى تأمّل.

الثالث: حكم العقل بعدم معذورية الجاهل في مخالفة الحكم الواقعي المجهول قبل الفحص عنه، ولا إشكال في استقلال العقل في ذلك بعد العلم بأن بناء الشارع على تبليغ الأحكام وبيانها للمكلّفين على الوجه المتعارف المقتضي لاختفائها لو لا الفحص وعدم جريان عادة اللّه تبارك وتعالى على إفاضة العلم بالأحكام على قلب كل مكلّف قهراً بالإلهام ونحوه، وإلاّ لما جهل أحد بالحكم الشرعي وهو باطل بالضرورة والوجدان وعدم أمره الوسائط من الأنبياء والأوصياء والحجج بتبليغ الأحكام إليهم بمقتضى قدرة النبوّة والولاية، بل أمرهم ببيانها لهم على النحو المعتاد حسبما يقتضيه المصلحة بحسب الأزمنة وإيجابهم تبليغ الحاضرين الغائبين، ومن وصلت إليهم بالوسائط غيرهم وهكذا بحيث لو لم يقصّر أحد في تكليفه بالتعليم والتعلّم لم يبق جاهل بحكم اللّه تعالى وإن اختلف كيفيّة الفحص قبل إكمال الدين وبعده، فإنها قبل إكمال الدين يكون بحضور مجلس النبيّ صلى اللّه عليه وآله المعدّ لبيان الأحكام، فإن بيّن حكم الواقعة على خلاف البراءة فهو وإلاّ فيرجع إلى البراءة، حيث إنّه صلى اللّه عليه وآله كان مأمورا ببيان الأحكام تدريجا حسب اقتضاء المصلحة على ما عرفت في مطاوي كلماتنا فما لم يبيّن الحكم الإلزامي، فالناس في سعة منه ولو كان الحكم الثابت في اللوح أو

المنزل على قلبه الشريف هو الإلزام وبعد الإكمال يكون بحضور مجلس الحكم والسؤال عن الوليّ أو من أمر الناس بالسؤال عنه ولا يكفي مجرّد الحضور كما هو قضيّة ما دل على وجوب السؤال عن أهل الذكر، بل قد يقال بعدم كفاية مجرّد الحضور في مجلس النبيّ صلى اللّه عليه وآله أيضا وهذا الحكم العقلي كما ترى ليس مبنيًا على العلم الإجمالي بصدور الأحكام الإلزاميّة أصلاً، بل هو ثابت على تقدير عدمه.

ومن هنا اتفقت كلمتهم على وجوب النظر في معجزة من يدّعي النبوة لاحتمال صدقه من حيث حكم العقل الضروري بوجوب دفع الضرر المحتمل مع عدم علم هناك أصلاً وإن لم يكن في المسألة مورد للرجوع إلى البراءة أصلاً لا قبل النظر ولا بعده لحصول العلم بعد النظر بصدق المدّعي بإظهاره المعجزة وكذبه بعجزه عنه، وهذا بخلاف المقام، فإنه كثيرا ما لا يحصل من الفحص علم بالحكم ولا يقدر معه على طريق معتبر حاك عنه في جميع الموارد، فيرجع إلى البراءة وإنما الغرض من تشبيه المقام بالمسألة انحصار طريق العلم عادة فيهما بالفحص والنظر، حيث إنه لم يجر عادة اللّه على إفاضة العلم قهرا بصدق مدّعي النبوّة وكذبه من دون أن يكون لإظهار المعجزة مدخل أصلاً كما في المقام.

وبالجملة الفرق بين المقام والمسألة المذكورة من الجهة التي عرفتها ليس محلاً للإنكار أصلاً كالفرق بينهما في عدم إمكان الوجوب الشرعي للنظر بخلاف الفحص في الأحكام الفرعيّة، ومن هنا استدلّ له بالأدلّة السّمعيّة ولعله الوجه في أمره قدس سره بالتأمل بعد تنظير المقام بقوله: (الذي نظيره في العرفيّات) إلى آخره أو الوجه الأول وإن كان من الجهتين لا يمنع من التشبيه من الجهة المقصودة، وهنا وجه آخر له غير ما عرفت من الوجهين وهو أنه كثيراً ما يحصل العلم بالفروع من الضرورة ونحوها من الأسباب القهريّة دون إعمال قوّة نظرية أو

الفحص عن الحكم، وهذا بخلاف مسألة النبوّة، فإن طريقها منحصر في الإعجاز ولا يحصل العلم به إلاّ بعد النظر، فلا يمنع العقل من الترخيص والرجوع إلى البراءة في حق الجاهل في المقام بخلاف مسألة الجهل بالنبوّة، فإن ترخيص الرجوع إلى البراءة فيها موجب لسدّ باب إثبات النبوات وهذا الوجه من الفرق وإن كان جيّدا كالفرقين السّابقين، إلا أنه يمكن القول بعدم منعه عن تشبيه المقام بالمسألة المذكورة أيضاً، فإن الغرض كون مبنى حكم العقل في المقامين على وجوب دفع الضرر المحتمل لا الحكم باتحادهما من جميع الجهات فتأمل.

لا يقال: ادّعاء عدم جريان عادة الله على خلق العلم القهري في نفوس الخلائق بصدق مدعي النبوة وانحصار الطريق في الإعجاز إنما يتم بالنسبة إلى من تأخّر من الأنبياء لا بالنسبة إلى النّبي السابق وأول الأنبياء، ضرورة أنه لا يتصوّر هنا تكرّر حتى يدّعى بالنسبة إليه عادة فكيف تصح الدعوى المذكورة بإطلاقها، لأنّا نقول المراد من العادة في المقام ليس ما سبق إلى بعض الأوهام من معناها المعروف الحاصل من التكرّر، بل المراد منها عدم تعلق إرادة اللّه تعالى على خلق العلم القهري في النفوس بصدق مدّعي النبوة أو كذبه، وإلا لم يجهل أحد بخلافه وهو خلاف المعلوم بالضرورة والوجدان لا يقال إن معاصري النبي السّابق لا طريق لهم في الحكم بالانحصار أصلاً لاحتمال كون الطريق لهم خلق العلم القهري، إذ لم يثبت لهم نبوة أحد حتى يستدلّ بجهلهم بحال مدّعي النبوة على نفي الطريق المذكور وكونه منحصرا في الإعجاز لأنا نقول بعد استقلال العقل في الحكم بعدم جواز خلوّ الزمان من حجة نبيّ أو وليّ شاهد أو غائب بمقتضى اللطف الواجب على الحكيم تعالى، ومن هنا جعل أول خلقه نبيّا وخليفة في الأرض على نبيّنا وآله وعليه الصلاة والسّلام لا سبيل إلى السؤال المذكور أصلاً كما لا يخفى فتأمّل.

ثمّ إن مبنى الوجه المذكور وهو حكم العقل بعدم معذوريّة الجاهل في المقام

كما عرفت لما كان على حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل، وكان حكم الشارع بالترخيص الظاهري عند اشتباه الحكم الشرعي على تقدير شموله لما قبل الفحص رافعا لموضوع الحكم العقلي المزبور لم يكن بدّ من إثبات عدم شمول الدليل النقلي على البراءة للمقام.

ومن هنا قال شيخنا قدس سره: (في الكتاب والنقل الدال على البراءة في الشبهة الحكميّة معارض) إلى آخره وما أفاده قدس سره من حمل الدليل النقلي على البراءة على صورة العجز عن تعلّم حكم الواقعة، فلا يدل على البراءة قبل الفحص بقرينة ما دل على وجوب الاحتياط عند التمكّن من سؤال حكم الواقعة وإزالة الشبهة مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدّمة ونحوها بناء على بعض الاحتمالات التي عرفتها سابقاً، وما دلّ على وجوب التوقّف بظاهره بناء على ما أفاده من الجمع وإن كان في كمال الجودة، إلا أنه لما كان مبنيّا على وجه غير نقي عن المناقشة كان الأولى منه منع شموله لما قبل الفحص بعد ملاحظة كون بناء الشارع على تبليغ الأحكام على الوجه المتعارف على ما عرفت، ومن هنا وقع التصريح في غير واحد من الأخبار بالطلب والبحث فتأمل.

الرابع: حصول العلم الإجمالي لكل مكلّف بالواجبات والمحرّمات في الوقائع المحتملة للتكاليف الإلزاميّة التي هي موارد الرجوع إلى البراءة على وجه شبهة الكثير في الكثير الملحقة بالشبهة المحصورة حكماً وإن خرجت عنها موضوعاً، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص عن حال الواقعة.

لا يقال: مقتضى ما ذكر من الوجه وجعل كل شبهة ابتدائيّة من الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بالملاحظة المذكورة، فيدخل في الشكّ في المكلّف به حقيقة مع دوران الأمر بين المتباينين ومن المعلوم ضرورة عدم الجدوى للفحص فيه، إذ حكمه قبل الفحص وبعده لزوم الاحتياط من غير فرق بينهما فيخرج عن

....

موضوع البراءة بهذه الملاحظة، ولذا يحكم بالاحتياط في دوران الأمر بين القصر والإتمام ونظائره من غير فرق بين قبل الفحص وبعده.

فإن شئت قلت: إن مجرى البراءة الشك في التكليف لا المكلّف به فالعلم الإجمالي المذكور يوجب خروج الوقائع المشتبهة عن مجرى البراءة لحصول الغاية وهي العلم بالتكليف لا الفحص عن الإلزام حتى يرجع بعد اليأس عنه إلى البراءة فهذا الوجه أجنبيّ عن المقام أصلا ورأساً، بل هو قادح ومضرّ بالمدّعى كما لا يخفى، لأنّا نقول المعلوم بالإجمال وجود الواجبات والمحرّمات فيما بأيدينا من الأدلّة بحيث يعلم بالوقوف عليها بعد الفحص عنها فيها لا وجودهما في الواقع كيف ما اتّفق، لأن العلم به إنما حصل من ملاحظة الأدلّة فلا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص عن الحكم الإلزامي في مضامين الأدلّة لاحتمال الاطلاع عليه بعد الفحص فيها، وأمّا بعد الفحص، فلا مانع من الرجوع إليها كما هو واضح لا يقال بعد تخصيص المعلوم بالإجمال بما ذكر إن حصل من الفحص العلم بعدم تعلّق الحكم الإلزامي بالواقعة التي تفحص عن حكمها، فلا معنى للرجوع إلى البراءة فيها وإن لم يحصل العلم منه بعدم تعلّقه، بل كان المكلّف شاكاً في حكم الواقعة المذكورة فلا معنى للرجوع إلى البراءة أيضاً بعد كون الواقعة من أطراف العلم الإجمالي، وإلاّ جاز الرجوع إليها قبل الفحص أيضا وهو خلف، فيرجع الأمر إلى ما ذكرنا من عدم كون الوجه المذكور من وجوه المدّعى، بل هو قادح فيه لأنا نقول الرجوع إلى البراءة بعد الفحص فيما بقي بعده شكّ إنما هو من جهة الاحتمال الخارج عن أطراف العلم الإجمالي، فالفحص إنما يوجب خروج الواقعة عن أطراف العلم الإجمالي لا العلم بعدم تعلّق الحكم الإلزامي بها في نفس الأمر حتى يخرج عن مورد البراءة، هذه غاية ما يقال في تقريب الاستناد إلى الوجه المذكور في المقام ولكنّه كما ترى غير نقيّ عن المناقشة جداً:

أمّا أوّلاً: فلأن العلم بوجود الواجبات والمحرّمات في الوقائع المشتبهة كيف يقيّد بالقيد المذكور على تقدير تسليمه بعد استثناء المعلومات التفصيليّة، إذ لا شاهد للتقييد المذكور أصلا على تقدير تسليم استناد العلم إلى الأدلّة، مع أنه لا معنى له أصلا إذ ليس مفاد كل ما دل على وجوب شيء أو حرمته إلا تعلق الحكم الإلزامي به بالخصوص، فكيف يحصل العلم الإجمالي من ملاحظة الأدلّة الحاكية عن الأحكام التفصيليّة فيها علم إجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات بين الوقائع من غير مدخل للتمكّن من الوصول إليها بعد الفحص، ومن هنا يدّعى العلم الإجمالي بوجودهما مع القطع بانسداد باب العلم والظن الخاصّ إليهما على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليقة، فهذا العلم حاصل لكل أحد من غير فرق بين الحالات والأزمنة والأمكنة.

وأمّا ثانياً: فلأن الوجه المذكور على تقدير الإغماض عن المناقشة السّابقة أخصّ من المدعى جداً، لأنّه إنما يقتضي وجوب الفحص قبل الوقوف على ما يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه من الواجبات والمحرّمات التفصيليّة لرجوع الشكّ بعد الاطّلاع عليه إلى الشكّ الغير المقرون بالعلم الإجمالي، فإن المعلوم بالإجمال إذا كان مردّدا بين الأقل والأكثر لم يؤثر العلم بالنسبة إلى الزائد على الأقلّ حسبما عرفت في محلّه فلا مقتضى للفحص بعده على تقدير الاستناد إلى الوجه المذكور، ومن هنا أوردنا على القائل بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة الحكميّة استناداً إلى العلم الإجمالي بوجود المحرّمات الكثيرة بين الوقائع المحتملة للتحريم بعد النقض بالشبهة الوجوبيّة إن هذا الوجه إنما يقتضي وجوب الاحتياط على تقدير تماميّته قبل الاطلاع على ما يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه من المحرّمات التفصيليّة لا بعده فهو أخصّ من المدّعى، فلا يجوز الاستناد إليه في الموضعين.

قدم أنها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وإن كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعي، فالتحقيق أن ليس لها إلاّ شرط واحد وهو الفحص عن الأدلة الشرعية.

والكلام يقع تارة في أصل الفحص وأخرى في مقداره.

أما وجوب أصل الفحص

وحاصله عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة.

الثاني: الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتي النفر للتفقه وسؤال أهل الذكر والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل

نعم هنا كلام آخر قد أشرنا إليه عند الكلام في حكم الشبهة التحريميّة، وحاصله أن عدم جواز الاستناد إلى الوجه المذكور في الموضعين لما عرفت من الوجه ولغيره ممّا أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة وإن كان ممّا لا غبار فيه أصلا ولا ينبغي الارتياب فيه جزماً، إلا أنه لا بدّ من معالجة العلم الإجمالي لمن يريد الرجوع إلى الأصول في مجاريها المنطبقة على موارد العلم الإجمالي عند من يجعله مانعا من الرجوع إليها في أطرافه إذا فرض عدم حصول العلم التفصيلي بالمقدار المتيقّن من المعلومات الإجماليّة بعد الرجوع إلى الأدلّة العلميّة وقد ذكرنا العلاج على طريقة كلّ من القائلين بالظنّ الخاص والظن المطلق، وأنّه بعد قيامهما على تعيين المقدار المتيقّن منها يكون في حكم العلم التفصيلي به فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في موارد فقدهما، وذكرنا أيضاً، وما يتوجّه عليه من المناقشة فيما قدّمناه في الجزء الأول من التعليقة وفي هذا الجزء فليراجع إليه.

التفقه والذم على ترك السؤال.

الثالث: ما دل على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب.

مثل قوله صلى اللَّه عليه وآله: «فيمن غسل مجدورا أصابته جنابة فكز فمات قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يمموه»* وقوله صلى اللَّه عليه وآله: «لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان أسوأ حالك لو مت على هذه الحالة ثم أمره بالتوبة وغسلها»*.

وما ورد في تفسير قوله تعالى:«﴿فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾* من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فإن قال نعم قيل فهلا عملت وإن قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل»*، وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى: «﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾* نزلت فيمن اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض أي لم نعلم من الحق فقال الله تعالى ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها أي دين الله وكتابه واضحاً متسعاً فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق»*.

الرابع: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعي الرسالة من المولى وأتى بطومار يدعي أن الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها فتأمل، والنقل الدال

---

* الكافي: ج٣، ص٦٨.

* مستدرك الوسائل: ج٢، ص٤٥٩.

* سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

* الأمالي: ص٩.

* سورة النحل: الآية ٢٨.

* تفسير الصافي: ص٣٨٧.

على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما تقدم من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط، حتى يسأل عن الواقعة كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة وما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين أدلة البراءة بحملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة.

الخامس: حصول العلم الإجمالي لكل أحد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة، لما تقدم من أن مجراه الشك في أصل التكليف، لا في المكلف به مع العلم بالتكليف.

فإن قلت: إذا علم المكلف تفصيلا بعده أمور من الواجبات والمحرمات يحتمل انحصار التكاليف فيها كان الشك بالنسبة إلى مجهولاته شكاً في أصل التكليف، وبتقرير آخر إن كان استعلام جملة من الواجبات والمحرمات تفصيلاً موجباً لكون الشك في الباقي شكاً في أصل التكليف فلا مقتضي لوجوب الفحص وعدم الرجوع إلى البراءة، وإلا لم يجز الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص، إذ الشك في المكلف به لا يرجع فيه إلى البراءة ولو بذل الجهد في الفحص وطلب الحكم الواقعي.

فإن قلت: هذا يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البراءة في أول الأمر ولو بعد الفحص، لأن الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي.

قلت: المعلوم إجمالا وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر على الوصول إلى مداركها وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالا بوجود التكاليف فيها، فيرجع إلى البراءة، هذا ولكن لا يخلو عن نظر، لأن العلم الإجمالي إنما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية تمكن المكلف من الوصول إلى مدارك

التكليف وعجزه عن ذلك.

فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكن من الوصول إلى مداركها مجازفة.

مع أن هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالا فيها فتأمل، وراجع ما ذكرنا في رد استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بالعلم الإجمالي وكيف كان، فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالا ومناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر، ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة وعدم معذوريته في تركه مستندين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى أنه شك في المكلف به.

هذا كلّه مع أنّ في الوجه الأول وهو الإجماع القطعي كفاية.

ثم إن في حكم أصل البراءة كل أصل عملي خالف الاحتياط[1].

---

(١) لا ينبغي الارتياب في قيام الإجماع على اشتراط الفحص في الرجوع إلى غير الاحتياط من الأصول في الشبهات الحكميّة سواء خالفت الاحتياط بأن كان مفادها نفي الحكم الإلزامي أو وافقته بأن كان مفادها إثباته تعيناً أو تخييراً، بل هو مقتضى أكثر الوجوه المتقدّمة إن لم يكن مقتضى جميعها، فالأولى في تحرير المقام أن يذكر بدل قوله خالف الاحتياط غير الاحتياط وإن أمكن إرجاعه إلى ما يطابقه بتمحّل بعيد.

بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص:

والكلام فيه إما في استحقاقه العقاب، وإمّا في صحة العمل الذي أخذ فيه بالبراءة.

أمّا العقاب:

فالمشهور أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً، فلا عقاب ولو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير، لا على ترك التعلم.

أمّا الأول: فلعدم المقتضي للمؤاخذة عدا ما يتخيل[1] من ظهور أدلة وجوب

---

(١) العلم في نفسه وإن كان خلقاً كريماً يستقلّ العقل بحسنه الذاتي كالشرع وقد تواترت به الأخبار والآثار من النبي المختار والأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين، إلا أنّ وجوب تحصيله بالنسبة إلى الأحكام الفرعيّة في حكم الشارع إنما هو من باب الإرشاد والطريقيّة كحكم العقل بوجوبه بالنسبة إليها كيلا يفوت منه الواقع وإن كانت له جهة نفسيّة كفائيّة من حيث حفظ الأحكام عن الاندراس وإن كان الغرض منه التعليم وإرشاد الجاهلين.

وهذا المعنى وإن كان خلاف ظاهر جملة مما ورد فيه في بادي النظر إلا أنّه يعلم إرادته من ملاحظة مجموع ما ورد فيه سيما ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ولله الحُجّة البالِغَة﴾ وقد تقدّم نقله في الكتاب، فلا بدّ من صرف ما يظهر منه خلافه، وقد تقدّم منّا شطر من الكلام في وجوه مطلوبيّة العلم وعنواناته في الجزء الأوّل من التعليقة فلا نعيد القول فيه كما أنه تقدّم الكلام من شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره ومنافي قبح التجريّ أيضاً وأن الذمّ فيه يرجع إلى الفاعل، لا إلى الفعل

حتى في التجريّ على المعصية مع العلم فضلا عن الاحتمال الذي لا يعذر فيه الفاعل، وأمّا ما ذكره الشيخ وأبو المكارم وغيرهما قدّس الله أسرارهم من أن الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة في حكم العقل كالإقدام على ما يعلم فيه المضرّة فهو صحيح لا ريب فيه أصلاً في الجملة، إلا أن حكم العقل بعدم جواز الإقدام على محتمل الضرر الأخروي ووجوب دفعه حكم إرشاديّ صرف لا يترتّب على مخالفته وموافقته غير الضرر المحتمل على تقدير ثبوته وعدمه على هذا التقدير، بل الأمر كذلك في الضرر الأخروي المقطوع، بل حكم الشارع فيهما أيضاً، لا يمكن إلاّ أن يكون إرشادياً وليس مراد الشيخ ومن وافقه من القضية المذكورة إلا ما ذكرنا من إثبات أصل حكم العقل بعدم جواز الإقدام فينفع في الحكم بعدم المعذوريّة على تقدير ثبوت الضرر في نفس الأمر، وأين هذا من الحكم باستحقاق المؤاخذة على مجرّد مخالفة الحكم المذكور نعم يثمر في تحقق التجري، فإن الجاهل لو كان معذورا في مخالفة الواقع لم يتحقّق في حقه التجريّ بخلاف ما لو لم يكن معذوراً.

هذا إذا أريد من الضرر ما يتعلّق بالآخرة كما هو الظاهر، وإن أريد منه الضرر الدنيوي وإن لم يكن له تعلّق بالمقام على هذا التقدير فيتوجّه عليه بعد تسليم الصغرى والكبرى مع تطرق المنع إليهما في الجملة إن حكم العقل في المحتمل منه أيضاً إرشاديّ لا يترتّب على مخالفته عقاب.

وهذا بخلاف حكمه في المقطوع، فإنه وإن كان إرشاديّاً أيضاً كما هو الشأن في جميع أحكامه إلا أنه مستتبع لحكم شرعيّ مولويّ والفرق بينهما ظاهر فتأمل، فلا بدّ أن يكون مراد الشيخ قدس سره وتابعيه أيضا من المقايسة إثبات أصل الحكم لا كيفيّته، هذا مع إمكان أن يقال إن الإقدام على الضرر المعلوم إذا فرض خطاء العلم لا يكون حراماً شرعيّاً، إلا على القول بحرمة التجريّ.

الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي.

وهو مدفوع بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع كما لا يخفى، أو ما يتخيل من قبح التجري بناء على أن الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرة كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به جماعة منهم الشيخ في العدة وأبو المكارم في الغنية.

لكنه قد أسلفنا الكلام في صغرى وكبرى هذا الدليل.

وأمّا الثاني: فلوجود المقتضي(١) وهو الخطاب الواقعي الدال على وجوب

هذا وقد مضى شرح الكلام فيما يتعلّق بتحرير المقام في مطاوي كلماتنا السّابقة سيّما في الجزء الأوّل من التعليقة عند الكلام في الاستدلال على حجيّة مطلق الظنّ بقاعدة دفع الضرر المظنون، فليراجع إليه، وممّا ذكرنا كله يظهر لك أن ما أفاده شيخنا قدس سره غير وافٍ بالمراد، فليته حرّر المقام بمثل ما حرّرناه.

(١) بعد إثبات شرطية الفحص في الرجوع إلى البراءة وعدم جواز الاستناد إليها قبل الفحص لا يبقى هنا محلّ للتكلّم في معذوريّة الجاهل التارك للفحص العامل بالبراءة مع مخالفة عمله للواقع، ضرورة منافاة معذوريته في مخالفة الواقع مع فرض تركه الفحص الواجب عليه بالمعنى المتقدّم، فلا ينبغي تحرير الكلام في إثبات عدم المعذوريّة والفرض، هذا كما لا يخفى بل التحقيق الحكم باستحقاقه للمؤاخذة على مخالفة الواقع المجهول على القول بوجوب تحصيل العلم نفساً أيضاً، لأنه لا ينكر شرطية الفحص في العمل بالأصل في الشبهة الحكميّة وإن قال بوجوب تحصيل العلم نفساً أيضاً لعدم التنافي بين وجوب الشيء لنفسه وشرطيّته لشيء آخر كغسل الجنابة على مذهب بعض الأصحاب.

نعم لا بدّ من قيام الدليل على الشرطيّة على مذهبه غير ما دل على وجوب تحصيل العلم المحمول عنده على الأمر النفسي وإن لم يجامع عندنا مع جواز

الشيء أو تحريمه، ولا مانع منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً.

أمّا العقل فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب إذا علم أن بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي وكان قادرا على إزالة الجهل عن نفسه.

وأمّا النقل فقد تقدم عدم دلالته على ذلك، وأن الظاهر منها ولو بعد ملاحظة ما تقدم من أدلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافا إلى ما تقدم في بعض الأخبار المتقدمة في الوجه الثالث المؤيدة بغيرها مثل رواية تيمم عمار المتضمنة لتوبيخ النبي صلى الله عليه وآله إياه بقوله: «أفلا صنعت هكذا»*.

وقد يستدل أيضاً بالإجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع، مع أنهم جاهلون بها.

وفيه أن معقد الإجماع تساوي الكفار[1] والمسلمين في التكليف بالفروع

الرجوع إلى الأصل قبل الفحص على ما أسمعناك سابقاً، فيستحق على مذهبه عقابان أحدهما على مخالفة الواقع ثانيهما على ترك التعلّم، اللّهم إلاّ أن يقول باختصاص وجوب تحصيل العلم نفساً بصورة العلم بالتمكّن من تحصيل العلم بحكم الواقعة فيفترق مع اشتراط الفحص في العمل بالأصل فيقول هنا بمقالة المشهور فتأمل.

(١) قد عرفت أن عدم معذوريّة الجاهل في مخالفة الواقع بعد البناء على اشتراط الفحص من القضايا التي قياساتها معها فلا يحتاج إلى الاستدلال بالإجماع

---

* الكافي: ج٣، ص٦٢.

كالأصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف، وهذا لا ينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر.

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي[1]

المذكور وبغيره، إلاّ أن الاستدلال به أيضاً لا غبار عليه بعد تعميم كلامهم لما يشمل الجاهل البسيط ولو بفحوى حكمهم بالمؤاخذة في الجاهل المركّب من الكفار، والوجه في ذلك أن الإجماع المذكور ليس كالإجماع على مشاركة المعدومين مع الموجودين في التكليف أو مشاركة الغائبين مع الحاضرين فيه حتى يقال بأن مرجعه إلى إثبات الكبرى، فإذا شكّ في مورد فيما كان حكما في أصل الشرع وتكليفاً للمخاطبين من جهة الشكّ في شرطيّة شيء للتكليف والحكم الكلّي الإلهي لم ينفع الإجماع المذكور ولا غيره من أدلّة الاشتراك في رفع الشكّ المزبور أصلاً، بل لا بدّ من التماس دليل آخر، فإنه إجماع على المؤاخذة مع فرض جهلهم فينافي شرطية العلم في استحقاق المؤاخذة، نعم لا ينافي شرطيّة أمور أخر في التكليف الإلهي على المسلم والكافر كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ وهذا أمر واضح لا سترة فيه أصلاً.

(١) وقد مال إلى القول بكون العلم واجبا نفسيّاً بعض الميل المحقق المحشي في بحث مقدمة الواجب ولكن لم يعلم من كلامهم معذوريّة الجاهل البسيط في مخالفة الواقع على ما هو المقصود بالبحث في المقام فإن الجاهل المركّب والغافل لا يتصوّر في حقه الرجوع إلى البراءة، فالبحث معهم في مسألة أخرى كما أن بحثهم في وجوب تحصيل العلم بحكم اللّه تعالى، وأمّا تحصيل العلم بإتيان المأمور به في الخارج بعد العلم به فهو خارج عن محل كلامهم فإن كون وجوبه إرشاديًا صرفا وعقليًا محضاً، وكذا حال مقدّمته ليس محلاً لإنكار أحد فهنا مسائل، فالتكلم في المسألة الثانية إنما هو من جهة جر الكلام إليها.

هذا ولكن يمكن تعميم البحث بالنسبة إليها بأن يقال: إن الجاهل البسيط غير معذور في مخالفة الواقع قبل الفحص وإن عرض له الغفلة بعد الشكّ ودعوى تعميم كلامهم للشاكّ من جهة إطلاق السّهو والغفلة في جملة من الأخبار وكلماتهم في باب الشكّ في الصلاة على الشكّ كما في قوله ألا أجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن علي الأكثر بعيدة جداً، بل فاسدة جزما لإباء التعليل المذكور في كلماتهم عن الحمل المذكور، لأن تكليف الشاك بالواقع ليس تكليفا بما لا يطاق، فالأولى نقل كلامهم حتى يتضح حقيقة مرامهم قال في المدارك في مسألة الإخلال بإزالة النجاسة في الصلاة ذاكرا لها ما هذا لفظه: «إن إطلاق كلام الأصحاب يقتضي أنه لا فرق في العالم بالنجاسة بين أن يكون عالما بالحكم الشرعي أو جاهلا بل صرّح العلامة وغيره بأن جاهل الحكم عامد، لأن العلم ليس شرطا في التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل، والحق أنهم إن أرادوا بكون الجاهل كالعامد أنه مثله في وجوب الإعادة في الوقت مع الإخلال بالإعادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء التكليف تحت العهدة، وإن أرادوا أنه كالعامد في وجوب القضاء فهو على إطلاقه مشكل، لأن القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدليل، فإن ثبت مطلقاً أو في بعض الموارد ثبت الوجوب، وإلاّ فلا، وإن أرادوا أنه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل لأن تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلّف بالبحث والنظر إذا علم وجوبهما بالعقل والشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح» انتهى كلامه رفع مقامه وهو كما ترى وعرفت آبٍ عن الحمل على المعنى الشامل للجهل البسيط، لأن تكليف الجاهل البسيط بما هو جاهل به ليس تكليفاً بما لا يطاق حتى لو أريد منه التكليف بامتثاله، فإن الأمر بعنوان الاحتياط ولو ندبا متعلّق بالشاك إجماعاً، مع أنه لا فرق في امتناع التكليف بما لا

يطاق بين التكليف الوجوبي والندبي بل التحقيق كما برهن عليه في محلّه مع وضوحه امتناع تعلّق الإباحة بغير المقدور نعم امتثال التكليف من الغافل به محال كان ذات الفعل مقدوراً وإن لم يكن الاستحالة المذكورة مفيدة في المقام.

نعم يمكن القول بشمول كلامه للمقام مع الالتزام بخطئه في الاستدلال وإن هو إلا نظير استدلال السيد أبو المكارم على البراءة في الشبهة الحكميّة بأن التكليف مع الجهل تكليف بما لا يطاق وقد تقدّم مع توجيهه وتضعيفه في كلماتنا السابقة.

وأمّا كلام المحقق الورع الأردبيلي قدس سره في تلك المسألة، فليس له صراحة فيما نسبه شيخنا قدس سره إليه فلعلّه أخذه من موضع آخر قال في شرح الإرشاد مسألة الصلاة مع النجاسة: «وإن كان جاهلاً بالمسألة فقيل حكمه حكم العامد وفيه تأمّل إذ الإجماع فيه غير ظاهر والأخبار ليست بصريحة في ذلك والنهي الوارد بعدم الصلاة مع النجاسة أو الأمر الوارد بالصلاة مع الطهارة المستلزم له غير واصل إليه، فلا يمكن الاستدلال بالنهي المفسد للعبادة لعدم علمه به ولما هو المشهور من الخبر الناس في سعة ما لم يعلموا وما علم شرطيّة الطهارة في الثوب والبدن مطلقاً حتى ينعدم بانعدامه، مع أن الإعادة يحتاج إلى دليل جديد، إلا أن يقال إن وصل إليه وجوب الصلاة واشتراطها بأمور فهو لغفلته مكلف بالتفحّص والتحقيق والصلاة مع الطهارة وقالوا شرط التكليف إمكان العلم فهو مقصّر ومسقط عن نفسه بأنه لم يعلم فلو كان معذورا للزم فساد عظيم في الدين فتأمل، فإن هذه من المبطلات ولا يبعد الإعادة في الوقت من غير كلام فتأمّل» انتهى كلامه رفع مقامه وتمسّكه برواية السعة وإن كان كما ترى إلا أنه يكشف عن كون محلّ كلامه هو الجاهل المتردّد ولا معنى للحكم بصحّة عمله كما هو ظاهر.

وربّما يستظهر من هذا الاستدلال كون مراده تقييد دليل الشرائط والأجزاء بالعلم وهو أيضاً كما ترى، ثمّ إنه أوضح الفريد البهبهاني عدم قبح تكليف الجاهل في المقام في هامش المدارك ب «أنه ليس حال هذا المكلّف إلا حال عبد أعطاه سيّده طومارا وقال أمرتك فيه بأوامر لو تركتها عاقبتك على كل واحد واحد وكذلك نهيتك عن أمور ولا يفتح العبد الطومار ولا يعتني بشأنه استنادا إلى أني جاهل بما في الطومار وتكليف الجاهل قبيح» انتهى كلامه رفع مقامه وقال في الردّ على ما ذكره في المدارك: «من التكليف بما لا يطاق بعد ذكر وجوه على أنه لو تمّ ما ذكره لزم أن لا يكون الكفار مكلفين بالفروع على ما ذهب إليه بعض العامة وشنّع عليه باقي العامّة وجميع الخاصّة والخاصة مطبقون على تكليفهم بها» انتهى كلامه رفع مقامه وجزاه الله وجميع المشايخ وعلمائنا عن الإسلام خير الجزاء.

ثمّ إن تنقيح القول في المقام وتوضيحه بحيث يرفع غواشي الأوهام عن تمام ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الحكومة بين قول المشهور وقول صاحب المدارك وشيخه قدس سرهما، أو توجيه أحدهما بحيث يرجع إلى الآخر، فيرفع الخلاف من البين يتوقّف على رسم أمور وإن كان الناظر الراجع إلى مجامع ما قدّمنا في هذا الجزء والجزء السابق من التعليقة يقف عليها ولو على سبيل الإجمال الأوّل أن ما أنشأه الشارع من الأحكام التكليفيّة الخمسة ثبوته في نفس الأمر لا يمكن أن يكون منوطاً بالعلم به وإلا لزم الدور الظاهر، وكذا تنجّزه وفعليّته الذي هو من شئونه ومراتبه بحسب حكم العقل ليس مشروطاً بالعلم به بل نفس الالتفات إليه موجب لتنجزه، ومن هنا حكمنا وحكموا بوجوب الفحص على الجاهل بالحكم الملتفت إليه وعدم كونه معذورا في مخالفة الواقع من غير فرق في ذلك بين القول بكون وجوب تحصيل العلم وطلبه نفسياً كما سبق إلى بعض

الأوهام أو للوصلة إلى الواقع وحفظه عن الفوت أحياناً على تقدير عدم الأخذ به على ما عرفت تحقيقه، فيصرف ما دل بظاهره على خلافه أو يحمل على العقائد على تقدير إبقائه على ظاهره، فإن قوله عليه السلام في بعض الأخبار طلب العلم فريضة على كل مؤمن ومؤمنة لا يجامع بظاهره أكثر الأخبار الدالة على كونه مطلوبا للعمل في الفروع، وما دلّ من الأدلّة القاطعة على مشروعيّة التقليد والعمل بالطرق الغير العلميّة في الأحكام الفرعيّة لما عرفت من أن القول بكون العلم واجباً نفسيّا لا يستلزم معذوريّة الجاهل قبل الفحص في مخالفة الواقع، فما أفاده العلامة وغيره قدس سرهما من عدم اشتراط التكليف بالعلم ممّا لا محيص عنه، كما أنه لا فرق في ذلك بين الشاكّ والجاهل المركّب والغافل إذا فرض عروض الجهل والغفلة بعد الالتفات والتقصير، وأما إذا فرض عروضهما قبل الالتفات أو بعده وقبل التقصير فالتكليف لا يتنجّز معه وإن كان موجوداً في نفس الأمر فيهما كالشكّ بعد الفحص واليأس، نعم يفترقان عنه في عدم إمكان تحقق الامتثال معهما مطلقا وإمكانه معه كذلك هذا بالنسبة إلى نفس الأحكام الشرعية التكليفيّة.

وأمّا موضوعاتها الاختراعيّة فربّما يكون وجودها الخارجي في العبادة من المكلّف موقوفا على تعلّمها كالقراءة الصحيحة مثلاً، فإنها متوقّفة على تعلّمها فتحصيل العلم مقدّمة وجوديّة لها في العادة لكنّه لا تعلّق له بالمقام أصلا كما لا يخفى.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أن العلم ليس شرطاً في التكليف أصلاً لا في تحقّقه في نفس الأمر، ولا في تنجّزه على المكلّف ولا في امتثاله، لأن نفس الالتفات كاف في التنجز وإمكان الامتثال ما دام موجوداً وإن لم يمكن الامتثال مع عروض الغفلة لكن تنجّزه لا يرتفع إذا كان عروضها من سوء اختيار المكلّف، هذا بالنسبة إلى نفس التكليف.

وأمّا ما يعتبر في عبادة جزءاً وشرطاً أو مانعاً، فلا معنى لارتباط اعتباره بالعلم بالحكم واعتباره وفساد العبادة الخالية عنه أيضاً سواء كان دليله من قبيل الجملة الخبريّة كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلاّ بطهور ولا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» أو الجملة الطلبيّة الإنشائيّة ولو قيل بعدم توجّه الخطاب بالصّلاة المشتملة على الجزء مثلاً بالجاهل به أو الغافل عنه، فإنه لا يثبت الأمر بالخالية عنه، ومن هنا التزم صاحب المدارك واعترف بوجوب الإعادة على من صلّى في النجاسة جاهلا بحكم الإزالة، وأمّا الحكم بصحّة صلاة الجاهل بحكم الجهر والإخفات أو المتمّم في السفر جهلا بالحكم فليس من جهة كون العلم بالحكم مأخوذاً في الموضوع كما قال به علم الهدى فيما سيجيء من كلامه، بل من جهة ما ستقف عليه ممّا لا ينافيه وكذا الحكم بصحّة صلاة الجاهل بحكم الغصب في الجملة ليس من جهة كون حرمة الغصب تابعة للعلم، بل من جهة ما سيجيء الإشارة إليه أيضاً وهذا كلّه مما لا يعتريه ريب إن شاء الله تعالى ومنه يظهر النظر في مواضع من كلام صاحب المدارك.

الثّاني: أنا قد ذكرنا لك سابقاً في طي الكلام فيما يتعلّق بالأقلّ والأكثر أنه قد يحكم بمانعيّة شيء للعبادة أو شرطيّة عدمه لها من جهة تعلّق النهي النفسي بعنوانه المتّحد مع العبادة في الخارج أحياناً كالغصب، فإنه قد يتّحد مع العبادات من الصّلاة والغسل والوضوء وغيرها، فيحكم من جهة تحريمه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي بشرطية إباحة المكان واللباس والماء ونحو ذلك فيحكم بفسادها لكن لا مطلقاً، بل في الجملة، وتوضيح ذلك أن الغاصب في ضمن العبادة المتحدة معه في الخارج، إمّا أن يكون عالما بالموضوع والحكم معا ذاكرا لهما حال العبادة أو يكون جاهلا بالموضوع وإن كان عالماً بالحكم أو يكون جاهلاً بالحكم مع العلم بالموضوع أو يكون ناسياً للموضوع مع الالتفات إلى الحكم أو

يكون ناسياً للحكم مع الالتفات إلى الموضوع، ثم الجاهل بالحكم إما أن يكون بسيطاً ومقصّراً فهذه صور المسألة لا تزيد عليها بحيث توجب اختلاف الحكم وإن زادت أصل الصّور على ما ذكر أمّا الصورة الأولى، فلا ينبغي التكلم في حكمها بعد القول بامتناع الاجتماع وتقديم النهي واقتضائه الفساد على ما فصّل في محلّه، وأما الجاهل بالموضوع، فقد اتفقوا على القول بصحّة عبادته مطلقاً، وأمّا ناسي الموضوع، فالمشهور على صحّة صلاته وخالف فيه العلامة قدس سره وبعض من تأخّر عنه، وأمّا جاهل الحكم، فالذي يظهر من كلماتهم التفصيل في الحكم بالصحّة والفساد فيه بين القاصر والمقصّر سواء كان جاهلا بسيطا أو مركّبا وإن كان في كلام بعضهم إطلاق القول بالفساد ولو مع القصور.

وأمّا ناسي الحكم، فحكمه عندهم حكم الجاهل بالحكم بقسميه والوجه في هذا التفصيل هو بناؤهم في مسألة امتناع الاجتماع على كون المزاحم للأمر الغير المجامع معه للتضادّ هو النهي الواقعي المنجّز على المكلّف فلو لم يكن هناك نهي واقعاً وإن كان الفعل مما يعاقب عليه ويكون مبغوضاً، ويوجد فيه جهة النهي لا يحكم بفساد العبادة.

ومن هنا حكموا بصحّة صلاة المتوسّط في المغصوب في حال الخروج وبصحّة غسل المرتمس في الماء المغصوب إذا قصده حال إخراج البدن عن الماء إلى غير ذلك فيما إذا فرض كونه عاصياً بالغصب لانتفاء النهي واقعاً من جهة امتناع الجمع بين فعل الشيء وتركه، فيمتنع تعلّق الخطاب بهما وإن كان السبب سوء اختيار المكلّف على ما برهن عليه في محلّه فيعاقب على تفويت التكليف الذي تمكن من امتثاله وإن خالف فيما ذكر فقيه عصره قدس سره في كشفه قال قدس سره في بحث مقدمة الواجب في مقدمات الكتاب ما هذا لفظه: «ثمّ المقدمة من شرط أو رفع مانع يتعلّق بهما الوجوب قبل دخول وقت الغاية موسّعا حتى

تضيق وقتها، لأن خطاب المعلق كخطاب المنجّز ما لم يقم دليل على الخلاف كما في الطهارة، وأمّا المشي إلى الحجّ وغسل الصوم الواجب، فيتملّق الوجوب بهما على وفق القاعدة قبل دخول الوقت وخصّ نسبة الاستطاعة وتأهّب القافلة وتخصيص الليل في شهر رمضان للدليل ولا يلزم تكليف بالممتنع بعد إهمال المقدّمة حتى يقصر الوقت لاستناده إلى الاختيار، وإلا لكان التكليف بحفظ النفس المحترمة مثلاً بعد انفصال السهم والرمح والحجر مثلا من التكليف بالمحال والفرق بين صريح الخطاب وحكمه واضح فاجتماع الوجوب والحرمة في خروج الغاصب المختار وفي عمل المرتد الفطري، لا مانع منه بخلاف الداخل في مكان الغير جهلاً بالموضوع أو نسيانا أو جبراً، فإنه لا إثم عليه ويصحّ صلاته دون القسم الأوّل فإن الظاهر عدم قبول توبته عند الخروج كما لا يقبل توبة الزاني حال النزع فيعاقب على الإدخال والاستقرار والنزع في وجه قوي» انتهى كلامه رفع مقامه، ولا يخفى مخالفته لما ذكرنا في حكم المتوسّط في الأرض المغصوبة وأولى منه في الصحّة ما لم يكن هناك نهي ولا عقاب كالمأذون عن المالك في الصلاة في مكانه الذي غصبه الغير خلافا لبعض من توهّم بطلان صلاته، بل بطلان صلاة المالك في الفرض أيضا من جهة توهّم كون الغصب بما هو غصب من موانع الصّلاة، كما أنه لو كان هناك نهي واقعاً ولكن لم يتنجّز على المكلّف من جهة جهله بالموضوع أو نسيانه له أو جهله بالحكم أو نسيانه له مع كونه معذوراً فيها لم يحكم بفساد العبادة أيضاً لانتفاء النهي الفعلي وإن لم يكن هناك إباحة وترخيص عن الشارع بالنسبة إلى الفعل كناسي الموضوع، فإن المانع هو النهي الفعلي فإذا انتفى يحكم بالصحّة ولا يكون الإباحة شرطا حتى لا يحكم بالصحّة في ناسي الموضوع خلافاً لمن جعل الإذن والترخيص شرطا على ما يحكى عن العلامة وإن كان النهي موجوداً واقعاً مع

تنجّزه على المكلّف يحكم بفساد العبادة كالجاهل بالحكم مع التقصير بقسميه والناسي للحكم مع التقصير، فإنّ النهي موجود فيهما مع تنجّزه على المكلّف فإن الجهل بالحكم أو نسيانه لا يوجب سلب القدرة عن الفعل على ما عرفت.

وهذا المعنى وإن كان محلّ مناقشة عندنا على ما فصّلنا القول فيه في المسألة المذكورة وأشرنا إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة من أن التضادّ بين الحكمين إنما هو بينهما بأنفسهما من غير فرق بين تنجّزهما وعدمه، إلاّ أنّه لا إشكال في صحة الابتناء بعد الإغماض عما في المبنى كما هو ظاهر ومن هنا قد يؤاخذ شيخنا قدس سره بقوله: (نعم يبقى الإشكال في ناسي الحكم) إلى آخر ما ذكره فإن الظاهر منه ذهاب المشهور إلى القول بالصحّة في الناسي مطلقاً وليس الأمر كذلك، مع أنه قد يناقش فيما أفاده من الإشكال فإن الناسي إذا كان قاصراً لم يكن إشكال في صحّة عبادته وإن كان مقصّراً تاركاً لحفظ الحكم الذي تعلّمه بحسب تكليفه لم يكن إشكال في بطلان عبادته والإشكال في الصحة في ناسي الموضوع من جهة توهّم كون الترخيص والإباحة شرطاً في صحّة الصّلاة على ما عرفت الإشارة إليه والمفروض وجود الترخيص في ناسي الحكم مع عدم التقصير بخلاف ناسي الموضوع، وممّا ذكرنا كله يعلم أن حكم المشهور بالصحّة فيما حكموا بصحّة العبادة المتحدة مع الغصب ليس من جهة كون حرمة الغصب تابعة للعلم بها شرعاً، بل من جهة ما عرفت من انتفاء النهي الفعلي في بعض أقسام الجهل والنسيان وإن كان حكم العقل بالقبح تابعاً للعلم بعنوان الغصب كما هو الشأن في سائر أحكامه في مواضع التحسين والتقبيح.

الثّالث: أنك قد علمت من مطاوي كلماتنا السابقة أن العلم بالحكم الشرعي كما لا يكون مقدمة للوجوب وشرطا له كذلك لا يكون مقدّمة لوجود الواجب وشرطا له بالمعنى المعروف للمقدّمة وإن كان وجوب تحصيله إرشاديّاً وللتوصّل

إلى فعل الواجب وعدم فوته عن المكلّف ويشترك مع الأمر المتعلّق بالمقدّمة والواجب الغيري في كونه تبعا للأمر النفسي المتعلّق بالواجب ومعلولاً لأمره، وهذا بخلاف ما لو قيل بوجوبه النفسي، فإنه من جهة ذاته وإن كانت الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً لتوجّه التكليف بالمعلومات إليه وعدم فوت مصالحها عنه، فإن هذا المعنى لا ينافي الوجوب النفسي كما هو الشأن في كثير من الواجبات النفسيّة كالأمر بالمعروف ووجوب التبليغ والإرشاد وغير ذلك بل تمام الواجبات السمعيّة على ما تسالموا عليه من كون وجوبها من حيث كونها ألطافا في الواجبات العقليّة فملاحظة الغير لا ينافي النفسيّة.

ثمّ على القول بوجوبه النفسي لا إشكال في ترتب استحقاق العقاب على تركه من حيث هو وإن كان هناك استحقاق آخر على ترك المعلومات فيما لو فرض عدم معذوريّة المكلف في تركها، وأما على القول بوجوبه الغيري بالمعنى الذي عرفته فيمكن أن يلتزم باستحقاق العقاب على تركه على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدّمة زائداً على الاستحقاق المترتب على مخالفة الأمر المتعلق بذي المقدّمة المترتّبة على تركها، ويمكن القول بعدم استحقاق عقاب على تركه على هذا القول نظرا إلى كون وجوبه إرشاديًا محضاً.

ثمّ إن لهم كلاما في بحث وجوب المقدّمة على القول بعدم تحقق العقاب فيما أفضى تركها إلى ترك ذيها بحيث لا يقدر على فعله بإتيانها وهو أن العصيان للمولى متقوم حقيقة بترك المقدّمة وإن كان العقاب على مخالفة الأمر بذيها الحاصلة بتركها ثمّ على القول بأن المعاقب عليه هو ترك ذي المقدّمة اختلفوا في زمان الاستحقاق وأنه هل زمان ترك المقدّمة أو ينتظر زمان ترك ذي المقدّمة فيما كان متأخّراً عن زمان ترك المقدّمة والذي عليه المحققون كون العقاب على ترك ذي المقدّمة عند ترك المقدّمة وإن تأخّر زمان ترك الواجب كما إذا ترك السفر

مع الرفقة الأخيرة إلى الحج من البلد النّائي مع العلم بعدم التمكّن من إدراك الحج في زمانه لحكم العقلاء بالاستحقاق، وحصول المعصية عند ترك المقدّمة وإن تأخر زمان فعل ذي المقدّمة من زمان المقدّمة، فكلما ينقطع الخطاب عن الواجب بسوء اختيار المكلّف يحكم فيه بالاستحقاق من غير ترقّب لزمان الفعل وحمل كلام صاحب المدارك على هذا المعنى أي على القول باستحقاق العقاب على ترك الواجبات التي غفل عنها حين ترك التعلّم مع كمال بعد إرادته عن كلامه مبني على ما ذكرنا سابقاً من التزامه بتنجّز الخطاب بالواجبات عند الالتفات وانقطاع الخطاب عنها بسوء اختيار المكلّف بترك التعلّم وأبعد منه ما حكى شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره عن بعض المحققين من حمل كلامه على إرادة استحقاق العقاب دائما على ترك المقدّمة من حيث استناد العصيان إليه وإن كان مبنيّا أيضا على التزامه بما ذكرنا من تنجّز الخطاب بالواجبات بمجرّد الالتفات وإلاّ لم يكن معنى للعصيان فتدبّر.

الرّابع: أنه قد برهن في بحث وجوب المقدّمة أن الوجوب التبعي الغيري الثابت لها عند المحققين لا يعقل انفكاكه عن الخطاب المتعلق بذيها بعد الحكم بثبوت التلازم بينهما فهو تابع لثبوته على النحو الذي ثبت بمقتضى دليله، فإن كان ثبوته على كل تقدير حكم بثبوته كذلك وإن كان ثبوته على بعض التقادير حكم بثبوته على ذاك التقدير أيضاً، فكما أن المقدّمات الوجوديّة للواجب المطلق واجبة على وجه الإطلاق، فكذلك المقدمات الوجودية للواجب المشروط واجبة على وجه الاشتراط على النحو الذي يحكم بوجوب الواجب ضرورة أن الطلب على تقدير نحو من الطلب متحقق من الطالب في مرتبته في مقابل عدمه رأساً وإن لم يتحقّق التقدير والشرط، لأن صدق الشرطيّة لا يتوقّف على صدق الشرط ولا يتفاوت حالها بين صدقه وكذبه، ومن هنا حكمنا بكون استعمال الواجب فيه

حقيقة وإن كان لفظة كل من الأمر وصيغته ظاهرا عند الإطلاق في الواجب المطلق لعدم التنافي بين الأمرين أصلا كما فصّل في محلّه وقلنا ببقائه على الاشتراط بعد وجود شرط الواجب كقبله ضرورة استحالة الانقلاب في قبال من زعم صيرورته واجباً مطلقاً بعد الوجود، ولذا أوردنا على من حكم في المسألة بخروج مقدّمات الواجب المشروط عن حريم البحث بأنه تخصيص في غير محلّه بعد حكم العقل بالتلازم بين الأمرين لأنه قضيّة عدم انفكاك وجوبها عن وجوبه وعلى من استدلّ على بطلان التعليق في العقود بكونه منافياً للإنشاء زعماً منه أن الإنشاء لا يحصل إلا بعد وجود الشرط والمعلّق عليه بعدم التنافي بينهما لفساد الزعم المذكور.

نعم لا إشكال في كون شرط الوجوب خارجاً عن حريم البحث، ضرورة عدم إمكان اقتضاء الوجوب على تقدير إيجاب التقدير، ومن هنا حكمنا بعدم وجوب تحصيل الاستطاعة ومقدار النصاب، وذكرنا وذكروا أن قبول هبة مقدار الاستطاعة غير لازم وفرّقوا بينها وبين البذل وإن كان الفرق غير نقيّ عن الإشكال كما فصّل في محلّه، وهذا كلّه لا إشكال فيما التزم به غير واحد من إيجاب فعل المقدّمة الوجوديّة للواجب المشروط قبل وجود شرط وجوبه بعنوان التنجّز بحيث يترتّب على ترك الواجب المترتّب على تركها بعد وجود شرط الوجوب عقاب فيما علم بعدم التمكّن من فعل المقدّمة بعد وجود شرط الوجوب مع العلم بأنه يوجد قهراً من غير اختيار المكلّف كالوقت.

ومن هنا حكموا بحرمة إتلاف الماء على المحدث بحدث الأكبر أو الأصغر قبل الوقت فيما علم بعدم التمكّن منه بعد دخول الوقت إلا فيما توقف عليه حفظ النفس المحترمة بل التزم بعض بأن الموقت مطلقا يقتضي إيجاب مقدّماته الوجوديّة قبل الوقت من حيث إن تنجّز الوجوب في الآن الأول من الوقت

. . . .

يقتضي ذلك، بل ربّما يقال بالتزام الكلّ به فيما كان الوقت بقدر الواجب كالصّوم الواجب في أول جزء من النهار إلى الليل، ومن هنا اتفقوا على وجوب الغسل على المحدث بحدث الجنابة قبل الصبح وبوجوب نيّة الصّوم في الليل وبوجوب تعلّم القراءة قبل الوقت على من لم يحسنها إذا علم بعدم التمكّن منه بعد الوقت وهكذا، وقد ضاق الأمر عليهم في هذه المواضع ووقعوا في حيص وبيص من جهة أن قضيّة تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها على ما عرفت كون ثبوت وجوبها على نحو ثبوته، فلا معنى لتنجّزه مع عدم تنجّزه.

ومن هنا التجأ بعض أفاضل مقاربي عصرنا وزاد في بحث المقدمة تقسيماً غير ما هو المعروف من الأقسام وجعل الواجب قسمين منجز أو معلّق أو جعل الجميع الواجبات المشروطة بالأوقات من الواجب المعلّق والتزم بإطلاق وجوبها بالنسبة إلي الوقت وجعله مقدّمة وجوديّة محضة للواجب لا وجوبية ووجوديّة، وتفصّى بعض بأن الشرط هو الأمر الانتزاعي الاعتباري وهو حاصل قبل تحقق الوقت كما التزم به بعض في مسألة الإجازة على القول بالكشف الحقيقي وزعم بعض بأن المتأخّر شرط في هذه الموارد وهو متحقّق فعلا في مرتبة، فلم يتأخّر الشرط حتى يتوجّه الإشكال، وقد مال إليه بعض الميل شيخنا قدس سره في بحث وجوب المقدّمة وأطال القول فيه وإن لم يحصل من إفاداته شكر اللّه سعيه ما يطمئنّ به نفسي والمستفاد ممّا أفاده في الكتاب بقوله: (ويمكن أن يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب) إلخ وفصّل الكلام فيه في بحث المقدّمة الالتزام بتنجّز الوجوب بالنسبة إلى المقدّمة في حكم العقل مع عدم تحقّق شرط الوجوب في الصورة المذكورة بشهادة العقلاء على الذم بترك المقدّمة فيما فرض كما فيما ذكره من مثال الطومار وكلامه في الكتاب إن كان مطلقاً لا بدّ من حمله على ما ذكرنا من الصورة.

ثمّ إن هذا لمّا كان نظريّاً قابلا للنقض والإبرام منافيا لقضيّة التبعيّة الثابتة بحكم

حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل، وفهم منه بعض المدققين أنه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة.

ويمكن توجيه كلامه بإرادة استحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة فإن من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراما قبح توجه النهي إليه في هذا الزمان لغفلته، وإنما يعاقب على النهي الموجه إليه قبل ذلك حين التفت إلى أن في الشريعة تكاليف، لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفة تلك التكاليف ففي زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكاليف

العقل لوجوب المقدّمة وإن كان لا يخلو عن الوجه بعد كون الحاكم في المسألة العقل وكشف بناء العقلاء عنه على ما فصّلنا القول فيه في بحث المقدّمة أمر قدس سره بالتأمّل فيه.

نعم هنا كلام في ابتناء حكم الجاهل المقصّر على ما ذكر على تقدير صحّته على ما يستفاد من الكتاب، حيث إنك قد عرفت أن الجهل بالحكم لا يوجب سلب القدرة عن الفعل مطلقا وإنما يوجب سلب القدرة عن الامتثال فيما إذا فرض عروض الغفلة عن الحكم ففي هذه الصورة الخاصة إذا كان الواجبات المشروطة من العبادات وعرض للجاهل الغفلة عن الحكم أو اعتقد عدمه قبل وجود شرط الوجوب كان حكمه مبنيّاً على ما ذكر لا مطلقاً ولكن يمكن أن يقال علي القول بوجوب تحصيل العلم نفساً على المكلّف إنه يجب عليه تعلّم ما كان محلاً لابتلائه وحاجته لا مطلقا فلا يجب على غير المستطيع تعلّم أحكام الحجّ على هذا القول أيضاً، فلا مدفع للإشكال على هذا القول أيضاً فتأمل إذا عرفت ما ذكرنا لك من الأمور لم يبق لك إشكال في فهم المراد مما أفاده شيخنا قدس سره في هذا المقام، فلا يحتاج إلى ذكر كل جزء منه والإشارة إلى المراد منه إن شاء الله تعالى.

حين ترك المقدمة وهي المعرفة.

ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر أزمنة الإمكان، حيث إنه يستحق أن يعاقب عليه لإفضائه إلى ترك أفعال الحج في أيامها ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور زمان أيام الحج وأفعاله.

وحينئذ فإن أراد المشهور توجه النهي إلى الغافل حين غفلته، فلا ريب في قبحه وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه إليه نهي وقت المخالفة، فإن أرادوا أن الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصيته، ففيه أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمة مضافاً إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهماً لا يصيب زيداً ولا يقتله إلا بعد مدة مديدة بمجرد الرمي وإن أرادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة فهو حسن لا محيص عنه هذا.

ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأول وهو توجه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته فإنهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلا بالحكم، لأن الجاهل كالعامد وأن التحريم لا يتوقف على العلم به ولو لا توجه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان، بل كان كناسي الغصبية.

والاعتذار عن ذلك بأنه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهيا عنه بالفعل مدفوع مضافا إلى عدم صحته في نفسه بأنهم صرحوا بصحة صلاة من توسط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها لعدم النهي عنه وإن كان آثما بالخروج.

إلاّ أن يفرق بين المتوسط للأرض المغصوبة وبين الغافل بتحقق المبغوضية في الغافل وإمكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط، فإنه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه لعدم التمكن من ترك الغصب.

وممّا ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب وإن فرض فيه الحرمة الواقعية.

نعم يبقى الإشكال في ناسي الحكم خصوصا المقصر وللتأمل في حكم عبادته مجال، بل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع لعدم ترخيص الشرعي من جهة الغفلة فافهم.

وممّا يؤيد إرادة المشهور للوجه الأول دون الأخير أنه يلزم حينئذ عدم العقاب في التكاليف الموقتة التي لا تتنجز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها، فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج والمفروض أن لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً أما حين الالتفات إلى امتثال تكليف الحج، فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة وأما بعد الاستطاعة، فلفقد الالتفات وحصول الغفلة وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة إلى أوقاتها.

ومن هنا قد يلجأ إلى ما لا يأباه كلام صاحب المدارك، ومن تبعه من أن العلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه إلى المعصية أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلاً.

وما دل بظاهره من الأدلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من

باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه وأن الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلا للتكليف بالواجبات والمحرمات، حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا تناله مضرة إهماله عنها، فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلا للخطاب، بل الحكمة الظاهرة في الإرشاد وتبليغ الأنبياء والحجج ليست، إلا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف.

لكن الإنصاف ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجبا غيريا مضافا إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة.

ويمكن أن يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجبة مقدمة وإن كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة فتأمل.

هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة.

وأما الكلام في الحكم الوضعي

وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات وأخرى في العبادات.

أما المعاملات

فالمشهور فيها[1] أن العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته سواء وقعت عن أحد

---

(١) مراده قدس سره من العبادة المعنى الظاهر منها عند الإطلاق وهو ما يتوقف وجوده على مذهب الصحيح أو صحته على مذهب الأعمّي على قصد التقرّب والامتثال، وهذا هو المعنى الأخصّ عندهم، كما أن المراد من المعاملة ما يقابل فيشمل الأقسام الثلاثة أي العقود والإيقاعات والأحكام، فالمعاملة التي نتكلم في حكمها إذا صدرت من الشاكّ من حيث الحكم الوضعي أعني الصحة والفساد هي ما يقابل العبادة بالمعنى الأخصّ، ولما كانت المعاملة بهذا المعنى ممّا لا تصرّف للشارع فيه أصلاً، وإنّما هو موضوع خارجيّ وفعل إنشائي للمكلّف أو غير إنشائي تعلّق به الحكم الشرعي فهو موضوع حقيقة للحكم الشرعي غاية ما هناك أن الشارع اعتبر في ترتيب حكمه عليه شروطاً، فإن كانت موجودة يحكم بترتّب الآثار الشرعيّة عليه، وهذا معنى صحّته وإن لم يكن موجودة، بل كانت المعاملة لها يحكم بعدم ترتّب الآثار الشرعيّة عليها وهو معنى فساده، وهذا هو المراد بما اشتهر في الألسنة من عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة لألفاظ المعاملات وإنما اعتبر الشارع في ترتيب الآثار عليها شروطا وإن الحكم الشرعي في العقود والإيقاعات يرجع إلى الامضاء أي يتعلّق بالموضوع الإنشائيّ العرفي، فإنه لا يعقل معنى للإمضاء إلاّ ذلك بل منه يعلم أن ما ذكره المحققون من عدم جريان البحث في الصحيح والأعمّ في ألفاظ المعاملات وإن لم يكن النزاع مبنيّاً على ثبوت

الحقيقة الشرعيّة، لأن ابتناءه على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي ممّا ليس محلاً للإنكار والمفروض عدم المعنى الشرعي لألفاظ المعاملات، فعلى هذا لو كانت المعاملة الصادرة من المكلّف واجدة للشرائط الشرعيّة وموضوعا للحكم الشرعي لزمها تعلّق الحكم الشرعي به من غير فرق بين كون الفاعل في زمان إيجاده معتقدا بوجود الشرط أو معتقد بعدمه أو شاكاً فيه وإن لم يكن واجدة لها لم يكن معنى لتعلّق الحكم الشرعي به في نفس الأمر وإن اعتقد الفاعل وجودها فضلاً عمّا إذا كان شاكّا فيه، وهذا معنى كونها من قبيل الأسباب للأمور الشرعيّة لأنّ ترتّب المسبّب على السبب لا يعقل الفرق فيه بين كون المكلّف معتقدا بسببيّته وبين كونه معتقدا بعدمها، ألا ترى أنّ وجود النار يؤثر في الإحراق وإن لم يعتقد المكلّف تأثيرها أو اعتقد عدم تأثيرها أو اعتقد عدم وجودها، وهكذا الأمر في المعاملات بالنسبة إلى ما يترتّب عليها من الأحكام والآثار الشرعيّة، فلا معنى لاعتبار قيام الطريق على كونها واجدة للشرائط في تأثيرها في نفس الأمر ومن هنا ذكرنا سابقا أنّ الاكتفاء بالاحتياط فيها اتفاقي مع الخلاف الشائع في الاكتفاء به في العبادات، ويترتّب على ما ذكرنا ما أفاده من أن العبرة في الصحّة والفساد في المعاملات على مطابقة الواقع ومخالفته فلو تبيّن بعد صدور المعاملة من الشاكّ أنها كانت واجدة للشرائط لزم الحكم بصحّتها من حين وجودها من أوّل الأمر بل قد عرفت أنه لو اعتقد عدم وجودها ثم تبيّن وجودها لزم ترتّب الآثار عليها من أول الأمر فإذا لا معنى لدخل الاجتهاد والتقليد فيها أصلاً.

نعم ما دام المكلّف باقيا على شكّه في وجود الشرائط المعتبرة لا بدّ من أن يبنى في مرحلة الظاهر على عدم وجود ما هو الموضوع للآثار الشرعيّة وعدم وجود الشرائط المعتبرة ويترتّب ما كان يترتّب قبل إيجاد هذه المعاملة وهذا معنى البناء على الفساد عند الشكّ في المعاملات، فالشاك وإن كان مكلّفا في الظاهر ما

دام شاكاً على البناء على الفساد من حيث عدم طريق له للحكم بصحّة المعاملة، إلاّ أنّ الحكم بالفساد في مرحلة الواقع مراعى بعدم عثوره على ما هو طريق بنفسه أو بجعل الشارع من الطريق الاجتهادي أو التقليد يقتضي الصحّة أو عثوره على ما يقتضي الفساد فإذا عثر عليه يبنى على مقتضاه من حين الوقوع ضرورة كونه مفاد الطريق وإن كان ظنّاً كما ستقف على شرح القول فيه من غير فرق في ذلك بين أقسام المعاملات فلو ترتّب معاملات على فعله مثل أن باع ما اقتصر في ذبحه على قطع الحلقوم مع الشك في كفاية ذلك في التذكية في حكم الشارع حكم بفساد بيعه في مرحلة الظاهر وكان حكمه الواقعي مراعى، وهكذا لا يقال كيف يحكم في حق الشاك قبل الفحص بأصالة الفساد ولزوم الرجوع إليها مع أنها أصل في الشبهة الحكميّة ومن شرطه الفحص مطلقا من غير فرق بين أصالة البراءة وغيرها من الأصول الحكميّة سوى أصالة الاحتياط على ما اعترفت به سابقاً، لأنا نقول عدم جواز الرجوع إلى الأصل قبل الفحص إنما هو من جهة رعاية الواقع المحتمل، ولذا جاز الرجوع إلى الاحتياط مطلقاً ومعنى أصالة الفساد الحكم بعدم ترتب الآثار لرعاية احتمال عدم وجود السّبب ففيه رعاية للواقع فتأمل ولعلّه لم يتعرّض شيخنا قدس سره لحكم الأصل المذكور من حيث توجّه السؤال المزبور، ويمكن أن يكون الوجه في عدم تعرّضه له عدم كونه مقصوداً بالبحث فإن كلامه إنّما هو في إثبات كون الصحة الواقعيّة تابعة للواقع.

وأمّا بيان حكمه الظاهري من حيث التكليف، فليس مقصوداً بالكلام، وتوهّم أن المعاملة إذا كانت من قبيل الإنشاء كما في العقود والإيقاعات لا يمكن أن يتحقّق من الشاك في الصحّة كما يوهمه كلام بعض من تأخّر فاسد جداً، ضرورة أن الإنشاء من فعل المنشي وهو إنما يوجد بإنشائه المطلب الإنشائي الذي لا تعلّق له بالشرع ولا يريد بإنشائه إيجاد الحكم الشرعي حتّى يوجب الشكّ فيه منع تحقق

. . . .

الإنشاء منه كما أوضحناه لك سابقاً، بل قد عرفت أنه قد يتحقق الإنشاء من الفاعل مع القطع بالفساد في حكم الشارع، نعم لو شكّ في تحقّق ما هو المعتبر في تحقّق الإنشاء عرفا حكم بمنعه عن الإنشاء فضلاً عمّا إذا قطع بعدم تحقّقه، فلو قيل بأن ملكيّة المنشي معتبرة في إنشاء التمليك عرفا كما أن أصل الملكيّة معتبرة فيه جزماً لم يتحقّق إنشاء التمليك مع عدم مالكيّة المنشي إلا إذا بنى في نفسه على مالكيّته، ومن هنا قيل بفساد بيع الغاصب بحيث لا يفيده إجازة المالك كما بنى عليه الأمر في الرّياض وقلنا في دفعه بأن البناء والتنزيل يكفي في تحقّق الإنشاء والتمليك وتفصيل ذلك يطلب من البيع الفضولي.

ثمّ إن للمعاملة المشكوكة جهة حرمة تشريعيّة غير حرمة ترتيب الآثار عليها في مرحلة الظاهر من جهة أصالة الفساد، إذ هي حرمة واقعيّة مترتبة على عنوان التشريع لكن البحث عن حجيّتها ليس مقصودا بالكلام كالبحث من جهة الحرمة الظاهريّة، وهذا الذي ذكرنا وذكره شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره هو الذي اختاره المشهور قد خالف فيه فيما أعلم جماعة فيما كان مبنى المعاملة على الدوام كالزوجيّة والملكيّة فيما إذا وقعت عن الطريق على ما سيأتي الإشارة إليه وبعض مشيخة شيخنا قدس سره في مناهجه في كلام حكاه في الكتاب ملخّصا في بعضه وبعينه في بعض آخر ونحن نتعرّض أوّلاً لبيان مراده ممّا ذكره، ثم نعقّبه ببيان ما يتوجّه عليه.

فنقول أمّا مراده من كون العقود والإيقاعات، بل كلّما جعله الشارع سببا لها حقائق واقعيّة وحقائق ظاهريّة وكذا الشرط والمانع ليس التقسيم بحسب مورد الأحكام الوضعيّة على ما يتراءى من ظاهر العبارة يعني نفس فعل المكلف المحمول عليه عنوان السببيّة مثلا أو غير فعل المكلّف مما حمل عليه العنوان المذكور، بل هو باعتبار وصفه العنواني أي السببيّة والشرطيّة والمانعيّة، ضرورة

. . . .

عدم جريان التقسيم المذكور بالنسبة إلى مواردها وعدم تصوّر الجعل بالنسبة إليها وعلى القول بكون الأحكام الوضعيّة مجعولة لا إشكال في كونها كالأحكام التكليفيّة ينقسم إلى القسمين أي الواقعي والظاهري، كما أنه لا إشكال في عدم سبيل لنا إلى القسم الأوّل في المسائل الاجتهاديّة التي يعمل فيها بالظنّ على القول بالظنّ المطلق المبنى على انسداد باب العلم بل على القول بالظن الخاصّ كما هو مذهبه في الأمارات، حيث إنّ أهل الظنون الخاصّة لا ينكرون انسداد باب العلم في الأحكام وإنما يمنعون عن العمل بالظن المطلق من جهة وجود الأمارات الخاصّة كوضوح ما ذكره من التصويب في الأحكام الظاهريّة، فإنا وإن لم نقل بعدم تصوّر الخطاء في الأحكام الظاهريّة إلا أن التصويب فيها في الجملة في مورد الاختلاف مما لا مجال لإنكاره أصلاً كما لا يخفى ومن هنا جعله واضحا وإجماعيًا وضروريًا عند الفقهاء فإنه المراد من كلامه لا الضرورة عند أهل الدين حتى يكون منكرة منكرا للضروري الديني كما لا يخفى والمراد من تعيّن القسم الثاني في حقّنا فيما لا سبيل فيه إلى الأوّل أي المسائل الاجتهاديّة ليس هو تعيّنه بحسب الواقع ضرورة منافاته لفرض كونه ظاهريًا بل تعيّنه بحسب الظاهر مع بقاء الواقع على ما هو عليه والمراد من الأول أي الغافل هو الجاهل المركب كما هو صريح تعليله بعد ذلك فهو غافل عن كون اعتقاده مخالفا للواقع، كما أن المراد من إلحاقه بالمجتهد والمقلّد، لأنه يتعبّد باعتقاده هو الإلحاق بحسب أصل وجوب العمل لا كونه مجعولا من الشارع كما يستظهر من لفظ التعبّد فتأمل.

اللّهم إلا أن يكون بناؤه على جعل العلم شرعا كالظّنّ كما هو ظاهر جملة من كلماته بل الظاهر من قياسه عند زوال الاعتقاد بالمجتهد المتبدّل رأيه كونه حجة من جانب الشارع فتدبّر، بل هو الظاهر من قوله بعده: (وليس معتقداً بخلافه حتى نتعبّد بخلافه) والمراد من قوله: (وليس معتقدا بخلافه حتى نتعبّد بخلافه) بيان

الفرق بين المعتقد والشاكّ عند تبيّن حال المعاملة بعدها على وجه الجزم، ومن قوله: (ولا دليل على التعبّد بمثله بعلم واعتقاد) الفرق بين المعاملة والعبادة حيث إنه يحكم بفسادها مع التردّد وإن طابقت الواقع بخلاف المعاملة فإن التردّد في ترتّب الأثر عليها شرعا لا يمنع من إيجادها، ومن قوله: (ولا يقدح كونه محتملا للخلاف أو ظانّا به) لأنه مأمور بالفحص والسؤال أن الحكم بتأثير الواقع وتبعيّة الآثار له لا ينافي كون الفاعل شاكّاً أو ظانّاً بالظن الغير المعتبر في حال المعاملة بعد فرض الحكم بعدم معذوريّة الشاكّ والظانّ من حيث كونه مأموراً بالفحص والسؤال معهما، كما أنّ من ظنّ حليّة الخمر مع عدم اعتبار ظنّه يتنجّز عليه الواقع ويحرم عليه من حيث كونه غير معذور ومأموراً بالفحص والسؤال.

والحاصل أن الشكّ إنما يمنع من ترتيب آثار الواقع بعد تبيّن الخلاف إذا كان في مورد الشك حكم ظاهريّ للشارع على خلاف الواقع وكذا الظنّ إنما يمنع منه إذا كان معتبرا شرعاً، والمفروض خلاف ذلك كما يكشف عنه وجوب الفحص معهما، فإنه تلازم بين إلقائهما شرعا وكون الآثار مترتّبة على الواقع كما هو ظاهر ومراده من قوله: (وأمّا الثاني) فالحق عدم ترتّب الأثر في حقّه ما دام باقيا على عدم التقليد الإشارة إلى ما عرفت سابقاً من لزوم الرجوع إلى أصالة الفساد ما دام شاكّا وإن طابقت المعاملة في الخارج أحد الأقوال في المسألة من حيث إن طريقية قول المفتي إنما هي في حق مقلّده ومن استند في العمل إلى رأيه والمفروض عدم استناده إليه، وليس الحكم الظاهري كالحكم الواقعي في ثبوته في حق كلّ أحد حتّى يؤثر موافقته الواقعيّة كما في الفرض الأوّل، ومراده ممّا لم يختص أثره بمعيّن أو معيّنين في قبال ما اختصّ أثره بأحدهما هو ما كان أثره قائما بعين خارجيّ من غير إضافة إلى مكلف خاصّ وإن كان الفعل المؤثر فيه مؤثرا من حيث صدوره من أيّ مكلف كقطع الحلقوم المؤثر في حلّيّة الحيوان والغسل مرّة

المؤثر في طهارة المغسول، وهذا بخلاف العقد المؤثر في ملكيّة العين أو زوجيّة المرأة مثلا فإن الملكيّة إضافة بين الملك والمالك، وكذا الزوجيّة علاقة بين الزوجين وإن ترتّب عليهما آثار في حق غير المالك والزوج، ومراده من عدم ترتّب الأثر المستصحب الثابت قبل التقليد هو الذي حكم به في مرحلة الظاهر بأصالة الفساد لا عدمه الثابت في نفس الأمر قبل المعاملة، فإنّه بهذا المعنى عين أصالة الفساد كما لا يخفى، هذا بعض الكلام في شرح مراده ممّا لخّصه شيخنا قدس سره في المقام.

وقال في باب تبدّل رأي المجتهد الذي أحال حكم بعض شقوق المسألة وصورها إليه ما يطول المقام بذكره بتمامه بألفاظه وعباراته، ونحن نتعرّض له بتلخيص في بعضه قال قدس سره بعد جملة كلام له في المسألة: «إن نقض فتوى المجتهد التي عمل نفسه أو مقلده بها في الزمان الأوّل بالفتوى الثانية في الزمان الثاني بمعنى إبطالها من رأس والحكم بعدم كونها حكم الله تعالى فيما مضى، وجعلها لاغية بالمرة لا خلاف في عدم جوازه والإجماع بل الضرورة ولزوم الجرح واستصحاب عدم شغل ذمّته وعدم البطلان يدلّ عليه ونقضها بمعنى إبطال المتقدّمة في الزمان الثاني بأن لا يعمل بالأولى فيه ويبنى أعماله المستحدثة على الثانية لا خلاف في جوازه، بل وجوبه، فإنه لازم تغيير الرأي وحجيّة الاجتهاد وهو ضروريّ مطلقا ونقضها بمعنى إبطال الآثار المترتبة على عمل صادر في الزمان الأوّل بفتواه الأولى التي لو لا تغيير الرأي لقطع بترتّب تلك الآثار على ذلك العمل مثل أن ينكح بالفتوى الأولى باكرة بغير إذن المولى، فإنه يقطع بترتّب آثاره عليه لو لا تغيير الرأي يظهر عدم جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الأول لأن العمل الصادر في الزمان الأول كان صحيحاً مستتبعاً للآثار وبعد تجدّد الرأي لا يجوز الحكم ببطلانه في الزمان الأوّل وليس موجوداً

في الزمان الثاني حتى يصير مورداً للفتوى الثانية، فما وقع لا يرد عليه البطلان فلم لا يترتب عليه أثره والحاصل أن المفروض كون العمل مستتبعا لأثره ما لم يطرأ عليه الفساد، ولم يطرأ عليه أمّا في السّابق فظاهر، وأمّا في اللاحق فلعدم وجوده وأيضاً لم يحدث في اللاحق إلاّ استقرار الرأي بأنّ هذا العمل لو وقع في هذا الزمان لم يترتّب عليه الأثر ولا تأثير لذلك في ارتفاع أثر العمل السّابق، بل يدلّ على بقائه استصحاب الاستتباع أيضاً، فإنا نقطع بترتيب هذه الآثار على ذلك العمل في السابق كحليّة البضع ووجوب الإنفاق والتمكين وغير ذلك ممّا يترتّب سابقاً على النكاح بدون إذن الوليّ بمقتضى الاجتهاد الأوّل، ويشكّ في أنّ تجدّد الرأي تزيل الاستتباع المذكور أم لا والأصل عدمه، بل يدلّ عليه استصحاب نفس الأثر أيضا كالزوجيّة في المثال.

فإن قلت: إن أثر عقد الباكرة بدون إذن الوليّ حال اعتقاد جوازه الآثار المذكورة ما دام باقيا على الاعتقاد، فكيف يحكم بثبوتها مع زوال الاعتقاد الذي هو بمنزلة الموضوع لها.

قلت: إن هنا أمرين أحدهما كون العقد المذكور كلّما وقع سببا للزوجيّة الدائمة ثانيهما سببيّة العقد الواقع حال ظنّ جوازه للزوجيّة الدائمة والأول مقيّد بحال بقاء الظنّ بكونه سبباً دون الثاني، لأن مظنونه حين إيقاعه كونه سبباً للزوجيّة المستمرّة وظنّه حينئذ حجّة عليه في حقّه ولازمه ترتيب الزوجية المستمرّة وإلا لزم أن لا يكونَ ظنّه حجّة عليه وهو خلف باطل فبعد الشكّ يستصحب، هذا كله في الأفعال الجزئيّة المتحقّقة حال الرأي الأول من الأسباب والشروط والموانع مما كان تأثيره وعدم تأثيره بالنسبة إلى شخص خاصّ أو أشخاص معيّنين من غير تجاوز عنه أصلا كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمّة وأمثالها، فإن العقد الواقع على امرأته إنما يصير سببا لحليّتها على الزوج

. . . .

المعيّن من غير مدخليّة غيره أصلاً، وأما ما ليس كذلك كغسل الثوب المعين من البول مرّة فإنه يصير سببا لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء به مرّة وغير مؤثر في حق من لا يراه كذلك وكذا قطع الحلقوم في التذكية، فالحكم فيه ليس كذلك، فيقال إن من يرى غسل المرة غير كاف إذا غسل الثوب مرّة فيكون نجسا ما دام على ذلك الرّأي وأمّا إذا تبدّل رأيه ورائي كفاية المرة، فيظهر له هذا الثوب، لأنّ هذا الغسل الجزئي لذلك الثوب المعيّن حال ظنّ عدم كفايته كان غير مؤثر في حقّه لأجل أن هذا الشخص مندرج تحت عنوان من يظنّ عدم كفايته، ولذا كان نجسا في حق كلّ من يظن كذلك وهذا الغسل بعينه لها بالثوب في هذا الحال سبب للطهارة في حق كل من يرى الكفاية بالإجماع والضرورة، لأنه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل صادرا ممّن يرى كفاية المرّة ولا كون الثوب ملكا له وإذا تعين الرأي الأوّل واندرج تحت العنوان الثاني لا بدّ وأن يكون الثوب طاهرا في حقّه ولا يشترط صدور الغسل في حال تغيّر الرأي أيضاً، لأن ظنّه حينئذ حجّة في حقّه ومظنونه الحاصل من سبب الأدلّة الشرعيّة أن الغسل مرّة سبب للتطهير مطلقا وليس مقيّدا بكون الغسل متحقّقا حال هذا الظن إذ لا تقييد في شيء من الأدلّة الظنيّة بذلك أصلاً، ولذا ترى المجتهدين إذا حدثت الوقائع قبل اجتهادهم فيها واستفتى منهم يتأمّلون في حكم المسألة بعد حدوثها ويحكمون على الحادثة السابقة بما استقرّت عليه آراؤهم بعد الاجتهاد، وليس المراد أن الغسل السابق صار سببا حينئذ، بل سببيته تحقّقت أوّلا ولكن لم يكن هذا الشخص داخلا في عنوان من تحققت في حقّه السببيّة ودخل فيه حينئذ كما أن من وقف شيئا على ضيفه فصار شخص ضيفا له بعد مدّة فإن الوقفيّة عليه لا يتحقّق حينئذ، بل الدخول في العنوان يتحقّق في هذه الحالة وعلى هذا لا أثر للاستصحاب في هذا الفرض لثبوت السببيّة في حق

من دخل في هذا العنوان، لأن عدم السببيّة أوّلا كان لمن كان داخلا في عنوان آخر فقد تغيّر.

وأمّا الإجماع فاختصاصه بالأول ظاهر بل يمكن دعوى الإجماع على النقض في الثاني وربّما يتوهّم عدم النقض في الثاني أيضاً، فيقال إن الطين مثلا قد طهر بالطبخ الواقع في زمان كان الطبخ مطهّرا وطهارته أثر لذلك الطبخ، وهذا الطبخ الواقع لم يصر مورداً لفتوى عدم كونه مطهّراً، فقد طهر ذلك الآجر فما وجه تنجّسه بعد وظنّ أن الطبخ لا يطهر إنّما هو في الزمان اللاحق ولازمه أن الواقع فيه غير مطهّر وهذا لا يرفع طهارة شيء، وأمّا توهّم أنّ هذا الطبخ لم يصر موردا لفتوى عدم كونه مطهّراً ففيه منع ذلك، بل كان في الأصل موردا للمطهّرية في حق من يرى مطهّريته وغير مطهّر في حق من لا يراها فهو في الأول مورد للحكمين بالإجماع، ولا نقول إنه صار نجسا حينئذ حتى يقال ما وجه تنجّسه بل نقول إنه كان نجسا في الأول في حق كل من يندرج تحت ذلك العنوان» انتهى كلامه رفع مقامه ملخّصاً في بعضه وبعبارته في بعض آخر.

وأنت خبير بأن ما ذكره قدس سره لا يخلو عن مناقشات منها أن اعتبار الجعل الواقعي والظاهري بالنسبة إلى الأحكام الوضعيّة لا بدّ وأن يبتني على القول بالجعل التشريعي بالنسبة إليها على خلاف ما هو الحقّ عند المحققين بل المشهور من كونها أموراً اعتباريّة انتزاعيّة من الأحكام التكليفيّة إذا قيست بالنسبة إليها وإذا قيست بالنسبة إلى غيرها كنسبة البيع إلى الملكيّة والنكاح للزوجيّة وهكذا فإن قلنا بكونها أمورا واقعيّة تعلّق بها الأحكام الشرعيّة كما هو الظاهر، فيكون حالها حال مسبّباتها، فلا يكون من الأمور الجعليّة وإن قلنا بكونها أمورا اعتباريّة كسببيّة الغسل للطّهارة والملاقاة للنجاسة بناء على كون الطهارة والنجاسة من الأمور الاعتباريّة على ما ذكره الشهيد قدس سره فيكون حالها حال مسبّباتها أيضاً، فعلى كلّ تقدير

لا جعل فيها، ثمّ بعد الابتناء على القول المذكور مع فساده عندنا على ما ستقف على شرح الكلام فيه في الجزء الثالث من التعليقة تبعا لشيخنا قدس سره نقول إنه على القول بتعلّق الجعل الشرعي بالأحكام الوضعيّة يكون حالها كحال الأحكام التكليفية التي لا خلاف في كونها مجعولة للشارع في قبال الأمور الخارجيّة الغير المجعولة بالاتفاق كحياة زيد وموته ونحوهما في أنّ وجودها الجعلي في نفس الأمر والواقع تابع لجعل الشارع لها في نفس الأمر من غير فرق بين حالات المكلّف من حيث العلم والشكّ والظنّ في وجودها بحسب نفس الأمر كما لا دخل لها في الأمور الخارجيّة بحسب وجودها الواقعي غاية الأمر كون وجود الأحكام بحسب التشريع ووجودها بحسب التكوين وهو لا يؤثر فرقا فيما نحن بصدده، لأنّ التشريع أيضا نوع من التكوين كما هو واضح ولا يمكن توقّف وجوده التشريعي على تعلّق بعض الحالات المزبورة به من غير فرق بين الحكم التكليفي والوضعي فوجودها الواقعي تابع لنفس الجعل بحسب الواقع.

ثمّ إن مفاد الطريق القائم على الحكم للموضوعات الكليّة سواء فرض الحكم تكليفيّا أو وضعيّا حكايته وكشفه عن كون الحكم ثابتا لنفس فعل المكلّف والموضوع الكلّي بحيث لا يتخلّف عن وجوده من غير فرق بين وجود بعض أشخاصه في زمان قيام الطريق على ثبوت الحكم الكذائي له وعدمه، ضرورة أن قيام الطريق على الحكم في الموضوعات الكليّة يرجع إلى الطريق إلى الكبرى الكليّة، فلا يتوقّف على وجود بعض الصغريات، نعم لا بدّ من وجوده عند إرادة التطبيق وأخذ النتيجة مثلا إذا قام طريق على سببيّة العقد الفارسي للملكيّة أو الزوجيّة كان مفادها كون العقد المزبور مؤثرا فيهما بحيث لا ينفكّ وجوده عنهما في الخارج من غير توقّف له على وجود عقد فارسيّ في الخارج قبله أو معه أو بعده، نعم عند إرادة الحكم بملكيّة عين في الخارج لشخص بموجب العقد الفارسي

أو زوجيّة امرأة له لا بدّ من إثبات تحقّق العقد المذكور في حقّه ولو كان تحقّقه قبل قيام الطريق على حكم العقد الفارسي بمدّة مديدة ولو كان العاقد في زمان العقد شاكّاً في كونه مؤثراً وظانّاً بعدم التأثير أو قاطعا بعدمه لا يقال ما ذكر إنما يستقيم ويسلّم بالنسبة إلى العلم الحاصل بالحكم الشرعي الكلّي دون الظنّ المعتبر القائم عليه، فإن تأثيره إنما هو بالنسبة إلى الحكم الظاهري وهو تابع لزمان وجود الظن، فإذا فرض المكلّف شاكّا في التأثير فضلاً عمّا إذا كان ظاناً بعدمه أو قاطعاً بالعدم فأوقع البيع الفارسي مثلا في هذه الحالة، ثم حصل في المستقبل ظن معتبر بتأثيره، فلا يثبت هذا الظنّ اللاحق إلا التأثير في حق العاقد الظان بالتأثير لا مطلقاً والمفروض عدم دخوله في هذا العنوان في زمان العقد ودخوله بعده في العنوان المذكور لا يجدي في تصحيح العقد الموجود منه قبل صدق العنوان عليه، لأنّا نقول ما ذكر من تبعيّة الحكم الظاهري لموضوعه وهو الظن بالواقع أمر مسلّم لا شبهة فيه أصلاً، إلا أنّه تابع لمفاده بعد الوجود، وقد عرفت أنّ مفاده كون التأثير لا ينفكّ عن العقد الفارسي أينما وجد فالمكلّف العاقد في الفرض وإن دخل في موضوع الحكم الظاهري بعد العقد، إلا أنّ مفاد ظنّه وطريقه عدم الفرق في تأثير العقد الفارسي بحسب الأزمنة فهو مكلّف بترتيب آثار الصحّة بعد وجود الظنّ على ما أوجده سابقاً إذا عرفت ذلك نقول إن الملكية والزوجيّة وإن كانتا من الإضافات الخاصة، إلا أن مفاد قيام الطريق القائم على حصولهما بالعقد الفارسي كونهما مترتّبين على العقد الموجود من الشاكّ في التأثير في زمان إيجاده عقيبه من دون فصل بينهما ولا نقول بالسببيّة المنفصلة وإن كان زمان الحكم بالتأثير منفصلا عن العقد، بل نحكم ببطلانه في زمان صدوره بالنظر إلى الأصل ويحكم بصحّته بعد قيام الطريق على الصحّة من غير أن يكون هناك تناف بينهما أصلا على ما عرفت سابقاً.

وممّا ذكرنا كله يظهر أن ما أفاده قدس سره من الفرق بين ما اختصّ بشخص أو أشخاص، وما لا يختصّ بأحد لا محصّل له أصلا لا يقال على ما ذكرت يلزم نقض الآثار السّابقة على ما رتّبه من المعاملات والعبادات التي وقعت حال قيام الطريق على صحّتها مع تبيّن الخلاف لاحقا بحسب قيام الطريق عليه في الزمان المتأخّر، مع أنه خلاف الإجماع ظاهرا على ما عرفت من مطاوي كلمات الفاضل النراقي بل الضرورة على ما حكاه ويلزم الجرح بل الهرج والمرج، لأنّا نقول ما ذكر من اللازم لا شبهة فيه، إلا أن الخروج عن مقتضى الأصول والقواعد في مورد لقيام الدليل عليه لا يقتضي الخروج عنه في جميع الموارد، مع أنّ في الدعاوي المذكورة بإطلاقها ما لا يخفى وتفصيل البحث في ذلك يطلب من مسألة تبدّل الرأي في بحث الاجتهاد وفي مسألة الإجزاء، وقد أسمعناك في مطاوي الجزء الأوّل من التعليقة عند البحث في كيفيّة جعل الطريق كلام ثاني الشهيدين قدس سره في تمهيده، وأنه جعل من فروع التخطئة عدم الإجزاء ومن هنا يعرف الوجه فيما اختاره جماعة في تلك المسألة من أن ما كان مبناه على الدوام لا ينتقض بالرأي الثاني على البطلان كالملكيّة والزوجيّة بخلاف ما لا يكون مبناه عليه والجواب عنه، مع أن الابتناء على الدوام لم يعلم له معنى محصّل إذ كثيرا مّا يكون مبنى تحصيل الملكيّة على التبديل كما في أمر التّجار، وكذا الزوجيّة في حق بعض الأشخاص ولو كان المراد الدوام ما لم يوجد الرافع لم يكن هناك فرق بين الطهارة والملكيّة فتدبّر.

لا يقال: على ما ذكرت يلزم هناك محذور أشدّ وآكد ممّا ذكر فإنه يلزم عليه عند اختلاف المجتهدين في الرّأي أو المقلّدين في التقليد جواز نكاح امرأة معيّنة لشخصين إذا رأى أحدهما فساد العقد الآخر وهكذا، مع أنه يلزم عليه من المفاسد ما لا يحتاج إلى البيان لأنّا نقول الجواب هو الجواب مضافاً إلى ما قيل من أن

موضوع الأحكام المضافة إلى الغير كالزوجيّة والملكيّة ونحوهما واقعا تحقّقها في تكليف الغير واعتقاده ومقتضى طريقه ولو في مرحلة الظاهر، فإذا كان هناك طريق يقضي بتحقق الزوجية من الشخصين ولو في مرحلة الظاهر يلزم على غيرهما ترتيب أحكام الزوجيّة بينهما في مرحلة الواقع، لأن الموضوع في تحريم نكاح زوجة الغير واقعاً من كانت زوجة له ولو بحسب تكليفه الظاهري فهي زوجة له ظاهرا وهذه الزوجيّة الظاهريّة موضوعة لأحكام الغير في مرحلة الواقع وهذا نظير ما قيل في باب الجماعة في صحّة الاهتمام بواجدي المني في الثوب المشترك من أن الموضوع في صحة الائتمام واقعاً كون الإمام متطهّراً في تكليفه ولو في مرحلة الظاهر، فيجوز الائتمام بهما في صلاة فضلاً عن صلاتين.

وهذا وإن كان محلّ نظر بل منع عندنا على ما فصّلنا القول فيه في باب التقليد، إلاّ أنّ احتماله يمنع من قياس المقام به مضافا إلى ما قيل من لزوم اختلال النظام من الالتزام بما ذكر فيه، ومنها أن ما ذكره في طيّ كلامه من إلحاق الجاهل المعتقد بمن سلك من الطريق الشرعي من حيث كونه متعبّدا باعتقاده كتعبّد المجتهد باجتهاده والمقلّد بتقليده مما لا محصّل له أيضا على ما عرفت استظهاره من كلامه من إرادة تعلّق الجعل من الشارع بالاعتقاد الجزميّ، فإنك عرفت مراراً أنه لا معنى له أصلاً، فإن المعتقد وإن كان معذورا عند العقل على تقدير الخطاء في الاعتقاد إذا كان قاصرا إلاّ أنّه لا يتعلّق به أمر من الشارع والعقل في حقّه أصلاً والمختار عندنا على ما عرفت وإن كان عدم اقتضاء سلوك الأمر الظاهري الشرعي للإجزاء بالنسبة إلى الواقع، إلاّ أنّ احتمال ما زعمه بعض الأصحاب من البدليّة نظراً إلى كونه مجعولاً من الشارع متطرّق بالنسبة إليه فلا يقاس الاعتقاد به، ومنها أن الجمع بين أصالة الفساد والاستصحاب في ذيل كلامه لا محصّل له أيضا حيث إن مرجع أصالة الفساد إلى الاستصحاب ولا فرق في جريانها بين زمان الشكّ قبل

الطريقين أعني الاجتهاد والتقليد أم لا عنهما فاتفقت مطابقته للواقع، لأنها من قبيل الأسباب لأمور شرعية.

فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتب المسببات عليها.

فمن عقد على امرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلية الوطي فانكشف بعد ذلك صحته كفى في صحته من حين وقوعه، وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع وكذا من ذبح ذبيحة بفري ودجيه*، فانكشف كونه صحيحا أو فاسدا ولو رتب عليه أثرا قبل الانكشاف فحكمه في العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما إذا وطئها، فإن العقاب عليه مراعى وأما حكمه الوضعي كما لو باع لحم تلك الذبيحة فكما ذكرنا هنا من مراعاته حتى ينكشف الحال.

ولا إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة أدلة سببية تلك المعاملات ولا خلاف ظاهرا في ذلك أيضاً إلا من بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره حيث أطال الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدمة هي: «أن العقود والإيقاعات بل كل ما جعله الشارع سببا لها حقائق واقعية هي ما قرره الشارع أولاً وحقائق

الاطلاع على الطريق بعد الإغماض عمّا ذكرنا في اقتضاء الطريق وفرض الشّكّ في الصحّة لأن الحكم الظاهري ثابت لموضوعه ما دام موجوداً ما لم ينسخ في الشريعة، وليس الشكّ في اللاحق في نسخ الحكم حتى يثبت باستصحابه، فاستصحاب عدم الأثر عين أصالة الفساد فافهم، إلى غير ذلك مما يتوجّه عليه ممّا طوينا ذكره كما طوينا ذكر ما يتوجّه على ما ذكره في مسألة تبدّل الرّأي خوفاً من الإطالة.

---

* عرق في العنق: ينتفخ عند الغضب وهما ودجان.

ظاهرية هي ما يظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع، وهي قد تطابق الواقعية وقد تخالفها، ولما لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية إلى الواقعية فالسبب والشرط والمانع في حقنا هي الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التي انعقد عليها الإجماع، بل الضرورة أن ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى الأشخاص، فإن ملاقاة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتمليك أو الزوجية.

وحاصل ما ذكره من التفصيل أن غير المجتهد والمقلد على ثلاثة أقسام، لأنه إما غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعاملة مخالفا للواقع وإما أن يكون غير غافل، بل يترك التقليد مسامحة.

فالأول في حكم المجتهد أو المقلد، لأنه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلا فإذا تنبه، فإن وافق اعتقاده قول من يقلده فهو وإلا كان كالمجتهد المتبدل رأيه، وقد مر حكمه في باب رجوع المجتهد.

وأمّا الثاني وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع فإما أن يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعي الصادر من الشارع، وإمّا أن لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهادية.

فالأول يترتب عليه الأثر مع الموافقة ولا يترتب عليه مع المخالفة إذ المفروض أنه ثبت من الشارع قطعا أن المعاملة الفلانية سبب لكذا، وليس معتقدا لخلافه حتى يتعبد بخلافه ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد ولا يقدح كونه محتملا للخلاف أو ظانا به، لأنه مأمور بالفحص

والسؤال، كما أن من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وإن لم يسأل لأنه مأمور بالسؤال.

وأمّا الثاني فالحق عدم ترتب الأثر في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا، إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد فترتب الأثر إنما هو في حقه.

ثم إن قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه وإن قلد من يقول بترتب الأثر، فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال: من أن ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وأمثالها يترتب عليه الأثر فإذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد أو اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم مثلا كذلك، ثم قلد من يقول بكفاية الأول في الطهارة والثاني في التذكية ترتب الأثر على فعله السابق إذ المغسول يصير طاهرا بالنسبة إلى كل من يرى ذلك وكذا المذبوح حلالا بالنسبة إلى كل من يرى ذلك ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل والذبح.

وأمّا ما يختص أثره بمعين أو معينين كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمة وأمثالها فلا يترتب عليه الأثر إذ آثار هذه الأمور لا بدّ أن تتعلق بالمعين، إذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلداً، فلم يترتب في حقه الأثر كما تقدم، وأمّا بعده وإن دخل في مقلديه لكن لا يفيد لترتب الأثر في حقه، إذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلاً بصدوره للأثر ولم يصر هذا سببا كذلك، وأما

السببية المنفصلة، فلا دليل عليها، إذ ليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك والأصل في المعاملات الفساد، مع أن عدم ترتب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحب»* انتهى كلامه ملخصاً.

والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة من أن كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية فنقول: بعد الإغماض عما هو التحقيق عندنا تبعا للمحققين من أن التسبيبات الشرعية راجعة إلى تكاليف إن الأحكام الوضعية على القول بتأصلها هي الأمور الواقعية المجعولة للشارع نظير الأمور الخارجية الغير المجعولة كحياة زيد وموت عمرو ولكن الطريق إلى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم، وقد يكون هو الظن الاجتهادي أو التقليد وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر، وقد يحصل معه، وقد يحصل بعده ولا فرق بينهما في أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجية فكل من حصل له إلى سببية هذا العقد طريق عقلي أعني العلم أو جعلي بالظن الاجتهادي أو التقليد يترتب في حقه أحكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما، فإن أحكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما، فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية كأحكام المصاهرة وتوريثها منه والإنفاق عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال حياته، ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده.

ثم إنه إذا اعتقد سببيته وهو في الواقع غير سبب فلا يترتب عليه شيء في

---

* مناهج الأحكام للنراقي: ص ٣١١.

الواقع نعم لا يكون مكلفاً بالواقع ما دام معتقداً، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع وعمل على مقتضاه.

وبالجملة فحال الأسباب الشرعية حال الأمور الخارجية كحياة زيد وموت عمرو، فكما أنه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتب آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لأثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور، فإن مؤدى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكما ظاهريا في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقة الزوجية بين زيد وهند، والمفروض أن دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا إلى الواقع فأي فرق بين صدور العقد ظانا بكونه سبباً وبين الظن به بعد صدوره وإذا تأملت في ما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدم فلا نطيل بتفصيلها.

ومحصل ما ذكرنا أن الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي والوضعي، فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادي أو التقليد كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا أو جعليا عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد أن الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أيضا باق على حكمه الواقعي، فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف خلافا لجماعة حيث تخيلوا أن الفعل الصادر عن اجتهاد أو تقليد إذا كان مبنياً على الدوام واستمرار الآثار كالزوجية والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق وتمام الكلام في محله.

وربّما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشك في ترتب الأثر

على ما يوقعه، فلا يتأتى منه قصد الإنشاء في العقود والإيقاعات.

وفيه أن قصد الإنشاء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه، ألا ترى أن الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة.

وممّا ذكرنا يظهر أنه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكه في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم، هذا كله حال المعاملات.

وأمّا العبادات

فملخص الكلام فيها[1] أنه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه

---

(١) الكلام في المسألة قد يقع في عبادة المتردّد الشاكّ الذي هو المقصود بالبحث ومحلّ الكلام، وقد يقع في عبادة الغافل عن صورة المعتقد بها من غير طريق كقول أبويه أو معلّمه أو نحوهما أمّا الكلام في الموضع الأول، فملخّصه أنه لا إشكال بل لا خلاف في بطلان عبادته فيما كان بانياً على الاقتصار عليه على ما هو محل البحث وإن انكشف بعد العمل كونها مطابقة للواقع على وجه القطع واليقين لعدم إمكان حصول الامتثال الذي هو شرط في صحّة العبادة مع التردّد، فعمله دائماً مخالف للواقع من هذه الجهة.

وهذا هو الفارق بين العبادة والمعاملة على ما عرفت من تحقّق الإنشاء من الشاكّ في تأثيره عند الشارع بالوجدان والوجه في عدم تأتّي قصد التقرّب من الشاكّ المتردّد في المأمور به مع وضوحه كون الامتثال عبارة عن الإتيان بما أمر به المولى بداعي موافقته وإطاعته، فلا بدّ أوّلا من إحراز المأمور به ثم القصد إلى

إتيانه بداعي التقرّب ومع التردّد في المأمور به لا يمكن قصد التقرّب، وهذا أمر لا سترة فيه أصلاً، وممّا ذكرنا يظهر فساد استظهار حكم المقام ممّا يؤتى به احتياطا باحتمال تعلّق الأمر به في الشريعة مع كونه غير واجب في مرحلة الظاهر في الشبهات الحكميّة من غير فرق بين ما يجري فيه دليل التسامح، وما لا يجري فيه أو الموضوعيّة كإعادة الصلاة لاحتمال خلل فيها حكم في الشرع بعدم الالتفات إليه لكونه بعد العمل، فإن ما ذكر من المناط موجود فيه غاية الأمر عدم الجزم بالأمر وامتثاله ليس إلا بإتيان الفعل بداعي احتمال تعلق الأمر به، ولا نقول بتوقّف الامتثال على العلم بالأمر أو قيام طريق شرعيّ عليه مطلقا كيف وهو خلاف ما نجد في وجداننا من كون الاحتمال محرّكاً وداعياً على الفعل أو الترك كثيرا ما.

هذا مضافاً إلى ما أفاده شيخنا قدس سره من أن اللازم عليه القول بعدم مشروعيّة الاحتياط في موارد احتمال الأمر ولا يظنّ أن يلتزم به أحد.

لا يقال: كيف ينوي الشاكّ المتردّد في المأمور به إذا كان دائرا بين الأقلّ والأكثر بعد الفحص التقرّب على العمل بجريان البراءة في ماهيّات العبادات مع أن مقتضاها مجرّد المعذوريّة لا تشخيص المأمور به وتعيينه في ضمن الأقلّ على ما اعترفت به، ومضى تفصيل القول فيه فهو ينوي التقرّب مع الشكّ والتردّد في المأمور به، فإذا التزمت بإمكانه في حق المتردّد بعد الفحص مع بقاء تردّده فلتلتزم بإمكانه في حقّه قبل الفحص أيضاً، إذ لا فارق هناك بينهما مع بقاء التردّد بالفرض لأنا نقول الفرق بين المقامين ظاهر لأن مقتضى البراءة بعد الفحص بحكم الشارع والعقل عدم الالتفات والاعتناء باحتمال اعتبار الزائد في المأمور به، فيتبيّن المأمور به في مرحلة الظاهر بالمعنى الذي عرفت.

وهذا بخلاف المقام فإن مقتضى العقل والنقل فيه وجوب الالتفات إلى الاحتمال المزبور، فحاله حال الشاكّ في المأمور به على القول بوجوب الاحتياط

في ماهيّات العبادات لا يقال على ما ذكرت من المناط لا يمكن تحقق قصد التقرّب ممّن يجب عليه الاحتياط عند دوران الأمر في المكلّف به بين المتباينين ضرورة عدم علمه عند إتيانه بكلّ منهما كونه مأمورا به وإلاّ لم يكن متردّداً، لأنا نقول تحقق قصد التقرّب من المحتاط في الفرض المزبور إنما هو من جهة قصده الإتيان بهما معا الذي هو مشتمل على الإتيان بالمأمور به قطعاً.

ومن هنا نقول بعدم إمكان تحقق قصد التقرّب منه لو كان بانياً من أول الأمر على الاقتصار بأحدهما، هذا ولكن المختار عند شيخنا في الرسالة المعمولة في التقليد صحّة عبادة المتردّد فراجع إليها هذا بعض الكلام في الموضع الأوّل.

وأمّا الكلام في الموضع الثاني فحاصله أنه لا إشكال في تحقق قصد التقرّب منه ولو كان مقصّرا في ترك الفحص عن الواقع فأمره لا يخلو إمّا أن يعلم أو يظنّ بالطريق المعتبر بعد التبيّن والرجوع كون ما أتى به مخالفا للواقع أو كون ما أتى به موافقا للواقع أو يجهل الأمران من جهة عروض الغفلة عن صورة العمل السابق فهذه صور ثلاث لا رابع لها:

أمّا الصورة الأولى: فمقتضى القواعد أن يحكم فيها بالفساد مطلقا نعم من زعم كون اعتقاد الأمر مؤثّرا في الإجزاء وعبّر عنه بالأمر العقلي كالمحقق القمي قدس سره في القوانين يلزمه الحكم بالصحّة في هذه الصورة، لكن رأينا منه في الفقه في مواضع من أجوبة مسائله عدم التزامه بهذا وحكمه بالفساد ووجوب الإعادة عند تبين الخلاف في بعض جزئيّات هذه الصّورة.

وأمّا الصّورة الثانية: فلا إشكال في الحكم بالصحّة فيها لكون العمل مطابقا للواقع بالفرض، وقد قصد التقرب أيضا فيلزمه سقوط الأمر بحكم العقل واعتبار استناد العمل إلى الطريق المعتبر عند وجوده في صحّته ممّا لم يقم عليه دليل بل الدليل على خلافه بعد حمل أوامر الطرق على الإرشاد إلى تحصيل الواقع وهذا

البراءة كأن صلى بدون السورة، فإن كان حين العمل متزلزلا في صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهرا لعدم تحقق نية القربة، لأن الشاك في كون المأتي به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به وما يرى من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الأمر به على تقدير صدوره كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نص معتبر، وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه، لأن الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلا بهذا النحو فهو أقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإن امتثاله لا يكون إلا بإتيان ما يعلم مطابقته له وإتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعد إطاعة عرفا.

وبالجملة فقصد التقرب شرط في صحة العبادة إجماعاً نصاً وفتوى وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرباً.

وأمّا قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم فيه غير معتبر إجماعاً، إذ لولاه لم يتحقق احتياط في

أمر لا سترة فيه أصلاً، ثمّ إنّ تبيّن المطابقة قد يكون بالعلم، وقد يكون بالطريق الشرعي من الاجتهاد والتقليد وتوهّم عدم تأثير الطريق الشرعي بالنسبة إلى الوقائع الماضية قد عرفت وضوح فساده وأن مفاده الكشف عن الواقع من غير فرق فيه بين الوقائع أصلا كعدم الفرق في مفاد دليل اعتباره فراجع.

وأمّا الصّورة الثالثة: فلا إشكال أيضا في كون الحكم فيها البناء على الصحة من جهة قاعدة الشكّ بعد التجاوز والفراغ وخروج الوقت كما فصّل القول فيه في محلّه.

كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً، وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته وإن انكشف مطابقته للواقع.

أمّا لو غفل عن ذلك أو سكن إلى قول من يسكن إليه من أبويه وأمثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة، إذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل أو معتقد الخلاف.

وعلى أي حال فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع، إذ لا يعتبر في العبادة إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع أو الظن بها من طريق معتبر غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل، فإن أدلة وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلة ورجوع المقلد إلى المجتهد إنما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها، ثم إن مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلد.

وتوهم أن ظن المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلط، لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلة.

وأمّا ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع، فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم في أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة وبعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة كما تقدم نظير ذلك في المعاملات.

ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأمور:

الأول: هل العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته وهو الواقع الأولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة، فإذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلية فيعاقب ولو عكس الأمر لم يعاقب أو العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص، فيعاقب في صورة العكس دون الأصل أو يكفي مخالفة أحدهما فيعاقب في الصورتين أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما، فلا عقاب في الصورتين وجوه.

من أن التكليف الأولي إنّما هو بالواقع[1]، وليس التكليف بالطرق الظاهرية

---

(١) لا يخفى عليك أن هنا وجهاً خامساً قد سبق إلى بعض الأوهام وهو التفصيل في إناطة المؤاخذة بمخالفة الطريق بين كونه ممّا اعتبره الشارع من حيث ملاحظة المصلحة في الجملة وكونه معتبراً من حيث الكشف والطريقيّة المحضة كالظنّ المطلق على القول به من جهة دليل الانسداد ونحوه مما تقدّم تفصيل الكلام فيه فيناط بمخالفته في الأول دون الثاني، وستقف على وجهه في طيّ بيان الوجه للوجوه الأربعة.

ثمّ إن ما أفاده قدس سره في بيان الوجه الأول المختار عندنا وعند المحققين ظاهر وإن كانت العبارة لا يخلو عن قصور في بيانه وتوضيحه أنا قد أسمعناك مرارا كثيرة أن تنجّز الخطابات الإلزاميّة الواقعيّة في حقّ القادر على موافقتها ولو بالاحتياط إنما هو بمجرّد الالتفات والاحتمال، وليس المعذور في مخالفتها إلا الصنفين:

أحدهما: المتفحّص عنها بقدر وسعه بحيث يحصل شرط الرجوع إلى البراءة.

ثانيهما: من استند في مخالفتها إلى العمل بالطريق المعتبر من جميع الجهات فمجرّد وجود الطريق المخالف للحكم الواقعي في الواقع لا يجدي في المعذوريّة وإن كان حكما ظاهريّاً ثابتاً في حقّه مع جهله به بل الطريق المعثور عليه المخالف له لا يجدي في المعذوريّة أيضاً وإن كان حكما له، بل الطريق المخالف له المعثور عليه إذا كان العمل مطابقا له من دون استناد إليه لا يجدي أيضاً، لأن الموجب للمعذوريّة في حكم العقل هو العمل بالطريق بمعنى الاستناد إليه على ما عرفته مرارا فيما حكم بحجيّته من الظنون، وما حكم بحرمته، فإنك قد عرفت ثمّة أن مجرّد الموافقة الاتفاقيّة لا يعدّ عملا بالظّنّ أصلاً.

هذا وأمّا وجه الثاني: فهو مبنيّ على منع تنجّز التكليف بالواقع الذي ليس هناك طريق في علم الله لمعرفته، وإنما المنجّز في حقّه مفاد الطريق الذي يعثر عليه بعد الفحص في علم اللّه حيث إن مفاده حكم شرعي إلهيّ وإن كان ظاهريًا لعدم الفرق في وجوب إطاعة الله بين أحكامه الإلزامية ومنه يظهر الوجه لخامس الوجوه، حيث إن ما كان من الطريق مبناه على الطريقيّة المحضة يكون الأمر بالعمل به ممحّضا في الإرشاد، فلا أثر لمخالفته إلا من حيث مخالفة الواقع المتحققة بسببها بخلاف ما كان مبناه على ملاحظة المصلحة فإن له مطلوبيّة حسب اقتضاء المصلحة، فيكون سلوكه مطلوبا في نفسه، فلا محالة يكون لمخالفته تأثير مع قطع النظر عن مخالفة الواقع

وأمّا وجه الثالث: فهو كون كل من التكليف الفرعي المتعلّق بنفس الواقع والتكليف الأصولي المتعلّق بالطريق الذي يعبّر عنه بالحكم الظاهري حكماً إلزامياً إلهيّا منجّزا على المكلّف بمجرّد الالتفات والقدرة على الفعل ولو بالاحتياط أو الاطلاع عليه بالفحص عنه والعمل بمقتضاه فإذا خالف أحدهما، فيلزمه استحقاق العقاب عليه كما أنه لو فرض مخالفتهما استحقّ عقابين ولو فرض عدم مخالفة

شيء منهما لم يستحق عقابا أصلاً، وهذا معنى كفاية مخالفة أحدهما في استحقاق المؤاخذة ولا ينافي الحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الأصولي كونه ظاهرياً ومجعولاً في موضوع الجهل بالواقع، فإنّه وإن كان ظاهرياً بهذه الملاحظة إلاّ أنّه واقعي ومتحقّق في موضوعه في نفس الأمر أيضاً كالواقع الأوّلي

وأمّا وجه الرابع: فهو المنع من تنجّز الواقع الذي لم يقم عليه طريق فإذا كان هنا حرمة للفعل بحسب نفس الأمر ولم يكن هناك طريق على حرمته أو كان هناك طريق على نفيها لم يكن ثمة عقاب والمنع من كون الخطاب المتعلق بالطريق مؤثراً في نفسه في استحقاق العقاب على مخالفته، فإذا كان مفاده الإلزام ولم يكن هناك إلزام في الواقع لم يكن هناك مقتض لاستحقاق العقوبة أصلا نعم لو كان الفعل في الواقع حراماً مثلاً وكان مفاد الطريق الذي يطّلع عليه بعد الفحص الحرمة أيضا حكم بتنجّز الحرمة، وهذا معنى كفاية موافقة أحدهما في عدم الاستحقاق نعم لو قيل باستحقاق العقوبة على التحريم لزم الحكم باستحقاق العقاب من جهة في جميع صور عدم العذر سواء اطّلع على الطريق مخالفها أم لا غاية ما هناك تعدّد العقاب عند تنجّز الواقع، وبمثل ما ذكرنا لا بدّ أن يحرّر الوجه الرابع لا بما أفاده فإنه مضافا إلى ما فيه من تخصيص التكليف المتعلّق بالطريق بمن علم به كما ذكره في وجه الوجه الأوّل أيضاً، مع أنه غير معقول بظاهره يقتضي انتفاء العقاب رأسا ولو خالفهما جميعا كما يشعر به قوله من باب حرمة التجرّي فإنه ظاهر في كون عقابه عند مخالفة الطريق بعد الاطّلاع مبنيّاً على حرمة التجرّي وإن كانت العبارة لا يخلو عن شيء مع وضوح المراد.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من ثبوت حرمة التجرّي على القول بها مطلقا من غير فرق بعد الحكم بعدم معذورية الجاهل في محلّ البحث كما هو المفروض، فالتجرّي حقيقة إنما هو بالإقدام على محتمل المخالفة للواقع لا على مخالفة الواقع

من حيث إنه واقع ولا على مخالفة الطريق من حيث هو هو كذلك فما أفاده محلّ مناقشة من وجوه، فقد تبيّن مما ذكرنا أن الأوجه هو الوجه الأوّل وحاصله تنجّز التكليف بالواجب والحرام الواقعيّين في حق الجاهل في مفروض البحث وعدم المانع من تنجّزه أصلاً، إذ ليس إلاّ عدم الاطّلاع عليه بعد الفحص وقد عرفت أنه لا يصلح للمانعيّة بعد فرض قدرة المكلّف على الامتثال ولو بالاحتياط، والمفروض أيضاً عدم فحصه عن الواقع وسلوكه لطريق معتبر بنفسه حتى يكون معذورا في حكم العقل هذا إذا كان التكليف الإلزامي ثابتاً في الواقع، وأما إذا لم يكن ثابتاً في الواقع وكان هناك طريق يقتضيه فلا مقتضى للعقاب أصلاً أمّا على الواقع، فلأنه ليس هناك إلزام على ما يقتضيه الفرض.

وأمّا على الطريق، فلأن مفاده وإن كان هو الحكم الإلزامي، إلاّ أنه لا يؤثر في العقاب من حيث كون الأمر المتعلّق به إرشادياً وإن فرض ملاحظة المصلحة في الأمر حيث إنها تعتبر في فعل الشارع من حيث امتناع صدور القبيح منه فيما كان الأمر بسلوكه مع التمكّن من تحصيل الواقع المفقود في الفرض، مع أن فرض المصلحة في الأمر إنما هو في فرض تفويت الواقع والمفروض عدمه من حيث إن الواقع ليس فيه إلزام ومصلحة توجبه هذا مع أنه على تقدير التمكّن لا يؤثّر في حكم العقل شيئا حتى يلزم التصويب، نعم قد عرفت أنه على القول بحرمة التجرّي يحكم باستحقاق العقاب عليه من حيث عدم معذوريّة الجاهل في الفرض لا من حيث مخالفة الطريق سواء اطّلع عليه وخالفه أم لم يطّلع عليه أصلا وإن كان صريح شيخنا تخصيص التجرّي بالصورة الثانية، فكأنه مبنيّ على ملاحظة التجرّي بالنسبة إلى الأمر بالطريق مع تخصيص الأمر بصورة الاطلاع، مع أنّك قد عرفت استحالته، وكيف ما كان لا مناص عن المصير إلى ما عرفت ومن هنا بنينا على كون مقتضى القاعدة عدم الإجزاء في سلوك الطرق الظاهريّة عند تبين مخالفتها للواقع.

إلا من عثر عليها.

ومن أن الواقع إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير من يعلم أنه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمته.

ومن أن كلا من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي أما إذا كان التكليف ثابتا في الواقع فلأنه كان قادرا على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعي المفروض دلالته على نفي التكليف، فإذا لم يفعل شيئاً منهما، فلا مانع من مؤاخذته، وأما إذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي، فلأنه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به، فإن أدلة وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة.

ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة وبالطريق الشرعي لكونه ثابتا في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري، فالمكلف به فعلاً المؤاخذ على مخالفته الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق فإذا لم يكن وجوب أو تحريم، فلا مؤاخذة نعم لو اطلع على ما يدل ظاهرا على الوجوب، أو التحريم الواقعي مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجر وإذا لم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلا تجري أيضا وأما إذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافياً، فلأن المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول إليه، والذي يمكن الوصول إليه ناف للتكليف.

والأقوى هو الأول ويظهر وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة.

وحاصله أن التكليف الثابت في الواقع وإن فرض تعذر الوصول إليه تفصيلاً، إلا أنه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملا له قادراً عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه ولا واجدا لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده وهو العقل والنقل الدالان على براءة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول إليه وإن احتمل التكليف وتردد فيه.

أمّا إذا لم يكن التكليف ثابتا في الواقع، فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات الواقعية ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لأن مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع، وإنما هو مجعول بعنوان كونه طريقا إليه فإذا أخطأ لم يترتب عليه شيء، ولذا لو أدى عبادة بهذا الطريق، فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الأمر ووجب إعادتها.

نعم إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لأن المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فيكون معصية ظاهرية من حيث فرض كون دليله طريقا شرعيا إلى الواقع فهو في الحقيقة نوع من التجري، وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق ووجوب رجوع العامي إلى المفتي لأجل إحراز الواجبات الواقعية، فإذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع وإن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجبا في الواقع ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطة بعدم انكشاف الخلاف إلا استحقاق العقاب على الترك، فإنه يثبت واقعا من باب التجري، ومن هنا يظهر أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف.

نعم لو قلنا بأن مؤديات الطرق الشرعية أحكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤديات تلك الطرق وكان أوجه الاحتمالات حينئذ

الثاني منها.

الثاني: قد عرفت أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص[١] واستبانة الحال غير معذور، لا من حيث العقاب، ولا من جهة سائر

---

(١) لا يخفى عليك أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص في زمان مع مخالفة عمله للواقع قد يكون شاكّاً متردّداً وهو الجاهل البسيط، وقد يكون معتقداً غافلاً عن مخالفة اعتقاده للواقع، والمقصود بالبحث في هذا الأمر الثاني باعتبار الاستثناء لا المستثنى منه الثاني لا الأول وإن كان المقصود بالبحث أوّلاً وبالذّات هو الأول في أصل عنوان المسألة واشتراط الفحص ضرورة أن استثناء الموضعين إنما هو من الثاني لا الأوّل فإن الشاكّ المتردّد لو أتى بالتمام في السفر حكم ببطلانه اتّفاقاً، كما أنه لو أتى بالقصر مع التردّد حكم ببطلانه أيضا اتفاقاً، وكذا بالنسبة إلى الجهر في موضع الإخفاة أو العكس فيقال إن الجاهل العامل بخلاف الواقع غير معذور مطلقا مع التقصير، لا من حيث التكليف، ولا من حيث الوضع إلا في موضعين فإن الجاهل بقول مطلقا ولو كان هو خصوص الجاهل المركب معذور فيهما من حيث الوضع، فلا يحتاج إلى جعل العنوان خصوص الجاهل المركّب نظرا إلى فساد عمل الشاكّ مطلقاً ولو وافق الواقع على ما عرفت، وكيف كان لا إشكال في أن استثناء الإتمام في موضع القصر، وكذا استثناء كل من الجهر والإخفاة في موضع الآخر في كلماتهم وكلمات شيخنا قدس سره إنما هو بالنسبة إلى الجاهل المركّب كما يفصح عنه تصريحاتهم وتصريحه قدس سره في التعليل للوجوه المذكورة في رفع التنافي والإشكال.

ثمّ إن ظاهر ما أفاده بل صريحه ابتناء الإشكال على عدم معذوريّة الجاهل في الموضعين من حيث التكليف والمؤاخذة على ما استظهره من كلماتهم مع عدم منافاته لدليل المعذورية في الموضعين، فإنه ساكت عن بيان المعذوريّة من الحيثية

المذكورة لا أنه ناطق بعدم معذوريّته من الحيثيّة المزبورة كما ربّما يتوهّم من ظاهر كلام شيخنا قدس سره، ولكن ستقف في مطاوي كلماتنا على عدم ابتناء توجّه الإشكال على عدم معذوريّة الجاهل في محلّ الاستثناء من حيث المؤاخذة كما هو ظاهر كلامه قدس سره في بيان بعض وجوه الدفع أيضاً، نعم الجاهل في الموضعين من حيث المؤاخذة كالجاهل بسائر الأحكام الشرعيّة، فإن كان قاصرا لم يستحق العقاب بمخالفة الواقع فيهما وإن كان مقصّراً استحقّ العقاب على مخالفة الواقع فيهما كسائر المواضع، ولا يبعد أن يكون مرادهم من معذورية الجاهل فيهما هو ما ذكرنا، كيف ولا معنى للحكم بعدم معذوريّته وإن كان قاصراً ضرورة مخالفته لقضيّة حكم العقل كما أنه لا معنى لمعذوريّته وإن كان مقصّراً ودعوى كون كل جاهل فيهما لا بدّ وأن يكون مقصّرا سيّما بالنسبة إلى التمام في موضع القصر لوضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل كما ترى.

ثمّ إن مدرك المعذوريّة من حيث الحكم الوضعي في الموضعين مضافاً إلى الإجماع الأخبار الصحيحة، ففي صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم قالا قلنا لأبي جعفر عليه السلام فيمن صلّى في السفر أربعاً أ يعيد أم لا قال عليه السلام: «**إن قرئت عليه آية التقصير وصلى أربعا أعاد وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه**» وفي بعض صحاح زرارة زيادة قوله: «**وفسّرت له عقيب قوله إن كانت قرئت عليه**» آية التقصير وفي صحيحة أخرى لزرارة أيضا قال قلت لأبي جعفر عليه السلام رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي أن يجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال عليه السلام: «**أيّ ذلك فعل متعمّدا فقد نقص صلاته وعليه الإعادة وإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه فقد تمّت صلاته**».

ثمّ إن مبنى الإشكال في المقام حقيقة على توقف سقوط الأمر في العبادات

. . . .

على تعلّق الأمر بما يحكم بكونه مسقطاً، وليس أمرها كأمر الواجبات التوصّليّة حتى يحكم بكون الحرام مسقطا فضلا عن غير الحرام الذي لم يتعلّق به الأمر وفرض العلم بكون الواجب في الشريعة على كل مكلّف صلاة واحدة تماما أو قصرا على التعيين إلا فيما استثنى وإلا لم يكن معنى لكون التمام مسقطا للقصر كما هو ظاهر، فلا يجامع الأمر بالقصر مع الأمر بالتمام، فلا بد من الالتزام بأحدهما فحينئذ يقال إن لم يكن التمام مأمورا به فكيف يسقط الواجب التعبّدي وإن كان مأمورا به، فكيف يجتمع الأمر به مع الأمر بالقصر مع العلم ببقاء التكليف بالقصر ولذا لا يعذر الجاهل فيه في الجملة ولو مع التقصير ومع العلم بأنه ليس هنا إلا تكليف واحد إما بالقصر أو بالتمام، فقد تبيّن ممّا ذكرنا في تقرير الإشكال أن مجرّد رفع الأمر عن القصر فعلا، بل شأنا لا يكفي في دفع الإشكال، بل لا بدّ من إثبات أحد الأمرين إمّا الأمر بالتمام أو إثبات إمكان إسقاط المأمور به بغيره في العبادات أيضاً في الجملة فما يتفصّى به عن الإشكال إذا لم يرجع إلى إثبات أحد الأمرين لا فائدة فيه أصلا وهكذا الكلام بالنسبة إلى الجهر والإخفاة، وليكن هذا في ذكر منك لينفعك بعد ذلك إذا عرفت ذلك فنقول قد يدفع الإشكال كما في الكتاب بمنع تعلّق التكليف فعلا بالمتروك سواء يمنع من تعلّقه شأنا أيضاً أم لا، وتقرير هذا بوجوه:

أحدها: ما عن السيّد علم الهدى قدس سره في الجواب عن أخيه السيّد الرضي قدس سره حيث اعترض عليه بعد الجواب عن سؤال من صلّى في السفر تماما جهلا بصحّة صلاته بأنه لا يجامع مع ما أجمعنا عليه من بطلان صلاة من لا يعرف أحكامها والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها، فلا يكون الصلاة صحيحة مجزية بعد تسليم الإجماع وتقريره من جواز تغيّر الحكم بسبب الجهل فوجوب القصر على المسافر إنما هو إذا كان عالما بحكم السفر، وأما إذا كان جاهلا فلا

. . . .

يجب عليه القصر، فلا يكون جاهلاً بحكم الصلاة، وهذا كما ترى يرجع إلى أخذ اشتراط العلم بالحكم في موضوع التكليف في الموضعين فعلى هذا يشكل الاعتراف بعدم معذوريّة الجاهل من حيث الحكم التكليفي فتأمل، ولما كان مرجع الوجه المزبور إلى ما عرفت من أخذ العلم بالحكم في موضوعه فلا محالة يتوجّه عليه ما سمعته مرارا من عدم إمكانه من حيث لزوم الدور عليه، فلا يصحّ الاعتماد عليه.

ثانيهما: كون الجاهل بهذه المسألة نظير الجاهل بالموضوع معذورا في مخالفة الواقع وإن كان الخطاب الواقعي موجوداً، إلا أنه يرتفع فعليته نظير الشاكّ في تحقق السفر من جهة الشبهة الموضوعيّة، فإنه يعلم بوجوب التمام عليه في مرحلة الظاهر وإن كان الواجب عليه في الواقع القصر وإن كان بينهما فرق من حيث إن الجاهل بالموضوع مخاطب بالخطاب الظاهري، وهذا الجاهل لا يمكن أن يجعل في حقّه الحكم الظاهري لكنّه لا يقدح في المقام من حيث إن الحاجة إلى الحكم الظاهري إنما هو لأجل التوصّل إلى قصد الامتثال، وهذا الجاهل مستغن عنه من جهة اعتقاده بالوجوب والحكم بالمعذورية بهذا المعنى لا ينافي الحكم بعدم المعذوريّة من حيث العقاب من حيث تنجّز الخطاب في حقّه قبل عروض الغفلة فتأمّل.

ثمّ إن الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق لا يكاد أن يخفى وفيه أن مجرّد الالتزام بارتفاع فعليّة خطاب القصر لا يوجب الحكم بصحّة التمام مع عدم تعلّق الأمر به من الشارع واعتقاد الوجوب لا يؤثر فيه وستعرف عدم إمكان تعلّق الأمر والقول بصحّته مع عدم الأمر يرجع إلى ثاني الوجوه عن دفع الإشكال.

ثالثها: الالتزام بانقطاع الخطاب الواقعي عنه للغفلة مع كونه معاقباً على عدم إزالة الغفلة وترك التعلم كما تقدّم استظهاره من صاحبك في مطلق الجاهل

. . . .

المركّب، والفرق بينه وبين الوجهين لا يكاد أن يخفى ويتوجّه عليه مضافاً إلى ما عرفت في ردّ صاحب المدارك إن رفع الخطاب بالقصر واقعاً من جهة الغفلة لا يصحّح توجّه الخطاب بالتمام وصحّته على ما عرفت مبنيّة عليه لا على مجرّد رفع الخطاب بالقصر، اللّهمّ إلا أن يقال إن مبنى وجوه دفع الإشكال بالوجه الأول على عدم المانع من توجّه الأمر بالتمام إلا الأمر بالقصر وإن كان الابتناء في محلّ المنع فتأمل.

رابعها: الالتزام بانقطاع الخطاب واقعاً بالقصر من جهة عدم القدرة عليه مع كونه معاقبا على مخالفته من حيث إن الامتناع منه، فلا ينافي العقاب عليه وإن امتنع تعلّق الخطاب به والفرق بينه وبين الوجوه السابقة ظاهر لا سترة فيه وفيه ما عرفت من أن ارتفاع الأمر بالمتروك لا يفيد في تصحيح المأتيّ به، هذا وفي الكتاب بعد ذكر هذا الوجه لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور، حيث إن الظاهر منهم كما تقدّم بقاء التكليف بالواقع المجهول إلى آخر ما أفاده والمراد من البقاء كما هو ظاهر هو المعنى المقابل للوجوه أعني بقاء فعلية التكليف بالمتروك كما هو المراد من حكمهم بكون الجاهل بحكم الغصب كالعامد فحكموا ببطلان صلاته لا بقاء الشأنيّة وإلاّ لحكموا ببطلان صلاة الجاهل بالموضوع ولا بقاء مجرد أثر التكليف أعني العقاب، وإلاّ لم يحكموا بصحّة صلاة المتوسّط في الأرض المغصوبة على ما عرفت شرح القول فيه ولكن ستقف على الفرق بين المقام والجاهل بالغصب وعدم إمكان بقاء التكليف في المقام بالمتروك وإمكانه في الجاهل بحكم الغصب.

هذا وقد يدفع الإشكال بمنع تعلق التكليف والأمر من الشارع بالمأتي به مع إمكان كونه مسقطا للأمر بالقصر مثلا من حيث اشتماله على جهة الأمر والمصلحة والرجحان النفس الأمري من غير أن يتعلّق به أمر من الشارع أصلاً، وهذا الاشتمال

يكفي في كونه مسقطاً من حيث كونه موجباً لحصول الغرض من الأمر بالعبادة على ما عرفت في تصحيح عبادة ناسي بعض الأجزاء إذا لم يكن ركنا، بل ربما يقال بكون المقام أولى منه من حيث إن الآتي بالتمام يقصد وجوبه والناسي إنّما يأتي بداعي الأمر المتعلق بالمركّب التام وبعد قيام الدليل في العبادات على إسقاط غير المأمور به للمأمور به لا مناص عن الالتزام بما ذكر، لأنّه الوجه في إمكانه لا يقال أيّ مانع من الالتزام بتوجّه الأمر بالمأتي به بعد فرض اشتماله على المصلحة الملزمة المقتضية للأمر، لأنا نقول المانع عدم تصوّر عنوان للمأتيّ به يصحّح تعلّق الأمر به وللمكلّف كذلك بحيث يرجع إلى التنويع كما في سائر حالات المكلّف الموجبة له من الحضر والسفر والاختيار والاضطرار والصحة والمرض والعلم والجهل بالنسبة إلى الموضوعات ونحو ذلك، فإنّه لا يخلو الأمر من أن يتعلّق التكليف بالتمام في السفر على المكلّف البالغ العاقل القادر أو أن يتعلّق بالغافل عن حكم القصر في السفر أو يتعلّق بالغافل عنه المعتقد بوجوب التمام عليه وعلى الأوّل يلزم عدم وجوب القصر على المسافر في الشرع أصلاً ورأساً كما هو ظاهر وعلى الثاني يلزم رفع وجوب التمام وما يستلزم وجوده عدمه محال مضافا إلى أنه لم يقل أحد بأن كل من غفل عن وجوب القصر في السفر يجب عليه التمام وعلى الثالث يلزم الدور على ما أسمعناك مرارا وهو محال أيضاً.

فإن قلت: المعتقد بوجوب التمام غافل عن حكم القصر في السفر دائما ولا يشترط الالتفات إلى الموضوع بل يكفي تحقّقه.

قلت: سلّمنا عدم اشتراطه لكن يعتبر أن لا يكون الالتفات إليه رافعا للموضوع.

فإن قلت: ما ذكرته إنما يصحّ بالنسبة إلى نسيان الحكم، فإن الالتفات إليه رافع لموضوعه وأما الجهل به، فلا يرتفع بالالتفات، فإن المعتقد بوجوب التمام معتقد بعدم وجوب القصر.

قلت: الاعتقاد بعدم وجوب القصر إنما نشأ من الاعتقاد بوجوب التمام فأخذه في موضوع التمام يرجع إلى أخذ اعتقاد وجوب التمام في الموضوع، فيرجع إلى الدور لا محالة.

فإن قلت: إذا التزمت بوجود المصلحة في التمام في حقّ خصوص المعتقد بوجوب التمام مع قصوره عن توجيه الخطاب والتكليف إليه أو لزوم المحذور منه فهل للقصر مصلحة في حقّه أم لا، فإن كانت للقصر مصلحة ملزمة فيجب عليه صلواتان، فلا يغني التمام عن القصر وإن لم يكن له مصلحة فكيف تلتزم بالعقاب على تركه مع التقصير.

قلت: المصلحة الموجودة في التمام إنما هي المصلحة المتداركة لمصلحة القصر بعد عروض العجز عنه، وهذا لا ينافي وجود المصلحة الأوّليّة المطلقة في القصر للمسافر بحيث يعاقب المكلّف على تفويتها كما يلتزم بالعقاب على ترك الصلاة بالطهارة المائيّة مع كفاية الصلاة بالطهارة الترابيّة إذا كان تفويت الطهارة المائيّة بسوء اختيار المكلّف وهكذا في أمثاله.

فإن قلت: المستحيل توجيه الخطاب من جهة الخلف أو الدور أو غيرهما بالتمام إلى المسافر إذا كان على سبيل الإطلاق، وأما إذا كان بعنوان الاشتراط والتقييد بالعزم على معصية خطاب القصر، فلا نسلّم استحالته.

قلت: مضافاً إلى رجوع ما ذكر إلى دفع الإشكال بوجه آخر ستقف عليه لا نسلّم إمكانه أيضا من جهة استلزامه لرفع الخطاب بالتمام كما ستقف على بيانه.

فإن قلت: ما ذكر من دفع الإشكال خلاف ما يستظهر من أخبار الباب فإن ظاهرها كون التمام مأمورا به وصلاة في حق الجاهل.

قلت: بعد تسليم الظهور مع أن منعه ظاهر من حيث ظهورها في مجرّد عدم وجوب الإعادة أن الظاهر يدفع بالقاطع بعد انحصار وجه الإمكان، فهذا الوجه كما

لا يخفى وممّا ذكرنا يظهر ما يتوجّه على ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب من تبعيد هذا الوجه من ظاهر أخبار الباب.

فإن قلت: إنما يستقيم ما ذكرته من الوجه في دفع الإشكال إذا أتى بالتمام قبل ضيق وقت القصر وأما إذا أتى به في آخر وقته بحيث يوجب فوته، فلا يستقيم على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن أضداده الخاصّة، فإنه يوجب امتناع التقرّب بفعل التمام ونمنع من القول بكفاية رجحانه النفسي في سقوط الأمر.

قلت: بعد تسليم الاقتضاء في المسألة، مع أنه ممنوع كما حقق في محلّه أن النهي المتوجّه إلى الضّد الخاصّ على القول به إنما يتولّد من الأمر النفسي المتعلّق بالمأمور به ويتبعه استفادة ووجوداً ومستفاداً، حيث إنه من جهة الأمر التبعي المتعلّق بتركه من جهة كونه مقدّمة للمأمور به المضيّق، وتعلّق الأمر بالقصر في مفروض البحث وهو المعتقد بوجوب التمام محال على ما عرفت الإشارة إليه سابقا من حيث استحالة الامتثال بالنسبة إليه وهو شرط في صحّة القصر والقدرة على الشرط الوجودي مع إطلاق شرطيّته شرط في الوجود بالضرورة لرجوعه إلى اشتراط القدرة بالنسبة إلى المأمور به وإن فرض كون عدم القدرة من سوء اختيار المكلّف على ما هو ظاهر وعرفت القول فيه، فإذا لم يكن القصر واجبا عليه في نفس الأمر من جهة العجز عن الامتثال، فلا يكون هناك نهي عن أضداده حيث إنّه يتبعه وجودا وعدما، هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام وإلاّ فعلى القول بانتفاء فعليّة الخطاب أيضاً وإن كان موجودا في نفس الأمر يحكم بعدم تأثير النهي التبعي في المقام على ما قضت به كلماتهم من إمكان اجتماع النهي الواقعي مع الأمر الفعلي كما في صلاة الجاهل بموضوع الغصب، فإنه إذا كان اجتماعه مع الأمر ممكنا أمكن اجتماعه مع جهته بالأولوية القطعيّة فتأمّل.

وممّا ذكرنا كله يظهر ما يتوجّه من المناقشة على ما أفاده شيخنا العلامة في

مقام تضعيف الوجه المذكور بقوله: نعم قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب، فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضدّ كما في آخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر كما أنه يظهر ممّا ذكرنا كله ما في قوله قدس سره: (والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع من عدم وجوب البدل فيها) إلى آخر ما أفاده، فإنّك قد عرفت أنه لا مناص عن الالتزام بعدم الأمر في موارد نسيان الأجزاء الغير المركّبة ولعلّه الوجه في أمره قدس سره بالتأمّل عقيب القول المذكور، بل هو الظاهر في وجهه، لأن جعله إشارة إلى بعض ما ذكرنا من المناقشات السابقة فيما أفاده في المقام بعيد فتدبر.

وقد يدفع بالالتزام بتعلق الأمر بالمأتي به والمتروك معا لكن لا على سبيل الإطلاق بالنسبة إلى كلّ منهما بل على وجه الإطلاق بالنسبة إلى المتروك والاشتراط بعزم معصية الأمر المطلق المتعلّق بصاحبه المتروك فلا يلزم الأمر بالمتنافيين، فإنه إنما هو إذا كان الأمر أن على سبيل الإطلاق، وفي مرتبة واحدة لا ما إذا كانا في مرتبتين وقد سلكه غير واحد في المقام وفي مسألة تصحيح ضدّ الخاصّ مع تسليم النهي عنه واقتضائه الفساد وفي المضيّقين إذا كان أحدهما أهمّ فاشتغل بغيره أوّلهم فيما أعلم ثاني المحققين في باب الجماعة حيث إنّه بعد الاعتراض على ما حكاه عن المشهور من صحّة صلاة المأموم التارك للمتابعة عمدا من جهة ذهابهم إلى كون المتابعة واجبة نفسيّة بأن تركها والاشتغال بأفعال الصلاة موجب النهي عنها، فلا بدّ من الحكم بفسادها من حيث كونها أضدادا للمتابعة والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، فإذا تعلّق بها النهي لا يمكن أن يتعلّق بها الأمر، فيحكم بالفساد أجاب عنه بأنه يمكن تعلّق الأمر بها على تقدير العصيان، وإنما لا يمكن إذا تعلّق الأمر بها على سبيل الإطلاق وأوضحه بعد الاختيار والمصير إليه فقيه عصره في كشف الغطاء حيث قال طيّب الله رمسه

الشريف بعد جملة كلام له في مسألة الضدّ في مقدّمات الكتاب ما هذا لفظه:

«وتعلّق الأمر بالمتضادّين ابتداء غير ممكن للزوم التكليف بالمحال ولو أتي بفرد من الموسّع في وقت المضيّق لم يقم فيه دليل التخصيص صحّ أما ما قام فيه دليل كرمضان لصومه ووقت صلاة الفرائض اليوميّة مع الضيق لغيرها من الصّلاة على الأقوى ولو تضيّقا معاً بالعارض تخيّر مع المساواة وقدّم الراجح مع الترجيح بحقيّة المخلوق أو شدّة الطلب ويرجع الأول إلى الثاني لأن انحصار المقدّمة بالحرام بعد شغل الذمّة، لا ينافي الصحّة وإن استلزم المعصية وأيّ مانع لأن يقول الأمر المطاع لمأموره إذا عزمت على معصيتي في ترك، كذا فافعل كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والإخفاة والقصر والإتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد أقرب إلى الصواب والسداد» انتهى ما أردنا نقله وقد تبعه تلميذه وصهره المحقق المحشي قدس سره فيما علّقه على المعالم في ذلك وأوضحه غاية الإيضاح حيث قال في ذيل بيان ثمرة مسألة الأمر بالشيء بعد جملة كلام له ما هذا لفظه: «إن استفادة الفساد في المقام إن كان من جهة امتناع تعلّق الطلب بالفعل بعد تعلّقه بتركه لكونه من التكليف بالمحال بل التكليف المحال لكون الترك حينئذ مطلوبا للأمر مرادا له فلا يكون الفعل مرادا ومطلوبا له أيضاً، فإذا انتفى الأمر لم يعقل الصحّة لكون الصحّة في العبادة عبارة عن موافقة الأمر فهو غير جار في المقام، لأنه لمّا كان النهي المفروض في مسألة الضّدّ غيريّا لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب فإن حرمة الشيء لتوقّف الواجب الأهمّ على تركه لا ينافي وجوبه وحرمة تركه على فرض ترك ذلك الأهمّ بأن يكون ترك الأهمّ شرطاً في وجوبه وتعلّق الطّلب به فيجتمع الوجوب والتحريم المفروضان في آن واحد من غير تمانع بينهما فإذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الأمر والنهي على الوجه

المذكور، فلا مجال لتوهّم دلالة النهي المفروض على الفساد فظهر ممّا قررنا أنه لا مانع من تعلّق التكليف بالفعلين المتضادّين على الوجه المذكور ولا مجال لتوهّم كونه من قبيل التكليف بالمحال، إذ تعلّق التكليف بالمتضادّين إنما يكون من قبيل التكليف بالمحال إذا كانا في مرتبة واحدة بأن يكون الأمر مريدا لإيقاعهما معا نظراً إلى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة إلى الزمان المفروض وأمّا إذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب بأن يكون مطلوب الأمر أوّلا هو الإتيان بالأهمّ ويكون الثاني مطلوباً له على فرض عصيانه للأول وعدم إتيانه بالفعل فلا مانع منه أصلا إذ يكون التكليف بالثاني حينئذ منوطاً بعصيانه للأوّل والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من إناطة التكليف بالعصيان فلا منافاة بين التكليفين نظرا إلى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمحال لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الأوّل وتحقق الأول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مرتّباً على عصيان الأوّل ولا بين الفعلين، إذ وقوع كلّ منهما على فرض إخلاء الزمان عن الآخر ومن البيّن أنه على فرض إخلاء الزمان عن الآخر لا مانع من وقوع ضدّه فيه فإن قلت لو وقع التكليف مرتّبا على النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر وليس الحال كذلك في المقام، إذ المفروض إطلاق الأمرين المتعلّقين بالفعلين المفروضين، وليس هناك دلالة فيهما على إرادة الترتيب المذكور فمن أين يستفاد ذلك حتى يقال بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت: ما ذكرنا هو مقتضى إطلاق الأمرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل فإن إطلاق كلّ من الأمرين يقتضي مطلوبية الفعل على سبيل الإطلاق، ولما لم يكن مطلوبيّة غير الأهمّ في مرتبة الأهمّ لوضوح تعيّن الإتيان بالأهمّ وعدم اجتماعه معه في الوجود لزم تقييد الأمر المتعلق بغير الأهمّ بذلك فلا يكون غير الأهمّ مطلوباً مع

الإتيان بالأهمّ وأمّا عدم مطلوبيّته على فرض ترك الأهمّ وعصيان الأمر المتعلق به فما لا دليل عليه فلا قاضي بتقييد الإطلاق بالنسبة إليه، والحاصل أنه لا بدّ من الاقتصار في التقييد على القدر الثابت وليس ذلك إلاّ بالتزام ارتفاع الطلب المتعلّق بغير الأهمّ على تقدير إتيانه بالأهمّ وأمّا القول بتقييد الطلب المتعلّق به بمجرّد معارضته بطلب الأهمّ مطلقا ولو كان بانيا على عصيانه وإخلاء الزمان عن الإتيان به فممّا لا داعي إليه، وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك، فلا بدّ فيه من البناء على الإطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الأمر المتعلّق به على القدر اللازم» انتهى كلامه رفع مقامه في هذا الموضع.

وله كلام آخر بعد نقل مقالة شيخنا البهائي قدس سره في المقام، وأنه لو أبدل عنوان المسألة بأن الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضدّه، فيبطل لكان أقرب وتوجيهه بسهولة الأمر حينئذ في مأخذ المسألة بظهور عدم جواز الأمر بالضدّين في آن واحد وترتّب الثمرة المطلوبة من تلك المسألة عليه وهي فساد الضّد إذا كان من العبادات لوضوح توقّف صحّتها على الأمر ما هذا لفظه: «وأنت إذا أحطت خبرا بما قرّرناه تعرف ضعف ما ذكره رحمه الله فإنّ المسلّم من اقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بضده هو ما إذا كان الأمران في مرتبة واحدة، فيريد من المكلّف الإتيان بهما معاً، وأمّا لو كان التكليف أن من تبيّن بأن يريد منه الإتيان بأحدهما على سبيل التعيين فإن أتى به المكلّف، فلا يكلّف عليه سواه وإن بنى على عصيانه وعلم بإخلائه ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلّق به الأمر الآخر، فيكون تكليفه بالثاني على فرض عصيان الأول حسبما مرّ بيانه فلا مانع منه أصلا وكما يصحّ ورود تكليفين على هذا الوجه يصحّ ورود تكاليف شتّى على الوجه المفروض بالنسبة إلى زمان واحد، فإن أتى بالأول فلا عصيان وإن ترك الأول وأتى بالثاني استحق عقوبة لترك الأوّل وصحّ منه الثّاني وأثيب عليه ولا عصيان

بالنسبة إلى البواقي وهكذا إلى أن قال: ثمّ لا يذهب عليك أنه وإن صحّ حصول التكليف على النحو المذكور، إلاّ أنا لم نجد في أصل الشريعة ورود التكليف على هذا الوجه لكن ورود ذلك على المكلّف من جهة العوارض والطواري مما لا بعد فيه ويجري ذلك في المضيّق والموسّع والمضيّقين وفي الواجب والمندوب، وقد عرفت أن قضيّة الأصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك إلا أن يقوم دليل من الشرع على تعيين الأهمّ وسقوط التكليف بغيره رأساً كما في شهر رمضان حيث يتعيّن لصومه ولا يقع فيه صيام غيره حتى أنه لو بنى على ترك صومه لم يصحّ فيه صوم آخر وكالوقت المقرّر للصلاة اليوميّة عند تضيّقه وتفطّن المكلّف به، فإن الظاهر من الشرع تعيّنه حينئذ لليوميّة وعدم وقوع صلاة أخرى فيه» انتهى كلامه رفع مقامه وهو كما ترى موافق لما أفاده الشيخ في كشفه بتفاوت يسير ومراده من استفادة ذلك من مقتضى الخطاب لا من نفسه هو ما ذكره المحقق المحشي من كون ذلك مقتضى الجمع بين الخطابين بدليل العقل، لا أن الخطابات الشرعيّة وردت على الوجه المذكور، كما أن مراده في أول كلامه من امتناع تعلّق التكليف بالمتضادّين ابتداء امتناعه من غير اعتبار العزم على المعصية بالنسبة إلى أحدهما، وإلا لم يجتمع مع كلامه أخيراً.

وأنت خبير بتطرق المناقشة إلى أصل ما أفاده أوّلا من إمكان تعلّق التكليفين على الوجه المذكور وإلى تطبيق المقام عليه وتفريعه عليه ثانياً، واستفادة حكمه منه مع وضوح الفرق وعدم صحّة الابتناء وإن كان تفريع المقام في خصوص كلام الشيخ في الكشف توضيح ذلك أن التكليفين المتوجّهين إلى المكلّف في زمان واحد على وجه الترتيب الذي زعموه قد يكونان بالضدّين سواء كانا مضيّقين أو كان أحدهما مضيقاً والآخر موسّعاً، وقد يكونان بالفعلين لا تنافي بينهما في حدّ أنفسهما في غير آخر الوقت ولكن يعلم بالتنافي من جهة العلم من

الخارج بأن الواجب في الشرع أحدهما معيّنا لا هما جمعا ولا هما تخييرا كما في المقام ويتوجّه على ما ذكروه:

أوّلاً: أنا لا نعقل الترتيب على الوجه المذكور بحيث يخرج عن التكليف بالمحال مطلقا فإن مقتضى صريح كلماتهم كون الشرط في تعلّق الأمر بالآخر هو العزم على معصية الأمر المطلق النفسي بصاحبه ومن المعلوم ضرورة بقاء الأمر مع العزم على معصيته وعدم ارتفاعه بسببه، فيكون الأمران متوجّهين إلى المكلّف بالنسبة إلى الفعلين في زمان واحد في مرتبة واحدة وإن هو إلا التكليف بالمحال، وأين هذا من الترتّب فإنه إنما يتصوّر فيما كان الأمر بالآخر مترتّبا ومشروطا بتحقق معصيته الأمر المطلق في الخارج بارتفاع موضوعه كما إذا فوت الصلاة بالطهارة المائية، فكلف بعد العجز عنها بالطهارة الترابيّة وهكذا، وأين هذا من المقام، فإن هذا أمر واقع في الشرعيّات ولم يخالف فيه أحد ولا دخل له بمسألة تصحيح الضدّ فإن البحث فيما كان الأمر بالمضيق باقياً حتى يوجب النهي عن ضدّه فلو فرض عصيانه في أول أوقات إمكانه كما في الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد ونحوه مما كان فوراً ففوراً وبالجملة الترتب بتحقق المعصية في الخارج لا مجال لإنكاره ووقوعه في الشرعيات، ولكنّه لا دخل له بما ذكره ولا ينفعهم في شيء.

وثانياً: أنه على فرض كفاية الترتّب القصدي في إمكان توجيه الأمرين ورفع قبحه بالنسبة إلى غير المقام من مسألة الضدّ أو الأهمّ وغيره لا يمكن إجراؤه في المقام وأشباهه ضرورة عدم إمكان أخذ العزم على معصية الخطاب بالقصر في الخطاب بالتمام في حق الجاهل بوجوب القصر في السفر فإنه يوجب رفع موضوع الخطاب وهو الجاهل، فإنه لم يقل أحد بصحّة صلاة التمام في حقّ المسافر مع علمه بوجوب القصر في السفر إذا عزم على معصية الأمر بالقصر، بل هو خلاف صريح أخباره أيضا حسبما عرفت.

فإن قلت: الجاهل العازم على التمام مثلاً عازم على ترك القصر ومعصية الأمر المتعلّق به فيما كان مقصّرا في نفس الأمر وإن لم يكن ملتفتا إلى كون عزمه على تركه عرفا على معصية الأمر المتعلق به من حيث اعتقاده بعدم وجوبه وهذا المقدار كاف في تحقق شرط توجيه الأمر بالتمام.

قلت: بعد تسليم تحقق العزم على معصية الأمر بالقصر في حق المعتقد بعدم وجوبه إنا ذكرنا سابقا أن العنوان المأخوذ في موضوع الأمر لا بد أن يكون قابلا لأن يتحقّق في حق المكلّف مع التفاته إليه وإن لم يكن فعلية الالتفات شرطا والعزم على معصية الخطاب بالقصر ليس قابلا لذلك من حيث كون الالتفات إليه موجبا لرفع جهل المكلف على ما عرفت.

فإن قلت: قد ذكرت أن الجاهل في الفرض عاص من جهة الأمر بالقصر من حيث عدم إمكان الامتثال منه فالأمر بالتمام إنمّا يتوجّه إليه بعد تحقق معصية الأمر بالقصر وارتفاعه وذكرت أن الترتب على الوجه المذكور لا قادح فيه أصلاً.

قلت: تحقق معصية الخطاب بالقصر من الجاهل إنما هو من جهة تركه المستند إلى جهله، فلا يمكن أن يؤخذ في عنوان الخطاب من حيث استلزامه لرفع الخطاب إذا التفت إليه على ما عرفت بيانه، فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أن ما أفاده في رفع الإشكال من الترتب القصدي مع كونه غير تامّ في نفسه لا معنى لتفريع المقام عليه فانحصر دفع الإشكال بالالتزام بالوجه الثاني وهو كشف الدليل القائم على الاجتزاء عن وجود المصلحة المحصلة للغرض مع عدم تعلّق الأمر بالمأتي به أصلا على ما عرفت شرح القول فيه، وأمّا مسألة الاشتغال بغير الأهمّ مع الأمر بالأهمّ، فلا إشكال عندنا في الحكم بالبطلان فيها بعد تضعيف ما ذكره هؤلاء الأساطين، نعم إذا غفل عن الأهمّ واشتغل بغيره يمكن الحكم بصحّته بعد قيام الدليل نظرا إلى ما عرفت في حكم المقام، بل يمكن الحكم بالصحّة عند الغفلة

من دون حاجة إلى قيام الدليل عليه من الخارج نظرا إلى أن المزاحم هو الأمر بالأهمّ وقد ارتفع بالغفلة ولا قصور في فعل غير الأهمّ من جهة المصلحة فيكون الإتيان به مجزيا فتأمّل.

وأمّا مسألة الضدّ فالمصحّح لها تعلق الأمر به وعدم اقتضاء الأمر بضدّه المضيق النهي عنه من حيث منع مقدميّة أحد الضدّين لوجود الآخر وإنما المسلّم عندنا مقدّميّة رفع أحد الضدّين المتشاغل به المحلّ للضدّ الآخر وهو لا يجدي نفعا للحكم بفساد الضد في محلّ البحث أصلا على ما فصّلناه في محلّه، فلا أمر هنا حتى يتولّد منه النهي عن الفعل وإن كان على تقدير تحقّقه مقتضيا للفساد وإن كان تبعا غيريّاً لا يقال إن الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن ضدّه نظرا إلى منع مقدميّة تركه للمأمور به بناء على المنع المذكور، إلا أنه يقتضي عدم الأمر به على ما ذكره الشيخ البهائي قدس سره نظرا إلى امتناع الجمع بينهما في زمان واحد من جهة تضادّهما وتمانعهما، فلا يمكن تعلّق الأمر بهما معا في الزمان الواحد وإن كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقا لاشتراط القدرة في التكليف من غير فرق بين أقسامه فإذا حكم بانتفاء الأمر فيحكم بفساده ضرورة كفاية انتفاء الأمر في الحكم بالفساد إذا كان الضدّ من العبادات على ما هو ظاهر، لأنّا نقول اقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بضدّه ليس من جهة دلالته عليه بإحدى الدلالات اللفظيّة كما ربما يتوهّم، بل من جهة منع العقل عنه من حيث لزوم التكليف بالمحال فاستناد الاقتضاء إلى الأمر المذكور من جهة تعلّقه بالمكلّف جزماً على سبيل التعيين فلو تعلّق الأمر بضدّه في زمان تعلّقه لزم التكليف بالمحال القبيح على الحكيم تعالى، فإذ قد عرفت معنى الاقتضاء والمراد منه في المقام والسبب له نقول نمنع كون الأمر بالموسع موجبا للتكليف بالمحال لقدرة المكلّف على امتثاله في غير الوقت المضروب للمضيّق فتوجيه الأمرين إليه على الوجه المذكور لا يوجب التكليف

. . . .

بالمحال وإن هو إلاّ كالتكليف بالموسعين.

فإن قلت: الأمر الشرعي بالموقّت الموسّع يرجع إلى التخيير بحسب أجزاء الوقت القابلة لإيقاع الفعل فيها ومن المعلوم ضرورة كون الوجوب التخييري كالوجوب التعييني مشروطا بالقدرة فإذا لم يكن إيجاد الضدين في الزمان الواحد ممكنا، فكيف يتعلّق أمر الشارع به ولو كان الأمر بأحدهما تخييراً، إذ تخييريّة الأمر لا يوجب التصرف في قدرة المكلّف ولا في التمانع والتضادّ بين الشيئين.

قلت: ما قرع سمعك من رجوع التوقيت بحسب أجزاء الوقت إلى التخيير الشرعي فمما لا أصل له أصلاً ضرورة عدم تحقق التكليفين في الموقّت عن الشارع أحدهما التعييني والآخر التخييري وإنما المتحقّق بإنشائه الوجوب التعييني ليس إلاّ والمفروض قدرة المكلّف على امتثاله

فإن قلت: سلّمنا عدم رجوع الأمر بالموقت إلى التخيير الشرعي حسبما ذكرت إلا أنه لا إشكال في التخيير العقلي بين أجزاء الوقت والتكليف عقليّا كان أو شرعيًا يتوقّف على القدرة، فإذا لم يكن هناك تكليف بالموسّع لا من الشارع ولا من العقل لا تعيينا ولا تخييرا بالنسبة إلى الزمان المفروض، فكيف يمكن تحقق الامتثال من المكلّف.

قلت: كما نمنع التخيير الشرعي نمنع التخيير العقلي أيضاً، بل نمنع من مطلق الحكم الإنشائي من الشارع والعقل بالنسبة إلى كل جزء من الوقت حتى الترخيص الإنشائي، وإنما المتحقق في المقام بالنسبة إلى أجزاء الوقت وغيره ممّا تعلّق الأمر فيه بإيجاد الطبيعة الكلية المتساوية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيّات إدراك العقل بعدم الفرق بين الخصوصيّات في تحقق الطّبيعة الكليّة في ضمنها، فيتحقّق امتثال الأمر بالطبيعة بإيجادها في ضمن أيّ خصوصية كانت وهذا هو المراد من التخيير العقلي في موارد الأمر بإيجاد الطبيعة الكليّة كيف والوجود الواحد، لا يمكن أن

الآثار بمعنى أن شيئا من آثار الشيء المجهول عقابا أو غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

وقد استثنى الأصحاب من ذلك القصر والإتمام والجهر والإخفات فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين أيضاً.

فحينئذ يقع الإشكال في أنه إذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلف المقصر، فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة إلى المسافر باقياً، وما يأتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا إن لم يكن مأمورا به، فكيف يسقط الواجب وإن كان مأموراً به، فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر.

ودفع هذا الإشكال إمّا بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقعي المتروك، وإمّا بمنع تعلقه بالمأتي به، وإمّا بمنع التنافي بينهما.

فالأول: إمّا بدعوى كون القصر مثلاً واجباً على المسافر العالم، وكذا

يصير معروضاً لحكمين أحدهما الوجوب التعييني والآخر التخييري ضرورة اتحاد الطبيعة المطلوب إيجادها للأشخاص في الخارج، وليس هنا وجودان يتعلّق بأحدهما الوجوب التعييني وبالآخر الوجوب التخييري، فاتضح ممّا قررنا أنه لا وجه لما أفاده شيخنا البهائي من الاقتضاء أصلاً.

هذا بعض الكلام في هذا المقام، وتمامه يطلب من محلّه وكان التعرّض لهذا المقدار من جهة التماس ولدي وقرّة عيني أطال الله عمره الشريف ووفّقه لمرضاته، وإلا فهو خارج عن المسألة المبحوث عنها، وإنّما وقع الكلام فيه لمجرّد توضيح الفرق بينه وبين المقام.

الجهر والإخفات.

وإمّا بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعي، وهذا الجاهل وإن لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري كما في الجاهل بالموضوع، إلا أنه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع.

وإمّا من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذا على ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم إزالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه.

وإمّا من جهة تسليم تكليفه بالواقع إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وإن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث إن الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل ولذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب إذ لو لا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان.

والثاني: منع تعلق الأمر بالمأتي به والتزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب فإن قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع، نعم قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب، فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد كما في آخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوت القصر.

ويرد هذا الوجه أن الظاهر من الأدلة كون المأتي به مأمورا به في حقه

مثل قوله عليه السلام في الجهر والإخفات: «تمت صلاته»، ونحو ذلك والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبدل فتأمل.

والثالث: بما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله من: «أن التكليف بالإتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والإتمام على تقدير معصية في التكليف بالقصر» وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم.

ويرده أنا لا نعقل الترتب في المقامين وإنما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الأول كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية.

الثالث: أن وجوب الفحص إنما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص أو إجمال بعض ألفاظه أو تعارض النصوص.

أمّا إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية[1]، فإن كانت الشبهة في التحريم

---

(١) قد عرفت تصريحه قدس سره في أصل مسألة اشتراط الفحص في العمل بأصل البراءة بعدم اشتراطه في العمل به في الشبهة الموضوعيّة وبخروجه عن محلّ الكلام بقوله: (وأمّا البراءة فإن كان الشكّ الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع فقد تقدّم) إلى آخر ما أفاده.

فلعلّ الكلام ثمّة تخصيص بالشبهة التحريميّة الموضوعيّة، فلا يعمّ مطلق الشبهة الموضوعيّة فتأمل أو تحرير البحث وتجديده بالنسبة إليها من جهة الإشارة إلى وقوع الخلاف والاضطراب منهم في خصوص الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة وإن كان الحق فيها أيضا عدم اشتراط الفحص.

ثمّ إن لازم اعتبار الفحص في العمل بالأصل مطلقاً عدم جريانه فيما كان هناك طريق إلى تحصيل العلم بالواقع على خلاف الأصل أو على طبقه كما في مسألة النظر إلى المعجزة والشكّ في بلوغ النصاب مع وجود المكيال والميزان إلى غير ذلك، كما أن لازمه عند احتمال وجود الطريق إلى تحصيل الواقع الرجوع إليه بعد الفحص وعدم الاطلاع على الطريق، وإن لم يتعيّن عليه الفحص في هذا القسم وجاز له الأخذ بالاحتياط كما التزموا به فيما علم ببلوغ الخالص نصابا ولم يعلم مقداره، ثمّ إنه لا إشكال في اضطراب كلماتهم في مصاديق الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة كما يعلم مما حكاه شيخنا قدس سره والرجوع إلى ما لم يحكيه من الكلمات حتى من الفقيه الواحد كما يعلم من نقل العلامة قدس سره في الكتاب وإن اتفقوا ظاهرا على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة فلعلّه من جهة الإشارة في أخبارها إلى عدمه مضافا إلى الإطلاق كما في رواية مسعدة بن صدقة وغيرها، ومحلّ الكلام في المسألة حتى في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة على ما عرفت الكلام فيه مراراً ما لم يكن هناك أصل موضوعيّ يبيّن حال الموضوع المردّد وإلا فهو خارج عن مجرى البراءة حقيقة والحق فيها عدم اشتراط الفحص لما أسمعناك مراراً مضافاً إلى إطلاق الأخبار من حكم العقل بالبراءة قبل الفحص من غير فرق بين المشبّهتين ولم يقم فيهما دليل عليه كما قام عليه في الشبهة الحكميّة.

والقول: بأنّ مقتضى الخطاب الإلزامي المتعلّق بالواقع في حكم العقل الفحص عن مصاديقه حتى لا يقع في خلاف الواقع من حيث لزوم تحصيل العلم بالبراءة عمّا اشتغلت الذمّة به يقيناً بقدر الإمكان لا محصّل له أصلاً، لأن نفس الدليل المثبت للحكم للموضوعات الواقعيّة النفس الأمريّة، لا يمكن دلالته على وجوب الفحص عن حال المشكوك وحكم العقل بذلك إن كان من جهة توهّم جريان

قاعدة الشغل اليقيني في المقام فهو ممنوع جداً، لأن العلم بالاشتغال مع الشكّ في أصل موضوع الخطاب ممّا لا يعقل له معنى إلاّ أن يريد تعلق الخطاب بذمّة المكلّف على تقدير ثبوت موضوعه في نفس الأمر فإنه غير منكر في المقام، لكنّه لا يفيد في تنجز الخطاب والعلم بالاشتغال كما هو ظاهر مضافا إلى عدم جواز الفرق على تقدير تسليمه بين الشبهتين وإلى أن مقتضاه المنع من الرّجوع إلى البراءة مطلقا حتى بعد الفحص كما هو ظاهر.

ومن هنا قالوا بوجوب الاحتياط في دوران الفائتة بين الأقلّ والأكثر على ما أسمعناك سابقا وإن كان من جهة أخرى مختصّة بالشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة من غير أن يكون مبنيّا على جريان قاعدة الشغل، فلا بدّ من بيانها حتى ينظر فيها ودعوى بناء العقلاء على الفحص في بعض الموارد كالمثال الذي ذكره شيخنا قدس سره من الأمر بإحضار الأطبّاء أو ضيافة العلماء ممنوعة إلا فيما علم العبد بالوقوع في مخالفة الواقع على تقدير اقتصاره على المعلوم التفصيلي من العالم والطبيب، فيرجع إلى العلم الإجمالي بوجود متعلّق الخطاب بين المشتبهات، فيجب إمّا الاحتياط فيما لم يكن هناك محذور منه أو رفع العلم الإجمالي بتشخيص المعلوم بالإجمال، وأين هذا من اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعيّة البدويّة للعمل بأصل البراءة.

والحاصل أنّ مجرّد تعلّق الخطاب بالموضوع الكلّي النفس الأمري مع الشكّ في صدقه على بعض الأمور الخارجيّة لا يجدي في إثبات وجوب الفحص أصلاً، والعقل مستقلّ بجواز الأخذ بالبراءة مع هذا الشكّ وإن كان الحكم الواقعي تابعا لوجود موضوعه في نفس الأمر ومتعلّقا بالمكلّف في مرحلة الواقع على تقدير تحقق موضوعه، فإنه لا ينافي معذوريّة المكلّف في مخالفته من دون فحص عن حال الموضوع كما أنه معذور في مخالفته مع الفحص عنه مع بقاء الشكّ ولا فرق

في ذلك بين العلم الإجمالي بوجود الموضوع في الخارج مع تردّده بين الأقل والأكثر والزائد والناقص وبين عدم العلم به أصلا فإن العلم الإجمالي مع انحلاله إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي لا أثر له في تنجيز الخطاب بالنسبة إلى المشكوك أصلا في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، بل فيهما إذا كانا ارتباطيّين أيضا على ما أسمعناك في محلّه تبعاً للمشهور مع أنه لو كان مؤثرا لوجب الحكم بالاحتياط بعد الفحص وبقاء التردّد أيضا فما ذكره غير واحد في الفضّة المغشوشة وفي باب الغلات محلّ مناقشة ومنع كما لم يلتزموا به في نظائرهما، مع أنّه لا فارق هناك أصلاً.

وهذا حقيقة مناقشة أخرى على ما ذكروه كما أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب، كما أنه لا فرق فيما ذكرنا بين علم المكلّف بوقوعه وقوع غالب المكلّفين في مخالفة الواقع في الجملة على تقدير الرجوع إلى الأصل قبل الفحص عن حال الموضوع كما ادّعى بالنسبة إلى الشكّ في وجوب الحجّ من جهة الشكّ في كون ماله بقدر الاستطاعة من جهة عدم احتسابه فإن الرجوع إلى الأصل يوجب تأخيره عن السنة الأولى في حق غالب المكلّفين وبين عدم علمه بذلك، فإنّ العلم الإجمالي المذكور الذي أحد طرفيه غيره من المكلفين وغير الواقعة المشكوكة من الوقائع المستقبلة لا يجدي شيئاً، وإلاّ كان اعتبار الفحص في الرجوع إلى أصالة الطهارة في الشبهات الموضوعيّة أولى من المقام كما هو ظاهر، وأما ما أفاده شيخنا في الكتاب من توجيه الفرق فإنما ذكره وجها لا اعتقاداً كما هو ظاهر لمن له أدنى دراية، هذا مع أنّ هنا مناقشة في الصغرى أيضاً كما يشير إليه قوله قدس سره ولكن الشأن في صدق هذه الدعوى لكنّها ليس من دأب المحصّلين، إلاّ أن يرجع إلى المنع الكلّي فتدبّر.

وأمّا ما أفاده في الكتاب وأوضحه في القوانين فكأنه مبنيّ على ما ذكروه في

تقريب الاستدلال بالآية الشريفة على حجيّة خبر العادل من استفادة الوجوب النفسي من الأمر بالتبيّن على ما عرفته سابقا في الجزء الأوّل كما هو الأصل في باب الأوامر فإذا كان لأخبار الفاسق الواقعي سببا لتكليف شرعيّ إلهيّ وهو وجوب التثبّت في خبره، فإذا شكّ في حال المخبر من حيث الفسق والعدالة فيجب الفحص عن حاله، فلا يمكن نفي وجوب التثبت قبل الفحص عن حال المخبر على ما عرفت من التوهّم المزيف عندنا وإلاّ فعلى الوجوب الشرطيّ ليس هنا محلّ توهّم الرجوع إلى أصالة البراءة عند الشكّ في حال المخبر، فإن الأصل المرجع في هذا الشك أصالة عدم الحجيّة والحكم بالحرمة وإلحاق مشكوك الفسق بمعلومه فلا تعلّق له بالمقام أصلاً.

ومن هنا لا يفرّق في حكمه بين قبل الفحص وبعده مع بقاء الشكّ، فإنّ الحكم فيهما البناء على الحرمة.

نعم يجب الفحص عن حال المخبر إذا كان في سند الروايات بعد البناء على حجيّة خبر العادل في الأحكام الشرعيّة من حيث لزوم الفحص عن الطريق الشرعي موضوعاً وحكماً، فكما أنه لا يجوز الحكم بعدم حجيّة أمارة قبل الفحص عن حالها من حيث الحكم الكلّي الأصولي كذلك لا يجوز الحكم بعدم حجيّة ما كان مردّدا بين الحجّة وغيرها قبل الفحص، فإنّ إجراء الأصل في الشبهة الحكميّة أو ما يئول إليها مشروط بالفحص مطلقا من غير فرق بين أصالة البراءة وغيرها على ما عرفت سابقا فوجوب الفحص في مجهول الحال إنما هو من حيث احتمال كونه عادلا وخبره حجّة لا من حيث كونه فاسقاً يجب التبيّن نفسا في خبره والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى، مع أن ما ذكرنا من وجوب الفحص من الحيثيّة المذكورة ليس من مقتضيات تعلّق الخطاب بالواقع، بل من جهة ما عرفت من الوجوه.

فلا إشكال ولا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الفحص ويدل عليه إطلاق الأخبار مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم»* وقوله: «حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة»* وقوله: «حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميتة» وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها.

وإن كانت الشبهة وجوبية فمقتضى أدلة البراءة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضا وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده أكرم العلماء أو المؤمنين، فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين، إلا أنه قد يتراءى أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها أو إضافتهم أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً، فإنه قد يدعي أن بناءهم على الفحص عن أولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

نعم مع تعلّق الخطاب بالواقع يحكم بوجوب الفحص من جهة الوجوه المذكورة، فإنّه محلٌ للفحص دون ما إذا تعلّق بالمعلوم والقول بوجوب الفحص عن حال المخبر على تقدير تعلّق حكم الحجيّة إلى معلوم العدالة أيضاً، اللّهم إلا أن يستظهر من دليله كون الموضوع من علم عدالة من دون فحص كما ترى فما ذكره في القوانين تأييدا لما أفاده في المعالم لا يعتريه ريب أصلاً، إلاّ أنه لا ينتج وجوب الفحص أصلا على ما عرفت بيانه وتنزيله على ما ذكرنا من الحيثيّة والبيان لوجوب الفحص عن حال مجهول الحال لا يساعد عليه كلامهما أصلا كما لا يخفى.

---

* الكافي: ج٦، ص٣٢٩.

* المصدر السابق: ج٥، ص٣١٣.

قال في المعالم في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآية التثبت في خبر الفاسق:«إن وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك إرادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه.

ألا ترى أن قول القائل أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي إرادة السؤال والفحص عمن جمع الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه»* انتهى، وأيد ذلك المحقق القمي رحمه الله في القوانين ب «أن الواجبات المشروطة بوجود شيء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط مثل أن من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول: إني لا أعلم أني مستطيع ولا يجب على شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في أن هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة أم لا، فالأصل عدم الوجوب حينئذ»* ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه*.

وأمّا كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة فقد أفتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم بأنه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصابا وشك في مقداره وجب التصفية ليحصل العلم بالمقدار أو الاحتياط بمقدار ما تيقن معه البراءة.

---

* معالم الدين: ص٢٠١.

* القوانين المحكمة: ص٢٢٤.

* المصدر السابق.

نعم استشكل في التحرير في وجوب ذلك وصرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بأنه لا يجب التصفية والفرق بين المسألتين مفقود، إلا ما ربما يتوهم من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به.

وفيه أن العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الأمر بين الأقل والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلاً، ألا ترى أنه لو علم بالدين وشك في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده، إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص.

وقال في التحرير في باب نصاب الغلات: «ولو شك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب»* انتهى.

وظاهره جريان الأصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم.

وبالجملة فما ذكروه من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع مشكل وأشكل منه فرقهم بين الموارد مع ما تقرر عندهم من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

وأمّا ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله وتبعه عليه المحقق القمي رحمه الله من تقريب الاستدلال بآية التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلق الأمر بالموضوع الواقعي المقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم*، فلا يخفى ما فيه، لأن رد خبر مجهول الحال ليس مبنيا على وجوب الفحص عند الشك، وإلا لجاز الأخذ به ولم

---

* تحرير الأحكام: ص٦٢.

* معالم الدين: ص٢٠١.

يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه، بل وجه رده قبل الفحص وبعده أن وجوب التبين شرطي ومرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبين فيه بعدالة المخبر، فإذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه والمرجع في هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول لأن عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص أنه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص، ثم العمل بالبراءة كبعض الأمثلة المتقدمة، فإن إضافة جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلا بالفحص، فإذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافيا لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عد مستحقا للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحج المتقدم إن العلم بالاستطاعة في أول أزمنة حصولها يتوقف غالباً على المحاسبة فلو بني الأمر على تركها ونفي وجوب الحج بأصالة البراءة لزم تأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص لكن الشأن في صدق هذه الدعوى.

وأمّا ما استند إليه المحقق المتقدم من أن الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده ففيه أنه مسلم ولا يجدي، لأن الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجوب المشروط وثبوت التكليف والأصل عدمه غاية الأمر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه

بالعلم به، إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلى الأصل وفي الصورة الأولى يشك فيه فينفى بالأصل.

وأما الكلام في مقدار الفحص

فملخصه أن حد الفحص[1] هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من

---

(١) لا إشكال بل لا خلاف في أنّ حدّ الفحص سواء كان عن وجود الدليل على الحكم أو المعارض لما كان موجوداً في المسألة من الدليل هو التبيّن عن حالهما بحيث يحصل له الاطمئنان بعدمهما، ويحصل له اليأس عن وجودهما كلّ على مذهبه فيما هو دليل على الحكم من الظن الخاص على اختلاف مذاهبهم ومسالكهم في الأخبار وغيرها والظن المطلق، ولا يتوهّم أنه على مذهب القائل بالظن المطلق في الأحكام يجوز الأخذ بكلّ ما يحصل الظنّ منه في المسألة في ابتداء النظر من دون استقصاء الفحص في مزاحماته وموانعه بل هو من هذه الجهة نظير القائل حجيّة الظنون الخاصّة من حيث لزوم الفحص عليه بعد تحصيلها عن مزاحماتها في المسألة ولا يجوز الاقتصار على تتبع كتب الأخبار من الأربعة وغيرها من الأصول المعروفة، بل لا بدّ من التتبع في تحصيل الدليل في كتب الفتاوي حتى يعرف مورد الخلاف والوفاق، ويلاحظ مع ذلك الآيات المتعلّقة بالأحكام من كتاب العزيز، بل ربما يستغنى من تتّبع الكتب المبسوطة الاستدلاليّة المشتملة على ذكر تمام أدلّة المسألة عن الفحص في كتب الأخبار لعلمه، أو اطمئنانه بنقل جميع ما له تعلّق بالمسألة من الأخبار فيها فغرض شيخنا قدس سره من كفاية تتبّع كتب الأربعة وغيرها من الكتب التي يسهل تناولها لنوع أهل عصر المستنبط إنما هو كفايته من حيث التتبّع في الأخبار لا مطلقا بحيث يكفي الفحص فيها عن الفحص في دليل المسألة مطلقا ولو احتمل هناك إجماع على خلاف

مقتضى الأصل في كتب الفتاوي أو احتمل وجود آية متكفّلة لحكم المسألة على خلاف الأصل والوجه فيما ذكرنا من كفاية تحصيل الاطمئنان، واليأس عن الدليل في المسألة، وعدم لزوم تحصيل العلم بعدمه مضافا إلى كونه مقتضى القاعدة بعد لزوم الاقتصار في تقييد الإطلاقات على القدر الثابت هو ما أشار إليه شيخنا قدس سره من لزوم تعطيل استعلام حكم سائر المسائل على تقدير عدم كفايته، مع أنه لا طريق له أصلا إذ احتمال وجوده فيما ليس بأيدينا من الكتب لا يرفعه شيء فكيف يمكن تحصيل العلم بالعدم مع هذا الاحتمال والاحتياط الكلّي موجب للجرح يقيناً والرجوع إلى من يدّعي العلم في المسألة لا معنى له أصلا في حقّ من له ملكة الاستنباط مضافاً إلى أن الكلام في حكم المسألة من حيث هي فيفرض سدّ باب العلم في حق جميع المجتهدين.

وبالجملة لا معنى لأن يكون الحكم في حق مجتهد الرجوع إلى غيره، إلاّ إذا كان فتواه بمنزلة الرواية لهذا المجتهد من حيث العلم بكونه في الفتوى مقتصرا على نقل متون الأخبار بحيث لا يتجاوز عنه أصلاً، فيكون فتواه حينئذ من نقل الحديث ولو بالمعنى كما هو رسالة الشيخ علي بن بابويه، وأمّا ما ذكره بعض المشايخ من المتأخّرين من أن سيرة المجتهدين جرت في أوائل أمرهم على التقليد من جهة فقد أسباب للاجتهاد لهم في المسائل فهو في حيّز المنع، إذ لم يعلم من أحد منهم ذلك فضلا عن جريان سيرة الكل عليه، وأمّا ما أفاده شيخنا قدس سره من اختلاف مقدار الفحص وكيفيّته بحسب الأعصار والأزمنة فهو مما لا شبهة فيه في الجملة، بل قد يختلف بحسب الأمكنة واختلاف حالات الأشخاص على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً فإن الفحص في زمان النبي صلى الله عليه وآله عن حكم الواقعة قبل تكميل الدين والشريعة في حق من كان في بلده إنما هو بحضور مجلسه من دون سؤال، إلاّ فيما علم أو احتمل تبليغه لحكمه مع

عدم وصول البيان بالنسبة إليه، فإنّه لا بدّ من السؤال إمّا عنه صلى اللّٰه عليه وآله أو من الوسائط وبعد تكميل الدين في أعصار الأئمة إنما هو بالسؤال عن حكم الواقعة عن الإمام في حق من يتمكن من السؤال عنه أو الوسائط المعتبرة أو الرجوع إلى الأصول المعتبرة نظر فحص العامي عن فتوى المجتهد في الواقعة وفي زماننا، هذا وأشباهه من أزمنة الجريان عن التشرّف بلقائهم الشريف ولقاء المنصوب منهم بالخصوص وأصحابهم الذي يروون عنهم قبل تدوين كتب الفتاوي إنّما كان بالرجوع إلى كتب الروايات وكتاب العزيز وبعد تدوين كتب الفتاوي لا بدّ من الرجوع إليها أيضا في كل عصر وزمان بحسبه وفي حق كلّ شخص بحسبه من حيث قدرته على استقصاء تمام الكتب وعدم قدرته على ذلك.

وهذا كلّه ممّا لا إشكال بل لا خلاف فيه أصلاً، هذا فيما لو تمكّن من الفحص بحسب حاله.

وأمّا لو فرض عدم تمكّنه من الفحص أصلا أو من المقدار الذي يعتبر في حقّه فلا إشكال في عدم سقوط شرطية الفحص في حقّه بحيث يجوز له الرجوع إلى البراءة حينئذ، لأن شرطيّته بالنظر إلى دليله هي الشرطيّة المطلقة فإن تمكّن من تحصيل الظنّ بالحكم من أيّ سبب كان فهو المتعيّن في حقّه بعد فرض لزوم الجرح من الاحتياط وبعد اليأس عنه يرجع إلى البراءة وإن لم يتمكن من ذلك أيضا فيجب عليه الاحتياط في الوقائع ما لم يؤدّ إلى الحرج وبعد تأديته إليه يلزم عليه الموافقة الاحتماليّة على ما أسمعناك من ترتيب مراتب الامتثال والإطاعة في الجزء الأول من التعليقة.

هذا فيما لو فرض حصول العلم الإجمالي بالأحكام الإلزاميّة، وإلاّ فيمكن القول بسقوط اعتبار الفحص عند العجز عنه لعدم الدليل عليه حتى في حقّ العاجز عنه مطلقا فتأمل.

الأدلة ويختلف ذلك باختلاف الأعصار فإن في زماننا، هذا إذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر على وجه صار مأيوسا كفى ذلك منه في إجراء البراءة أما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج وتعطيل استعلام سائر التكاليف، لأن انتهاء الفحص في واقعة إلى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع فيجب فيها إما الاحتياط وهو يؤدي إلى العسر، وإما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها وجوازه ممنوع، لأن هذا المجتهد المتفحص ربّما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسألة.

نعم لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوت بينهما أنه اطلع على ما لم يطلع، هذا أمكن أن يكون قوله حجة في حقه لكن اللازم حينئذ أن يتفحص في جميع المسائل إلى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف، ثم الرجوع إلى هذا المجتهد فإن كان مذهبه مطابقا للبراءة كان مؤيدا لما ظنه من عدم الدليل وإن كان مذهبه مخالفا للبراءة كان شاهد عدل على وجود دليل التكليف، فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية أو العقلية من الأخبار أخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته.

ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد من أن القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عن إعواز النصوص والتقييد بإعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى وإن احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل لم يكن دليل على اعتباره في حقه وتعين العمل بالبراءة.

تذنيب

ذكر الفاضل التوني لأصل البراءة شروطا[1] آخر

(١) لا يخفى عليك أن المنقول في الكتاب وسائر كتب الأصحاب رضوان الله عليهم من كلام الفاضل التوني قدس سره ليس منقولا بلفظه بتمامه، بل هو الملخص عنه بحسب أنظارهم وإن كان مشتملا على بعض عباراته فربما يتخيّل الناظر إلى ما نقلوه صدور الاشتباه منه وجعل أصل البراءة أعمّ من أصالة النفي وأصالة عدم تقدم الحادث أنه أو تمحّل وتكلّف وجعل أصالة عدم البلوغ أو عدم تقدّم الكرّ نظير أصل البراءة في كلامه، فلا بدّ أولا من نقل كلامه المتعلّق بالمقام بألفاظه، ثمّ بيان المراد منه، ثم تعقيبه بذكر ما يتطرّق إليه من المناقشات قال قدس سره بعد بيان معنى الأصل وإطلاقاته وذكر جملة من الأصول ما هذا لفظه:

«واعلم أنّ هنا قسما من الأصل كثيرا مّا يستعمله الفقهاء وهو أصالة عدم الشيء وأصالة عدم تقدّم الحادث، بل هما قسمان والتحقيق أن الاستدلال بالأصل بمعنى النفي والعدم إنّما يصحّ على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على إثبات الحكم الشرعي ولذا لم يذكره الأصوليّون في الأدلّة الشرعيّة وهذا يشترك فيه جميع أقسام الأصول المذكورة مثلا إذا كان أصالة البراءة مستلزمة لشغل الذمّة من جهة أخرى، فحينئذ لا يصحّ الاستدلال بها كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين واشتبه بالآخر فإنّ الاستدلال بأصالة عدم وجوب الاجتناب من أحدهما بعينه لو صحّ يستلزم وجوب الاجتناب من الآخر، وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبهة بالأجنبيّة والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك، وكذا أصالة العدم كأن يقال الأصل عدم نجاسته هذا الماء أو هذا الثوب فلا يجب الاجتناب عنه، إلا إذا كان شاغلا للذمّة كأن يقال

في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريّته الأصل عدم بلوغه كرّاً فيجب الاجتناب عنه، وكذا في أصالة عدم تقدّم الحادث، فيصحّ أن يقال في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال أو بعده الأصل عدم تقدّم النجاسة، فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصحّ إذا كان شاغلا للذمّة كما إذا استعملنا ماء ثمّ ظهر أن الماء كان قبل ذلك نجسا ثم طهر بإلقاء كرّ عليه دفعة ولم يعلم أن الاستعمال كان قبل تطهيره أو بعده فلا يصحّ أن يقال الأصل عدم تقدّم تطهيره فيجب إعادة غسل ما لاقى ذلك الاستعمال، لأنه إثبات حكم بلا دليل فإن حجيّة الأصل في المنفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب إعلام المكلّف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمّة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعيّ بالأصل لزم إثبات حكم شرعي من غير دليل وهو باطل إجماعاً» انتهى كلامه رفع مقامه في المقام، وقال في ذيل مسألة البراءة: «واعلم أن لجواز التمسّك بأصالة براءة الذمّة وبأصالة العدم وبأصالة عدم تقدّم الحادث شروطاً أحدها ما مرّ من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى» انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع مقامه وجعله أصالة تقدّم الحادث قسماً في مقابل أصل العدم إنما هو بملاحظة كون جريان الأصل فيما كان الشكّ في أصل وجود الشيء وفي الثاني فيما كان الشكّ في صفته من حيث التقدّم والتأخر بحسب زمانه أو بالإضافة إلى موجود آخر وإن كان في الحقيقة قسما من الأوّل، حيث إنّ الأصل يجري حقيقته في وجوده فيحكم بعدمه في زمان الشكّ، ومراده ممّا أفاده قدس سره من أن الثابت بالأصلين وبسائر الأصول العدميّة من البراءة وغيرها هو مجرّد النفي دون الإثبات هو أن مفادها في حكم الوجدان والشرع ذلك ليس إلاّ حيث إن معنى حكم الشارع بالبناء على عدم الشيء عند الشكّ في وجوده هو الحكم بعدمه عند الشكّ لا

. . . .

الحكم بوجود شيء آخر، وإن كان لازما له وكذلك حكمه بالبناء على براءته عن التكليف المشكوك ليس إلاّ مجرّد الحكم بعدم وجوبه على المكلّف لا وجوب شيء آخر عليه فلو كان الحكم بعدمه ملازماً لوجود آخر، فلا بدّ من عدم الحكم بالعدم كما في الشبهة المحصورة ولأجله لم يذكره الأصوليّون في عداد أدلّة الأحكام حيث إن عدم الأحكام ليس حكماً شرعيّاً حتى يجعل مثبتة دليلاً على الحكم كما هو ظاهر، فالحكم بعدم تقدّم النجاسة على الاستعمال من جهة الأصل للحكم بعدم وجوب غسل الملاقي صحيح، وأمّا الحكم بعدم تقدّم المتطهّر للحكم بوجوب إعادة غسل الملاقي فغير صحيح من حيث لزومه الإثبات وشغل الذمّة هذا كلامه ومحصّل مرامه.

ولكنك خبير بأن ما ذكره قدس سره بظاهره لا يخلو عن مناقشة، فإنه إذا فرض هناك حكم شرعيّ مترتّب على مجرى الأصول المذكورة وغيرها من الأصول العدميّة ترتّباً أوّليّاً بحيث كان محمولا عليه شرعاً من دون توسيط أمر آخر، فأيّ مانع من الحكم بترتيبه ظاهرا بعد البناء على العدم وأيّ فرق بين الأصل الوجودي والعدميّ في ذلك فإنه لا معنى لحكم الشارع بالبناء على عدم الشيء في مرحلة الظاهر، إلا جعل آثاره الشرعيّة في هذه المرحلة ولم يكن له معنى غير ذلك، كما أنه لا معنى لحكم الشارع بالبناء على وجود الشيء، إلاّ جعل آثاره الشرعيّة في مرحلة الظاهر إذا لم يكن نفسه من المجعولات الشرعيّة وجعل نفسه في مرحلة الظاهر إذا كان منها وإلا فلو فرض هناك أمر عدميّ ليس له أثر شرعي أصلا لم يكن معنى لجريان الأصل فيه أصلا كما هو الشأن في الوجودي أيضاً إذا لم يكن حكما شرعيّاً.

نعم لو كان هناك حكم مترتّب على ما يلزم مجرى الأصل العدمي لم يحكم بترتّبه عليه على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة سواء كان عدميّا كعدم وجوب

الاجتناب أو وجودياً كوجوب الاجتناب، والحاصل أنه إن أراد ممّا ذكره عدم ترتّب الحكم الشرعي الوجودي على الأصل العدمي مطلقا وإن كان من القسم الأوّل كما يظهر من كلامه وتأييده ذلك بعدم ذكر الأصوليّين لها في عداد أدلّة الأحكام نعم يترتّب عليه الأمر العدمي كعدم وجوب الاجتناب ففيه ما عرفت من أنه لا محصّل له أصلاً، نعم لو كان هناك أصل في مرتبته بحيث يلزم من العمل بهما مخالفة عمليّة للخطاب المعلوم بالإجمال لم يحكم بجريانهما على أحد المسلكين في الشبهة المحصورة كما هو المختار عندنا على ما عرفته في محلّه أو يحكم بتعارضهما وتساقطهما والرجوع إلى غيرهما على المسلك الآخر، وهذا لا تعلّق له بعدم الجريان على الإطلاق ولم يفرّق فيما ذكر بين الأصل الوجودي والعدمي.

ومن هنا يحكم بعدم جريان استصحابي في المشتبهين بالشبهة المحصورة فيما كانا مسبوقين بالطهارة أو يحكم بجريانهما وتساقطهما والرجوع إلى الاحتياط على الوجهين مع كونهما من الأصل الوجودي، فإذا أريد الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي للماء المشكوك كريّته مع العلم بعدم كريّته سابقا لم يفرّق فيه بين أن يحكم به من جهة استصحاب القلّة بناء على كونها وجودياً أو استصحاب عدم الكريّة، كما أنّه لا يفرق فيما أريد الحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه فيما فرض الماء مسبوقا بالكريّة بين أن تسند إلى استصحاب الكريّة أو أصالة عدم أخذ ما يوجب نقصه عن الكريّة.

نعم هنا شبهة في بعض الصغريات والجزئيات من حيث إن الحكم الشرعي المترتّب على مجرى الأصل العدمي الجاري فيه هل هو مترتّب أوّلاً وبالذات أو بواسطة أمر غير شرعي وهو طلب آخر لا تعلّق له بما ذكرنا من الكليتين مثلا قد يتوهّم أنّ وجوب الحجّ المترتّب على أصالة البراءة عن الدين من القسم الثاني،

. . . .

وأنه نظير استصحاب بقاء الرطوبة في الذبابة الملاقية للثوب أو البدن أو غيرهما الذي لا يقتضي الحكم بتنجّسها من حيث ترتّب الحكم الشرعيّ على تأثّر الملاقى بالفتح لا على مجرّد ملاقاته مع الجسم الرطب النجس أو المتنجّس أو أصالة عدم المانع في محلّ الغسل والوضوء من حيث ترتّب الحكم الشرعي على إيصال الماء بالبشرة أو أصالة عدم المانع من وصول السّهم المرسل إلى الصيد، أو الإنسان الثابتة بها التذكية أو القتل فيما لو علم بتحقّقهما على تقدير عدم المانع، وهكذا فيقال في مثال الحجّ إن الحكم مترتّب على المستطيع فإذا أريد إثبات وجوب الحج بأصالة عدم الدين والبراءة عنه، فلا بدّ أوّلا من إثبات الاستطاعة ثم وجوب الحج وهو ما ذكر من كونه من القسم الثاني ويلحق به ما لو كان الشكّ في وجوب الحج على من كان له مال يكفيه للحج مسبّبا من الشكّ في موانع أخر غير الدين، فإنه لا يترتّب ابتداء على عدم الموانع، بل إنما يترتّب عليه بعد إثبات موضوع الاستطاعة بنفيها ولو بالأصل، هذا ولكنك خبير بفساد التوهّم المذكور ووضوح الفرق بين النظائر والمقام فإنه إذا فرض كون الشكّ في وجوب الحج بعد وجدان المقدار الوافي من المال مسبّباً عن الشك في الدين لم يكن معنى لحكم الشارع بعدم الالتفات إلى احتمال الدين لا جعل وجوب الحجّ على المكلّف ولو في مرحلة الظاهر.

وهكذا إذا كان وجوبه مسبّباً عن احتمال موانع أخر غير الدين، فإنه لا معنى لعدم الاعتناء باحتمالها إلا البناء على وجوب الحجّ فالمقام نظير ما لو كان الشكّ في بقاء الطهارة في المتطهّر مسبّبا عن وجود الرافع لها أو كان بقاء التغيير في الماء مسبّباً عن احتمال الرافع الشرعيّ له وهكذا، فإنه لا معنى لحكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال الرافع للطهارة أو التغيّر إلاّ البناء على ترتيب أحكامهما عند الشكّ فإنّه في معنى الحكم ببقاء الطهارة أو التغيّر شرعاً باستصحابهما، بل قد يقال بعدم جريان الاستصحاب الوجودي في أمثال المقام من حيث كون الشكّ في مستصحبه

. . . .

مسبّباً عن الشكّ في مستصحب الاستصحاب العدمي وإن قيل بتعيّن جريان الاستصحاب الوجودي نظراً إلى ما عرفت من التوهّم وسيجيء تحقيق القول في ذلك وتفصيله في الجزء الثالث إن شاء الله تعالى، وهذا بخلاف النظائر، فإن حكم الشارع ببقاء الرطوبة على الذبابة من جهة عمومات الاستصحاب لا يجدي شرعاً، إلاّ فيما يترتّب شرعا على نفس الرطوبة لا على تأثير الملاقي، وهكذا إلاّ فيما فرض كون الواسطة خفيّة كاستصحاب عدم المانع في محلّ الغسل والوضوء وهذا بخلاف أصالة عدم المانع عن وصول السهم المرميّ، فإنه لا يثبت بها القتل أو التذكية يقيناً لوضوح الواسطة وكون الحكم متعلّقاً بها، نعم هنا توهّم آخر في خصوص أصالة البراءة من، حيث إنّ مقتضاها الحكم بعدم العقاب ليس إلاّ وإن لم يترتّب عليه حكم شرعيّ أصلا وإن كان فاسداً عند التأمّل من حيث إن المانع من وجوب الحج هو فعليّة خطاب الدين المنفيّة بأصالة البراءة لا مجرّد شأنيّته فتدبّر.

هذا وإن شئت قلت: في دفع الإشكال المتقدّم وعدم كون أصالة البراءة عن الدين وأمثالها من الأصول المثبتة إن الأصل الجاري في موضوع الحكم الشرعي أو جزئه أو شرطه أو مانعه بعد إحراز سائر ما له دخل فيه لا تعلّق له بالأصول المثبتة أصلاً، فإن معنى الأصل الموضوعي الراجع إلى جعل حكم الموضوع شرعا في مرحلة الظاهر ليس إجراء الأصل في تمام الموضوع كيف وغالب الاستصحابات الموضوعيّة من الوجوديّة والعدميّة كاستصحاب الكريّة والعدالة والقلّة والطهارة والإطلاق والإضافة وغير ذلك يجري في قيد من قيود الموضوع.

نعم لو لم يجر الأصل في موضوع الحكم أصلا بل أريد من إجرائه في مفهوم كلّي وجودي أو عدمي تطبيقه على الموضوع الخارجي الجزئي أو الكلّي كان من الأصول المثبتة سواء كان وجوديّاً كاستصحاب بقاء الكرّ في المحلّ الذي أريد به

إثبات كرية الماء واستصحاب بقاء الوقت فيما كان مردّداً شرعاً الذي يراد به إثبات كونه الزائد على المقدار المتيقّن أو عدميّا كاستصحاب عدم تحقق المانع الذي أريد به إثبات عدم مانعيّة الموجود المردّد، وليكن هذا في ذكر منك لينفعك فيما بعد إن شاء الله تعالى، فقد ظهر مما ذكرنا كلّه أن الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء ونجاسته فيما كان مسبوقا بعدم الكريّة عند ملاقاته للنجس باستصحاب عدم الكريّة ممّا لا مناص عنه أصلا وإن أمكن فيه استصحاب القلّة أيضا على تقدير إناطة الانفعال بها وكونها أمرا وجوديّا ضدّ الكريّة، ولا يعارضه استصحاب طهارة الماء من حيث كون الشك فيها مسبّبا عن الشكّ في حصول الكريّة، كما أنه لا يعارض أصل البراءة عن الدين بأصل البراءة عن وجوب الحجّ من حيث كون الشكّ في وجوبه مسبّبا عن الشكّ في اشتغال الذمّة بالدين هذا على القول بحكومة الأصل الحاكم على المحكوم وعدم التعارض بينهما أصلا كما هو الحق وعليه المشهور كما ستقف على تفصيل القول فيه في باب الاستصحاب ظاهر لا سترة فيه.

وأمّا على القول بالعمل بهما كلّ في مورده على ما زعمه المحقّق القمّي قدس سره فاللازم الحكم بطهارة الماء وعدم وجوب الحجّ في المثال، إلاّ أنّه لم يلتزم بمقتضى الأصل الذي بنى عليه في مثال الحجّ والتزم بوجوبه من جهة أصالة البراءة عن الدين والتزم به في مثال استصحاب عدم الكريّة واستصحاب نجاسة الماء فيما كان مسبوقاً بها وشكّ في ارتفاعها فحكم بطهارة الماء في الأول والملاقي في الثاني مع أنه ليس هنا فارق بينهما أصلاً، كما لا يخفى فالمتعين الحكم بنجاسة الماء في المسبوق بعدم الكريّة ونجاسة ملاقي المسبوق بالنجاسة، كما أنه يتعيّن الحكم بطهارة المغسول بالماء المحكوم بالكريّة من جهة استصحابها فيما كان الماء مسبوقا بها، ولا يعارضه استصحاب نجاسة المغسول به.

هذا فيما لو كانت الحالة السّابقة للماء معلومة، وأما لو لم يكن معلومة فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إليه أصلا وأولى بعدم جريان الاستصحاب ما لو علم بعدم الحالة السابقة له أصلا كالماء الذي يوجد في المحل دفعة مع عدم العلم بمقداره، فإنه لا شبهة في عدم تصوّر الاستصحاب بالنسبة إليه بعد فقد الحالة السّابقة له فهل يحكم بنجاسته على تقدير ملاقاة النجس له بناء على اعتبار سبق الكريّة في الاعتصام والمفروض عدمه ولو بإعانة الأصل وكون الملاقاة مقتضية للانفعال أو طهارته من جهة أصالة الطهارة بل استصحابها فيما كان مسبوقاً بالطهارة من جهة الشكّ في وجود العلّة التامّة للانفعال، حيث إن مجرّد كون الملاقاة مقتضية له لا يقتضي بتحقق الانفعال إلاّ بعد إحراز عدم كريّة الماء ولو بالأصل والمفروض عدم جريان الأصل بالنسبة إليه لفقد الحالة السابقة أو عدم العلم بها وأصالة عدم تحقق المانع لا يجدي في الحكم باتصاف المحلّ به على ما عرفت من نفي الأصول المثبتة واحتمال الكريّة والقلّة في الفرض متساويان لا يمكن نفي واحد منهما بالأصل.

فإن شئت قلت: إن الشكّ في المقام في صدق مفهوم قوله إذا بلغ الماء قدر كرّ لم يحمل خبثا أو لم ينجّسه شيء، لأن المفروض عدم العلم بالحال لا العلم بأنّه غير كرّ هذا وأمّا لو علم بحدوث الكريّة وملاقاة الماء للنجاسة بحيث لا يرفعها كريّته على تقدير سبق النجاسة فهو من مسألة الشكّ في الحادثين من حيث التقدم والتأخّر وهو المراد من قول شيخنا قدس سره في الكتاب: (ولو لم يكن مسبوقاً بحال) إلى آخره فإن المراد به ما يقابل الصورتين أي المسبوق بالكريّة أو عدمها الذي فرض فيه العلم بالحادثين مع الشكّ في التقدّم والتأخّر، فأراد به بيان حكم ما ذكره الفاضل التوني في الصّورة الأخيرة على ما حكاه عنه من جعله أصالة عدم تقدم الكريّة مثبتة لنجاسة الماء، فمنع من إجرائها بناء على أصله الذي أسّسه من

عدم جواز الإثبات بالأصل العدمي فإن الحالة السّابقة في الفرض وإن كانت عدم الكريّة لكنّها لا تجدي بعد العلم بزوالها فتدبّر. ولا تغفل عن المراد من القول المذكور، فإن في العبارة قرائن واضحة على ما ذكرنا في بيان المراد منها، فلا بدّ أن يفرض انتفاء العلم بزمانهما وإلاّ فلا يفرض الشكّ في التقدّم والتأخّر كما هو ظاهر فله صور ثلاثة:

أحدها: ما لو لم يعيّن زمان حدوث شيء منهما.

ثانيها وثالثها: ما لو عيّن زمان حدوث أحدهما بالخصوص وكان الآخر غير معيّن.

والصورة الأولى: ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يحتمل فيه تقارن الحادثين أي الكريّة وورود النجاسة في الماء.

ثانيهما: ما يحتمل فيه تقارنهما وجوداً.

ثم إن قبل بيان حكم الأقسام لا بدّ من التعرّض لأمرين:

الأوّل: أنه لا ريب ولا إشكال في أنّ نفس التقدّم والتأخّر ليس مما يجري فيهما الأصل وجودا أو عدما، فالمراد من أصالة تقدّم الحادث سواء لوحظ بالنسبة إلى زمان وجوده أو بالنسبة إلى حادث آخر كما في المقام عدم وجوده في زمان يشكّ في وجوده فيه فمرجع أصالة عدم تقدّم أحد الحادثين على صاحبه إلى أصالة عدم وجوده في زمان وجود الآخر، فلا يخلو الأمر من أنه إما أن لا يكون هناك أثر شرعيّ بلا واسطة على هذا المنفي أصلا بالنسبة إلى شيء منهما فيما كانا مجهولي التاريخ أو بالنسبة إلى المجهول فقط فيما فرض الآخر معلوم التاريخ أو يكون هناك أثر شرعي بالنسبة إلى المنفي في الصورتين، وإما أن يكون هناك أثر شرعيّ كذلك بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر فيما لو كانا مجهولي التاريخ وعلى الثاني لا يخلو الأمر إما أن يلزم من العمل بالأصلين طرح خطاب إلزاميّ منجّز

. . . .

بحسب العمل أو لا يلزم ذلك لا إشكال في عدم جريان الأصل في الصورة الأولى، كما أنه لا إشكال في جريان الأصلين والعمل بهما في الثانية من الصورة الثانية، كما أنه لا إشكال عندنا في عدم جريانهما في الأولى من الصورة الثانية وتعارضهما وتساقطهما عند من يقول بتعارض الأصول والتساقط فيما كان علم إجماليّ بالخطاب المنجّز على ما عرفت من المسلكين في مطاوي كلماتنا لعدم الإشكال عند كلّ أحد في جريان ما له أثر لا غير في الصورة الثالثة الثاني أن قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» أو لم يحمل خبثاً كما في بعض الأخبار مشتمل على قضيّتين منطوقيّة ومفهوميّة والقاعدة في أخذ المفهوم من القضيّة الشرطيّة على ما تقرر في محلّه تبديل الشرط بنقيضه لا بضدّه، وتبديل الجزاء بنقيضه فالمفهوم من الحديث الشريف أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجّسه كلّ شيء، لا ما إذا كان قليلاً كما توهّم ولمّا كان المعلول وهو الجزاء في القضيّة المنطوقيّة عدم الانفعال والتنجّس والعلّة وهي القضيّة الواقعة في حيّز الشرط التي علّل بها الجزاء أمراً وجوديّاً وهو البلوغ قدر الكريّة، فلا محالة يستفاد منه كون الملاقاة مقتضية للانفعال والكريّة مانعة عنه، وقد استفاد شيخنا قدس سره من القضيّة من حيث رجوع الضمير المنصوب في قوله عليه السلام لم ينجّسه شيء إلى الكرّ المفروغ كريّته كون سبق الكريّة مانعاً عن الانفعال لا مجرّد وجوده ولو مقارنا للنجاسة فوجودها الخاصّ، مانع لا مطلق وجودها فعلى ما أفاده قدس سره يدخل صورة تقارن حدوث الكريّة وورود النجاسة على الماء في المفهوم فيحكم بالانفعال، وهذا بخلاف ما لو جعل الملاقاة مقتضية ووجود الكريّة مانعا فإن مقتضاه دخولها في المنطوق فيحكم بعدم الانفعال ضرورة استحالة تأثير السبب المجامع لوجود المانع وجوداً في المسبّب كالسبب المسبوق بوجود المانع في المحلّ، مع أنه على تقدير خروجها عن المنطوق والمفهوم معاً وسكوتهما عن بيان

. . . .

حكمها لا بدّ من الحكم بالطهارة من جهة العمومات الاجتهاديّة المقتضية للطهارة الذاتيّة للماء من حيث كون الشبهة حكميّة أو الاستصحاب بعد الإغماض عن العمومات أو القاعدة بعد الإغماض عن الاستصحاب لجريانها في الشبهة الحكميّة أيضا على ما هو الحق وعليه المشهور، وما أفاده لا يخلو من تأمّل، لأن الظاهر من القضيّة إثبات التلازم بين الكريّة وعدم الانفعال أينما تحقّقت ولو تقارن وجودها لوجود الملاقاة إذا عرفت ما ذكرنا لك من الأمرين تمهيد البيان حكم المقام فنقول: قد عرفت أن الصور المتصوّرة ثلاثة:

الأولى ما لو كان حدوث كلّ من الكريّة في الماء وورود النجاسة مجهولا بحسب الزمان بحيث يحتمل تقدّم كلّ منهما على الآخر وتأخّره عنه وعرفت أيضا أنّها تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يحتمل تقارنهما وجودا.

ثانيهما: ما يحتمل فيه ذلك.

أمّا القسم الأوّل: فقد يقال بأن مقتضى القاعدة الحكم فيه بالطهارة، بل نسب إلى الأكثر نظرا إلى عدم العلم بكون الملاقاة فيه مؤثرة لاحتمال سبق الكريّة كاحتمال سبق الملاقاة، فلا يعلم به تنجّس الماء فلا مقتضى لرفع اليد عن الطهارة الثابتة له ونفي وجود الكريّة قبل الملاقاة بالأصل معارض بنفي وجود الملاقاة قبل الكريّة فيتساقطان، فيرجع إلى استصحاب الطهارة أو القاعدة، وهذا هو الذي ذكرنا من أن مقتضى القاعدة الحكم بالنجاسة نظرا إلى وجود المقتضي للانفعال أيضا على ما هو المفروض، وإنما الشك في وجود المانع وهو تحقق الكريّة قبل الملاقاة ولا يلتفت إليه بعد إحراز المقتضي إمّا لبناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المانع بعد إحراز المقتضى في أمورهم فهو في حكم العلم بالعدم، وإمّا لكونه مدفوعا بالأصل لا يقال: قد ذكرت أن إجراء الأصل في عنوان المانع لا يترتّب

عليه شيء بناء على نفي الأصول المثبتة، فلا بدّ من إجرائه في ذات المانع فيحتاج إلى إجراء أصالة عدم الكريّة ونفي وجودها قبل الملاقاة وفي زمان وجودها وهي معارضة بأصالة عدم تحقّق الملاقاة قبل الكريّة وفي زمان وجودها، فالمانع من التمسّك بأصالة عدم تقدّم الكريّة في المقام هي المعارضة لا ما ذكره الفاضل التوني من كونها مثبتة للحكم الوجودي، فلا وجه لما ذكره من الأصل في المثال الأخير لما ذكرنا لا لما ذكره، وهذا هو المراد بقول شيخنا قدس سره في الكتاب.

وأمّا أصالة عدم تقدّم الكرية إلخ فقد أراد بعد بيان أن التقدّم ليس مما يجري فيه الأصل كما هو مقتضى ظاهر كلام الفاضل أن المانع من جريان الأصل المذكور في المقام هو التعارض لا ما ذكره من الإثبات من جهة أخرى، لأنا نقول إجراء الأصل بالنسبة إلى وجود الكريّة قبل الملاقاة وفي زمان حدوثها لا يعارض بأصالة عدم وجود الملاقاة قبلها، إلاّ بناء على الأصول المثبتة ليثبت بها كون الملاقاة بعدها ليحكم بالطهارة سيّما على ما أفاده شيخنا قدس سره من لزوم إثبات سبق الكريّة في الحكم بعدم الانفعال وليس المقام، إلاّ نظير ما لو علم بوقوع النجاسة في الماء وشكّ في أصل حدوث الكريّة قبله مع عدم العلم بالكريّة أصلاً، فكأن شيخنا قدس سره في المقام أغمض عمّا بنى عليه الأمر وعن التحقيق الذي عنده من نفي اعتبار الأصول المثبتة وجرى الكلام على ما عليه بناء الأكثر من اعتبارها من حيث ابتناء الأصول عندهم على الظن لا التعبّد، فقد تبيّن ممّا ذكرنا أن مقتضى القاعدة في هذا القسم هو الوجه الثاني، كما أن مقتضاها عند العلم بتوارد الحدث والطهارة أو المطهّر والمنجّس على المحلّ مع الشّكّ في التقدّم والتأخّر الحكم بلزوم التطهير من جهة قاعدة الشغل على ما فصّلناه في كتاب الطهارة من الفقه.

وأمّا القسم الثاني فالحكم فيه هو الحكم في القسم الأوّل على القول بكون التقارن

وجودياً وعدم كونه واسطة خفيّة أو القول باعتبار سبق الكريّة في الاعتصام، وأمّا على القول بعدم اعتبار سبقه وكونه عدمياً وهو مجرّد عدم تقدّم أحد الحادثين على الآخر أو وجودياً مع كونه واسطة خفيّة فحكمه تغاير الحكم في القسم الأوّل فيحكم فيه بالطهارة نظير ما لو علم بتقارنهما ولعلّه الوجه فيما اختاره الشيخ قدس سره في الفصول من إثبات التقارن بالأصل في الفرض والحكم بالطهارة مع مصيره إلى عدم اعتبار الأصول المثبتة، وقد أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله وقد يفصّل إلى آخر ما ذكره فإن ظاهره كون التقارن أمرا عدمياً وإن كان خلاف ما يقتضيه التحقيق عندنا وإن تأملنا في كونه واسطة خفيّة أيضاً، ولعلّنا نتكلّم في ذلك في الجزء الثالث من التعليقة فقد تحصّل ممّا ذكرنا كلّه الوجه فيما استظهره شيخنا من المشهور من الحكم بالطهارة في مجهولي التاريخ من حيث إنّه لا يمكن نفي الكريّة في زمان الملاقاة وقبله لمكان المعارضة، فلا يعلم بوجود سبب التنجّس للماء نظرا إلى كون السبب هي الملاقاة المقدّمة على الكريّة فيحكم بالطهارة لعدم العلم بوجود الرافع لها.

وهذا بخلاف ما لو تمّم الماء النجس كرّا بطاهر فإن الشكّ فيه في كفاية ذلك في رفع النجاسة فافترقت المسألتان، فلا يقاس أحدهما بالأخرى فلو كان في المقام إجماع على الطهارة كما ادّعاه السيّد قدس سره لا يجوز إلحاق المسألة المذكورة به كما عن السيّد أيضاً.

ومن هنا ردّه الفاضلان وغيرهما بإبداء الفرق بين المسألتين بما يرجع حاصله إلى ما ذكرنا من كون الشك في المقام في وجود سبب التنجّس وفي المسألة في وجود سبب التطهير وإن استشكله شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله: (ولكنّه يشكل بناء على أن الملاقاة سبب) إلى آخر ما أفاده الراجع إلى نفي الفرق بينهما من حيث العلم بوجود السبب للانفعال في المقام أيضاً مع الشكّ في المانع فلا بدّ

. . . .

من الحكم بالمسبّب كما في المسألة فلا فرق بينهما، فلا بدّ إمّا من الحكم بالطهارة في المسألتين أو الحكم بالنجاسة فيهما وإن تأمّل في الاستشكال من حيث عدم الجزم بكفاية مجرّد وجود السّبب مع الشكّ في المانع من دون إحراز عدمه ولو بالأصل في الحكم بوجود المسبّب بقوله: (إلاّ أنّ الاكتفاء بوجود السبب) إلخ فعلى هذا التأمّل يثبت الفرق بين المسألتين، اللّهم إلا أن يقال بأنه بناء على تعارض الأصلين في المقام على ما عرفت يثبت الفرق بين المقامين من حيث عدم إمكان إحراز عدم المانع بالأصل على التقدير المذكور، وأمّا لو بنينا على عدم التعارض بينهما والعمل بأصالة عدم الكريّة على ما اخترناه فيحرز عدم المانع بالأصل في المسألتين بالنجاسة، فلا فرق بين المسألتين إلا أنه مبني كما ترى على نفي الفرق بينهما والحكم بالنجاسة على المختار من عدم التعارض بين الأصلين، وأمّا على ما هو المشهور من تعارض الأصلين في المقام فاللازم عليه ثبوت الفرق بينهما فإنّ النجاسة الموجودة لا يرفع إلاّ بإلقاء الكرّ عليه والطهارة الثابتة أيضا لا يرفع إلاّ ملاقاة النجس للماء مع عدم الكريّة في زمان الملاقاة والمفروض عدم إمكانه لمكان المعارضة ولعلّ أمره بالتأمّل إشارة إلى ما ذكرنا، هذا بعض الكلام في الصورة الأولى.

وأمّا الصورة الثانية: وهي ما لو فرض معلوميّة زمان الملاقاة فالحكم فيها البناء على عدم وجود الكريّة في زمان الملاقاة وقبلها فيحكم فيها بنجاسة الماء على ما عرفت من ترتّب الحكم الشرعي على نفس مجرى الأصل من دون واسطة، إذ لا يريد بنفي الكريّة بالأصل في الفرض إثبات آخر وجودها عن الملاقاة حتى يكون من الأصول المثبتة، بل المراد إثبات مجرّد عدمها في زمان الملاقاة.

وأمّا الصورة الثالثة: وهي ما لو فرض العلم بزمان الكريّة ويشكّ في زمان الملاقاة فمقتضى الأصل فيها هو الحكم بعدم تحقّق الملاقاة في زمان الكريّة

الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى مثل أن يقال: في أحد الإناءين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا أو عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة، فإن إعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقي أو الماء.

أقول: توضيح الكلام في هذا المقام أن إيجاب العمل بالأصل لثبوت

وقبلها ويترتّب عليه الحكم بعدم الانفعال والنجاسة من دون حاجة إلى إثبات تأخّرها عن زمان الكرّيّة، وإن كان لازماً عقلياً له إن كان المراد به هو الوجود المتأخّر فيحكم بطهارة الماء من حيث عدم تحقق رفعها وهي الملاقاة قبل الكرّيّة أو معها على احتمال ووجه، هذا وقد يتوهّم جريان الأصل بالنسبة إلى معلوم التاريخ ومعارضته مع الأصل في المجهول من حيث إنّه ذاتا وإن كان معلوماً، إلا أنه من حيث تقدّمه على المجهول أو تأخّره عنه غير معلوم، فيقال: إن الأصل عدم تقدّمه على المجهول كما يقال: إن الأصل عدم تقدّم المجهول عليه فيتعارضان ولكنك خبير بوضوح فساد هذا التوهّم لما عرفت من أن نفس التقدّم والتأخّر ممّا لا يجري فيه الأصل والوجود المتعيّن بحسب زمان وجوده لا يقع الشكّ فيه من حيث الزمان حتّى يقال: إن الأصل عدم وجوده في الزمان الكذائي والشكّ في كون زمانه المعيّن مقدّماً على زمان المجهول أو مؤخّراً إنما هو شكّ في تقدّم زمان المجهول أو تأخّره، فلا يمكن أن يقال الأصل عدم وجود الكرّيّة فيما كانت معلومة بحسب الزمان قبل وجود الملاقاة، حتى يعارض الأصل في جانب الملاقاة والحكم بعدم كون زمانه المعيّن قبل زمان الملاقاة بمقتضى الأصل لا معنى له بعد عدم الحالة السّابقة له كما هو ظاهر.

حكم آخر إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي كأن يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال وافٍ بالحج من الدين فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعاً، فيجب عليه الحج فإنّ الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال ومنه المثال الثاني، فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً يوجب الحكم بقلته التي أنيط بها الانفعال، وإما لاستلزام نفي الحكم به حكما يستلزم عقلا أو شرعا أو عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر كنفي وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأول كالمثال الثاني، فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الأصل لجريان أدلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد إيجابه حكما وجوديا آخر لا يكون مانعاً عن جريان أدلته كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعية والعرفية ومرجعه في الحقيقة إلى رفع المانع فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين، فلا مانع من إجراء أصالة الحل وإثبات كونه واجدا للطهور فيجب عليه الصلاة.

ومثاله العرفي ما إذا قال المولى لعبده إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا، فإن العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجوب شيء على نفسه من قبل المولى.

وإن كان على الوجه الثاني الراجع إلى وجود العلم الإجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين فإن أريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر، ففيه أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون إثباته وإن كان الإثبات لازما واقعيا لذلك النفي فإن الأحكام الظاهرية إنما تثبت بمقدار

مدلول أدلتها ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت، إلا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين والحج وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين.

وإن أريد بإعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الإثبات فهو جار إلا أنه معارض بجريانه في الآخر فاللازم إما إجراؤه فيهما، فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالي لأجل العمل بالأصل، وإما إهماله فيهما فهو المطلوب وإما إعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح نعم لو لم يكن العلم الإجمالي في المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم أنه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

وكيف كان فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجري في غيره من الأصول والأدلة.

ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك، وقد عبر هو رحمه الله عن هذا الشرط في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

وأمّا أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا فقد عرفت أنه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقي، فإنه نظير أصالة البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج.

وقد فرق بينهما المحقق القمي رحمه الله حيث اعترف بأنه: «لا مانع من إجراء البراءة في الدين وإن استلزم وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرية جمعا بينها وبين أصالة طهارة الماء ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلا»*.

* القوانين المحكمة: ص ٢٧٢.

ثم إن مورد الشك في البلوغ كرا الماء المسبوق بعدم الكرية، وأما المسبوق بالكرية فالشك في نقصانه من الكرية، والأصل هنا بقاؤها ولو لم يكن مسبوقا بحال ففي الرجوع إلى طهارة الماء للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال فالشك في رافعيتها للطهارة أو إلى النجاسة لأن الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها بمقتضى قوله عليه السلام: **«إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»** ونحوه ممّا دل على سببية الكرية لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة عنه والشك في المانع في حكم العلم بعدمه وأما أصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه الأصل، نعم نفس الكرية حادثة فإذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم بأصالة عدمها، وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقاة على الكرية فيتعارضان ولا وجه لما ذكره من الأصل، **«وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً، فإنه يحكم بأصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة، وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الأصل في ذلك التقارن ومرجعه إلى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل وقوعه فيه وهو مقتضى ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقاة، فلا يتنجس به»** انتهى.

وفيه أن تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لأن الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرية على ما هو مقتضى قوله عليه السلام: **«إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»** فإن الضمير المنصوب راجع إلى الكر المفروض كريته، فإذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان المفروض الملاقاة غير كر فهو نظير ما إذا حصلت الكرية بنفس الملاقاة فيما إذا تمم

الماء النجس كرا بطاهر والحكم فيه النجاسة، إلا أن ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهارة.

بل ادعى المرتضى قدس سره عليه الإجماع حيث استدل بالإجماع على طهارة كر رئي فيه نجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية على كفاية تتميم النجس كرا في زوال نجاسته.

ورده الفاضلان وغيرهما بـ «أن الحكم بالطهارة هنا لأجل الشك في حدوث سبب النجس لأن الشك مرجعه إلى الشك في كون الملاقاة مؤثرة لوقوعها قبل الكرية أو غير مؤثرة» لكنه يشكل بناء على أن الملاقاة سبب للانفعال والكرية مانعة فإذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسبب إلا أن الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل محل تأمل فتأمل.

الثاني: أن لا يتضرر بإعمالها مسلم كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلا فهرب دابته فإن إعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الإتلاف وعموم قوله: «لا ضرر ولا ضرار» فإن المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع وإلا فالضرر غير منفي، فلا علم حينئذ ولا ظن بأن الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص، بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار، ولكن لا يعلم أنه مجرد التغرير أو الضمان أو هما معاً فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

ويرد عليه أنه إن كان قاعدة نفي الضرر معتبرة[1] في مورد الأصل كان دليلاً

(١) ينبغي التعرض أوّلاً لبيان ما أفاده الفاضل التوني قدس سره في الشرط

الثاني وشرح مرامه، ثم تعقيبه بشرح ما أورده عليه شيخنا قدس سره والأولى أن ننقل كلامه أوّلاً بألفاظه قال قدس سره في شرح الوافية: «ثانيها أن لا يتضرّر بسبب التمسّك به مسلم أو من في حكمه مثلاً إذا فتح إنسان قفساً لطائر فطار أو حبس شاتاً فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهربت دابّته وضلّت أو نحو ذلك، فإنه لا يصحّ حينئذ التمسّك ببراءة الذمّة، بل ينبغي للمفتي التوقف عن الإفتاء ولصاحب الواقعة الصّلح إذا لم يكن منصوصا بنصّ خاصّ أو عامّ لاحتمال اندراج مثل هذه الصور في قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وفيما تدلّ على حكم من أتلف مالا لغيره إذ نفي الضرر غير محمول على حقيقته، لأنه غير منفيّ بل الظاهر أن المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل أن في مثل هذه الصور لا يحصل العلم بل ولا الظنّ بأنّ الواقعة غير منصوصة وقد عرفت أن شرط التمسّك بالأصل فقدان النصّ، بل يحصل القطع حينئذ بتعلّق حكم شرعيّ بالضارّ ولكن لا يعلم أنه مجرّد التعزير أو الضمان أو هما معا فينبغي للضارّ أن يحصل العلم ببراءة ذمّته وللمفتي الكشف عن تعيين الحكم لأن جواز التمسّك بأصالة براءة الذمّة والحال هذا غير معلوم، وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن أبيه عن درست بن أبي منصور عن محمد بن حكيم قال قال أبو الحسن عليه السلام: (إذا جاءكم ما يعلمون فقولوا وإذ جاءكم ما لا يعلمون فها ووضع يده على فيه، فقلت: ولم ذلك قال: لأن رسول الله صلى الله عليه وآله أتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون إليه من بعده إلى يوم القيامة) ثم أورد سؤالا على التمسّك بالرواية في المقام بعدم الفرق عليها بين هذه الموارد وغيرها وجوابا عنه بثبوت الفرق بينهما من وجوه منها علم المكلّف باشتغال ذمّته في المقام بشيء» إذا عرفت ذلك من كلامه.

فنقول: إنّه لما كثر التمسّك في كلمات الفقهاء في باب الضمان والإتلاف في المصاديق المشتبهة سيّما في الإتلاف التسبيبي كالأمثلة المذكورة في كلام الفاضل رحمه الله بناء على عدم الجزم بشمول دليل الإتلاف ونفي الضرر لها فأراد جعل الشكّ في شمولها لها مانعاً من التمسّك بالبراءة، فالمانع في الحقيقة عنده هو الشكّ في الشمول نظرا إلى ما بنى عليه الأمر من اشتراط البراءة بالقطع بعدم النصّ في الواقعة أو الظنّ به من غير فرق بين الموارد، إلاّ أنّ كثرة دوران التمسّك بها في خصوص المقام صارت نكتة التخصيص هذا الشرط مأخوذ في الحقيقة عن اشتراط الفحص وليس شرطاً مستقلاً نظراً إلى تطابق كلماتهم في بيان مقداره على لزوم تحصيل الاطمئنان أو الظنّ بعدم الدليل في الواقعة، فإذا شكّ في وجود الدليل ولو من جهة الشكّ في شمول الدليل الموجود لبعض المصاديق المشتبهة من غير جهة الشبهة الموضوعيّة الصرفة لم يجز التمسّك بالبراءة.

ومن هنا قال في وجه منع الرجوع فلا علم حينئذ ولا ظنّ بأن الواقعة غير منصوصة فلا يتحقّق شرط التمسّك بالأصل من فقدان النصّ وإن كان ما أفاده لا يخلو عن مغالطة، لأن في جميع صور إجمال النص مع احتمال الإرادة نقطع بفقدان الدليل بوصف الدليليّة نظراً إلى أن الحجة والدليل في باب الألفاظ الظهور، فإذا قطع بانتفائه بحكم الوجدان، فيقطع بعدم الدليل وإن احتمل الإرادة بحسب الواقع كما هو ظاهر، وأمّا قوله: (بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعيّ بالضارّ) ، فليس المراد منه القطع بتوجّه تكليف إلزاميّ إليه موجب لاشتغال ذمّته مع كونه مردّداً. بل المراد القطع بثبوت حكم إلهيّ في موارد التعمّد بالأمور المذكورة له تعلّق بالضارّ وإن كان المكلّف بالتعزير غيره وإن لزم عليه التمكين فالنسبة مبنيّة على التوسّع.

ومن هنا قال فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح ولم يقل، فيجب عليه

تحصيل العلم من حيث احتمال كون الحكم الثابت هو خصوص التعزير الذي لا يفيد الصلح ولا الإبراء له وإنما يفيد أن في الضمان المحتمل وهذا التوجيه كما ترى حسن، إلا أنه ربما ينافي الترقي المذكور في كلامه، فإن ظاهره إثبات العلم بالحكم ولو إجمالا المانع من الرجوع إلى البراءة، اللهمّ إلا أن يجعل مطلق العلم بالحكم ولو مثل العلم في المقام مانعا لكنّه ينافيه ظاهر قوله: (فينبغي إلا أن يحمل على خلاف ظاهره) فيحكم بإرادة الوجوب منه كما استفاده منه شيخنا قدس سره هذا ويتوجّه عليه مضافا إلى ما عرفت من أن مجرّد احتمال إرادة الواقعة من الدليل الوارد من الشرع لا يوجب رفع اليد عن البراءة وإلا لزم رفع اليد عنها في جميع موارد إجمال الدليل وهو كما ترى، فلا يجوز رفع اليد عن البراءة بمجرّد احتمال شمول دليل الإتلاف ونفي الضرر وإن كان احتمالا مساوياً.

نعم على تقدير شمولهما للأمثلة المذكورة ونحوها كما هو الظاهر يتعيّن رفع اليد عنها لحكومتهما أو ورودهما عليها على ما هو شأن جميع الأدلّة الاجتهاديّة بالنسبة إلى الأصول العمليّة أنه ليس في المقام علم إجماليّ أصلاً، حتى يكون بعض أطرافه وجوب الغرامة أو الضمان لأنّ كلاً من الحرمة والتعزير ثابت في صورة العمد جزماً، وإنما الشكّ في الغرامة وليس في الخطاء إلاّ احتمال الغرامة ليس إلاّ مع أن دوران الأمر بين التعزير والغرامة مع كون الأوّل متيقّنا على كل تقدير ورجوع الشكّ بالنسبة إلى الغرامة إلى الشكّ في التكليف النفسي الاستقلالي لا يفيد شيئاً، مع أنّه على تقدير لزوم الاحتياط بالنسبة إليه أيضا لا يفيد في المقام أصلاً لدوران الأمر بين تكليف النفس والغير، فإنّ وجوب التعزير إنما هو تكليف الحكّام، لكن ما ذكرنا إنما يتوجّه عليه إذا أريد من قوله ينبغي وجوب تحصيل العلم بالبراءة من الحق الاحتمالي كما هو لازم منعه من الرجوع إلى البراءة.

ومن هنا حمله شيخنا قدس سره على وجوب الاحتياط وتحصيل العلم بالبراءة

لا استحبابه كما هو الظاهر من لفظه ينبغي سيّما في كلمات الفقهاء.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنما هو على تقدير تسليم الشكّ في الحكم في الأمثلة المذكورة ونظائرها، وإلاّ فالتحقيق ثبوت الضمان فيها لقاعدة الإتلاف من حيث كونها أعمّ من المباشرة والتسبيب فيما يستند الفعل إلى فاعل السبب عرفاً، ونفي الضرر معاً على ما ستقف عليه عند التكلّم في بيان قاعدة نفي الضرر فما عسى ربما يستظهر من السيّد الصدر الشارح من الحكم بعدم الضمان في الأمثلة ونظائرها ليس ممّا ينبغي المصير إليه فلعلّ المراد مجرّد الفرض والتقدير كما ذكرنا قال قدس سره: «التمسّك بالبراءة بالنسبة إلى المكلّف ليس مرجعه إلاّ عدم إلزام المكلّف بفعل شيء أو تركه وكونه مخيّرا في اختيار ما شاء منهما» إلى أن قال: «فعلى هذا نقول لا شكّ في قبح الإضرار عقلا وشرعاً إذا لم يكن له جهة محسّنة كالقصاص مثلا وإنما الكلام في لزوم جبرانه على المكلّف وفي مقدار الجبران فإن كان عليهما أو على الأوّل دليل معتبر، فلا يجوز التمسّك بالأصل إذ لا اعتداد به مع النّاقل، وإلاّ فحكم الأصل جار وعلى المضرّ الندم وعلى المستضرّ الصبر والاحتساب، وأمّا مجرّد احتمال أن يكون ما نحن فيه مندرجا تحت قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار أو مندرجا تحت ما دلّ على حكم من أتلف مالا لغيره، فلا يكفي لعدم إمضاء حكم الأصل الذي دلّ على حجيّة العقل والنقل» انتهى كلامه رفع مقامه.

وليس الظاهر منه كما ترى بيان حكم المسألة الشخصيّة من حيث هي، بل الظاهر منه على ما عرفت من عدم المانع من الرجوع إلى الأصل على تقدير عدم ظهور دليل نفي الضرر وقاعدة الإتلاف وأنّ مجرّد احتمال الشمول لا يمنع منه.

وبالجملة ما أفاده الفاضل التوني في الشرط الثاني لا يخلو عن مناقشة مثل ما أفاده في الشرط الثالث من اعتبار أن لا يكون مجراه ممّا يشكّ في اعتباره في

كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة، وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الإتلاف أو الضرر، لا يوجب رفع اليد عن الأصل والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الإثم والتغرير إن كان متعمداً، وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

وبالجملة فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلة الضرر كما لا وجه لما ذكره في تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة بناء على أن المثبت لإجراء العبادة هو النص، لأن النص قد يصير مجملا وقد لا يكون نص في المسألة، فإن قلنا بجريان أصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردد بين الأقل والأكثر فلا مانع منه وإلا فلا مقتضي له، وقد قدمنا ما عندنا في المسألة.

العبادة جزءاً أو شرطاً نظراً إلى أنّ المثبت لأجزاء العبادة إنما هو النصّ، فإثبات كون الماهيّة هي الأصل الخالي عن المشكوك بالأصل غير جائز، فكأنّه نظر إلى ما عرفت تضعيفه في محلّه من جماعة من المتأخّرين من أنّ الأصل وإن جرى في نفي الوجوب الغيري كالنّفسي، إلاّ أنّه ما لم يتعيّن الماهيّة يحكم العقل بالاحتياط وأصل البراءة لا يصلح للتعيين.

وقد أسمعناك ما يقتضيه التحقيق في ذاك المقام وأنّ القائل بالبراءة في الدوران المذكور لا يلزمه تعيين الماهيّة بالأصل، وإنّما الغرض من الرجوع إليها مجرّد نفي وجوب المشكوك في مرحلة الظاهر نظراً إلى عدم اقتضاء العلم الإجمالي فيه وجوب الاحتياط في حكم العقل أو ورود الأخبار على حكمه.

قاعدة لا ضرر

وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة، فنقول: قد ادعى فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار[1] على نفي الضرر والضرار، فلا نتعرض من الأخبار الواردة في

---

(١) نقل غير واحد دعوى تواتر أخبار القاعدة عن الفخر في الإيضاح، ولكن ذكر قدس سره في الرسالة المستقلّة المعمولة في هذه القاعدة بعد حكاية دعوى تواتر الأخبار: «عن الفخر في محكيّ الإيضاح في باب الرهن أنّه لم يعثر عليه نعم عن الشيخ الحرّ قدس سره في كلماته أنه عقد باباً لذلك، وادّعى كثرة الأخبار الواردة فيه فقال: باب أنه لا يجوز الإضرار بالمؤمن ولا يجب عليه تحمّل الضرر، إلاّ ما استثني، ثم قال بعد نقل طائفة من الأخبار الواردة في ذلك أقول: والأحاديث في ذلك كثيرة ذكرنا بعضها في كتاب وسائل الشيعة في إحياء الموات وفي الشفعة وغيرهما» انتهى كلامه رفع مقامه.

وما ذكره قدس سره من كثرة الأخبار الواردة في هذا الباب واستفاضتها ممّا لا يعتريه ريب أصلاً، فإنّها قد تجاوزت من العشرة يقيناً.

وأمّا دعوى التواتر سواء أريد به التواتر اللفظي أو المعنوي، فالعهدة على مدّعيها لكن لا حاجة إلى إثبات التواتر أو قطعيّة صدورها من جهة الاحتفاف بالقرينة إلاّ على مذهب من يدّعي عدم حجيّة أخبار الآحاد مطلقاً، وإلا فلا إشكال في حجيّتها لصحّة سند جملة منها واعتبار أسناد الباقي، فلا إشكال في المقام من جهة سند الأخبار أصلاً، بل ربما عمل بها القائل بحرمة العمل بأخبار الآحاد، بل مضمونها ممّا انعقد عليه الإجماع وحكم به العقل المستقل بل دلّ عليه كتاب العزيز أيضاً، بل الإنصاف وضوح دلالتها على القاعدة كوضوح سندها غاية ما

هناك وقوع التأمّل في عمومها لما يأتي الإشارة إليه، وأمّا بعض المناقشات الراجعة إلى منع دلالتها ولو من جهة دعوى إجمالها فإنما حدث عن بعض متأخري المتأخّرين، وإلاّ فبناء الفقهاء رضوان اللّه عليهم على التمسّك بها في الفروع الفقهية والتسالم والمفروغيّة عن ظهورها فيها ممّا يعلم بأدنى تتبع في كلماتهم في أبواب الفقه من العبادات والمعاملات، ومع ذلك ينبغي التّعرض لذكر الأخبار الواردة في الباب أوّلاً، ثم التعرّض لبيان معنى الضرر في اللّغة والعرف العام وما هو الظاهر من أخبار الباب في المقام والإشارة إلى جملة من الإشكالات والشبهات الحادثة ودفعها بما يقتضيه الوسع والذهن القاصر، فنقول: قد عرفت أن الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة منها جملة من الأخبار الواردة في قضيّة سمرة بن جندب مع الأنصاري بألفاظ مختلفة في الجملة، وقد اشتهر عنه صلى اللّه عليه وآله.

أحدها: ما رواه قدس سره في الكتاب.

ثانيها: ما روى ذيله في الكتاب وهو ما روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فجاء الأنصاري إلى رسول اللّه فشكا إليه فأخبره الخبر فأرسل إليه رسول الله وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال عليه السلام إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فلمّا أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء اللّه فأبى أن يبيعه فقال لك بها عذق في الجنّة فأبى أن يقبل فقال رسول الله للأنصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار» الحديث.

ثالثها: ما في رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام نحو ذلك، إلا أنه قال في ذيله لسمرة بن جندب بعد الامتناع: «ما أراك يا سمرة إلاّ مضاراً اذهب يا فلان

فاقلعها وارم بها وجهه» وفي القضيّة وإن كان إشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق مع أن القواعد ربما لا يقتضيه ونفي الضرر لا يوجبه أيضاً، إلا أنه لما كان من فعله عليه السلام فعلم أنه بعد الامتناع عن المساومة كان له جهة مجوّزة له ولو بحسب الولاية المطلقة التي كانت له على الآفاق والأنفس كما قال الله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ الآية وكيف كان فعدم إدراكنا لجهة فعله صلى الله عليه وآله لا يخلّ بالاستدلال قطعاً.

رابعها: ما رواه عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام قال: «قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن قال ولا ضرر ولا ضرار».

خامسها: ما عن التذكرة ونهاية ابن الأثير مرسلا عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

سادسها: ما رواه عقبة بن خالد أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في شارب النخل أنه لا يمنع نفع البئر وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلإ فقال لا ضرر ولا ضرار».

سابعها: ما رواه هارون حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل شهد بعيرا مريضا يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشترك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضي أنّ البعير برأ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار قد أعطي حقّه إذا أعطي الخمس» هذه ما وقفنا عليه من الأخبار العامة.

وأمّا الأخبار الخاصّة فجملة من الأخبار:

منها: ما رواه البزنطي في الصحيح عن حمّاد عن المعلّى بن خنيس عنه عليه السلام قال: «من أضرّ بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن».

. . . .

ومنها: ما رواه الكناني في الصحيح ويقرب من رواية البزنطي.

ومنها: ما رواه طلحة بن زيد عن الصّادق عليه السلام قال: «**إن الجار كالنفس غير مضار ولا إثم**» إلى غير ذلك مما ورد في الموارد الخاصة.

وإذ قد عرفت ذلك فلا بدّ أوّلاً من التكلم في معنى اللفظين الواقعين في أخبار الباب موضوعاً للحكم أي الضرر والضرار وإطلاقاتهما في اللغة والعرف والمراد منهما في الأخبار، ثم تعقيبه ببيان الحكم المتعلّق بهما وبيان مراد الشارع من هذه القضيّة فنقول الضرر في العرف العام كما يساعد عليه موارد الاستعمال ويقتضيه التبادر عند الإطلاق ضد النفع ويوافقه اللغة كما يقتضيه ما حكاه شيخنا قدس سره في الكتاب عن الصحاح والنهاية والقاموس، وإليه يرجع ما عن المصباح وجعل الكراهة أعمّ من المعنى المذكور وإن كان ممكنا، إلا أنه خلاف ظاهر كلامه كما أنه يحتمل إرجاع ما في القاموس من إطلاقه على سوء الحال إليه أيضا وإن أمكن جعله إطلاقا آخر مجازاً من جهة العلاقة فإنّ قوله: في مقام بيان معنى الضرر ضدّ النفع وضارّه يضارّه ضرارا مع قوله بعد ذلك الضرر سوء الحال وإن كان ظاهرا في المغايرة، إلا أن إرادة كونه حقيقة فيهما بعيد.

وأمّا إطلاقه على النقص في الأعيان كما عن المصباح فهو على خلاف وضعه قطعاً، ومن هنا قال وقد يطلق على النقص في الأعيان وقيل الضرر بالفتح ضدّ النفع وبالضم بمعنى الشدّة والكراهة وسوء الحال مستشهدا بالآية الشريفة: ﴿رَبِّ إِنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾، وفيه ما لا يخفى وكيف ما كان لا إشكال في ظهور لفظ الضرر عند الإطلاق بلا قرينة فيما ذكرنا مع أن كونه بالمعنى الأعمّ أي الكراهة وسوء الحال لا يضرّناً يقيناً في المقام كما هو ظاهر، وأمّا الضرار فصريح جمع من اللغويّين كونه بمعنى الضرر فالتكرار في الحديث للتأكيد كما صرّح به في المصباح والقاموس وأطلقه على الضيق بعد إطلاق الضرر على سوء الحال في

الصّحاح وإن ذكر أخيراً إطلاق الضرار على المضارة وظاهر النهاية كونه بمعنى المجازات على الضرر بإدخال الضرر على من أضرّ به وأطلقه على فعل الاثنين أيضاً كما يقتضيه وضع المفاعلة واحتمل شيخنا قدس سره رجوع المعنى الأوّل الذي ذكر في النهاية إلى الثاني المذكور فيها، وكيف ما كان ظاهرها مغايرة اللفظين بحسب المعنى وقيل إن الضرر والضرار من قبيل المسكين والفقير إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا ولم يثبت ذلك من العرف واللغة بل ظاهرهم خلافه، ولما لم يثبت كون الضرار مغايراً للضرر، بل ظاهر أكثرهم كما عرفت اتحاده معنى مع الضرر، وليس هذا من قبيل الإثبات والنفي حتى يقال إن المثبت مقدّم على النافي كما هو ظاهر فلا يدلّ الأخبار على نفي الغرامة، والضمان والتدارك على المتلف بدعوى كون أخذ الغرامة مجازاة كما يستفاد من كلام شيخنا في الكتاب مع أنه على تقدير تسليم ظهوره في المجازاة لا نسلّم دلالته على نفي الضمان، حيث إنه حكم شرعيّ يتعلّق بالضّارّ لا تعلّق له بفعل المتضرّر.

نعم ظاهره نفي القصاص ولا ضير فيه بعد قيام الأدلّة القطعيّة عليه فيخرج عنه بها، بل الأمر كذلك على تقدير نفيه الضمان بالعموم لكون دليل الضمان بالإتلاف أخصّ منه وكيف ما كان لا إشكال في عدم نفي المجازاة الضمان شرعا بالإتلاف، مع أنّه على تقدير تسليم الدلالة يقع التعارض لا محالة بين الفقرة الأولى والثانية، حيث إن مقتضى الفقرة الأولى إثبات الضمان على ما ستقف عليه ومقتضى الفقرة الثانية نفيه، فيجب الرجوع إلى دليل الإتلاف ولا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة بعد وجوده كما هو ظاهر.

وبالجملة الحقّ ما ذكره شيخنا قدس سره في الرسالة من أن التباس الفرق بين الضرر والضرار لا يخلّ بما هو المقصود من التمسّك بنفي الضرر في المسائل الفقهيّة، فالمهمّ بيان المراد من النفي الوارد على الضرر في الأخبار بعد صرفه عن

. . . .

ظاهره بحكم العقل من حيث لزوم الكذب بعد وقوع الضرر حسّاً وبالمشاهدة والوجدان، وأنّ الظاهر منه بعد القطع بعدم إرادة الظاهر بحكم دلالة الاقتضاء ما هو، فإنه قد يتخيّل إجمال الروايات من حيث كثرة الاحتمالات المتطرّقة وعدم المعيّن لبعضها، وقد أنهاها بعض من عاصرناه إلى سبعة أو ثمانية فنقول الاحتمالات ثلاثة قال بكلّ قائل، وأمّا سائر الاحتمالات فهي إمّا راجعة إليها أو سخيفة يجب الإعراض عنها.

أحدها: أن يراد من نفي الضرر في الاسلام والشرع نفي تشريع الحكم الضرري بمعنى أنه لم يشرع في الإسلام حكم يلزم منه ضرر على العباد، فكلّ حكم شرع في الإسلام لا بدّ أن يكون على وجه لا يلزم منه ضرر على أحد تكليفيًا كان أو وضعيًا من غير فرق بينهما، فكما أنّ لزوم البيع مع الغبن والعيب وبدون الشفعة للشريك وكذلك وجوب الغسل والوضوء والحجّ والصّوم وغير ذلك من العبادات مع التضرّر وكذلك سلطنة سمرة على الدخول على عذقه بدون الاستئذان من الأنصاري وحرمة الترافع إلى حكّام الجور مع توقّف أخذ الحقّ عليه وهكذا كل حكم ضرريّ منفيّ بالروايات كذلك براءة ذمّة الضارّ عن تدارك ما أدخله من الضرر حكم ضرريّ منفيّ بها من غير فرق بينهما أصلاً، فهو نظير ما دلّ على نفي الحرج والسهو مع كثرته أو في النافلة أو في السّهو أو على المأموم مع حفظ الإمام أو العكس ورفع الخطاء والنسيان وأخواتهما إلى غير ذلك ممّا دلّ على نفي الذات المحمول على نفي الحكم، ويدلّ على هذا المعنى مضافا إلى فهم الفقهاء وظهور أمثالها من التراكيب الواردة في ذلك قوله عليه السلام في الإسلام على رواية علامة قدس سره وابن أثير وعلى مؤمن فإن الظرفية المذكورة يناسب كونه مفسّرا لأحكام الإسلام وشارحا لأدلّتها كما لا يخفى.

وبالجملة لا إشكال في ظهور الروايات في هذا المعنى وإن كان اللازم حملها

على الأخبار كما هو ظاهر القضيّة.

ثانيها: أن يراد من النّفي النهي والتحريم فمعنى قوله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام كون الإضرار حراما سواء كان بالنفس أو بالغير، وأنه لا يجوز الإضرار في الدين وشرع الإسلام فلا ينافي وجود ذاته في الخارج ولا يلزم عليه كذب أصلا إذ المقصود ليس نفي وجوده، بل نفي جوازه بالمعنى الأعمّ وهذا المعنى مضافا إلى كونه خلاف الظاهر ينافي ذكر القاعدة في النصّ والفتوى لنفي الحكم الوضعي فإن الحكم بأن المراد من النفي النهي وتحريم الإضرار، وأنّه من المحرّمات الشرعيّة لا يجامع القول باستفادة الحكم الوضعي من الأخبار كالضمان ونحوه وإن لزمه بحكم العقل الفساد إذا تعلّق بعبادة إذا اتحد معها وجوداً كالوضوء الضرري، إلا أنه لا تعلّق له بدلالته على الحكم الوضعي وبالجملة فرق واضح بين جعل الروايات في مقام إنشاء حكم الإضرار وبيان أنه من المحرّمات الشرعيّة وبين جعلها إخبارا عن عدم جعل الحكم الضرري وضعياً أو تكليفياً في المجعولات الشرعيّة وشتّان بينهما.

هذا وممّا ذكرنا يظهر ما يتوجّه على ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله: ويحتمل أن يراد من النفي النهي عن ضرر النفس أو الغير ابتداء أو مجازاة لكن لا بد أن يراد بالنهي زائدا على التحريم الفساد وعدم المعنى للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعيّ دون محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء بالشروط والعقود بجعل الإضرار بالنفس أو الغير محرّما غير ماض على من أضرّه وهذا المعنى قريب من الأوّل بل راجع إليه هذا ما في الكتاب، وقد أسمعناك أن كون الإضرار من حيث هو حراما في الشرع لا تعلّق له بكون الحكم الضرري سواء كان تكليفيّاً أو وضعيّاً منفياً في الشرع فإنّ براءة ذمّة الضارّ من الغرامة، لا ينافي كون فعله حراماً، بل المدعى نفي براءة ذمّته وإن لم يكن فعله حراماً أيضاً

كما إذا صدر الإتلاف منه من دون التفات.

نعم لو كان المراد من النهي الإرشاد أمكن جعله إشارة إلى الحكم الوضعيّ، لكنّه لا تعلّق له بتحريم الإضرار من حيث هو إضرار، ومنه يظهر فساد النّظير بما دلّ على وجوب الوفاء بالعقد حيث يستلزم صحّته بحكم العقل بل ربما يقال بدلالته عرفا عليها من حيث إن الأمر بالوفاء أمر بترتيب الآثار فهو كالنهي عن ترتيب الآثار كقوله ثمن العذرة سحت ونحوه نعم فيما كان متعلّق النهي عن الإضرار خصوص العبادة دلّ بحكم العقل على فسادها على ما أشرنا إليه وأين هذا ممّا أفاده ولو لم يكن قوله: (وهذا قريب من الأوّل، بل راجع إليه) أمكن حمل ما أفاده على دلالة هذا المعنى على الحكم الوضعي فيما كان متعلّقه العبادة، فيدلّ زائدا على التحريم على الفساد أيضا فيكون المراد من الحكم الوضعي خصوص الفساد في المورد الخاصّ لا الأعمّ منه ومن المعاملات، لا الأعمّ منها ومن الغرامة ونحوها من الآثار الوضعيّة فلا فرق في الحكم بفساد الوضوء الضرري بين القول بكون وجوب الوضوء منفيّاً في الشريعة بالروايات وبين القول بكون الإضرار بالنفس ولو بالوضوء حراماً فإذا كان حراماً لم يكن واجبا فيكون فاسداً، لكن ما أفاده خصوصاً حكمه بالاتحاد والرجوع آب عن التوجيه المذكور فتدبّر.

ثالثها: كون المنفي الضرر الغير المجبور والمجرّد عن التدارك فلا ينافي وجوده في الخارج، إذ المنفيّ ليس الضرر المطلق بل المقيّد بعنوانه التقييدي وإليه يشير ما تقدّم عن الفاضل التوني قدس سره، فإذا كان نفي الضرر بالملاحظة المذكورة فكأنه ينفي وينزّل عدمه إذ كما أن ما يحصل بإزائه نفع وعوض لا يسمّى ضرراً عرفاً كدفع مال بإزاء عوض مساو له أو زائد عليه كذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه ينزّل منزلة عدم الضرر عرفاً، فإتلاف مال الغير بلا تدارك ضرر عليه عرفا فهو منفيّ، فإذا وجد في الخارج، فلا بدّ أن يكون

مقروناً ومحكوماً بلزوم التدارك وكذلك تمليك الجاهل بالغبن ماله بما دون قيمته ضرر عليه فلا يوجد إلاّ محكوماً ومقروناً بالخيار الموجب لتداركه، وكذا تمليك الجاهل بالعيب فإنه ضرر عليه فلا بدّ أن يكون مقرونا بالخيار وهكذا لو فرض الإضرار بالنفس أو الغير ممّا لا يكون له تدارك، فلا بدّ أن يكون منفيّاً ومعنى نفيه شرعا نفي جوازه، فيكون حراما ويلزمه الفساد إذا كان من العبادات.

فإن قلت: إذا كان المنفي الضرر الغير المتدارك لم يجز الاستدلال بهذا الأصل على نفي الأحكام الضرريّة في مقابل العمومات المثبتة لها ضرورة كشف ثبوت الحكم الضرري عن التدارك بحكم العقل والنفع العائد في مقابل الضرر الموجب لتداركه أعمّ من أن يكون دنيويّاً أو أخرويّاً، ومن هنا قال الفاضل النراقي في العوائد: «إن الضرر هو إخراج ما في يد شخص من الأعيان أو المنافع بلا عوض، فكلّما كان صرفه وإتلافه لجلب النفع أو عوض حاصل لم يكن ضررا والنفع والعوض أعمّ من أن يكون دينيّاً أو دنيويّاً في الآخرة أو الدنيا» انتهى كلامه رفع مقامه فعلى هذا يسقط الاستدلال وهو خلاف قضيّة كلماتهم.

قلت: لا نعلم بل ولا نظن ترتّب النفع الأخروي على الأعمال ومجرّد الاحتمال لا يجدي في صدق التدارك، وابتناء الأحكام على المصالح أو استلزامها في حكم العقل للأجر والثواب لا يكفي للتدارك بعد الحكم بثبوتهما في غير مورد الضرر أيضا قال الفاضل النراقي في ذيل المبحث بقي هنا أمر آخر وهو أن الضرر كما مرّ هو ما إذا لم يكن بإزائه عوض والعوض كما أشرنا إليه يعمّ الأخروي أيضاً والعوض الدنيوي ممّا لا يمكن درك وجوده أو انتفائه بخلاف الأخروي وعلى هذا، فكيف فهم أن الضرر الذي يتضمّنه الحكم الفلاني لا عوض له حتى يكون ضررا هذا كلامه ثمّ دفع السؤال بأن الضرر هو الذي لا يكون بإزائه عوض معلوم أو مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر، مع أنّ العوض الأخروي معلوم

الانتفاء بالأصل.

ثمّ قال: «فإن قيل هذا ينفع إذا لم يكن الحكم المتضمّن للضرر داخلا في عموم دليل شرعيّ، وأما إذا كان داخلا فيه سيّما إذا كان من باب الأوامر وأمثاله، فيثبت العوض ويلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عمومه، مع أنّه مخالف لكلام القوم مثلا إذا ورد إذا استطعتم حجّوا أو إذا دخل الوقت صلّوا، فإنه يدلّ بعمومه على الأمر بالحجّ والصّلاة في كلّ وقت حصل الاستطاعة أو دخل الوقت وإن تضمّن ضررا كليّا والأمر يدلّ على العوض، فلا يكون ضررا قلنا الأمر تعلق بالحجّ والصّلاة ولازمه تحقق الأجر المقابل لماهيّة الحجّ والصلاة المتحقّقة في حالة عدم الضرر أيضاً، وأمّا حصول عوض في مقابل الضرر وأجر له، فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما أمر به يحكم بعدم التعارض وعدم كونه ضرراً كما في قوله إذا ملكتم النصاب فزكّوا وأمثاله» انتهى كلامه رفع مقامه.

هذا ويتوجّه على هذا الوجه أنّ مناطه ومبناه على تعلّق النفي بالضرر المقيّد من غير أن يقدّر الحكم ويجعل المنفي الحكم المتعلّق بالموضوعات الضرريّة، ومن المعلوم عدم جواز التمسّك بهذا الأصل على هذا المعنى على نفي الحكم المتعلّق بالموضوع الضرري، فإنّ حكم الشارع ليس ضررا أصلا وإن كان ضرريّاً أي متعلّقا بالضرر وعلى تقدير إرادة الحكم يرجع إلى الوجه الأوّل فيغني عن هذا التكلّف البعيد، بل الغير الجائز كما لا يخفى إذ حاصله يرجع إلى نفي القاعدة لا إثباتها كما هو ظاهر، ومنه يظهر تطرّق المناقشة إلى ما أفاده في الكتاب من أنه لو لم يكن أخبار الباب ظاهرة في الحكومة على عمومات التكليف لكان له وجه، فإنه بعد الإغماض عن الحكومة أيضا كيف يمكن جمع المعنى المذكور مع موارد الأخبار كالواردة في قضيّة سمرة وغيرها فلا بدّ على هذا المعنى من الحكم باختصاص الروايات بباب الضمان والخيارات ونحو ذلك، فلا تعرّض لها لتحريم

الإضرار بالنفس أو بالغير، فلا بدّ له التماس دليل آخر من عقل أو نقل كتاب أو سنّته كما أنه على الوجه الثاني يختصّ بإثبات التحريم للإضرار من غير أن يكون له تعرّض لإثبات الوضع على ما عرفت بيان، فلا بدّ من التماس دليل آخر، فالمعنى الجامع للمقامين المنطبق على موارد تمسّكهم بالأصل المذكور هو الوجه الأوّل.

هذا مضافاً إلى أن حكم الشارع بلزوم التدارك ودفع الغرامة في موارد الضمان لا يمنع من صدق الضرر من حيث إن المانع من صدقه هو دفع الغرامة لا مجرّد حكم الشارع بوجوب الدفع، فلا بد من الفرق بين الضرر المتدارك والضرر المحكوم بتداركه.

هذا مضافاً أيضاً إلى أن الظرفيّة في قوله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام يقتضي كون الإسلام قيداً للمنفي، وهذا يناسب إرادة الحكم لا الفعل المضرّ كما هو ظاهر وهذا الوجه وإن حكي عن بعض الفحول إلاّ أنه في كمال البعد، وأمّا ما ارتكبه الفاضل النراقي من السؤال والجواب فيتوجّه عليهما ما أشار إليه شيخنا قدس سره في الرسالة والكتاب من منع مانعيّة الأجر الأخروي من صدق الضرر عرفاً، فلعلّه من جهة ضعف النفوس وعدم اليقين الكامل بما أعدّ في الآخرة من الأجر الآجل أو كون المانع عندهم هو النفع العاجل أو كون محبة الدنيا شاغلة لهم عن النظر إلى الأجر.

ومن هنا ترى غالب الناس يفرّون عما فيه الضرر بالأنفس والأموال في باب الجهاد والزكاة والخمس وأمثالها، مع أنّه ربما يكون فيه نفع عاجل من تنمية المال وتكميل النفس إلاّ أنّ النفوس الضعيفة بمعزل من إدراك ما هو المكنون فيها، هذا مضافاً إلى أن التدارك إنما هو في الأعمال لا في جعل الحكم، مع أنه إذا التزم بكون النفع الأخروي مانعاً عن صدق الضرر لم يكن وقع للدفع الذي ذكره أصلاً

. . . .

من كون الفعل ذا مصلحة وأجر مطلقاً ولو في غير مورد الضرر، ضرورة أن عموم الحكم لمورد الضرر يكشف عن زيادة الأجر ولو من جهة ما دلّ على أفضليّة الأجر على الأحمز بمعنى الأشق كما عن المجمع لا بمعنى الأتمّ والأوفى كما عن الصحاح والقاموس ومن هنا ذكر شيخنا قدس سره أن الدفع أشنع من التوهّم، هذا مع أن الفعل المضر كالوضوء الضرري مثلا حرام والموجود منه في الخارج لم يجعل له تدارك في الشرع إلى غير ذلك ممّا يتوجّه على هذا الوجه، فالإنصاف أن هذا الوجه وإن ذكره بعض الفحول لا محصّل له، فالمتعين هو الوجه الأوّل، ولا يتوجّه عليه شيء وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنا قد أشرنا في مطاوي ما أسمعناك من الكلام في بيان هذا الأصل إلى كونه حاكما على العمومات المثبتة للحكم الضرري من التكليفيّات والوضعيّات وشارحا لها ومبيّنا لمقدار مدلولها ومفسّراً للمراد منها وأنّ المجعولات في الإسلام والشرع ليست بحيث توجب الضرر على أهل الإسلام، فهذه الأخبار المثبتة للأصل المذكور بمداليلها اللفظيّة ناظرة إلى العمومات المثبتة للأحكام وإطلاقاتها ومتعرّضة لها ومتفرّعة عليها كسائر ما يكون على هذا الشأن والنمط مثل ما دلّ على نفي الجرح والسهو لمن كثر عليه أو في النافلة وأمثالها ممّا ورد في الشرعيّات فهي بأنفسها مقدّمة عليها تقدّماً ذاتيّاً من غير أن يكون بينهما تعارض وترجيح، فإن التماس الترجيح في التقديم فرع التعارض المفقود بين الحاكم والمحكوم، مع أنّ سوقها في مقام الامتنان كحديث الرفع ودليل نفي الجرح الآبي عن التخصيص يكفي في قوّتها وتقديمها على تلك العمومات على تقدير تسليم التعارض والتنافي من غير أن يحتاج ترجيحها عليها إلى التشبث بالمرجّحات الخارجيّة كالشهرة ونقل الإجماع والأصل على القول بجواز الترجيح بالمرجّحات الخارجيّة بين العامّين من وجه، مع كونه محلّ كلام ومناقشة فما يظهر من غير واحد من

المتأخّرين منهم السيد السند في الرياض والفاضل النراقي قدس سرهما تبعا لما عن المحقق السبزواري من الحكم بالتعارض بينهما والرجوع إلى المرجّحات فيما سيأتي من كلامهم ليس على ما ينبغي سيّما ما عن بعض تبعا للرياض من الترجيح بالسّند، بل الحكم بضعف سند بعض أخبار المقام، مع أنك قد عرفت أنه غير قادح بعد وجود الصحيح والموثّق فيها ودعوى الكثرة بل التواتر بالنسبة إليها مع ما في الترجيح بالصدور في العامّين من وجه من الإشكال الذي تقف عليه في الجزء الرابع من التعليقة إن شاء الله تعالى قال في العوائد: «إن نفي الضرر والضرار في الأحكام الشرعيّة من الأصول والقواعد الثابتة بالأخبار المستفيضة المعتضدة بعمل الأصحاب الموافقة للاعتبار المناسبة للملّة السمحة المعاضدة بنفي العسر والجرح والمشقّة كما ورد في الكتاب والسنّة، فهذا أصل من الأصول كسائر الأصول والقواعد الممهّدة ودليل شرعيّ يستدلّ به في موارده فإن لم يكن له معارض، فالأمر واضح وإن كان بأن يدلّ دليل آخر على ثبوت حكم شرعيّ يلزم منه ضرر فيعمل فيه بمقتضى التعارض والترجيح» انتهى ما أردنا نقله من كلامه في هذا المقام.

وقال في مقام آخر أيضاً: «إنّ من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر ما لو استلزم تصرّف أحد في ملكه تضرّر الغير فإنه يعارض ما دلّ على جواز التصرّف في المال مثل قوله صلى الله عليه وآله: (الناس مسلّطون على أموالهم) بالتعارض العموم من وجه فقد يرجّح أدلّة نفي الضرر بما مرّ من المعاضدات وقد يرجّح الثاني» انتهى كلامه رفع مقامه، فقد اتضح ممّا ذكرنا ما يتوجّه عليه فإن المراد من التعارض تنافي الدليلين بالنظر إلى مدلوليهما من غير أن يكون لأحدهما نظر إلى الآخر بالدلالة اللفظيّة وإن حكم بتقديم أحدهما إلى الآخر لمكان الترجيح الدلالي كما في تعارض الظاهر والأظهر كالعام المعلّل على غير المعلّل

في تعارض العامّين من وجه أو الأقلّ أفراداً على غيره أو الخاص الذي لا يكون نصّاً على العام إلى غير ذلك من موارد الترجيح بقوّة الدلالة بحسب النوع أو الصنف فبعد عدم إمكان العمل بظاهرهما وعدم جواز طرحهما يلزم الأخذ بالأظهر وتقديمه على الظاهر لمكان الترجيح.

وهذا بخلاف الحاكم فإن الأخذ به ورفع اليد عن المحكوم من حيث كونه بنفسه مقدّماً عليه ومفسّرا له بحسب دلالته اللفظيّة من غير أن يكون هناك دوران وترجيح ومن هنا يقدّمونه على العمومات المثبتة بعمومها للحكم الضرري من غير ملاحظة ترجيح والحكومة وإن كانت في الحقيقة راجعة إلى التخصيص وليست من الورود، إلاّ أنّها تخصيص بعبارة التفسير، ولذا لا يعدّ الحاكم والمحكوم من المتعارضين بخلاف العام والخاص الظنّيين، فقد اتضح ممّا ذكرنا الفرق بين الحكومة والتعارض، وسيجيء تمام الكلام في ذلك في باب الاستصحاب والتعارض، وحينئذ فلا يمكن تقديم شيء من عمومات التكليف على قاعدة نفي الضرر وإن بلغت من القوة ما بلغت بحسب المرجّحات بل كانت قطعيّة بحسب الصدور وجهته.

نعم لو كان هناك دليل مثبت لحكم في عنوان الضرر مثل ما دلّ على القصاص والجهاد ونحوها خرجنا عن القاعدة بسببه لكونه أخصّ منها ولا يعقل حكومتها عليه كما هو ظاهر هذا وفي أكثر نسخ الكتاب بعد بيان الحكومة بقوله قدس سره والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال دليل آخر إضافة هذا القول من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه، فالأوّل مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب أو شهادة العدلين، فإنه حاكم على ما دلّ على أنه لا صلاة إلا بطهور فإنه يفيد بمدلوله اللفظي أنّ ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل لا صلاة إلاّ بطهور وغيره ثابت للمتطهّر بالاستصحاب والبيّنة، والثاني في مثل الأمثلة

. . . .

المذكورة، وهذه الإضافة ليست في بعض النسخ وإن كان أصل التعميم المذكور للحكومة والتمثيل بما ذكر موجودا في كلماته قدس سره في غير هذا الموضع وللقاصر في التمثيل بالاستصحاب والبيّنة وغيرهما ممّا يثبت الموضوعات أو الأحكام بحسب الظاهر من الأصول والأمارات مناقشة، وإن كان أصل التعميم ممّا لا يتطرّق إليه مناقشة نظراً إلى أن الاستصحاب مثلا ليس في مرتبة قوله لا صلاة إلا بطهور، فإنّه مما يثبت الحكم أي شرطيّة الطهارة للصلاة في مرحلة الواقع فكيف يمكن جعل الاستصحاب المثبت للطهارة في مرحلة الظاهر شارحا لها ومبيّنا للمراد بها بحيث يكون المراد من الأدلّة الواقعيّة من الواقع والظاهر، فإذا بني على وجود الركوع مثلا بعد الدخول في السجود عند الشكّ فيه أو على وجود السجود بعد الدخول في غيره إذا شكّ فيه، فلا بدّ من أن يحكم بأن المراد ممّا دلّ على اعتبار الركوع والسّجود في الصّلاة أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة وهكذا.

وهذا مضافاً إلى لزومه الإجزاء في جميع موارد الأصول والأمارات ولو في الموضوعات كما ترى فالذي يقتضيه التحقيق الذي لا بدّ منه ولا مناص عنه البناء على كون مؤدّى الأمارة المعتبرة ومجرى الاستصحاب نفس الواقع الأوّلي بحسب الآثار والأحكام بجعل الشارع ما دامت الأمارة قائمة والأصل جارياً بأن لا يعلم الخلاف وبعد تبيّن الخلاف والخطاء يبنى على ترتيب آثار الواقع من أوّل الأمر كما هو شأن الحكم الظاهري، فليس هنا تخصيص لا بحسب الواقع ولا بحسب الظاهر ولا تصرّف في موضوع الخطاب الواقعي بتعميمه لما يشمل مفاد الأصل والأمارة أصلاً، وإنما هنا حكم آخر في مرحلة الظاهر والجهل بالواقع بوجوب البناء على كون مؤدّى الأمارة مثلا عين الواقع ما دامت قائمة، وأين هذا من الحكومة وقد أشرنا إلى هذا في طيّ أجزاء الجزء الأول من التعليقة.

الثّاني: أنّك قد عرفت في طيّ الأمر الأوّل أنه لا شبهة في لزوم الخروج عن

مقتضى القاعدة مع حكومتها على العمومات المثبتة للحكم الضرري بما يكون أخصّ منها كما ورد في الشرعيّات، فإذا ورد فيها وجوب الغسل على المريض المجنب عمدا وإن أصابه من المرض ما أصابه بالطريق المعتبر فيلزم الإفتاء به كما أفتى به بعض.

وهذا ممّا لا إشكال فيه أصلاً إنما الإشكال في التمسّك بها فيما شكّ في ورود المخصّص عليها نظراً إلى ما يقال، بل قيل بأنها من العمومات التي خرجت أكثر أفرادها منها فيصير موهونة فإنه يظنّ بملاحظة أكثريّة الخارج بأن المراد منها ليس هو العموم، بل المعنى المعهود عند التخاطب حتى لا يرد عليه ذلك سيّما مثل هذا العموم الوارد في مقام الامتنان وضرب القاعدة والأصل الآبي عن التخصيص فضلا عن كثرته فضلا عن أكثريّته، هذا ولكن يمكن التفصّي عن الإشكال كما في الكتاب بعد منع أكثرية التخصيص، إذ المسلّم على تقدير الإغماض كثرته لا أكثريّته، فإن الخارج منها محصور بباب النفقات التي لا يحصل بإزائها عوض دنيويّ كنفقة الحيوانات مثل نفقة الوالدين والأولاد والزوجة على تأمّل والحقوق الماليّة كالزكاة والخمس والجهاد والحجّ ونحوها والحدود الإلهيّة لا مثل القصاص والديات ونحوهما التي شرعت من جهة نفي الضرر وحفظ النفوس والنظام فهي نظير الضمان المشروع بنفي الضرر بأن من المحتمل كون خروجها بعنوان واحد أو عناوين متعدّدة لا يبلغ الحدّ المذكور، فإن الموهن كثرة الإخراج والتخصيص لا كثرة المخرج ولو كان بتخصيص أو تخصيصات قليلة كما يشهد له المثال الذي ذكره قدس سره في الكتاب، فإذا جوّزنا ذلك وأنّ المخاطبين كانوا عالمين به وإن لم نعلم به لا يجوز الحكم بطروّ الوهن في العموم.

ومن هنا ترى الفقهاء يتمسّكون بتلك الأخبار في المسائل الفقهيّة الضّرريّة ولا يرفعون اليد عنها إلاّ بمخصّص قويّ وبمثل ذلك يتفصّى عن ورود الإشكال

المذكور على كثير من العمومات مثل عمومات نفي الجرح وإن تفصّى عنه في العوائد بأنّ ملاحظة الأجر والثواب فيما نراه شاقًا يرفع المشقّة فلم يرد عليها تخصيص أصلاً، وهذا مثل ما قيل بالنسبة إلى عمومات نفي الضرر من أنّ ملاحظة كثرة الأجر يوجب رفع الضرر فليس هناك تكليف ضرريّ أصلا وفيه ما فيه ومثل عموم الوفاء بالشرط بناء على عدم اختصاصه بالالتزام والإلزام في ضمن خصوص البيع كما عن القاموس وعمومه لكلّ إلزام والتزام ولو كان ابتدائيًا، فإن الشروط الابتدائيّة في الجملة والشروط في ضمن العقود الجائزة كنفس العقود الجائزة، وما يخالف الكتاب والسنّة وما يخالف مقتضى العقد خارجة عنها بالتخصيص ومثل عموم الوفاء بالعقد كقوله أوفوا بالعقود بناء على عدم إرادة العهد الذهني والخارجي من العقد وشموله لكل عهد، ومن هنا ترى الفقهاء يتمسّكون بتلك العمومات في المسائل عند الشكّ في التخصيص من دون تأمّل، وليس ذلك إلاّ من جهة منع أكثريّة المخرج أو منع العلم بأكثريّة الإخراج وتجويز كون إخراجها عند المخاطبين بتلك الخطابات العامّة بعنوان واحد أو عناوين قليلة.

الثالث: أنّ الظاهر من الأخبار المذكورة كما لا يخفى على من راجع إليها كون المنفي الضرر الشخصي وعليه ينطبق كثير من كلماتهم في الفقه كما في باب شراء الماء للوضوء أو الغسل حيث اعتبروا فيه حال المكلّف وباب الصوم ونحوهما، إلاّ أنّهم تمسّكوا بها أيضا فيما لا اطّراد فيها للضرر كما في باب الخيارات من الغبن والعيب والشفعة وغير ذلك فأثبتوا الخيار من جهة الأصل المذكور، مع أن لزوم العقد ليس يلزمه الضرر في هذه الموارد بالنسبة إلى جميع الأشخاص وجميع الحالات، بل قد ينفكّ عنه كما في الموارد التي ذكرها قدس سره في الكتاب ويمكن التفصّي عنه بأن تمسّكهم بالأصل المذكور فيما لا يطّرد فيه الضرر لا بدّ من أن يحمل على التأييد للدليل القائم عندهم على الحكم في

. . . .

تلك الموارد وإن كان خلاف ظاهر كلماتهم فيها، فإن مضايقتهم عن لحوق الحكم للضرر الغالبي والنوعي في غير تلك الموارد دليل على كون الضرر حكمة عندهم للحكم في تلك الموارد لا علّة حتى يلزم اطّراده وحمل كلامهم في مقام التوسعة على الغفلة عن المضايقة في مواردها لا يناسب ساحة شأنهم، فلا بدّ من الحمل على ما ذكرنا وإن كان بعيداً في بادي النظر، وأمّا ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب بالنسبة إلى أخبار المقام كدليل نفي الحرج، فلا ينطبق على كلماتهم في جميع الموارد فراجع.

الرّابع: أنه لا فرق في مفاد الأصل المذكور بين الأحكام الإلزاميّة وغيرها من الأحكام الخمسة فكما أن وجوب الفعل منفي إذا كان ضرريّاً، وكذا تحريمه إذا ترتّب الضرر على تركه، إلاّ فيما استثني من البراءة عن الأئمة عليهم السلام وقتل النفس المحترمة والتداوي بالمحرّمات على قول كذلك جوازه إذا كان ضرريّا وليس أمره كأمر نفي الجرح حتّى يقال بعدم رفعه لغير الإلزامات من حيث عدم استناد الوقوع في الحرج إلى حكم الشارع في غير الإلزامات، فيفرق بين الوضوء الضرري والحرجي، إلاّ فيما كان إقدام المكلّف رافعا لموضوع استناد الضرر إلى الشارع، فلو أقدم المكلّف لغرض عقلائي على المعاملة الغبنيّة مع علمه بالغبن لم يحكم بثبوت الخيار له من جهة أن الإقدام على الضرر أوجب عدم صدق الحكم الضرري على إيجاب الشارع للوفاء بالعقد وكذلك إقدامه على شراء مال الغير مع علمه بفساد المعاملة وأن المعوّض ليس ملك البائع أوجب عدم صدق الحكم الضرري على وجوب الغرامات والخسارات عليه، وهكذا الأمر في نظائره مما لا يجري فيه قاعدة الغرور، ويترتّب على ذلك ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الرسالة من الحكم بصحّة العبادات التي يعتقد المكلّف عدم التضرّر بها مع كونها مضرّة في نفس الأمر، فإن الأمر بالعبادة في الفرض وتجويزها للمكلّف

لم يوقعه في الضرر أصلا وإنّما الموقع له علمه بعدم تضرّره فلو حكمنا بفسادها والحال هذه لزم وقوعه في كلفة الإعادة والقضاء نعم لو علم بالضرر، أو ظنّ به كان وقوعه في الضرر مستنداً إلى أمر الشارع بالعبادة خلافاً لمن حكم بالفساد في الفرض بزعم أن الضرر مانع واقعيّ عن صحّة العبادة من غير فرق بين العلم بوجوده أو العلم بعدمه، ولا فرق في الحكم بالصحّة في الفرض بين الاستناد في فساد العبادة مع التضرّر بها إلى الأصل المذكور أو النهي عن الإضرار بالنفس، فإنّ المانع عن امتثال الأمر عندهم النهي الفعلي المنجّز في مسألة عدم جواز اجتماع الأمر والنهي ومسألة النهي عن العبادة لا النهي الشأني المعلّق قال قدس سره في الرسالة بعد جملة كلام له يتعلّق بالمقام ما هذا لفظه: «فتحصّل أنّ القاعدة لا تنفي إلا الوجوب الفعلي على المتضرّر العالم بتضرّره، لأن الموقع للمكلّف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في إقدام المكلّف على الضرر، بل نفيه مستلزم لإلقاء المكلّف في مشقّة الإعادة فالتمسّك بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرّر بها في دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرّر بالعمل كالتمسّك على فسادها على التحريم بالإضرار بالنفس في دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي، لأنه الذي يمتنع اجتماعه مع الأمر، فلا يجري مع الضرر الواقعي وإن سلم معه التحريم الشأني كما تسالموا عليه في باب اجتماع الأمر والنهي من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع أو نسيانه وأن المفسد هو التحريم الفعلي المنجّز» انتهى كلامه رفع مقامه.

وهذا الكلام وإن أمكن توجيهه بالنظر إلى مفاد الأصل المذكور حيث إن الاعتقاد بعدم الضرر يوجب رفع الاستناد إلى الشارع إلا أنّ تسليمه بالنظر إلى ما دلّ على تحريم الإضرار بالنفس مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾،

ونحوه لا يخلو عن إشكال، فإنهم وإن تسالموا في باب اجتماع الأمر والنهي على ما ذكره قدس سره إلاّ أنّك قد عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة أن الضدّ للأمر هو النهي من غير فرق بين العلم بوجوده والشكّ فيه والعلم بعدمه مع وجوده في نفس الأمر، لأن الحكم الفعلي ليس وراء الحكم الواقعي ضرورة أنه ليس الموجود من الشارع في حقّ المكلّف حكمان شأني وفعليّ وإنما يعذر العقل المكلّف في مخالفته مع عدم العلم به في الجملة نعم لو لم يكن هناك تضادّ بين الحكمين وإنما كان بين وجوب امتثالهما كان لما أفاده وجه لكنّه خلاف ما يقتضيه التحقيق ونطقت به كلمتهم من ثبوت التضادّ بين نفس الأحكام الخمسة ولو لم يجب امتثال الحكم كالإباحة مثلاً، والقول بأن الحكم الشأني ليس من مقولة الحكم والإنشاء وإنما هو عبارة عن مجرّد شأنيّة الإنشاء قد عرفت فساده ممّا قدّمنا لك سابقا كغيره من التوهّمات الموجبة لرفع الإشكال المذكورة، فإنا قد ذكرنا لك ثمّة ونذكر هنا أنّا لم نقف على ما يدفع به الإشكال المذكور عمّا تسالم عليه القوم بل كان ذلك عهدي واعتقادي من زمان قراءتي على شيخي المسألة المذكورة إلى زماني، هذا مع تكرّر البحث منّي عن المسألة لجمع من فضلاء الأصحاب والله الهادي إلى طريق الصواب.

الخامس: أن المنفي بالأصل المذكور هو الحكم الضرري، وأما الخصوصيّات الوجوديّة التي يدفع بكلّ واحد منها الضرر، فلا يثبت به أصلاً ٠،فإذا كان لزوم العقد مع العيب من دون أرش ضرريّاً فيحكم بنفيه من جهة الأصل، وأما ثبوت التخيير بين الفسخ والأرش أو اختيار أحدهما معيّناً من حيث اندفاع الضرر به، فلا يثبت به أصلا كما لا يخفى، فلا بدّ لإثبات الخصوصيّات من التماس دليل آخر كما هو ظاهر.

السّادس: أنك قد عرفت أن ما ينفي الضرر من الأخبار المتقدّمة حاكم على

العمومات المثبتة للأحكام الضررية بعمومها فهو أخبار عن حال الأحكام المجعولة في الإسلام وأنه ليس فيها مجعول ضرريّ نظير حديث الرفع فالأحكام الوجوديّة المجعولة من الشارع يستكشف حالها منه، وأنه لم يجعل منها ما كان ضرريًا من الوضعيّات والتكليفيّات وأمّا الأحكام العدميّة الغير المجعولة من الشارع إذا كانت ضرريّة كعدم ضمان ما يفوت على الحرّ من عمله بسبب حبسه فيما لم يكن عمله ملكا للغير، فإنه لا إشكال في الضمان في الصورة المفروضة من جهة قاعدة الإتلاف فلا يحكم بنفيها حيث إنها ليست مجعولة بالفرض فكيف يحكم بنفيها، اللهمّ إلاّ أن يرجع إلى حكم وجوديّ كحرمة مطالبة الحابس بالعوض ونحو ذلك لكنّه مشكل من جهة أن نفي الحرمة إنما هو فيما كان هناك دليل عليها، وبالجملة تأسيس الحكم بالضمان من جهة الأصل المذكور مع كونه أخبارا عن حال أدلّة الأحكام المجعولة فيما لم يكن هناك مقتض للضمان أصلاً من اليد وقاعدة الإتلاف لا يجامع ما بنينا عليه في المراد من أخبار الباب فتأمّل.

السّابع: أنه لا فرق في مفاد الأصل المذكور بين أن يكون وجود الموضوع للحكم الضرري اختياريا للمكلّف بحيث يستند إلى اختياره أو من غير اختياره، كما أنه لا فرق فيما كان باختياره بين أن يكون حراما أو جائزاً فإذا صار المكلّف باختياره سببا لمرض يتضرّر به الصوم مثلاً يحكم بعدم وجوبه عليه وإن فعل محرّماً، وكذا إذا أجنب عمدا فيما يتضرّر به الغسل، وكذا إذا ترك المسافرة إلى الحج وانحصر سفره في طريق يتضرّر به وهكذا وإن كان اختياره لما يتحقّق به الموضوع الضرري في جميعها حراما عليه.

ومن هنا قد يقع التأمل فيما ذكروا في باب الغصب من وجوب ردّ المغصوب على المغصوب منه، وإن تضرّر به الغاصب وإن ضعّفه شيخنا بأنّ المقام من تعارض الضررين والمرجع قاعدة حرمة الإضرار بالغير نفساً، وما لا ضرورة حرمة

إلقاء الغصب كإحداثه.

هذا مضافاً إلى الرّواية المشهورة ليس لعرق ظالم حق، فإنها كناية عن كلّ موضوع بغير حقّ، ولذا يجبر بقلع ما يتضرّر به من بنائه وسفينته إذا كان من مال الغير إذا كان نصبه من غير حق.

الثامن: لا إشكال في حكومة الأصل المذكور على قاعدة السّلطنة المستفادة من قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلّطون على أموالهم»، فإنه كسائر ما يثبت أحكام الإسلام نعم في مورد تعارض الضررين من غير مرجّح تصير مرجعاً على ما تعرف تفصيل القولين فيه فهي من هذه الجهة نظير سائر القواعد التي ترجع إليها بعد تعارض الضررين، بل قد يرجع إلى أصالة البراءة عند تعارضهما فيما لم يكن هناك أصل اجتهادي، وهذا كله ممّا لا إشكال فيه أصلاً إنما الإشكال في أنه حاكم على قاعدة نفي الحرج أو القاعدة حاكمة عليه أو لا حكومة بينهما أصلا بل هما في مرتبة واحدة ومنشأ الإشكال أن كلا منهما حاكم على عمومات الأحكام المجعولة في الشرع والدين والإسلام وشارح لها ومبيّن للمراد منها من غير أن يكون فيه تشريع وجعل أصلاً، فجعل أحدهما ناظرا إلى الآخر والحال هذه لا معنى له.

نعم يمكن ترجيح الأصل المذكور في مورد تعارضهما نظرا إلى موافقة القاعدة له في أكثر موارده، فلو خصّ مورد التعارض بالقاعدة لزم كون تأسيسه كاللغو.

نعم لا إشكال في الأخذ بالقاعدة عند تعارض الضررين كما ستقف عليه لكنّه لا تعلّق له بحكومتها عليه، هذا ولكن المستفاد مما أفاده شيخنا في الكتاب عند تعارض الضررين احتمال حكومتها عليه ولم يتبيّن لي الوجه فيه.

نعم لا إشكال في العمل بحديث الرفع فيما أكره على الإضرار بالغير في غير

النفس على تقدير منع الأصل عنه لما ستقف عليه، كما أنه لا إشكال في العمل به أيضا فيما إذا اضطرّ إلى أكل مال الغير، لكن مع الضمان وليكن هذه في ذكر منك لينفعك فيما بعد عند التكلم في حكم تعارض الضررين.

التاسع: أنه لا إشكال في أن المراد بالضرر المنفي أعمّ من ضرر النفس والعرض كما يشهد به ما ورد في قصّة سمرة بن جندب والمال كما يشهد به مورد بعض الأخبار أيضاً، وهذا مضافا إلى أنّه مما لا إشكال فيه بالنظر إلى الأخبار انعقد الإجماع عليه كما يظهر من استدلالهم بالأصل المذكور في جميع الأقسام المذكورة، كما أنه لا إشكال في اختلاف الأشخاص في تحقق الضرر المالي في مقدار من المال، فإن صرف الدرهم لا يكون ضررا في حق شخص ويكون ضررا في حق آخر كما أنه قد يختلف بحسب حالات شخص واحد كما يشهد بذلك كلماتهم في باب شراء الماء للوضوء والغسل، ثمّ إن المراد بالمال أعمّ من العين والمنفعة بل الحقوق الماليّة أيضاً، بل قد يتسرّى إلى الحقوق الغير الماليّة أيضا كحقّ الأولويّة بالنسبة إلى المدارس والمساجد وغيرهما من الموقوفة وإن لم يتعقّب الإضرار بها الضمان، كما أن المراد بضرر النفس أعمّ من الطرف والعضو ونحوهما.

العاشر: أنه لا إشكال في أن مقتضى الأصل المذكور عدم جواز إضرار الغير لدفع الضرر المتوجّه إلى المضرّ كما أنّ مقتضاه عدم وجوب تحمّل الضرر ودفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه، لأنّ الجواز في الأوّل والوجوب في الثاني حكمان ضرريّان ويترتّب على الأوّل ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز استناد الحائط المخوف وقوعه إلى ضرع الجار وجداره خلافا للشيخ قدس سره مدّعياً عدم الخلاف فيه، وقد حمل جمعا بينه، وما ذهب إليه المشهور على ما إذا خيف من وقوعه إهلاك النفس المحترمة وإن ترتّب عليه أجرة المثل وإن هو إلا كأكل مال

الغير لسدّ الرمق واحتمل شيخنا قدس سره في الرسالة حمله على ما إذا لم يتضرّر به الجار أصلاً، فيكون كالاستظلال بجداره والاستضاءة بناره، لكنه ضعيف لثبوت الفرق بين المقام والمثالين، ومن هنا أمر بالتأمّل عقيب الاحتمال المذكور وعلى الثاني جواز إضرار الغير إكراها بما دون النفس من حيث توجّه الإضرار ابتداء إلى الغير بمقتضى إرادة المكره، ويترتّب على ذلك جواز التولي من قبل الجائر وليكن هذا في ذكر منك عسى أن ينفعك بعد ذلك.

الحادي عشر: أنه لا إشكال في أنّ مقتضي القاعدة الحكم بعدم الضمان فيما جاز الإضرار بالغير من جهة الإكراه أو التصرّف في الملك الموجب لتضرّر الجار فيما يجوز كما ستقف عليه، نعم فيما جاز الإضرار بالغير من جهة توقّف حفظ النفس عليه ربما يجمع بين الحكم بجوازه والضمان للغير جمعاً بين الأصل المذكور وقاعدة الإتلاف من حيث إن الحفظ لا يقتضي إلا رفع سلطنة المالك عن خصوصيّة الرقبة فيجمع بينه وبين ما دلّ على احترام المال وكون تلفه موجباً للضمان، إلا فيما علم كون إذن الشارع بعنوان المجانيّة كما في كثير من موارد التصرّف في أموال الناس المجوّزة شرعاً في خصوص أكل مال الغير لتوقّف سدّ الرمق حكم بأن مقتضى نفس الأصل المذكور جواز الأكل والضمان من حيث إن منعه ضرر على الآكل ونفي الضمان ضرر على المالك والوجه في ذلك عدم تجويز الشارع للإضرار، بل الأكل فكلّما جوّز الشارع للإضرار لم يتعقّبه الضمان فتدبّر.

الثاني عشر: أنه لو دار الأمر بين حكمين ضررئين بحيث لا محيص عن الوقوع في أحدهما فيكون الحكم بعدم أحدهما مستلزما للحكم بثبوت الآخر، فإمّا أن يكون الضرران متحدين نوعا من حيث النفس والعرض والمال وإمّا أن يكونا مختلفين بحسب النوع وعلى التقديرين إمّا أن يكونا متحدين كماً أو كيفاً

أو مختلفين وعلى التقادير إمّا أن يكونا بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين لا إشكال، بل لا خلاف في لزوم الترجيح بحسب الاختلاف المزبور في الجملة، إلاّ أنّه لا اطّراد له عندهم، فإن كلماتهم في فروع هذا الأصل مختلفة مضطربة جدًا وإن جزم شيخنا قدس سره في الرسالة بلزوم الترجيح فيما لو كان الدوران بالنسبة إلى شخص واحد واحتمل الترجيح فيما لو كان بالنسبة إلى الشخصين، حيث قال بعد عنوان المسألة والدوران ما هذا لفظه الشريف: «فإن كان ذلك بالنسبة إلى شخص واحد فلا إشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم ضرراً أقل ممّا يستلزمه الحكم الآخر، لأن هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري عن العباد فإن من لا يرضى بتضرّر عبده لا يختار له إلا أقل الضررين عند عدم المناص عنهما وإن كان بالنسبة إلى شخصين فيمكن أن يقال أيضا بترجيح الأقلّ ضررا إذ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره أكثر من ضرر الآخر لأنّ العباد كلّهم متساوون في نظر الشارع، بل بمنزلة عبد واحد فإلقاء الشارع أحد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الإضرار بأحد الشخصين لمصلحته، فكما يؤخذ فيه بالأقلّ كذلك فيما نحن فيه ومع التساوي فالرجوع إلى العمومات الآخر ومع عدمها فالقرعة لكن مقتضى هذا ملاحظة الشخصين المختلفين باختلاف الخصوصيّات الموجودة في كلّ منهما من حيث المقدار ومن حيث الشخص، فقد يدور الأمر بين ضرر درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم أعظم بالنسبة إلى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة إلى صاحبه وقد يعكس حال الشخصين في وقت آخر وما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

ويشهد لما أفاده من الاضطراب ما عن المشهور في الدابة الداخلة في المدار

بحيث لا يخرج منها إلاّ بهدمها من ترجيح الهدم مع الغرامة من حيث كونه أقلّ ضرراً، وكذا في الدابّة التي أدخلت رأسها في القدر بحيث لا يخرج رأسها عنه إلاّ بكسرها من ترجيح الكسر من حيث كونه أقلّ ضرراً، وما في المسالك من الاعتراض عليهم بما في محكي الكتاب، وما عن العلاّمة في التذكرة في كتاب الغصب من أنه: «لو غصب ديناراً فوقع في محبرة الغير بفعل الغاصب أو بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان المحبرة، لأنّه السبب في كسرها وإن كان كسره أكثر ضرراً من تبقية الواقع فيها ضمنه الغاصب ولم يكسر» انتهى كلامه رفع مقامه.

وعن الدروس في هذه المسألة: «لو أدخل دينارا في محبرته وكانت قيمتها أكثر ولم يمكن كسره لم يكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالكه» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وظاهر التذكرة كما ترى: «كسر المحبرة مع تساوي الضررين، حيث إنّه لم يجوّز الكسر في صورة خاصّة وهي ما لو كان الكسر أكثر ضرراً وعن الدروس في كتاب الغصب أيضا لو دخلت زهرة اليقطين في إناء الغير فعظمت اعتبر التفريط ومع انتفائه يتلف أقلّهما قيمة ويضمن صاحب الآخر وإن تساويا، فالأقرب أن الحاكم يجبرهما، فإن تمانعا فالقرعة» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال في محكي جامع المقاصد في شرح قول العلامة قدس سرهما في مسألة المحبرة: «ولو نقصت قيمة الدينار عن قيمة المحبرة، وأمكن إخراجه بكسره كسر لوجوب ارتكاب أخفّ الضررين عند التعارض هذا إذا لم يكن محبرة الغاصب، ولا يبعد أن يقال إن الدينار يقبل العلاج والإصلاح بسهولة، إذ ليس إلاّ تجديد السّكة بخلاف المحبرة فيكسر الدينار زادت قيمته أو نقصت نعم لو زاد نقصه على قيمة نقصان المحبرة اتّجه كسرها وضمان الدينار» انتهى كلامه

رفع مقامه.

وهذه الكلمات كما ترى يشهد بترجيح أقلّ الضررين في الجملة واختاره المحقق القمّي قدس سره وغير واحد من المتأخرين وهو الحق فيما كانا من سنخ واحد، لأن إلقاء الضرر الزائد لا وجه له أصلا فيتعيّن مراعاته كما أنه لا إشكال في تعيين القرعة عند التمانع كما صرّح به فيما عرفت من الدروس وأولى منه ما لو كان تزاحم الضررين بالنسبة إلى شخص واحد، فإنه أولى بالترجيح بالقلّة والكثرة كما عرفته عن شيخنا قدس سره في الرّسالة: (والوجه فيه ظاهر لكن في كل مورد حكمنا بتقديم أحد الضررين بالنسبة إلى شخصين لمكان الترجيح أو الإقراع لا بدّ فيه من الحكم بالضمان بالنسبة) إلى الآخر لما فيه من الجمع بين الحقّين، ويدلّ عليه الأصل المذكور كما عرفت الإشارة إليه سابقاً.

الثالث عشر: أنه لو كان تصرّف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره فهل يجوز ولو لم يتضرّر من تركه أو لا يجوز، إلا إذا تضرّر من تركه مطلقا أو فيما إذا كان ضرره أكثر فيدخل فيما عرفت من دوران الأمر بين الضررين بالنسبة إلى شخصين في الأمر السّابق ظاهر كلماتهم عدم ابتناء حكم المقام عليه، وعن بعض المتأخرين ابتناؤه عليه وكلماتهم في المسألة وإن كانت مختلفة في الجملة إلا أنّها ينادي بأعلى صوتها بالفرق بين المسألتين، ولا بدّ أوّلا من بيان وجوه التصرّف في الملك وصوره، ثم نقل كلماتهم في المسألة ثانياً، ثم تعقيبه ببيان ما هو المختار في صور المسألة فنقول: إن تصرّف المالك في ملكه فيما تضرّر جاره به قد يكون مع حاجته إليه بحيث يكون تركه موجباً لتضرّره بفوت الحاجة سواء كان تضرّره مساويا لتضرّر الجار أو زائدا عليه أو ناقصاً عنه مع كون الضررين من سنخ واحد بأن يكونا ماليّين وقد يكون من جهة قصد الانتفاع وتعلّق غرض عقلائي به من دون ترتّب ضرر على فوته غير نفس فوته إن كان ضرراً، وقد يكون عبثاً ولغواً

. . . .

بحيث لا يترتّب عليه غرض عقلائي أصلاً، وهذا على قسمين لأنه قد يقصد به مع ذلك تضرّر الجار لعناد وقد لا يقصد ذلك ولا يخطر بباله هذه صور المسألة وأمّا كلماتهم فقال الشيخ رحمه الله في محكيّ المبسوط في كتاب إحياء الموات: «إن حفر رجل بئرا في داره وأراد جاره أن يحفر بالوعة أو بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه وإن أدّي ذلك إلى تغيير ماء البئر أو كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه من الكنيف والبالوعة لأن له أن يتصرّف في ملكه بلا خلاف» انتهى كلامه رفع مقامه، وقال في محكيّ التذكرة في باب حريم الحقوق: «وإن أراد الإنسان أن يحفر في ملكه أو داره وأراد جاره أن يحفر لنفسه بئرا بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وإن نقص بذلك ماء البئر الأولى، لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم وقال في مسألة عدم الحريم في الأملاك من كتاب إحياء الموات تنبيه جميع ما فصّلناه في حريم الأملاك مفروض فيما إذا كان الملك مخصوصا بالموات أو مباحاً له من بعض الجوانب، وأما إذا كانت الأرض محفوفة بالأملاك فلا حريم لها لأن الأملاك متعارضة إلى أن قال وكل من الملاك يتصرّف في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان إن أفضى إلى تلف إلا أن يتعدّى واختلف كلام الشافعي في أنه لو أعدّ داره المحفوفة بالمساكن حمّاما أو إصطبلا أو حانوته في صف العطارين حانوت حداد أو قصار على خلاف العادة على قولين:

أحدهما: أنه يمنع وبه قال أحمد لما فيه من الضرر وأظهرهما عنده الجواز وهو المعتمد لأنه مالك للتصرّف في ملكه وفي منعه من تعميم التصرفات إضرار به هذا إذا احتاط وأحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده، فإن فعل ما يغلب على الظنّ أنّه يؤدّي إلى خلل في حيطان الجار فأظهر الوجهين عند الشافعيّة عدم الجواز وذلك كأن يدقّ في داره الشيء دقّاً عنيفاً يزعج به حيطان الجار أو

حبس الماء في ملكه بحيث ينشر النداوة إلى حيطان الجار فلو اتخذ داره مدبغة أو حانونه مجمرة حيث لا يعتاد، فإن قلنا لا يمنع في الصورة السابقة، فهنا أولى وإن قلنا بالمنع فيها يحتمل عدمه لأن الضرر هنا من حيث التأذّي بالدخان والرائحة الكريهة إلى أن قال بعد جملة كلام له، والأقوى أن لأرباب الأملاك أن يتصرّفوا في أملاكهم كيف شاءوا فلو حفر في ملكه بئر بالوعة ففسد ماؤها ماء بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان بسببه ولكن يكون قد فعل مكروها» انتهى كلامه رفع مقامه وقريب منه ما عن القواعد والسرائر وقال الشهيد قدس سره في محكيّ الدروس في كتاب إحياء الموات: «ولا حريم في الأملاك لتعارضها فلكل أحد أن يتصرّف في ملكه بما جرت العادة به وإن تضرّر صاحبه ولا ضمان» انتهى كلامه رفع مقامه، وقال في جامع المقاصد على ما حكي عنه في شرح كلام المصنف في مسألة تأجيج النار وإرسال الماء في ملكه: «إنّه لمّا كان النّاس مسلّطين على أموالهم كان للإنسان الانتفاع بملكه كيف شاء، وإذا دعت الحاجة إلى إضرام نار وإرسال ماء جاز فعله وإن غلب على ظنّه التعدّي إلى الإضرار بالغير» انتهى كلامه رفع مقامه إلى غير ذلك من كلماتهم المصرّحة بجواز التصرّف في الملك عند الحاجة وإن تضرّر به الجار، بل عن غير واحد من القدماء دعوى الإجماع عليه، وقد عرفت نفي الخلاف عنه عن الشيخ قدس سره في المبسوط، ومع ذلك استشكل في محكيّ الكفاية بعد الاعتراف بأنّه المعروف من مذهب الأصحاب بما في الكتاب من معارضة عموم السلطنة بعموم نفي الضرر وإن ضعّف الإشكال غير واحد من المتأخرين تبعا للرياض بما حكاه شيخنا قدس سره في الكتاب إذا عرفت ذلك.

فنقول: أمّا الصّورة الأولى: وهي ما يقصد المالك من التصرّف في ملكه دفع الضرر، فلا ينبغي الإشكال في جوازها من دون ضمان وإن كان ضرر الجار اللاّزم

منه أكثر، بل هو المتيقّن من معقد إجماعهم على الجواز، لأنّ منعه عن التصرّف فيها ضرر وحرج مضافاً إلى ما عرفت من اقتضاء نفي الإكراه عدم تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير وعلى فرض التصادم والتكافؤ لا بدّ من الرجوع إلى قاعدة السلطنة وعلى تقدير الإغماض عنها لا بدّ من الرجوع إلى أصالة الإباحة في المقام فتدبّر.

فالقاعدة مرجع بعد التعارض لا معارضة لنفي الضرر ولا راجحة عليه من جهة الشهرة ونقل الإجماع والأصل كما قيل لما عرفت من حكومة نفي الضرر عليها، ويظهر ممّا ذكرنا تطرّق المناقشة إلى ما ذكره بعض المتأخّرين من وجوب ملاحظة مراتب ضرر المالك والجار وتقديم الجار على المالك فيما كان ضرره أعظم وأكثر من ضرر الجار وما عرفته من المحقّق السبزواري في الكفاية وما عرفته تبعا للرياض في ردّه، لأن جميع ذلك منحرفة عن طريق السّداد والصّواب نعم لو لم يكن ضرر الجار من سنخ ضرر المالك، بل كان من قبيل هلاك النفس المحترمة ممّا يجب على المالك حفظه أيضاً، فلا إشكال في تقديمه على ضرر المالك وهو خارج عن محل كلامهم وبالجملة لا ينبغي الإشكال في جواز تصرّف المالك في ملكه فيما تضرّر بتركه وإن تضرّر جاره من غير فرق بين مراتب الضرر ولعلّه الوجه ما عن العلامة قدس سره في التذكرة من التفصيل بين تصرّف الإنسان في المباح بإخراج روشن أو جناح وبين تصرّفه في ملكه بإخراجهما حيث اعتبر في الأوّل عدم تضرّر الغير دون الثاني هذا بعض الكلام في الصورة الأولى.

وأمّا الصورة الثانية: وهي ما لو قصد المالك من التصرّف في ملكه مجرّد جلب النفع وتوفير الفائدة والتوسعة في حاله من دون أن يترتّب على تركه ضرر فظاهر كلمات الأكثر بل المشهور الجواز فيها أيضاً وهو الحق ولا ينافيه التقييد في كلام

. . . .

غير واحد بما جرت العادة عليه، فإن هذا النوع من التصرّف ليس على خلاف العادة ولا خارجاً عمّا يعتاده الملاّكون نعم تعليل الجواز في كلام من عرفت بنفي الضرر ممّا ينافيه، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ حجر المالك عن الانتفاع بملكه في نفسه ضرر فتدبّر.

ويدلّ على ما ذكرنا من الجواز ما دلّ على نفي الحرج والضيق ضرورة لزوم الحرج من لزوم ملاحظة عدم تضرّر الجار من الانتفاع بالملك، فيقع التعارض بينه وبين ما دلّ على نفي الضرر، فيرجع إلى قاعدة السّلطنة فتصير مرجعاً لا مرجّحاً ولا معارضاً من حيث تأخّر مرتبتها عن مرتبة نفي الضرر فهي كالأصل بالنسبة إليه على ما عرفت، ثمّ إنّه بعد البناء على الجواز لا إشكال في عدم ترتّب الضمان على التصرّف أيضاً كما هو ظاهر قضيّة كلماتهم، لأنه مقتضى قاعدة السلطنة، بل الأصل وإن كان ضعيفا من حيث إن الأصل لا يعارض ما يقتضي الضمان من قاعدة الإتلاف كما هو ظاهر.

وأمّا الصّورة الثالثة: وهي ما لو لم يقصد بالتصرّف دفع المضرّة وجلب المنفعة فالمستظهر من غير واحد عدم جوازه وقد صرّح به جماعة واختاره شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الرسالة وإن احتمل الجواز مع الضمان وهو الحق لسلامة دليل بنفي الضرر وحرمة الإضرار من المعارضة بنفسه ودليل نفي الجرح وقاعدة السلطنة وإن اقتضت جوازها، إلا أنّها على ما عرفت محكومة بدليل نفي الضرر والتقييد بما لا يتعدّى عن العادة في كلماتهم أو لا يتجاوز عنها شاهد عليه نعم لازم من جعل القاعدة معارضة لدليل نفي الضرّر والأصل مرجّحاً أو مرجعاً بعد تعارضهما هو القول بالجواز في هذه الصورة أيضاً كما هو الظاهر من إطلاق غير واحد منهم لكنه كما ترى ضعيف قولاً ودليلاً هذه صورة خط المصنّف دامت أيّام إفاضاته.

ذلك، إلا لما هو أصح ما في الباب سندا وأوضحه دلالة وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري و هي ما رواه غير واحد عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أن سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل لرجل من الأنصار وكان يجيء إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال الأنصاري: يا سمرة لا تزال تفجؤنا على حال لا

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الجزء مع تشتّت البال وضيق المجال واختلال الأحوال ويتلوه الجزء الثالث، والحمد لله على ما أنعم علينا أوّلا وآخرا والصّلاة على نبيّه محمّد وآله الطيّبين الطاهرين دائما ولعنة اللّه على أعدائهم ومنكري ولايتهم سرمدا أبداً أبديّة السماوات والأرضين وكان الفراغ منه في الثامن عشر من شهر ربيع الثاني من سنة ثمانية وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبوة عليه آلاف التحية، وقد نمقه بيمناه الدّاثرة أقلّ العباد علما وعملاً وأكثرهم خطأ وزللاً محمّد بن أحمد الخوانساري مولداً والطهراني مسكناً امتثالا لأمر أستاذنا الأجل ومولانا الأكرم أعلم العلماء العاملين وأفقه الفقهاء والمجتهدين حجة الإسلام والمسلمين الذي انتهب إليه رئاسة الإمامية في عصره وفاق فضله فضل العلماء في أوانه سيّدنا المؤتمن الحاج ميرزا محمّد حسن الآشتياني مولداً والغروي منشأ والطهراني مسكناً أدام الله أيّام إفاداته وإفاضاته وضاعفه أجره ومثوباته وقوبل مع كمال الجهد في تصحيحه وطوبق مع أصله مع تمام بذل السّعي في تطبيقه وأرجو من اللّه أن ينفعني وسائر المشتغلين به وأن يمتعني وجميع المسلمين بنعمة وجوده وطول بقائه بجاه محمّد صلى الله عليه وآله وخيرته من آله وكان ذلك في يوم السابع عشر من شهر جمادى الأولى في شهور سنة الخامس عشر وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة در دار الطباعة آقا سيّد مرتضى بمباشرة الأستاذ الماهر آقا ميرزا حسن اتمام يافت ١٣١٥.

نحب أن تفجأنا عليها، وإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريقي إلى عذقي، فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله فأتاه، فقال: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله أستأذن في طريقي إلى عذقي، فقال: له رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله خل عنه ولك عذق في مكان كذا، قال: لا، قال: فلك اثنان، فقال: لا أريد، فجعل صلى اللّٰه عليه وآله يزيد، حتى بلغ عشر أعذق فقال صلى اللّٰه عليه وآله خل عنه ولك عشر أعذق في مكان كذا فأبى، فقال خل عنه ولك بها عذق في الجنة، فقال: لا أريد فقال له رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، قال عليه السلام: ثم أمر بها رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله، فقلعت، ثم رمي بها إليه، وقال له رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله انطلق فاغرسها حيث شئت»* الخبر.

وفي رواية أخرى موثقة: «أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وفي آخرها قال رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله للأنصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار»* الخبر.

وأمّا معنى اللفظين: فقال في الصحاح: «الضر خلاف النفع، وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر»، ثم قال: «والضرار المضارة»*، وعن النهاية الأثيرية في الحديث: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» الضر ضد النفع ضره

---

* الكافي: ج٥، ص٢٩٤.

* تهذيب الأحكام: ج٧، ص ١٤٦.

* الصحاح: ج٢، ص٧١٩.

يضره ضراً وضراراً وأضر به يضره إضراراً، فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل أخاه بنقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه، وقيل: **الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت به والضرار أن تضره بغير أن تنفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد»*** انتهى، وعن المصباح: «**ضره يضره من باب قتل إذا فعل به مكروها وأضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعياً والاسم الضرر، وقد يطلق على نقص في الأعيان وضاره مضارة وضراراً بمعنى ضره»*** انتهى، وفي القاموس: «**الضر ضد النفع وضاره يضاره ضرارا ثم قال والضرر سوء الحال ثم قال الضرار الضيق»*** انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أن المعنى بعد التعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفيا كان أو وضعياً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك وكذلك وجوب

الوضوء على من لا يجد الماء إلا بثمن كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استئذان من الأنصاري وكذلك حرمة الترافع عند حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه.

ومنه براءة ذمة الضار من تدارك ما أدخله من الضرر، إذ كما أنه تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر

---

* النهاية: ج٣، ص٨٢.
* المصباح: ج٢، ص٤٩٢.
* القاموس: ج٢، ص٧٧.

الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث.

إلاّ أنه قد ينافي هذا قوله لا ضرار بناء على أن معنى الضرار المجازاة على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين، لأن فعل البادئ منهما ضرر قد نفي بالفقرة الأولى، فالضرار المنفي بالفقرة الثانية إنما يحصل بفعل الثاني، وكأن من فسره بالجزاء على الضرر أخذه من هذا المعنى لا على أنه معنى مستقل.

ويحتمل أن يراد من النفي النهي عن إضرار النفس أو الغير ابتداء أو مجازاة، لكن لا بد أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد وعدم المضي للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء في الشروط والعقود، فكل إضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماض على من أضره وهذا المعنى قريب من الأول بل راجع إليه.

والأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري كأدلة لزوم العقود وسلطنة الناس على أموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع إلى حكام الجور وغير ذلك.

وما يظهر من غير واحد من التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثم ترجيح هذه إما بعمل الأصحاب، وإما بالأصول كالبراءة في مقام التكلف وغيرها في غيره فهو خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها من أدلة رفع الحرج ورفع الخطإ والنسيان ونفي السهو على كثير السهو ونفي

السبيل على المحسنين ونفي قدرة العبد على شيء ونحوها، مع أن وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات.

والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه، فالأول مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلين، فإنه حاكم على ما دل على أنه لا صلاة إلا بطهور، فإنه يفيد بمدلوله اللفظي على أن ما

ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل لا صلاة إلا بطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينة والثاني مثل الأمثلة المذكورة.

وأما المتعارضان فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص، وإنما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر، وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه، ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة لأن قرينيته بحكم العقل بضميمة المرجح.

أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الآخر فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجح له، بل هو متعين للقرينة بمدلوله له، وسيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يظهر مما ذكرنا من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان نظير أدلة نفي الحرج والإكراه أن مصلحة الحكم الضرري المجعول بالأدلة العامة، لا تصلح أن تكون تداركا للضرر، حتى يقال إن الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرر وإن الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي، بل ليس ضرراً.

توضيح الفساد أن هذه القاعدة تدل على عدم جعل الأحكام الضررية واختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر، نعم لو لا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال.

وقد يدفع بأن العمومات الجاعلة للأحكام إنما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر وهذه المصلحة لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورده، فإن الأمر بالحج والصلاة مثلا يدل على عوض ولو مع عدم الضرر ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر.

وهذا الدفع أشنع من أصل التوهم لأنه إن سلم عموم الأمر بصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد مع أنه يكفي حينئذ في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «أفضل الأعمال أحمزها وما اشتهر في الألسن وارتكز في العقول من: «أن الأجر على قدر المشقة» فالتحقيق في دفع الوهم المذكور ما ذكرناه من الحكومة والورود في مقام الامتنان.

ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سندا أو دلالة، إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد، ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة.

ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور وإن كان في كفايته نظر بناء

على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية الأمر تردد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى واستدلال العلماء لا يصلح معيناً خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة، إلا أن يقال مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلمت كثرته إن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل، وقد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي كما إذا قيل أكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة خصوصاً إذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب.

ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها كما في قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»* وقوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾* بناء على إرادة العهود كما في الصحيح.

ثم إنه يشكل الأمر من حيث إن ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون، وإن فرض عدم تضرره في خصوص مقام كما إذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاؤه ضررا على البائع لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب، وكما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له فيه وبالجملة فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر اطرادها وفي بعض المقامات يعتبرون اطرادها، مع أن ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي، إلا أن يستظهر منها انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجباً للضرر غالباً وإن لم

---

* وسائل الشيعة: ج٦، ص٣٢٥.

* سورة المائدة: الآية ١.

يوجب دائما كما قد يدعى نظير ذلك في أدلة نفي الحرج، ولو قلنا بأن التسلط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهرا عليه بخيار أو شفعة ضرر أيضاً صار الأمر أشكل، إلا أن يقال إن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فتأمل.

ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين فمع فقد المرجح يرجع إلى الأصول والقواعد الأخر، كما أنه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على الناس فإنه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج، لأن إلزام الشخص تحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب.

ومثله إذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فإنه يرجع إلى عموم: **«الناس مسلطون على أموالهم»*** ولو عد مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضررا لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه، فيرجع إلى عموم التسلط ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي الحرج، لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه إما لحكومته ابتداء على نفي الضرر، وإما لتعارضهما والرجوع إلى الأصل.

ولعل هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وإن تضرر الجار بأن يبني داره مدبغة أو حماماً أو بيت القصارة أو الحدادة، بل حكي عن الشيخ والحلبي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه.

ولعله أيضا منشأ ما في التذكرة من الفرق بين تصرف الإنسان في الشارع المباح: **«بإخراج روشن أو جناح وبين تصرفه في ملكه»*** حيث اعتبر في

---

* عوالي اللئالي: ج٣، ص٢٠٨.

* تذكرة الفقهاء: ج٢، ص١٨٢.

الأول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني، فإن المنع من التصرف في المباح لا يعد ضررا بل فوات انتفاع.

نعم ناقش في ذلك صاحب الكفاية مع الاعتراف بأنه المعروف بين الأصحاب بمعارضة عموم التسلط لعموم نفي الضرر قال في الكفاية: «ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضررا فاحشا كما إذا حفر في ملكه بالوعة ففسد بها بئر الغير أو جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد أو جعل داره مدبغة أو مطبخة»* انتهى واعترض عليه تبعاً للرياض بما حاصله: «أنه لا معنى للتأمل بعد إطباق الأصحاب نقلا وتحصيلا والخبر المعمول عليه بل المتواتر من: (أن الناس مسلطون على أموالهم) وأخبار الإضرار على ضعف بعضها وعدم تكافئها لتلك الأدلة محمولة على ما إذا لم يكن له غرض الإضرار، بل فيها كخبر سمرة إيماء إلى ذلك سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه والترجيح للمشهور للأصل والإجماع» انتهى، ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ريب في أنه يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال له النبي صلى الله عليه وآله: «إنك رجل مضار» وإذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير، فإنه جائز قطعاً وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار، وأما إذا كان ضرر الجار كثيرا يتحمل عادة فإنه جائز على كراهية شديدة وعليه بنوا كراهة التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه، وأما إذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فإنه لا يجوز له ذلك وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك، وعليه بنى جماعة كالفاضل في التحرير والشهيد في اللمعة:

---

* كفاية الأحكام: ص ٢٤١.

«الضمان إذا أجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدي إلى الغير، وأما إذا كان ضرره كثيرا وضرر جاره كذلك، فإنه يجوز له دفع ضرره، وإن تضرر جاره أو أخوه المسلم وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر» إلى أن قال: **«والحاصل أن أخبار الإضرار فيما يعد إضرارا معتدا به عرفا والحال أنه لا ضرر بذلك على المضر لأن الضرر لا يزال بالضرر»** انتهى، أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك لأن حجر المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج نعم في الصورة الأولى التي يقصد المالك مجرد الإضرار من غير غرض في التصرف يعتد به لا يعد فواته ضرراً والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل إما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر، كما سيجيء وإما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر، فإن تحمل الغير على الضرر ولو يسيرا لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيرا حرج وضيق، ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره الإضرار على الغير بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقل من ضرر الغير هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير.

وأمّا في غير ذلك فهل يرجع ابتداء إلى القواعد الأخر أو بعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض موارد الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين.

ويمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور من أنه لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين كسر القدر وضمن قيمته صاحب الدابة معللاً بأن الكسر لمصلحته فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابة إذا حكم عليه بتلف الدابة وأخذ قيمتها أكثر ممّا يدخل على صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته، وبعبارة أخرى تلف

إحدى العينين وتبدلها بالقيمة أهون من تلف الأخرى.

وحينئذٍ فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما في المسالك: «**من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط، وقد تكون المصلحة مشتركة بينهما**».

وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة إذا دخلت في دار لا تخرج إلا بهدمها معللاً بأنه لمصلحة صاحب الدابة، فإن الغالب أن تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابة والله العالم.

قد تمت الكتاب بعون الملك الوهاب وبإعانة جناب المستطاب ميرزا محمد هادي سلمه الله طالقاني الأصل وطهراني المسكن بيد أقل الطلاب... تحريراً في شهر ذي حجة الحرام سنة ١٢٦٧.

وقد كتب المصنف عليه الرحمة في الهامش بسم الله الرحمن الرحيم قد قوبل بنسخة صححها بيده الجانية العبد الأحقر مرتضى الأنصاري وفي أدناه نقش خاتمه الشريف.

لا إله إلا الله الملك الحق المبين عبده مرتضى الأنصاري.

المقام الثاني: في الاستصحاب

وهو لغة أخذ الشيء مصاحباً ومنه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة وعند الأصوليين عرّف بتعاريف أسدها وأخصرها: «إبقاء ما كان»، والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء، ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء هو إنه كان[1] فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته، أو دليله.

---

(١) الاستصحاب: استفعال من صحب، وفي كونه في اللّغة بالمعنى الّذي ذكره لا إشكال فيه، كما صرّح به غير واحد من اللّغويّين وهو الظّاهر منه في العرف العام أيضاً، ولم يتعلّق بهذا اللّفظ حكم في الكتاب والسّنة حتّى يتكلّم في معناه في زمان الشارع، أو المراد منه وأنّه منطبق على العرف واللّغة أولاً، وإنّما وقع التّعبير به من الأصوليّين في الأدلّة العقليّة وغيرها، واستعمله الفقهاء عند الاحتجاج به في الفروع، والمراد به عندهم في الأصول والفروع أمر واحد وإن استعمله الفقهاء في باب الصّلاة كالاستعمال المذكور في الكتاب عنهم في معناه العرفي، ولا إشكال ظاهراً في كونه منقولاً عندهم من معناه العرفي المتّحد مع اللّغة، فيكون في العرف الخاصّ حقيقة في معنى آخر بالوضع التّعييني لا من نقل العام إلى الخاصّ كما توهم، ضرورة أنّ الاستصحاب ليس من فعل المكلّف عندهم حتّى يُقال بعد تعميم المصاحب المأخوذ بالنّسبة إلى الحسّي الحقيقي والمعنويّ الحكميّ، مع منع يتطرّق إليه نظراً إلى كونه خلاف ظاهره، أو تنزيل غير المحسوس منزلة المحسوس بالتصرّف في الأمر العقلي. إنّ النّقل من العام إلى الخاصّ كما ربّما يتوهّمه الجاهل بمقالتهم، وإنّما هو حكم الشارع، أو العقل إنشائياً على الأوّل وإدراكيّاً على الثّاني بالبقاء بالمعنى الّذي يأتي الكلام فيه، وأين

هذا من معناه العرفي حتّى يُقال بالنّقل من العام إلى الخاصّ. نعم لا إشكال في وجود مناسبة بينهما كما هو ظاهر، ولا ثمرة مهمّة لنا في تحقيق ذلك، فلنصرف الكلام إلى بيان معناه في عرف الأصوليّين المتّحد لعرف الفقهاء.

فنقول: لا ينبغي الإشكال في أنّ المراد به أمر واحد وإن اختلفت كلمتهم في التّعبير عنه وتأديته حسبما هو دأبهم وديدنهم في غالب التّعاريف، واكتفائهم بالرّسم والتّعريف في الجملة، وذكر بعض اللّوازم من جهة وضوح الأمر عندهم وقلّة الاهتمام بالمطلب وعدم الاعتناء بشأنه، وإن كان ظاهر كلماتهم في بادئ النّظر الاختلاف المعنوي، إلاّ أنّ التأمّل فيها يشهد بخلافه، ومن هنا نسب المحقّق الخوانساري في مشارق الشموس الّذي هو لسان القوم التّعريف الّذي ذكره الرّاجع إليه ما وقع التّعبير عنه في كلماتهم إلى القوم، فقال: (إنّ القوم ذكروا) إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب، وإن أوهم ما عن الشّيخ في العدّة فيما سيجيء، أنّ الاستصحاب عنده غير ما عند القوم. وكذا ما عن العضدي وصاحب الوافية والمحقّق القمي قدس سره في القوانين كما تعرفها، ويشهد لما ذكرنا مع وضوحه إشكالاتهم في الطرد والعكس، فلو كان المعنى مختلفاً عندهم لم يكن معنى للإشكال على المختلفين كما هو ظاهر، وستقف على ما يوجّه به كلامهم بحيث ينطبق على ما نسبه المحقّق المتقدّم ذكره إلى القوم، وعلى تقدير عدم انطباق بعض التعاريف عليه يحكم بعدم صحّته وابتنائه على المسامحة، أو اشتباه المراد منه عند القوم، وهذا غير عزيز، بل واقع كثيراً في غير المقام.

ثمّ في كون المراد من الاستصحاب عندهم ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب المنطبق على ما ذكره الشّيخ في الزّبدة مما لا إشكال فيه وإليه يرجع ما في المعالم، فإنه إذا كان المراد من الإبقاء الحكم بالموجود الثّانوي، ومن الإثبات الحكم بالثّبوت في الزّمان الثّاني، وقلنا بدلالة الصّلة الّتي هي المراد من الوصف

في كلام شيخنا قدس سره على العلّية، فإنّ المراد من الوصف في باب المفاهيم ليس هو خصوص الوصف النّحوي، بل ما يعمّ المقام ونحوه قطعاً، كما تبيّن في محلّه، وكذا دلالة المفعول بواسطة الحرف في تعريف المعالم على ما كان على العليّة، انطبقت التّعاريف الثّلاثة ورجعت إلى أمر واحد وهو الّذي نسبه المحقّق الخوانساري قدس سره إلى القوم، فقال: «**إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه**».

نعم يتوجّه على ما أفاده شيخنا قدس سره والشّيخ في المعالم أنّ الاكتفاء في الحدّ بما له إشعار بالقيد المعتبر في المحدود وليس له ظهور ودلالة أنه عرفيّة عليه لا يجوز في مقام التّحديد، بل في غيره أيضاً، لأنه لا يفي بالمقصود فيكون نقضاً للغرض وهو الدّلالة على المراد، بل الاهتمام بشأن التّعاريف يقتضي ذكر ما يكون صريحاً في الدّلالة على ما له دخل في المعرّف فلا يجوز الاكتفاء بالإشعار، والاهتمام بشأن الاختصار لا يوجب الإخلال بما له دخل في المراد، فالأولى أن يعرّف الاستصحاب بأنّه: الحكم ببقائها كان لكونه كان، فإنه مشتمل على جميع ما له دخل فيه ومنطبق عليه من غير أن يكون أخصّ منه، أو أعمّ، من غير فرق بين أن يكون مبناه على العقل، أو الشّرع، وهو سالم عمّا يتوجّه على التّعاريف الثّلاثة المذكورة من الاكتفاء بالإشعار على تقدير تسليمه وجعل الإبقاء والإثبات، بمعنى الحكم بالبقاء والثّبوت. وأما أخذ خصوص الحكم في تعريف شارح الدّروس الّذي نسبه إلى القوم فإنّما هومن جهة كون المحدود عندهم الاستصحاب الحكمي، وجعل المراد منه مطلق المحمول وتعميمه للوجود الّذي يحمل على الماهيّات حتّى يشمل جميع الاستصحابات الموضوعيّة كما ترى.

توضيح ما ذكرنا: إنّ الاستصحاب المقابل للأصول الثّلاثة عندهم عبارة عن حكم العقل، أو الشّرع ببقاء ما ثبت بالمعنى، الأعمّ من الوجود والعدم، سواء كان

. . . .

حكماً شرعياً، أو موضوعاً خارجيّاً، أو غيرهما من حيث ثبوته سابقاً، فمجرّد الحكم بوجود الشّيء في الزّمان اللاّحق على طبق الحالة السّابقة من غير استناد إليها وملاحظتها فيه المتحقّق في البراءة والاشتغال ليس من الاستصحاب في شيء، وإن لوحظ من حيث كونه مشكوكاً، كما أنّ الحكم بوجوده لاحقاً الّذي يعبّر عنه بالبقاء من حيث وجود علّته ودليله ليس منه جزماً، ومن هنا جعل الاستصحاب دليلاً على البراءة والاشتغال في مجاريهما، فالمتيقّن السّابق المشكوك لاحقاً، وإن كان معتبراً فيه، إلاّ أنّه من حيث كونه مورداً للحكم المتحيّث بالحيثيّة المذكورة لا من حيث كونه مأخوذاً في الحقيقة والماهيّة، فالحكم ببقاء المتيقّن السّابق المفروض من حيث كونه كذلك استصحاب.

نعم المراد من الحكم المذكور على التعبّد والأخبار الحكم الإنشائي من الشارع في مرحلة الظّاهر بالبقاء بالملاحظة المذكورة، وعلى العقل الحكم الإدراكي والتّصديق الظّني بالبقاء من الحيثيّة المذكورة، ولو كان منشأ الظن غلبة البقاء في الموجودات السّابقة كما سيأتي عن بعض ، فإنّ لوجود السّابق مدخلاً فيه أيضاً كما هو ظاهر، والقول بأنّه لا جامع بين المعنيين فلا يستقيم تعريف الاستصحاب بقول مطلق بالحكم بالبقاء كما ترى ضرورة وجود الجامع بينهما.

ومن هنا ذكروا في تعريف الدّليل العقلي بأنّه: حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ، ثم قسّموه إلى المستقلّ وغير المستقلّ، وإلى القطعي والظّني، وإلى الواقعي والظّاهري، وجعلوا من غير المستقلّ الاستلزامات، مع أنّها من الإدراكات العقليّة، وكذا الظّني. ودعوى اختصاص التّعريف بمسألة التّحسين والتّقبيح على تقدير كون الملازمة عقليّة كما ترى فتأمل.

وأمّا ما ذكره العضدي في الشرح فيمكن تطبيقه على ما ذكره المشهور بجعله بياناً لمحلّ الاستصحاب، وحقيقة معاً بجعل الصّغرى بياناً لمحلّه، والكبرى بياناً

لحقيقة، فكأنّه قال: استصحاب الحال بحسب المحلّ والماهيّة هذا. فالاستصحاب عنده كون الحكم مظنون البقاء من حيث إنّه كان، وبعد جعل الفرق بين كون الشيء مظنون البقاء والحكم ببقائه ظنّاً، الّذي يرجع إلى الإدراك الظّني، وهو الظّن بالبقاء بمجرّد اللّحاظ والاعتبار، انطبق على تعريف المشهور، فلا فرق بين أن يقال بناء على العقل في باب الاستصحاب إنّه عبارة عن الظّن ببقاء الحكم من حيث ثبوته في السّابق، أو كونه مظنون البقاء من الحيثيّة المذكورة، فالحيثيّة مأخوذة فيه لا محالة، ومن هنا قال شيخنا قدس سره وإن جعل الحدّ خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور فتأمل.

ثمّ إنّ مبنى الاستصحاب عنده لمّا كان على الظّن الشّخصي وأنّه سبب لذلك لولا الظّن على الخلاف أخذ فيه قوله: ولم يظنّ عدمه، ولمّا لم يكن هذا مرضيّاً عند الفاضل التّوني قدس سره خالفه في كيفيّة ترتيب القياس وجعل الكبرى قوله، وكلّما كان كذلك فهو باق، أي كلما لم يكن معلوم العدم في الزّمان اللاّحق فهو باق، أي يحكم ببقائه شرعاً، أو عقلاً من حيث إنّه كان.

نعم كلامه في جعل الاستصحاب مجموع المقدّمتين أظهر من كلام العضدي في ذلك، فإنه جعل حقيقة الاستصحاب التمسّك وترتيب القياس فلا معنى لحمله على بيان المحلّ والمورد والماهيّة معاً، وإلى تعريف المشهور يرجع أيضاً ما ذكره الشّيخ قدس سره في الفصول بعد رعاية قيد الحيثيّة المذكورة، وإن كان كلامه في بيان الوجه في أخذ القيود والخصوصيات في الحدّ لا يخلو عن مناقشة، فإنه قال بعد تعريف الاستصحاب بإبقاء ما علم ثبوته في الزّمن السّابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزّمن اللاّحق ما هذا لفظه: «والمراد بالموصولة ما يتناول الأمر الثّابت بالحسّ كالرّطوبة، أو بالعقل كالبراءة حال الصّغرى، وبالشّرع كالوجوب والتّحريم والصّحة والبطلان وأخواتهما، إلى أن قال : والمراد بمعلوميّة ثبوته ما

يعمّ معلوميته بحسب الظّاهر، والواقع، فإنّ الأحكام الثّابتة بحسب الظّاهر قد يستصحب كالأحكام الثّابتة بحسب الواقع فيدخل فيه ما قطع بثبوته في زمان ثمّ شكّ في ثبوته في ذلك الزّمان، وإن كان المختار عدم حجيّة الاستصحاب هنا، وذلك، لأنّ العمل بالمقطوع به أمر معلوم حال الشكّ من جهة القطع به وإن لم يكن في نفسه معلوماً، فدخوله في الحدّ بالاعتبار الأوّل دون الأخير وباحتمال البقاء احتماله واقعاً وظاهراً مع قطع النّظر عن وجوه حجيّة الاستصحاب فلا يرد أنّه إن اعتبر البقاء بالقياس إلى الواقع انتقض طرد الحدّ بما علم عدم بقائه ظاهراً لقيام أمارة معتبرة عليه، فإن الاستصحاب قد يطلق عليه عرفاً وإن اعتبر بالقياس إلى الظّاهر فهو معلوم لأدلّة الاستصحاب، ويدخل فيه مشكوك البقاء ومظنونه وموهومه، ويخرج مقطوع البقاء وعدمه لخروجه عن مورد الاستصحاب، أمّا في جانب العدم فواضح، وأمّا في جانب البقاء فثبوته حينئذ باليقين لا بالاستصحاب، لاختصاص مورده عقلاً ونقلاً بمورد عدم العلم بالبقاء، لكن يشكل بأنّ هذا إنّما يتمّ فيما علم بقاؤه واقعاً، فإن علم بقاؤه في الظّاهر بغير دليل الاستصحاب قد يستند فيه إلى الاستصحاب، وأيضاً هو متداول بين الفقهاء، ودفع هذه الوصمة عن الحدّ لا يخلو عن ارتكاب تعسّف، أو تمحّل» انتهى كلامه رحمه الله.

وأنت خبير بتطرّق المناقشة إلى ما أفاده في تحقيق المقام من وجوه، سيّما في جعل الحكم في موارد الشّك السّاري من الاستصحاب حقيقة وموضوعاً، مع أخذه الحكم بالبقاء في الحدّ والحكم بجريان الاستصحاب واعتباره في مورد وجود الدليل على البقاء، مع أن الاستناد فيه ليس إلى الوجود السّابق أصلاً، بل إلى وجود الدّليل عليه لاحقاً، وأما تمسّك الأصحاب بالاستصحاب وساير الأصول في موارد وجود الأدلّة على الحكم فإنّما هو بملاحظة الواقعة من حيث الشّك فيها، مع الإغماض عن الأدلّة القائمة عليها.

. . . .

ومن هنا يتمسّك بها مع وجود الأدلّة القطعيّة أيضاً كما لا يخفى على من راجع كلماتهم في موارد الاستدلال فراجع.

وأمّا ما أفاده المحقّق القمّي في تعريفه فالظّاهر منه في ابتداء النّظر جعل الاستصحاب عبارة عن محلّه ومورده، ومن هنا حكم شيخنا قدس سره بكونه أزيف التّعاريف، لأنّ الإيراد على سائر التعاريف إنّما هو بملاحظة الإخلال الواقع فيها ببعض القيود المعتبرة فيرجع إلى كونه أعمّ من المحدود، وأما التعريف المذكور ففيه إخلال بتمام الحقيقة والقيود، ولكن وجّه بوجوه بعضها يرجع إلى إبقائه على ظاهره وبعضها يرجع إلى التّصرف فيه، أحدها ما في الكتاب من أنّ المحدود هو الاستصحاب المعدود من أدلّة الأحكام، أي الاستصحاب الحكمي مع ابتنائه على الظّن، وليس الدّليل عندهم إلاّ ما أفاد العلم بالحكم، أو الظّن، لأنّ المراد من التّوصل إلى الحكم الشّرعي المأخوذ في الدّليل عبارة عن أحدهما، أي التّوصّل العلمي، أو الظّني وليس ما يوجب الظّن بالبقاء، إلاّ كونه متيقّن الحصول في الآن السّابق، فلا مناص عن تعريف الاستصحاب الّذي هومن أدلّة الأحكام إلاّ بما ذكره قدس سره، وفيه:

أوّلاً: المنع من كون الدّليل عندهم ما ذكره، كيف والحجّة للمجتهد في الأحكام الشرعية، والدّليل عليها على زعم المحقّق المذكور الظّن بها من غير مدخليّة للأسباب،هذا مع أن التّوصّل بما يوجب الظّن إلى الحكم الشّرعي من غير ضمّ دليل اعتباره لا معنى له أصلاً كما لا يخفى، وبعد ضمّه يتوصّل به إلى الحكم الفرعي الظّاهري على سبيل القطع واليقين من غير فرق بين جعل الدّليل ما يوجب الظّن بالحكم، أو نفس الظّن بالحكم. نعم ما قام على حجيّة الظّنون الخاصّة إنّما أفاد اعتبار ما يوجب الظّن بالحكم من حيث إفادته له شخصاً، أو نوعاً، وأين هذا من جعل الدّليل في كلّ مورد ما يفيد الظّن لا نفس الظّن، فإذا فرض هناك إجماع

من العقلاء على حجيّة الظّن الاستصحابي كما ادّعي يحصل بملاحظته التّوصّل بالظّن الاستصحابي إلى الحكم الشّرعي من غير مدخليّته لسبب الظّن في التّوصّل، إلاّ من حيث كونه سبباً لما يتوصّل به إلى الحكم، وكذا إذا قيل باعتباره من جهة دليل الانسداد المقتضي لحجيّة مطلق الظّن من حيث وصف الظّن نظراً إلى كونه أقرب إلى الواقع على ما هو المختار في تقرير الدّليل على وجه الحكومة على ما أسمعناك في الجزء الأوّل، وإن أوهم كلام المحقق القمّي كون الحجّة بمقتضى الدّليل الأمارات الظّنية دون مطلق الظّن النّفس الأمري على ما وجّه به خروج القياس وأشباهه من الدّليل العقلي كما عرفت في محلّه.

وبالجملة: ما ذكر لا يصلح وجهاً للعدول عن تعريف القوم.

وثانياً: أنّ سبب الظّن بالبقاء في الاستصحاب على ما صرّح به المحقّق القمّي فيما سيأتي من كلامه غلبة البقاء في الموجودات السّابقة لوجودها الأولى، وأين هذا ممّا ذكر.

وثالثاً: أنّ سبب الظّن على زعم القوم هو الثبوت في السّابق من غير مدخليّة لاعتبار المشكوك لاحقاً فيه، وظاهره اعتبارهما معاً.

ورابعاً: أنّ المحدود في كلامه ليس هو خصوص الاستصحاب الحكمي الّذي هومن أدلّة الأحكام على العقل، بل يعمّه.

والاستصحاب الموضوعي الّذي هومن الحكم الفرعي، وإن قلنا باعتباره من باب الظّن كما ستقف عليه.

وخامساً: أنّ التّحديد بما ذكر يوجب إلقاء اعتبار ملاحظة الحالة السّابقة المعتبرة في الاستصحاب جزماً، اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ إلقاءه ليس أشدّ من إلقاء أصل الحكم في التّعريف، مع ظهور أخذه فيه.

وسادساً: أنّه مناف لما أفاده في أوّل القوانين في ردّ الزّاعم بكون الاستصحاب

دليلاً مستقلاً في قبال الأدلّة الأربعة من أنّ الاستصحاب إن أخذ من العقل فهو داخل في الدّليل العقلي، وإن أخذ من الأخبار فهو داخل في السّنة، فلا يصلح جعله دليلاً مستقلاً من حيث إنّ الثّابت بالشّرع والعقل على ما عرفت ليس إلاّ الحكم بالبقاء، فكيف يستقيم تعريف الاستصحاب الّذي هو دليل عقليّ، بمعنى الحكم العقلي المتوصّل به إلى الحكم الشّرعي على ما قضت به كلمتهم في تعريف الدّليل العقلي بما ذكره.

وهذا الكلام منه قدس سره في أوّل الكتاب، وإن كان منظوراً فيه حيث إنّه بناء على أخذه من السّنة يكون مدلول السّنة على ما ستعرفه ولا يدخل في السّنة، إلاّ أنّ الكلام في المقام مبنيّ على ما ذكره بزعمه لا في صحّته في نفسه إلى غير ذلك ممّا يتوجّه عليه مع إبقائه على ظاهره.

ثانيها: أن يجعل الكون في قوله كون، أو وصف، بمعنى الثّبوت، فيقال: الاستصحاب هو ثبوت حكم، أو وصف موصوف بالصّفة المذكورة، بجعل قوله يقينيّ الحصول في الآن السّابق مشكوك البقاء في الآن اللاّحق وصف لهما، ويحتمل كونهما حالين لهما، فينطبق على ما ذكره غير واحد في تعريفه بأنّه: ثبوت حكم، فيرجع إلى التّعريف المشهور لعدم الفرق بين الثّبوت والإثبات كالبقاء والإبقاء إلاّ بالاعتبار، لأنّ المراد بهما الثّبوت الحكمي والبقاء كذلك لا الواقعي. ومن هنا عرّفه غير واحد بالبقاء أيضاً، وهذا، وإن كان خلاف الظّاهر، إلاّ أنّه لا بأس به في مقام التّوجيه. نعم فيه إخلال تقييد الاستناد إلى الوجود السّابق وجعل الوصف دليلاً عليه قد عرفت ما فيه، مضافاً إلى لزوم التّفكيك بين الوصفين حيث إنّ كونه مشكوكاً لاحقاً لا يلاحظ إلاّ كونه معتبراً في الموضوع.

ثالثها: أن يجعل الكون ناقصة مع جعل قوله في الآن اللاّحق متعلّقا به لا بقوله مشكوك البقاء فتأمل. حتى لا يختلط عليك الأمر فتتوهّم رجوعه إلى الوجه السّابق

. . . .

ولا بدّ أن يعتبر وجوده في اللاّحق على سبيل الحكم حتّى ينطبق على تعريف المشهور مع تكلّف اعتبار الحيثيّة مع عدم كفايته، مضافاً إلى عدم استقامته إلاّ بالتّفكيك فتدبّر.

رابعها: أن يجعل المراد من قوله مشكوك البقاء مظنون البقاء فيرجع تعريفه إلى تعريف العضدي إذا جعل الحدّ خصوص الكبرى، فكأنّه قال الاستصحاب عبارة عن كون الشّيء، سواء كان حكماً، أو وصفاً متّصفاً بكونه متيقّناً في السّابق مظنون البقاء في اللاّحق، فينطبق على تعاريف المشهور بناء على ما عرفت من كون التّغاير بين الظّن ببقاء الشّيء وكونه مظنون البقاء اعتباريّاً، وكون المراد من حكم العقل بالبقاء ليس إلا التّصديق الظّني وإدراك البقاء ظنّاً، وهو عين الظّن بالبقاء ضرورة، كون التّصديق الظّني بثبوت القيام لزيد مثلاً عين الظّن بثبوت القيام لزيد، وإن جعل الظّن إذا كان هناك قضيّة لفظيّة وهو قولنا زيد قائم جهة للقضيّة وحمل القيام على زيد، إلاّ أنّه في عالم اللّب ليس إلاّ الظّن بثبوت القيام لزيد، وبعد أخذ الحيثيّة في التّعريف يكون المراد أنّ الاستصحاب عبارة عن كون الشّيء الموصوف بالوصف المذكور مظنون البقاء من حيث كونه متيقّناً في السّابق وثابتاً في الزّمان الأوّل.

نعم على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار لا مناص من التّعبير بالحكم بالبقاء، أو ما يرجع إليه، لما عرفت من كون الاستصحاب بناء على الأخبار من مقولة الإنشاء لا الإدراك، لكن مبناه عند المشهور لما كان على الظّن وقع التّعبير عنه في كلمات الأكثرين بما يدلّ عليه، وهذا ينطبق على ما ذكره في أوّل القوانين كغير الوجه الأوّل من الوجوه السّابقة، هذا ولكن يتوجّه عليه، مضافاً إلى ما في جعل الشكّ، بمعنى الظّن من التكلّف على تقدير صحّته باستعماله في معناه اللّغوي وهو خلاف اليقين وإرادة خصوص المظنون منه بقرينة خارجيّة، أو مجازاً

. . . .

باستعمال اللّفظ الموضوع للعامّ في الخاصّ بأنّه مناف لما صرّح به قدس سره في القوانين من إرادة المعنى الأعمّ من الظّن منه، من جهة كون الاستصحاب عنده معتبراً من جهة الأخبار أيضاً، اللّهم إلاّ أن يحمل تعريفه على العقل، وإن كان اعتبار الاستصحاب عنده غير متوقّف على الظّن بالبقاء بملاحظة الأخبار فتأمل.

ثمّ إنّه يرجع إلى تعريف المشهور ما في كلام بعض في تعريفه من أنّه الحكم باستمرار أمر كان يقينيّ الحصول في وقت، أو حال مشكوك البقاء بعد ذلك الوقت، والحال بعد أخذ الحيثيّة فيه، وإلاّ كان محلاّ للمناقشة، وإن كان سالماً عمّا أورد عليه غير واحد.

وقال الفاضل النّراقي في المناهج بعد نقل جملة من التّعاريف والمناقشة فيها : وتعريفه على سبيل الإجمال أولاً بأنّه: (إبقاء ما كان على ما كان) ما هذا لفظه: «ولو عرّف بأنّه الحكم على حكم مثبت في وقت، أو حال ببقائه بعده من حيث ثبوته في الأوّل مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديراً لكان خالياً عن النّقض، والمدلول هو إثبات الحكم في الثّاني فلا يلزم اتّحاد الدّليل والمدلول، والقيد الأخير لإدخال ما يدلّ دليل آخر أيضاً على البقاء كما يقولون هذا الحكم للإجماع والاستصحاب، وفائدته إثبات الحكم لو تطرق نقض على الدّليل الآخر فالاستصحاب فيه فرضيّ أيضاً، يعني إذا حصل الشّك يستصحب» انتهى كلامه رحمه الله. وهو كما ترى لا يخلو عن بعض المناقشات.

وقال الفاضل الدّربندي قدس سره في (الخزائن) في تعريفه بعد الإيراد على ما حكاه المحقّق الخوانساري عن القوم في تعريفه وغيره من التّعاريف ما هذا لفظه: «فالأولى أن يقال في تعريفه أنّه عبارة عن إبقاء ما كان في الزّمن الثّاني تعويلاً على ثبوته في الزّمن الأوّل ولو تقديراً مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديراً، فبأخذ قيد التّقدير الأوّل يشمل الحدّ ما فيه تحقّق الحكم في الزّمن الأوّل شأني، كما

وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة: «بأنه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول»*.

يشمل ما فيه تعدّد الزّمان فرضيّ، بل يشمل ما على خلافه دليل مطلق أيضاً، وبالأخير يشمل ما فيه على طبق الاستصحاب دليل منجّز قطعيّاً كان، أو ظنّياً» انتهى كلامه رحمه الله.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره لا يخلو عن مناقشة، بل مناقشات. فالأولى ما عرفت في تعريفه الرّاجع إلى تعريف القوم على ما عرفت، فإنه يستفاد منه بالدّلالة الظّاهرة الواضحة حقيقة الاستصحاب، وما له دخل في مجراه ومحلّه من إحراز المتيقّن السّابق في زمان إرادة الحكم بالبقاء، من حيث إنّ البقاء عبارة عن الوجود الثّانوي للشيء، فلا بدّ أن يكون الوجود الأوّلي متحقّقاً والمشكوك اللاّحق، وكون الحكم به مستنداً إلى وجود الأوّلي عند الحاكم، فإنه لولا الشّك كان الاستناد في البقاء إلى نفس وجود العلّة والدّليل في الزّمان اللاّحق كالزّمان الأوّل.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ الاستصحاب الّذي هومن مقولة الحكم، سواء كان من باب الأخبار، أو العقل على جهة الإنشاء، أو الإخباروإن تعلّق بالبقاء، إلاّ أنّ إنشاء البقاء في مرحلة الظّاهر عبارة عن جعل نفس المستصحب في زمان الشّك إن كان قابلاً كالاستصحاب الحكمي، وجعل آثاره الشّرعيّة إن لم يكن قابلاً كالاستصحاب الموضوعي، كما ستقف على تفصيل القول فيه، ومتعلّق هذا الحكم على كلّ تقدير فعل المكلّف والظّن بالبقاء، وإن كان راجعاً إلى الظّن بوجود المستصحب في الزّمان الثّاني شخصاً، أو نوعاً، إلاّ أنّه بملاحظة دليل اعتباره يرجع إلى جعل الشّارع في مرحلة الظّاهر على ما عرفت مع تفاوت بينهما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

---

* زبدة الأصول: ص٧٢.

بل نسبه شارح الدروس إلى القوم فقال: إن القوم ذكروا: **«أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه»***.

وأزيف التعاريف تعريفه ب: **«أنه كون حكم، أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق»*** إذ لا يخفى أن كون حكم، أو وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحله لا نفسه.

ولذا صرح في المعالم كما عن غاية المأمول ب **«أن استصحاب الحال محله أن يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب»*** انتهى.

ويمكن توجيه التعريف المذكور بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة، وليس الدليل إلاّ ما أفاد العلم، أو الظن بالحكم، والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلاّ كونه يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق، فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره قدس سره.

لكن فيه أن الاستصحاب كما صرح به هوقدس سره في أول كتابه: **»إن أخذ من العقل كان داخلاً في الدليل العقلي وإن أخذ من الأخبار فيدخل في السنة»***.

وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره، لأن دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي، وليس هنا إلا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان، والمأخوذ من السنة ليس إلا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما

---

* مشارق الشموس في شرح الدروس: ص٧٦.
* القوانين المحكمة: ص٢٧٥.
* معالم الدين: ص٢٣١.
* القوانين المحكمة: ج٢، ص١٣.

كان، فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين.

نعم ذكر شارح المختصر أن معنى استصحاب الحال: «**أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء**»*.

فإن كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور، وإن جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور.

وكان صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه في ذلك فقال: **إن الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت، أو حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت، أو في غير تلك الحال فيقال إن الأمر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه، وكل ما كان كذلك فهو باق**» انتهى، ولا ثمرة مهمة فيه.

بقي الكلام في أمور:

الأول: أنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية[1] الثابتة للشيء بوصف

---

(١) لا يخفى عليك أنّ التكلّم في هذا الأمر كالتّكلّم فيما يتلوه من الأمور من التكلّم في المبادىء التّصوريّة للمسألة كالتّكلّم في بيان حقيقة الاستصحاب، حيث إنّه من جهة كثرة مباحثه وشدّة الحاجة إليه في المسائل الفقهيّة صار عندهم بمنزلة علم مستقلّ، فوضعوا له دفتراً وكتاباً، ثمّ إنّا ذكرنا المراد من الحكم الواقعي والظّاهري فيما قدمنا لك من المباحث في طيّ الجزء الأولّ من التعليقة، وإنّ الحكم الثّابت بالأدلّة الظّنية حكم ظاهريّ فيما كان الظّن طريقاً إلى متعلّقه، وملحوظاً بهذه الملاحظة كالحكم الثّابت في مجاري الأصول، وقد أذعن بذلك

* شرح مختصر الأصول: ج٢، ص٢٨٤.

. . . .

شيخنا قدس سره فيما تقدّم من أجزاء الكتاب، بل هومن الأمور الواضحة عندهم، بحيث لا يرتاب فيه على القول بالتخطئة في ظنون المجتهد، فقد يزعم الجاهل بكلمات شيخنا أنّ للحكم الظّاهري عنده، بل عندهم إطلاقين أحدهما أعمّ من الآخر، الأوّل: ما ثبت للجاهل بالواقع.

الثّاني: ما ثبت للشّاك بالواقع، أو ما ثبت للشّيء من حيث الشّك في حكمه الأوّلي، والأوّل أعمّ من الثّاني، فإنّ الحكم الثّابت للشيء من حيث الجهل بحكمه الأوّلي قد يتعلّق به من حيث الظّن به، وقد يتعلّق به لا من الحيثيّة المذكورة، بل من حيث عدم العلم به والشّك فيه، فيشمل الحكم الظّاهري على الإطلاق الثّاني، فقوله: (إن عدّ الاستصحاب من الأحكام الظّاهريّة) جار على الإطلاق الثّاني الأخصّ المختصّ بموارد الأصول التعبّدية، هذا وأنت خبير بعدم الإطلاقين للحكم الظّاهري.

نعم وجود القسمين له ليس محلاً للإنكار، فالمراد من الحكم الظّاهري في قوله كما يفصح عنه صريح كلامه هو الثّابت للموضوع من حيث عدم العلم بحكمه الأوّلي، لا من حيث الظّن به شخصاً، أو نوعاً، فلا شبهة في المراد من العبارة ولا حاجة إلى إثبات الإطلاقين والمعنيين للحكم الظّاهري، والمقصود ممّا أفاده بيان أنّ عنوان الاستصحاب في الأصول العمليّة وعدّه منها على ما اقتضاه التّقسيم في الجزء الأوّل من الكتاب إنّما هو إذا قيل به من باب الأخبار، ولم نقل بكونها ناظرة إلى بيان حجيّة ظن الاستصحاب، بحيث يكون الملحوظ فيها ذلك كما احتمله المحقّق القميّ قدس سره، ومال إليه بعض من تأخّر، وإنّه إذا قيل بكونه من العقل الظّني لا بدّ أن يعدّ في الأدلّة العقليّة الظّنية كغيره ممّا عدّوه فيها.

ومن هنا عنونه الأكثرون في الأدلّة العقليّة، وإن وافقهم في العنوان بعض من ذهب إليه من باب التّعبّد من جهة مجرّد الموافقة والتّبعيّة، وبيان عدم صلاحيّة ما

أقاموا عليه من باب الظّن، فالاستصحاب على القول به من باب الأخبار من الأصول العمليّة لا مطلقاً، وهذا بخلاف الأصول الثّلاثة، فإنه لا فرق في عدّها من الأصول بين الاستناد فيها إلى الأدلّة الشّرعيّة، أو العقل، حيث إنّ الثابت بالعقل فيها حكم ظاهريّ على ما عرفت الكلام فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة على تقدير كون الثّابت في باب البراءة بالعقل هو الحكم الشّرعي، بل قد عرفت ثمّة أنّ التخيير الّذي هومن الأصول ليس إلاّ عقلياً.

نعم لو كان الاستناد في باب البراءة والاحتياط إلى استصحابها واستصحاب الشّغل، أو التّكليف الثابت في موارد وجوب الاحتياط وقيل باعتباره من باب العقل الظّني كانا من الأدلّة الظّنية أيضاً، كالاستصحاب على ما يظهر من غير واحد كصاحب المعالم وغيره على ما أسمعناك في محلّه، وإن كان القول به في كمال الضّعف والسّقوط على ما عرفت في محلّه، ثمّ إنّ أوّل من تمسّك بالأخبار للاستصحاب الشّيخ الجليل الشّيخ عبد الصّمد والد شيخنا البهائي قدس سرهما في (العقد الطّهماسبي) على ما في الكتاب وشاع بين من تأخّر عنه، ولم يظهر ممّن تقدّم عليه التمسّك له بها، وإن استنصر الشّيخ قدس سره في العدّة للقائل بحجيّة بما رواه عنه في الكتاب، وهذا محلّ التعجّب جزماً، لأنّ هذه الأخبار الصّحاح الواردة في باب الاستصحاب المعدود بعضها في حديث الأربعمائة قد وصلت منهم إلينا فلم لم يتمسّكوا بها مع صحّة سندها ووضوح دلالتها، سيّما بالنّسبة إلى ما استنصر به الشيخ قدس سره واحتمال غفلتهم عنها وعدم وقوفهم عليها كما ترى. هذا وربما قيل بتمسّك القدماء كافّة بها لإثبات قاعدة اليقين، وأنّها عندهم غير الاستصحاب الّذي قالوا به من باب العقل والظّن وهذا أيضاً كما ترى، فإنّي بعد التتبع التّام في كلماتهم لم أقف على ذكر لقاعدة اليقين فيها إلاّ في كلام شاذ لا يعبأ به، وإن كنت في ريب من ذلك فراجع إليها، فإنّها بمرأى منك.

كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما.

وحيث إن المختار عندنا هو الأول، ذكرناه في الأصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر، كالشيخ، والسيدين، والفاضلين، والشهيدين، وصاحب المعالم كونه حكماً عقلياً، ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم ذكر في العدة انتصاراً للقائل بحجيته ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من: «**أن الشيطان ينفخ بين أليتي المصلّي فلا ينصرفن أحدكم إلاّ بعد أن يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً**»*.

ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الأربعمائة من أبواب العلوم.

وأمّا استظهار التمسّك من الحلّي في (السرائر) من حيث تعبيره عن بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زواله بنفسه بعدم نقض اليقين باليقين، الموجود في أخبار الباب من جهة ظهوره في الاعتماد عليها كما يظهر من شيخنا قدس سره في الكتاب فهو ضعيف، من حيث إنّ الاتّفاق في التّعبير لا ظهور له في الاستناد أصلاً، وإلاّ فهذا التعبير موجود في كلام الشيخ في مواضع من مبسوطه، وفي كلام الشّهيد قدس سره كما سيأتي في الكتاب، ومن هنا أمر شيخنا قدس سره بالتّأمّل فيه بعد الاستظهار من كلام الشّهيد فيما سيأتي.

---

* مَن لا يحضره الفقيه: ج١، ص٦٢.

وأول من تمسك بهذه الأخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكي عنه في العقد الطهماسبي، وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم.

نعم ربّما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بـ«نقض اليقين باليقين»، وهذه العبارة ظاهر أنها مأخوذة من الأخبار.

الثاني: أن عد الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب إفادة الظن من الأدلة العقلية(١) كما فعله غير واحد منهم، باعتبار أنه حكم عقلي يتوصل به

---

(١) لا يخفى عليك أنّ من التّقسيم المسلّم عندهم للدّليل العقلي في الأدلّة العقليّة تقسيمه إلى المستقلّ وغيره، وليس المراد بغير المستقل كما ربّما يتوهّمه الجاهل كون العقل غير مستقلّ في الحكم في القضيّة الّتي يحكم فيها إنشاء، أو إدراكاً ضرورة عدم معنى له أصلاً، بل المراد به أنّه لا يتوصّل به فقط إلى الحكم الشّرعي، بل يحتاج في التوصّل إلى ضمّ مقدّمة أخرى غير حكم العقل، وإن كان مستقلاً فيما يحكم به، فإنّهم بعد تعريف الدّليل العقلي بأنّه حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعيّ، ووجدان عدم التّوصل بحكم العقل فقط من دون ضمّ مقدّمة إليه إلى الحكم الشّرعي في بعض موارد حكمه ألجئوا إلى التّقسيم المذكور، ومثّلوا للمستقلّ بالتحسين والتّقبيح العقليّين على القول بكون الملازمة عقليّة، ولغير المستقلّ بالاستلزامات، كوجوب المقدّمة وحرمة الضّد والمفاهيم، بناء على كون الدّلالة من الالتزام الغير البيّن، أو البيّن بالمعنى الأعمّ لا البيّن بالمعنى الأخصّ، فإنه على التقدير المذكور من مداليل اللّفظ عند الأصوليّين، ولذا عنونها غير واحد في باب الألفاظ، وإن كان على التّقديرين الأوّلين أيضاً من دلالة اللّفظ عند المنطقي المخالف للاصطلاح في دلالة اللّفظ مع الأصولي، فإنّ العقل في الاستلزامات مثلاً

إنّما يحكم بثبوت التّلازم بين وجوب الشّيء ووجوب ما يتوقّف عليه، ويحكم بالحكم الإدراكي بأنّ طالب الشّيء طالب لمقدّماته، وكذا يحكم بثبوت التّلازم بين الأمر بالشّيء وحرمة أضداده الخاصّة.

ومن المعلوم أنّه لا يمكن التوصّل بهذا الحكم الكلّي إلى وجوب الوضوء مثلاً إلاّ بعد إثبات وجوب الصّلاة وتوقّفها عليه، فيقال: إذا أريد ترتيب القياس وأخذ النّتيجة أن الصّلاة الواجبة تتوقّف على الوضوء، ومقدّمة الواجب واجبة عقلاً فالوضوء واجب.

ومن هنا يعلم أنّه لو كان الحاكم بالملازمة الشّرع في مسألة التّحسين والتّقبيح لم يصح عدّ الحكم المذكور من العقل المستقلّ، فالمدار في الاستقلال على كون مجموع المقدّمتين في القياس عقلياً، وفي عدمه على كون إحدى المقدّمتين غير عقلية، ومن هنا يظهر أنّه فيما يكون وجوب ذي المقدّمة بحكم العقل ومقدّميّة المقدّمة بحكم العقل أيضاً، كوجوب المعرفة المتوقّفة على النّظر فهومن العقل المستقلّ، فالمدار على ما ذكرنا من المناط فتدبّر. وهكذا الأمر في باب المفهوم، فإنّ حكم العقل في موارده إنّما هوعلى الوجه الكلّي، وهوإن الارتباط بين الشّيئين إذا كان على وجه السّببيّة التّامة لزمها انتفاء التّالي من انتفاء المقدّم.

وأمّا أنّ التّعليق بالشّرط، أو الغاية، أو الوصف مثلاً يدلّ على الارتباط المذكور فلا دخل للعقل فيه، لكنه ممّا يتوقف عليه أخذ النّتيجة، إذا عرفت ذلك لم يبق لك ريب في كون الدّليل العقلي في المقام من العقل الغير المستقلّ، فإنّ الّذي يحكم به العقل على الوجه الكلّي كون الثّابت في السّابق يظنّ بقاؤه لاحقاً، وأما ثبوت الحكم الفلاني الّذي يتوقّف عليه أخذ النتيجة وهو الظّن به لاحقاً فلا تعلّق له بحكم العقل أصلاً، إلاّ إذا فرض كون المستصحب ممّا يحكم به العقل، وقلنا بجريان الاستصحاب فيه، كما زعمه غير واحد، هذا بالنّسبة إلى أصل الظّن بالبقاء.

إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه، وكل ما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية، فهو والقياس، والاستحسان، والاستقراء نظير المفاهيم والاستلزامات من العقليات الغير المستقلة.

الثالث: أن مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة أصولية[1] يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي، نظير

وأمّا الحكم بحجيّته فهو أمر آخر لا تعلّق له بمحطّ البحث، ومن هنا يظهر فساد ما ذكره غير واحد من المتأخّرين، من كون الاستصحاب على العقل من العقليّات المستقلّة، كالبراءة والاشتغال العقليّين، فإنّك قد عرفت وضوح فساده، كفساد الزّعم المذكور في البراءة والاشتغال أيضاً.

(١) توضيح القول في هذا الأمر: أنّ الاستصحاب بحسب المورد لا يخلو أمره إمّا أن يجري في الحكم الشّرعيّ الفرعيّ، أو الحكم الشّرعي الأصليّ العمليّ، أو الموضوع الخارجي. أمّا على الأوّل: فإن كان التكلّم فيه من باب حكم العقل وكان النّزاع فيه كبرويّاً، أي في حجيّة حكم العقل المذكور مع كون الصّغرى مسلمة عندهم، فدخول المسألة في مسائل العلم، أو في المبادىء التّصديقيّة له مبني على كون الموضوع لعلم الأصول ذوات الأدلّة الأربعة، فيدخل البحث عن حجّيتها ودليليّتها في البحث عن عوارضها، فيدخل في مسائل العلم كما يظهر عن بعض أفاضل من قارب عصرنا، أو عاصرناه، أو هي بعد الفراغ عن دليليّتها، يعني بعنوان كونها أدلّة، فيكون الوصف العنواني مأخوذاً في موضوعيّتها، فيدخل البحث عن حجيّتها في البحث عن إثبات موضوعيّة الموضوع، فيدخل في البحث عن المبادىء التّصديقيّة كما حكاه شيخنا قدس سره في الكتاب عن المحقّق القمّي قدس سره، وهو الظّاهر من تعريف الأصول بـ«أنّه العلم الباحث عن أحوال

. . . .

الأدلّة»، وإن كان الظّاهر من تعريفه الآخر بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الفرعيّة عن أدلّتها» هو الوجه الأوّل، كما استظهره شيخنا قدس سره منه، نظراً إلى كون الغرض الأصلي من عنوان مسائل حجيّة الأدلّة وإثبات حجيّتها وتمهيدها استنباط الأحكام الفرعيّة بمعونتها عن الأدلّة، وإن كان الاستظهار لا يخلو عن نظر، فإن ذكر عن أدلّتها بما يمنع الظّهور المذكور.

نعم قد أسمعناك في الجزء الأوّل من التّعليقة عند التكلّم في حجيّة أخبار الآحاد ونقل الإجماع، أنّ مرجع البحث في المسألتين إلى أنّ السّنة والإجماع بعد الفراغ عن حجيّتهما، هل يثبتان بواسطة النّقل الواحد، كما يثبتان بالنّقل المتواتر والنقل الواحد المحفوف أم لا؟ ضرورة أنّ البحث فيهما ليس بحثاً عن حجيّة السّنة والإجماع المحقّق، وهذا البحث كما ترى يرجع إلى البحث عن عوارض الأدلّة بعد الفراغ عن دليليّتها، فيدخل في مسائل العلم على كلّ تقدير وقول، وهذا بخلاف البحث عن حجيّة حكم العقل في المقام، فإنّ دخوله في البحث عن مسائل العلم مبنيّ على الوجه الأوّل لا محالة، ومجرّد عنوانه في العلم لا يدلّ على كونه من مسائله بعد ما نشاهد من عنوان المباديء التّصوريّة والتّصديقيّة في نفس العلم في علم الأصول وغيره من العلوم، ومن هنا عنون القدماء كثيراً ممّا دوّن في طيّ مسائل العلم في طيّ عنوان المبادي اللغويّة والأحكاميّة، هذا فيما لو كان التّكلّم في المسألة في الكبرى بعد مسلّميّة حكم العقل الظّني كما يظهر من بعضهم.

وأمّا لو كان البحث في المسألة عن الصّغرى بعد مفروغيّة حجيّة حكم العقل المذكور على تقدير ثبوته، وإن كان ظنيّاً كما يظهر من كلمات الأكثرين من الخاصّة والعامّة، فالظّاهر عدم الإشكال في رجوع البحث عن المسألة إلى البحث عن المباديء التّصديقيّة على كلّ تقدير، لأنّ المفروض كون البحث عن أصل

وجود الدّليل، فكيف يرجع إلى البحث عن عوارضه بعد الفراغ عن ثبوته؟، وإن كان البحث عن الكبرى والصّغرى معاً كانت المسألة ذات وجهين لا محالة كما هو ظاهر فتدبّر.

والقول بأنّ مرجع البحث في المسألة إذا كان إلى البحث عن الصّغرى تدخل في مسائل العلم على كلّ تقدير، من حيث رجوعه إلى البحث عن ثبوت ما فرغ عن دليليّته وحجيّته، نظير البحث عن ثبوت السّنة بخبر الواحد فاسد جداً، نظراً إلى أنّ البحث عن الثّبوت في المقام يرجع إلى البحث عن أصل وجود حكم العقل، فكيف يدخل في البحث عن العوارض؟ وهذا بخلاف البحث عن ثبوت السّنة بخبر الواحد، لأنّ البحث فيه ليس بحثاً عن أصل وجود السّنة، ضرورة عدم توقّفه على الإخبار عنه فضلاً عن حجيّته، فلا دخل لأحدهما بالآخر، بل نظير المقام البحث عن الاستلزامات العقليّة ونحوها، فإنّ مرجعه إلى البحث عن أصل وجود حكم العقل كما هو ظاهر، والقول بأنّ الدّليل هو الحكم العقلي على سبيل القضيّة الكلّية، فالبحث عن خصوصيّاته وأشخاصه يرجع إلى البحث عن العوارض فاسد أيضاً، لأنّ الدّليل العقلي بحسب المفهوم، وإن كان كلياً كالدّليل الشّرعي إلاّ أنّ الدّليل على الحكم الشّرعي إنّما هو مصاديق هذا المفهوم الكلّي لا نفس هذا المفهوم الصّادق عليها كما هو ظاهر، هذا بعض الكلام في الاستصحاب الجاري في الحكم الفرعي إذا كان التكلّم فيه من حيث حكم العقل.

وأمّا إذا كان التكلم فيه من حيث حكم الشّرع فهل البحث عنه بهذه الملاحظة يدخل في البحث عن مسائل علم الفقه، أو مسائل علم الأصول؟ وجهان: أوجههما الأوّل، نظراً إلى أنّ البحث في المسألة بهذه الملاحظة ليس بحثاً عن أحوال الأدلّة وعوارضها، وإنّما هو بحث عن عوارض فعل المكلّف ظاهراً على سبيل الكلّية والعموم، فيدخل في مسائل علم الفقه من حيث إنّ المبحوث عنه محمول أوّلي

لفعل المكلّف من دون توسيط شيء آخر، غاية ما هناك كون الفعل المعروض له ملحوظاً، بلحاظ الكلّية في مرحلة الظّاهر، وهذا غير مانع عن اندراجه تحت مسائل علم الفقه قطعاً، وإن هو إلاّ نظير التّكلّم في قاعدة الحلّية للأشياء الّتي لا يعلم حرمتها في الشّبهة الحكميّة، وقاعدة الطّهارة في الشّبهة الحكميّة، بل نظير قاعدة نفي الحرج والضّرر ونحوهما من حيث الكلّية، فلا يتوهّم منع كلّيتها، أو ظاهريّتها عن اندراجها تحت مسائل علم الفقه.

وبالجملة: مقتضى تعريف الفقه ب«أنّه العلم بالأحكام الشّرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة»، وكون البحث في المسألة عن عوارض فعل المكلّف أوّلاً وبالذّات، دخول المسألة على الأخبار في مسائل الفقه، أمّا الثّاني فقد عرفت الكلام في اقتضائه، وأمّا الأوّل فلأنّ المستنبط من أخبار الباب والحاصل منها العلم بالحكم الفرعي، وهو حرمة نقض المتيقّن ووجوب إبقائه عند الشّك. نعم لا بدّ في استنباط هذا الحكم من إعمال جملة من المسائل الأصوليّة، كما هو الشّأن في استنباط كلّ حكم فرعيّ، فإنه معنى حصول العلم به من الدّليل كما هو ظاهر.

نعم مقتضى تدوينهم للمسألة في الأصول كونها من مسائلها، لكنه لا يعارض ما عرفت لكون التّدوين أمارة ظنّيّة لا يقبل المعارضة للوجهين سيّما الثاني، ومن هنا ذكروا أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، فإنه كثيراً ما يتسامح في التّعريف، مضافاً إلى كون تدوينهم لها في الأصول عند القائل بها من جهة الأخبار من جهة مجرّد التّبعيّة على ما عرفت الإشارة إليه، ومن هنا خالفهم بعض المحقّقين مثل المحقّق الخوانساري فعنون المسألة في الفقه، ومن هنا يظهر أنّ تصريح بعضهم بكونها من مسائل الأصول، مضافاً إلى عدم الجدوى في شهادة بعض أهل الفنّ لا يفيد شيئاً، بعد احتمال ابتنائه على كون التكلّم فيها من جهة العقل.

نعم عجز العامي عن أعماله في الشّبهة الحكميّة على ما هو محلّ الكلام ربّما

. . . .

يقتضي الوجه الثّاني، حيث إنّها لو كانت من مسائل الفقه لزم تسوية المجتهد والعامي في العمل به بعد الاستنباط، كما هو شأن جميع المسائل الفقهيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين، وأما عجز العامي عن أعماله فلا شبهة فيه، حيث إنّه مشروط بالفحص الّذي لا يتمكّن العامي منه، وهذا من خواص المسألة الأصوليّة فإنّها لما مهّدت للاستنباط فلاحظ لغير المستنبط فيها، فكلّ حكم يستنبطه المجتهد من الأدلّة بإعمال ما أثبته في الأصول إن كان بعد الاستنباط يشترك فيه المجتهد والعامي فهو حكم فرعيّ فقهي، وكلّ حكم يختصّ بالمجتهد بعد الاستنباط فهو حكم أصولي لا محالة، والاستصحاب من القسم الثّاني.

والقول بأنّ هذا الاختصاص عرضي لا ذاتي، بمعنى أنّ المخاطب بأخبار الاستصحاب ليس خصوص المجتهد، كما في الخطاب بالحدّ حيث قيل إنّ المخاطب به خصوص الحكام والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، حيث توهّم كون المخاطب بهما خصوص الإمام عليه السلام أومن أذن له في ذلك بالخصوص، بل المكلّف الجامع لشروط تعلّق التّكليف به من غير فرق بين المجتهد والعامي، غاية ما هناك كون المجتهد نائباً عن العامي في تحصيل شرط العمل بالاستصحاب وهو الفحص في الشّبهة الحكميّة، وإلاّ فأصل العمل بمقتضى المتيقّن السّابق يشترك فيه المجتهد والعامي. فيه أنّ اختصاص العمل بالأدلّة بالمجتهد بالنّسبة إلى جميعها عرضيّ لا ذاتي، وإلاّ فأصل العمل بمقتضاها مشترك بين المجتهد والمقلّد، فإنّ معاصري الأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين ممّن كان من أهل اللّسان، بل مقاربي أعصارهم كانوا يعملون بالرّوايات الّتي يسمعونها عنهم عليهم السلام، أو المرويّة عنهم عليهم السلام بتوسّط الثّقات، كما يعملون بفتاوي من رخّص لهم الأئمّة عليهم السلام الأخذ بها، وهذا أمر ظاهر لا ينكره أحد، بل يمكن دعوى كون غالب المخاطبين بالعمل بروايات الثّقات من العوام، وإن هو

إلاّ نظير أخذ الفتوى من المجتهد في زماننا، فإنه قد يكون، بلا واسطة، وقد يكون بتوسّط الوسائط المعتبرة، وهذا بخلاف زماننا وأشباهه، فإنه لا يجوز للعامي العمل بالرّوايات، وليس ذلك إلاّ من جهة قدرة أهل الزّمان السّابق على تحصيل شروط العمل بالرّوايات من الفحص عن الصّوارف والمعارضات ومرجّحاتها، وعجز أهالي الأعصار المتأخّرة، بل ربّما لا يحتاجون إلى الفحص أصلاً من حيث كون الخطاب الملقى إليهم في زمان الحاجة إلى العمل بالحكم في الواقعة، نظير بيان المجتهد للعامي في مقام العمل. والحاصل أنّا لا ننكر وجود التّقليد في أعصار الأئمّة عليهم السلام، فإنه من الواضحات الّتي لا ينكرها إلاّ المعاند، كيف والأخبار التي وردت في باب التقليد وردت في حقّهم؟، مضافاً إلى قيام الإجماع ودلالة الكتاب العزيز عليه، كآيتي النّفر والسّؤال ونحوهما، إلاّ أنّ مدار الأحكام في حقّ العوام في تلك الأزمان لم يكن منحصراً في التّقليد كزماننا، بل لهم أن يعملوا بالرّوايات كما يكشف عنه ما ورد في كتب بني فضّال وأضرابهم ممّن كان على الحقّ فعدل عنه، بل هذا أيضاً واضح، بل أوضح لا ينكره إلاّ معاند.

وهذا الوجه كما ترى وإن اقتضى دخول المسألة في علم الأصول، إلاّ أنّه يتوجّه عليه، مضافاً إلى النّقض بالقواعد الفقهيّة المسلّمة كقاعدة الحلّية والطّهارة وأمثالهما في الشّبهات الحكميّة حيث إنّ كونها من مسائل الفقه من المسلّمات، مع أنّه لا يتمكّن العامي من الأخذ بها من حيث اشتراطها بالفحص المتعذر منه، بأنّه لا يصلح للمعارضة لما ذكرنا من الوجه المقتضي لكونها من مسائل علم الفقه، فإنّك قد عرفت أنّ الرّجوع إلى موضوع العلوم في باب التّميز مقدّم على الموازين، فلا بدّ من القول بكون ما ذكر من اللاّزم لازماً غالبيّاً لأغلب المسائل الفقهيّة لا لنفس المسألة الفقهيّة كيف ما كانت حتّى ما كان من القواعد الكليّة الظّاهرة المتوقّفة على الفحص فتدبّر.

. . . .

ثمّ إنّه يظهر ممّا ذكرنا كلّه توجّه المناقشة إلى ما أفاده السيّد بحر العلوم قدس سره من جعل الاستصحاب دليلاً على الحكم في موارده ومجاريه وجعل الأخبار الواردة في الباب دليلاً على الدليل نظير خبر الواحد، حيث إنّه دليل على الحكم في مورده، وآية النّبأ، أو غيرها من أدلّة اعتباره دليل على الدّليل كما حكاه شيخنا قدس سره عنه في الكتاب حيث إنّه بظاهره محلّ مناقشة جزماً، فإنّك قد عرفت أنّ حقيقة الاستصحاب على الأخبار هو عين مفاد الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بغير اليقين فليس هنا استصحاب مع قطع النّظر عن الأخبار حتّى تجعل دليلاً عليه كخبر الواحد بالنّسبة إلى آية النّبأ مثلاً، فإنّ هناك أموراً المسألة الفقهيّة الّتي ورد فيها الخبر ونفس الخبر وآية النّبأ.

وأمّا في المقام فليس فيه إلاّ المسألة الفقهيّة التي تتكفّل لبيان حكمها في مرحلة الظّاهر الأخبار الواردة فيه، فطهارة من خرج عنه المذي مثلاً حكم شرعيّ هو مدلول قوله لا تنقض اليقين بالشّك، وليس هنا استصحاب غير هذا المدلول، فما أفاده بظاهره غير مستقيم جدّاً، اللّهم إلاّ أن يوجّه بتنزيل الأخبار على إرادة بيان اعتبار الظّن الاستصحابي وهو في غاية البعد من كلامه هذا وسيجيء تتمّة الكلام فيما أفاده في تنبيهات الاستصحاب عند تعرّض شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره له، هذا بعض الكلام في القسم الأوّل وهو الاستصحاب الجاري في الحكم الفرعي، وأما القسم الثاني وهو الاستصحاب الجاري في الحكم الأصولي كما ينفي وجود المعارض بعد الفحص، أو يحكم بحجيّة العام المخصّص بالاستصحاب ونحوهما، فلما كان مدلول الأخبار فيه مسألة أصوليّة فلا محالة يحكم بكون التكلّم فيه بالنّسبة إليه داخلاً في المسألة الأصوليّة، نظير إثبات المسألة الأصوليّة بأدلّة نفي الحرج كما ينفي وجوب تحصيل العلم بعدم الدّليل، أو المعارض في العمل بالأصل والدّليل، بلزوم الحرج منه.

وأمّا القسم الثّالث وهو الاستصحاب الجاري في الشّبهة الموضوعيّة فلا إشكال في كون التّكلّم فيه من التّكلم في المسألة الفرعيّة، وإن قيل باعتباره من باب العقل حيث إنّ الحكم المستنبط منه حكم فرعيّ ظاهريّ، فإنّ معنى حجيّة الأمارة في الموضوعات ليس جعل نفس الموضوع، بل جعل أحكامه، ولا يتوصّل بها إلى الأحكام الفرعيّة الكلّية حتّى يدخل البحث فيه من باب الظّن في البحث عن الأدلّة لكي يدخل في المسألة الأصوليّة.

والحاصل أنّ المجعول في الموضوعات المردّدة، سواء كان مبنى الاستصحاب على الظّن، أو التّعبّد هو الحكم الشّرعي الظاهري على كلّ تقدير، سواء كان جعله ابتداء، أو بالذّات فيسمّى أصلاً، أو بواسطة قيام الأمارة على الموضوع فيكون التّكلّم في الاستصحاب من باب الظّن في الموضوعات الخارجيّة، كالتكلّم في اعتبار سائر الأمارات كأصالة الصّحة واليد والغلبة والبيّنة ونحوها، فلا فرق في التّكلم في لزوم البناء على الطّهارة مثلاً في الموضوعات بين أن يكون الكلام فيه من حيث اقتضاء الشّك ذلك من جهة أصالة الطّهارة، أومن حيث اقتضاء الاستصحاب لها فيما كان مسبوقاً بالطّهارة على القول به من باب الظّن، أو قيام البيّنة عليها، ولو كان مسبوقاً بالنجاسة في كون البحث على الجميع عن الحكم الفرعيّ الظّاهري وإن اختلف مفادها من جهة أخرى كما لا يخفى.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّه كما يختلف حال المسألة من حيث الدّخول في مسائل علم الأصول، أو الفروع بالنّظر إلى جهة اعتباره في الجملة، كذلك يختلف حالها بالنّظر إلى موارد الاستصحاب ومجاريه من حيث الحكم الفرعي والأصلي والموضوع الخارجي الّذي تعلّق به الحكم الجزئي، لا ما كان في طريق الحكم الكلّي كاستصحاب عدالة الرّاوي فيما شكّ في صدور الفسق منه قبل الرّواية مثلاً، أو الموضوع المستنبط بناء على كون الأصل الجاري فيه من الاستصحاب.

حجية القياس والاستقراء.

نعم يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي قدس سره في القوانين وحاشيته من: **«أن مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً لا عن دليلية الدليل»**.

وعلى ما ذكره قدس سره فيكون مسألة الاستصحاب كمسائل حجية الأدلة الظنية كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما من المبادئ التصديقية للمسائل الأصولية، وحيث لم يتبين في علم آخر احتيج إلى بيانها في نفس العلم كأكثر المبادئ التصورية.

نعم ذكر بعضهم: **«أن موضوع الأصول ذوات الأدلة من حيث يبحث عن دليليتها، أو عما يعرض لها بعد الدليلية»**.

ولعله موافق لتعريف الأصول: **«بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية عن أدلتها»***.

أمّا على القول بكونه من الأصول العملية ففي كونه من المسائل الأصولية غموض من حيث إن الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنّة وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنّة، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنّة، والمسألة الأصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام: **«لا تنقض اليقين بالشك»** وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه.

فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر والحرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف. نعم يندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب كما يندرج المسألة الأصولية أحياناً

---

* القوانين المحكمة: ص١٣.

تحت أدلة نفي الحرج كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج.

نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بأن إجراءها في موردها أعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد، وهذا من خواص المسألة الأصولية فإن المسائل الأصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ولاحظ لغيره فيها.

فإن قلت: إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لأجل أن موضوعها وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه لا يتشخص إلاّ للمجتهد، وإلاّ فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها مشترك بين المجتهد والمقلد.

قلت: جميع المسائل الأصولية كذلك لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصاً بالمجتهد. نعم تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكأن المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الأصول العملية، وإلا فحكم الله الشرعي في الأصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد هذا.

وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده وجعل قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل، نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الواحد حيث قال: «إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الأصل ومخصص لعمومات

الحل إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله وليس عموم قولهم عليهم السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلاّ كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة» انتهى.

أقول: معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس إلاّ الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلاّ نفس الحكم الشرعي، وهل الدليل عليه إلاّ قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وبالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات.

هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي.

أمّا الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً، سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار، لأن التكلم فيه على الأول نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين وسوقهم والبينة والغلبة ونحوها في الشبهات الخارجية، وعلى الثاني من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك .

الرابع: أن المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد[1] الظاهري هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة، وأما على القول

---

(١) لا إشكال فيما أفاده قدس سره من إناطة الاستصحاب على الأخبار على مجرّد عدم العلم في مورده من غير فرق بين حصول الظّن بأحد الطّرفين وعدمه، ولا كلام في ذلك عند أكثر القائلين به من باب الأخبار لحصر ناقض اليقين في

الأخبار في اليقين، والنّهي عن النّقض بالشّك في بعضها لا يعارضه، مضافاً إلى كون الظّاهر منه خلاف اليقين فتوهّم تنزيلها على الظّنّ كما صدر عن بعض فاسد جدّاً.

نعم لو كان هناك ظنّ معتبر تعيّن العمل به من باب تحكيمه على الأخبار لا من باب خروج المورد عنها.

هذا كلّه على القول به من باب التعبّد.

وأمّا على القول به من باب الظّنّ فهل يناط اعتباره بالظّن النّوعي المطلق، أو المقيّد بعدم قيام الظّن على الخلاف، أو الظّن الشّخصي الفعلي في خصوصيّات الموارد؟ وجوه، بل أقوال، والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى ظاهر كلمات الأكثر كما استظهره شيخنا قدّس سرّه هو الوجه الأوّل، فمرادهم من قولهم ما ثبت دام هو الدّوام الظّني بحسب نوع الثّابت لو خلّي ونفسه مع قطع النّظر عن العوارض والمزاحمات، ويدلّ عليه كما في الكتاب حكمهم بمقتضيات الأصول المثبتة والنّافية من أوّل الفقه إلى آخره من دون الاشتراط بشيء من إفادتها الظّن في أشخاص الموارد وعدم قيام الظّن على الخلاف، ولا ينافي ذلك عنوانهم تقديم الأصل على الظّاهر واختلافهم في موارده، فإنّ مبنى ذلك ليس على ما ينافي ما استظهرناه من كلماتهم، بل على اعتبار الظّاهر وحجيّته، وإن كنت في ريب ممّا ذكرنا فراجع كتاب التّمهيد لشيخنا الشّهيد الثّاني قدس سره، فإنه ذكر أنّه قد يقدّم الظّاهر على الأصل، بلا إشكال، وقد يقدّم الأصل على الظّاهر، بلا إشكال، وقد يشكل الأمر، ومثّل لكلّ من الأقسام الثّلاثة بأمثلة، والجامع بين أمثلة القسم الأوّل ما كان الظّاهر فيها معتبراً وحجّة من دون تأمّل، والجامع بين أمثلة القسم الثّاني ما كان الظّاهر فيها غير معتبر كذلك، والجامع بين أمثلة القسم الثّالث الّذي فيه الإشكال والخلاف ما اختلف فيه في اعتبار الظّاهر واستشكل الأمر فيه، فالإشكال

في التّقديم إنّما هومن جهة الإشكال في اعتباره لا من جهة الإشكال في اعتبار الأصل مع الظّن على الخلاف ولو لم يكن معتبراً، كما أنّ عدم الإشكال في تقديم الظّاهر في القسم الأوّل إنّما هومن جهة عدم الإشكال في اعتباره، بل التّحقيق كون العنوان المذكور شاهداً على ما استظهرنا، وإلاّ لم يكن معنى للتّفصيل المذكور كما هو ظاهر ضرورة كون الظّن الاستصحابي على القول به من باب الظّن النّوعي المطلق تعليقيّاً في قبال الظّنون المعتبرة التّنجيزيّة ذاتاً، أو وصفاً واعتباراً، نظير أصالة الحقيقة بالنّسبة إلى الصّوارف، وظاهر كلام العضدي هو الوجه الثّاني، وإن كان المستظهر منه كون أصل إفادته للظّن مشروطاً بعدم قيام الظّن على الخلاف، فهوأمارة حيث لا أمارة نظير الغلبة، لكنه لا ينافي الوجه الثّاني، فإنه إذا كان أصل إفادته للظّن مشروطاً كان اعتباره أيضاً مشروطاً فتدبّر.

وهذا هو الظّاهر ممّن جعل الوجه في إفادته للظّن الغلبة فتأمل.

وصريح شيخنا البهائي قدس سره في حبل المتين على ما حكاه عنه شيخنا قدس سره في الكتاب هو الوجه الثّالث وهوإناطة اعتباره بالظّن الشّخصي في موارد الأخذ به، وارتضاه المحقّق الخوانساري بناءً على القول به من باب الظّن كما حكاه عنه في الكتاب، وإن ضعف القول به من جهة المنع الصّغروي، كما ربما يستظهر من كلامه، أو الكبروي كما هو الظّاهر منه بعد التّأمّل فيه، وبني أمره على الرّوايات الشّاملة لصورتي الشّك والظّن معاً فلا معنى للحكم باختصاص اعتباره بالظّن وإخراجه عنها وإفراده في الحجيّة من جهة توهّم إناطته بالظّن فتدبّر، حتّى لا يختلط عليك الأمر في مراده من العبارة من جهة لفظة الإخراج، بل ربما يستظهر الإناطة بالظّن الشّخصي من الشّهيد في الذّكرى أيضاً، حيث إنّ مراده من الشّك هو خلاف اليقين المجامع مع التّسوية ورجحان أحد الاحتمالين فهو مع قطع النّظر عن ملاحظة الحالة السّابقة متحقّق في ضمن الأوّل وبملاحظتها يتحقّق في

بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأصول كلية مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظاناً ببقاء الحالة السابقة، ويظهر ذلك لأدنى متتبع

ضمن الثّاني، فقوله: (لأصالة بقاء ما كان) إشارة إلى علّة عدم نقض اليقين الموجود في الزّمان الأوّل بالشّك في الزّمان الثّاني، ولا دخل له بأصل دفع التّنافي المتوهّم من قول اليقين لا ينقض بالشّك الظّاهر في ابتداء النّظر في اجتماع الوصفين في آن واحد المستحيل عقلاً بإرادة اليقين السّابق والشّك اللاّحق، فالشّك بعد هذه الملاحظة ينطبق على الرّجحان وهو المراد بقوله فيئول إلى اجتماع الظّن والشّك في الزّمان الواحد، وإن كان المراد منه بقرينة المقابلة خلاف اليقين المتحقّق في ضمن الوهم، لأنّ الشّك بالمعنى المذكور لا ينفكّ عن الظّن، وظاهر أنّ مراده من الظّن هو الظّن الفعلي لا الشّأني والنّوعي كما يكشف عنه قوله، مضافاً إلى ظهور الظّن فيه كما هو مطرد في العبادات، لأنّ المطّرد فيها في باب الشّك في الرّكعات والأفعال هو ترجيح الظّن الشخصي على الشّك لا النّوعي.

نعم يوجد في العبادات ترجيح الظّن النّوعي على الشّك أحياناً كما في مسألة حفظ الإمام مع شكّ المأموم، أو عكس ذلك.

نعم استظهار كون الأمر عنده من باب الأخبار أيضاً على الظّن نظراً إلى التعبير بعدم نقض اليقين بالشّك محلّ تأمّل، فإنّ كونه إشارة إلى الاستناد إلى الأخبار في الاستصحاب محلّ نظر، فضلاً عن تنزيل الأخبار على الظّن، فإنّ مجرّد الموافقة في التّعبير مع عدم ذكر خبر من الأخبار في كلامه لا يدلّ على ذلك أصلاً كما لا يخفى. بل ربما يستظهر من قوله قولنا اليقين لا ينقض بالشّك من جهة الإضافة إلى نفسه عدم الاعتماد في ذلك على الأخبار، ومن هنا أمر قدس سره بالتّأمّل عقيب قوله، بل ظاهر كلامه: (أنّ المناط في اعتبار الاستصحاب) إلخ.

في أحكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات.

نعم ذكر شيخنا البهائي قدس سره في الحبل المتين في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال: **«لا يخفى أن الظن الحاصل بالاستصحاب في من تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً كما إذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت. والحاصل أن المدار على الظن فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف»*** انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه حيث قال بعد حكاية هذا الكلام: **«ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو بني المسألة على أن ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم، أو يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك في نقيضه لا يعارضه إذ الضعيف لا يعارض القوي، لكن هذا البناء ضعيف جداً، بل بناؤها على الروايات مؤيدة بأصالة البراءة في بعض الموارد وهي تشمل الشك والظن معاً، فإخراج الظن منه مما لا وجه له أصلاً»*** انتهى كلامه ويمكن استظهار ذلك من الشهيد قدس سره في الذكرى حيث ذكر: **«أن قولنا اليقين لا ينقضه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك، بل المراد أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في**

---

* الحبل المتين: ص٣٧.

* مشارق الشموس في شرح الدروس: ص١٤٢.

الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات»* انتهى كلامه.

ومراده من الشك مجرد الاحتمال، بل ظاهر كلامه أن المناط في اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن أيضاً فتأمل.

الخامس: أن المستفاد من تعريفنا السابق[1] الظاهر في استناد الحكم بالبقاء

---

(١) لا ينبغي الإشكال، بل لا ينبغي الخلاف في اعتبار الأمرين في مورد الاستصحاب ومحلّهن، بل كلماتهم على اختلافها في مقام تعريفه، والتّعبير عنه بالإبقاء والإثبات ونحوهما على ما عرفت الكلام فيه منطبقة عليه أحدهما المتيقّن السّابق، بمعنى لزوم إحرازه في زمان الحكم بالبقاء والإثبات والاستصحاب، سواء كان هناك يقين سابق أيضاً لوجوده السّابق في زمان وجوده أولا، بل حصل في زمان الشّك، فإنه لا يعتبر في الحكم بالبقاء شرعاً وعقلاً إلاّ إحراز كون المحكوم به البقاء والوجود الثّانوي للشّيء في زمان إرادة الحكم من غير نظر إلى سبق اليقين أصلاً، وهذا ممّا لا إشكال، بل لا خلاف فيه وإن أوهم بعض العبارات في بادي النّظر اعتبار سبق اليقين، لكنه من جهة الغلبة لا من جهة اعتبار السّبق في جريان الاستصحاب كما هو ظاهر، ويلحق بإحراز الوجود السّابق باليقين إحرازه بالظّن المعتبر من باب تحكيم دليل اعتباره لا من جهة دخوله موضوعاً حقيقة، كما ربما يستظهر من الكتاب.

وأمّا إذا لم يكن هناك متيقّن سابق في زمان إرادة الاستصحاب، بل كان هناك يقين سابق مع زواله حين إرادة الاستصحاب بأن تعلّق الشّك بنفس ما تعلّق به القطع وهو المسمّى بالشّك السّاري في لسان بعضهم في قبال الشّكّ المتعلّق بالوجود الثّانوي المسمّى بالشّك الطّاري في لسانه فهو خارج عن موضوع الاستصحاب، لأنّ الشّك فيه متعلّق بالحدوث لا البقاء حتّى يكون الحكم به

---

* ذكرى الشيعة: ص٩٨.

استصحاباً، وإن كان هنا كلام في استفادة إلقاء هذا الشّك من بعض أخبار الباب كاستفادة الاستصحاب منها بادّعاء الجامع بينهما كما ستقف على تفصيل القول فيه، لكنه لا تعلّق له بالمقام من كونه داخلاً في الاستصحاب موضوعاً.

نعم خالف فيه الشّيخ في الفصول فيما عرفت من كلامه في تعريف الاستصحاب، وإن اختار عدم اعتبار الاستصحاب فيه.

نعم ستقف على كلام له عند التّكلّم في الأخبار صريح في استفادة الأصلين منها.

أحدهما: الاستصحاب، لكن لا تعلّق له بالخلاف في المقام والشّيخ الجليل فقيه عصره وفريد دهره قدس سره في كشف الغطاء مع حكمه، باعتبار الاستصحاب فيه في الجملة حيث قال بعد جملة كلام له في بيان حقيقة الاستصحاب ودليل اعتباره وأحكامه ما هذا لفظه: «ويتسرى الاستصحاب إلى كلّ قطعي الثّبوت، أو ظنيّة بطريق شرعيّ من موضوع، أو حكم عقليّين، أو عاديين، أو شرعيّين مأخوذين من عقل، أو كتاب، أو سنّة، أو إجماع، ولو لم يبق علمه باليقين السّابق مع علمه بأنّه كان عالماً فلا يخلوأما أن ينسى طريق علمه السّابق، أو يتردّد فيه، أو يعلم عدم قابليّته، والأقوى جريان الاستصحاب في القسمين الأوّلين، وأمّا ما وقع منه من العمل فيحكم بصحته ما لم يعلم بعدم مقتضى علمه ولو كان الحكم الثّابت أوّلا بطريق ظنّي وجرى الحكم الظّاهري فزال الظّهور بنى على صحّة ما تقدّم، سواء كان عن اجتهاد، أو تقليد، ولو حصل القطع بخلافه أعاد ما فات» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى خلاف صريح مقالة القوم في موضوع الاستصحاب وحقيقته. بل خلاف صريح كلامه أيضاً في بيان ماهيّة الاستصحاب، فإنه قال قبل ذلك بأسطر بعد الحكم بأنّ أصالتي الإباحة والطّهارة ترجعان إلى أصالة البراءة وبيان اشتراطهما بعدم الدّليل عموماً، أو خصوصاً على

الخلاف ما هذا لفظه: «وكذا الاستصحاب وهو الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله، فإنّ مجاري العادات في الشّرعيّات وغير الشّرعيات على العمل به وطلب الدّليل على رفع ما ثبت وثبوت ما انتفى، مضافاً إلى دلالة الأخبار عليه في مقامات عديدة كما لا يخفى»، انتهى ما أردنا نقله، فإنّ الحكم بحدوث ما شكّ في حدوثه في الزّمان اللاّحق مع القطع بحدوثه قبل ذلك ليس حكماً باستمرار ما كان كما هو ظاهر.

ومن هنا نلتجئ إلى حمل كلامه على الإلحاق الحكمي مع كمال بعده.

ثانيهما: المشكوك اللاّحق، بمعنى تعلّق الشّك بالوجود اللاّحق والثّانوي والمتأخّر، وإن لم يكن زمان الشّكّ متأخّراً عن زمان اليقين كالاستصحاب في الأمور المستقبلة، فإنه لا إشكال في جريانه واعتباره فيما يترتّب أثر شرعيّ على الوجود المتأخّر، وكما فيما عرفت في الأمر السّابق، بل قد يفرض تقدّم الشّك وجوداً على اليقين بأن يشكّ في عدالة زيد مثلاً في يوم الجمعة بالنّسبة إلى نفس هذا اليوم ثمّ حصل له القطع يوم السّبت بعدالته يوم الخميس مع استمرار الشّك فتأمل، فلو لم يكن الوجود الثّانوي مشكوكاً فعلاً فلا يعقل جريان الاستصحاب هناك، سواء علم بارتفاعه، أو تحققه وإن فرض معه الشّك في الحدوث، فلو حكم بالحدوث المشكوك فيه من جهة الوجود المتأخّر المعلوم كان على عكس الاستصحاب حقيقة، ومن هنا أطلق عليه الاستصحاب القهقرى مجازاً إذ مدار الاستصحاب على الحكم بالوجود الثّانوي من جهة الوجود الأوّلي ومداره على الحكم بالوجود الأوّلي المشكوك من جهة الوجود الثّانوي المعلوم من جهة تشابه الأزمان، ومنه الحكم بثبوت الحقيقة اللّغويّة من جهة ثبوت الحقيقة العرفيّة في زماننا، لا من جهة الاستناد إلى أصالة عدم النّقل لينفى احتمال الوضع لغيره في اللّغة، فإنه يرجع إلى الاستدلال بالاستصحاب الاصطلاحيّ، بل من جهة مجرّد

تشابه الأزمان وكونه في العرف المتأخّر حقيقة في المعنى الفلاني.

ومن هنا يعلم عدم اعتباره لعدم الدّليل عليه أصلاً كما لا يخفى، أو فرض الغفلة عن حاله فلم يحصل هنا شكّ في الوجود المتأخّر فعلاً وإن حصل الشكّ فيه على تقدير الالتفات إليه ضرورة أنّ المعتبر في حقيقة الاستصحاب كما هو الشأن في سائر الأصول، بل جميع الأحكام الظّاهريّة هو الشّك الفعلي لا الفرضي المتحقّق على تقدير الالتفات، بل التّحقيق كون المعتبر من اليقين بالوجود الأوّلي أيضاً هو اليقين الحاصل فعلاً لا اليقين المتحقّق تقديراً، وعلى فرض الالتفات فكما أنّ المتيقّن بالحدث مثلاً لو لم يلتفت إلى حاله بحيث لو التفت لشكّ في بقائه ورفعه بالطّهارة لم يجر استصحاب الحدث في حقّه، كذلك الشّاك في الطّهارة مثلاً لاحقاً لو لم يلتفت إلى حاله السّابق بحيث لو التفت لحصل له العلم بالطّهارة السّابقة لم يجر استصحاب الطّهارة في حقّه أيضاً ضرورة عدم تمكّنه من الحكم بالبقاء استناداً إلى الوجود السّابق، وإن كان المشكوك في الواقع بقاء الطّهارة، إلاّ أنّه لا يلتفت إلى هذا العنوان إلاّ بعد إحراز الوجود الأوّلي الحاصل باليقين الفعلي كما هو ظاهر، ويتفرّع على ما ذكر صحّة صلاة من غفل عن حاله بعد العلم بصدور الحدث إلى أن فرغ عن العمل المشروط بالطّهارة، ثمّ حصل له الشّك بعد العمل في تحصيل الطّهارة بعد الحدث، فإنه، وإن كان مقتضى الاستصحاب حينئذ بطلان العمل وكونه محدثاً، ولذا يحكم، بلزوم تحصيل الطّهارة عليه لما يشترط بالطّهارة من الأعمال المستقلة، إلاّ أنّه لما كان محكوماً، أو مختصاً بقاعدة الشّك بعد العمل يبنى على صحّة عمله الّذي حصل الشّك بعده فيحكم بكونه محدثاً ومتطهّراً بالنّسبة إلى ما مضى وما سيأتي وليس فيه إلاّ التّفكيك بين الأحكام الظّاهريّة والجمع بين الضّدين، أو النّقيضين في مرحلة الظّاهر، ولا ضير فيه أصلاً بعد ابتنائه على ترتيب الآثار في مرحلة الظّاهر كما هو ظاهر.

. . . .

نعم لو حصل له الشّك في أثناء الصّلاة بعد العلم بالحدث لم يجر القاعدة في حقّه في وجه فيحكم ببطلان صلاته من حيث عدم إمكان تحصيل الطّهارة له للأجزاء الباقية حتّى يحكم بصحّة ما مضى من عمله، وإن أمكن الحكم بصحّتها من حيث إن محلّ الطّهارة لمجموع أجزاء الصّلاة قبل الاشتغال بها، فبمجرّد الدّخول فيها يتحقّق التّجاوز بالنّسبة إليها وإن لم يتحقّق بالنّسبة إلى ما لم يشتغل به من الأعمال المشروطة بالطّهارة، هذا وسيجيء تحقيق القول فيما هو الحقّ من الوجهين عند التّكلم في القاعدة في آخر المسألة، ويتفرّع على اعتبار ما ذكرنا من اليقين الفعلي بطلان الصّلاة وغيرها ممّا كان مشروطاً بالطّهارة فيما أراد الدّخول في العمل مع الشّك لا من جهة الحكم بكونه محدثاً، لأنّ المفروض عدم سبق الحدث في حقّه، بل من جهة عدم إمكان القصد المعتبر في العبادة في حقّه فيحكم ببطلان صلاته إذا دخل متردّداً، وإن انكشف كونه متطهراً في الواقع.

نعم لو فرض عروض الغفلة في حقّه بعد الشّك عند إرادة الدّخول في العمل فدخل ناوياً للتّقرب فالتفت بعد العمل فإن حصل له اليقين بالطّهارة السّابقة المتيقّنة قبل عروض الشّك فلا إشكال في الحكم بصحّة ما أتى به وبجواز ما لم يأت به من حيث جريان استصحاب الطّهارة في حقّه بعد الالتفات إلى اليقين السّابق، وإن لم يحصل له التفات ويقين بحالته السّابقة فيحكم بصحّة ما أتى به من جهة القاعدة ولا ينافيها الحكم بالبطلان فيما لو دخل في العمل متردّداً كما هو ظاهر، هذا كلّه فيما لو فرض عروض الغفلة بعد اليقين بالحدث ولم يحصل له شكّ فعلاً إلاّ بعد الفراغ عن الصّلاة.

وأمّا إذا التفت إلى حاله قبل الدّخول فعرض له الشّك في رفع الحدث المتيقّن بتحصيل الطّهارة، فإن دخل في العمل شاكّاً متردّداً لم يكن إشكال في بطلانه لما عرفت من عدم التّمكن من قصد القربة، والحال هذه وإن لم نقل بحجيّة

الاستصحاب أصلاً، وإن ذهل عن حاله فغفل فدخل في العمل جازماً فالتفت إلى حاله بعد الفراغ فإن احتمل تحصيل الطّهارة بعد الشّك العارض له قبل الدّخول فيمكن الحكم بجريان القاعدة في حقّه، وإن لم يحتمل ذلك حكم ببطلانه من حيث سبق الحكم بكونه محدثاً بمقتضى الاستصحاب قبل الدّخول في العمل فيما لم يكن هناك محلّ للقاعدة أصلاً، والمفروض حصول القطع له بعدم الامتثال والعمل بالحكم الظّاهريّ المفروض فهو في هذا الفرض حاكم على القاعدة لا محكوم، وإن هو إلاّ نظير ما أسمعناك في طيّ الجزء الثّاني من التعليقة من أنّ أصل البراءة، وإن كان مورودا، أو محكوماً بالنّسبة إلى الاستصحاب إذا كان بناؤه على العقل، أو الشّرع، إلاّ أنّه قد يكون حاكماً على الاستصحاب كأصل البراءة الجاري في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الحاكم على استصحاب الاشتغال لو سلّم جريانه على ما عرفت تفصيل القول فيه.

والقول بأنّه إذا فرض عروض الغفلة حين الدّخول كما هو المفروض فلا استصحاب هناك حتّى يحكم بمقتضاه بدخوله في العمل محدثاً نظراً إلى ما بني الأمر عليه من اعتبار الشّكّ الفعلي فهو في حكم ما لو غفل بعد الحدث رأساً ولم يحصل له شكّ إلاّ بعد العمل على ما عرفت حكمه فاسد، فإنّك قد عرفت أنّ الحكم ببطلان عمله ليس من جهة جريان الاستصحاب في حقّه في زمان الدّخول في العمل، بل من جهة القطع بكون عمله مخالفاً للحكم الظّاهري المتحقّق في حقّه آناً ما قبل العمل فتدبّر.

ومن هنا يفرق بين الفرض وما لو شكّ قبل الدّخول وكانت حالته السّابقة الطّهارة ولم يلتفت إليها حين الشّك ثمّ غفل فدخل في العمل فالتفت بعد الفراغ حيث إنّ الحكم بعدم جواز الدّخول له في حال الالتفات والشّك لم يكن من جهة الحكم بكونه محدثاً، بل من جهة عدم إمكان تأتي القربة منه ما دام ملتفتاً، هذا

ولكن قد يقال: بأنّ الحكم ببطلان الصّلاة ووجوب إعادتها مع العلم بوقوعها في الحدث إذا فرض عدم اختلال سائر الأمور المعتبرة فيها حتّى القصد ليس من جهة حكم الشّارع به، بل من جهة حكم العقل من حيث إنّ الشّرط، وإن كان شرعياً، إلاّ أنّ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه من اللّوازم العقليّة لا الشّرعيّة، فإذا لا يجدي استصحاب الحدث للحكم ببطلان الصّلاة ووجوب إعادتها في الفرض، فإنه إنّما يجدي لو كان الحكم المترتّب على المستصحب من الآثار الشّرعيّة والمفروض خلافه.

وإن شئت قلت: إنّ الاستصحاب إنّما يجدي فيما لو كان الحكم بالبطلان على تقدير الدّخول شاكّاً مستنداً إلى الاستصحاب وليس الأمر كذلك، لأنّك قد عرفت بطلان العمل مع الدّخول في حال الشّك واقعاً، وإن انكشف كونه متطهراً نظراً إلى عدم تأتّي القربة منه، فإذا لم يكن الحكم بالبطلان مع الشّك الفعلي مستنداً إلى الاستصحاب، بل إلى نفس الشّك فكيف يجعل دليلاً على البطلان عند عروض الغفلة حين الدّخول، هذا كلّه بالنّسبة إلى الإعادة.

وأمّا القضاء فإن كان بالأمر الأوّل فحاله حال الإعادة في الوقت، وإن كان بالأمر الجديد وقلنا بكونه مترتّباً على مجرّد عدم الإتيان بالمأمور به في وقته وتركه فيه فيمكن إثباته باستصحاب الحدث من حيث رجوعه إلى عدم الإتيان بالمأمور به حقيقة، وإن كان هناك واسطة فهي من الوسائط الخفيّة، وسيجيء ما يوجّه به عدم قدحها في الرّجوع إلى الاستصحاب في التّنبيهات إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو فيما لو كانت الحالة السّابقة الحدث، وأما لو كانت الطّهارة فلا إشكال في الحكم بصحّة الصّلاة ظاهراً سواء التفت إلى حاله وشكّ في صدور الحدث منه قبل الدّخول في الصّلاة، أو لم يلتفت إلاّ بعد الفراغ، والوجه فيه ظاهر، وأمّا لو لم يعلم بالحالة السّابقة فإن التفت إلى حاله حين الدّخول

إلى مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يتقوم بأمرين أحدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده أم لا. نعم لا بد من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم، أو الظن المعتبر، وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر، فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي، وإن توهم بعضهم جريان عموم لا تنقض فيه كما سننبه عليه.

والثاني الشك في وجوده في زمان لاحق عليه فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقرى مجازاً.

ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات إليه أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض الشك فيه على فرض الالتفات.

فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهارة، ولا

في الصّلاة فلا إشكال في الحكم ببطلان صلاته لما عرفت من عدم تأتّي القصد والحال هذه، وإن لم يلتفت حين الدّخول والتفت بعد الفراغ فلا إشكال في الحكم بصحة صلاته أيضاً، وإن التفت قبله فشكّ ثمّ غفل فدخل في العمل والتفت بعد الفراغ، فإنه، وإن كان في حكم المحدث حين عروض الشّك، إلاّ أنّه من جهة عدم إحرازه للطّهارة لا من جهة الحكم بكونه محدثاً في مرحلة الظّاهر كما فيما كانت الحالة السّابقة الحدث. والحاصل: أنّ نفس الشّك في الشّرط، وإن كان في حكم العقل مقتضياً لعدم القناعة باحتماله وتحصيل العلم بتحقّقه من جهة قاعدة الشّغل وعدم جواز الدّخول في العمل معه بعد حكم العقل بعدم المعذوريّة معه، إلاّ أنّه مبنيّ على مجرّد احتمال عدم الشّرط لا على البناء على عدم الشّرط، والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى، وقد عرفت الإشارة إليه في طيّ كلامنا السّابق عن قريب.

يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.

نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة، أو متطهراً جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها.

نعم هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم.

السادس: في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام(١) ليعرف أن الخلاف في

---

(١) ما ذكره من الأمور من أوّل المسألة إلى هنا يرجع حقيقة إلى بيان المبادئ التصوّرية لها من حيث تصوّر نفس موضوع الاستصحاب وشروط جريانه وتحرير ما هو محلّ الكلام منه، ولمّا كان للاستصحاب أركان ثلاثة المستصحب واليقين والشّك فلا بدّ من أن يلاحظ تقسيمه بالنّسبة إليها، ولمّا كان لليقين سبب لا محالة لوحظ التّقسيم الرّاجع إليه بالنّسبة إليه، لأنّ التّفصيل والكلام فيه إنّما هو بالنّسبة إلى سببه لا نفسه، ولمّا كان المقصود من التّقسيم يعين ما هو مورد الخلاف وما توهّم كونه مورد الوفاق.

وبعبارة أخرى: تعيين ما وقع الكلام فيه، اقتصر الأستاذ العلاّمة في تقسيم كلّ منها على أقسام ثلاثة، وإلاّ فلا إشكال في عدم حصر أقسامه فيما ذكره، ولمّا كان البناء في زيادة الأقسام على ترتّب نفع معتدّ به زادها وإن أمكن جمعها في تقسيم واحد، بل كرّر بعضها من جهة فائدة سيجيء الإشارة إليها، ثمّ إنّ تقسيم الاستصحاب إلى ما سيجيء من الأقسام إنّما هو مبنيّ على مذاق القوم وجرى على طريقتهم، وإلاّ فالحقّ أنّ الاستصحاب لا يصدق موضوعاً في بعضها ولا يجري أصلاً.

مسألة الاستصحاب في كلها، أو بعضها فنقول إن له تقسيماً باعتبار المستصحب، وآخر باعتبار الدليل الدال عليه، وثالثاً باعتبار الشك المأخوذ فيه.

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه:

الوجه الأول:

من حيث إن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً كوجوب شيء، أو طهارة شيء، أو رطوبة ثوب، أو نحو ذلك، وقد يكون عدمياً وهوعلى قسمين: أحدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبراءة الأصلية وأصالة النفي، والثاني: غيره كعدم نقل اللفظ من معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء، أو الغسل ونحو ذلك، ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع.

وأمّا العدمي فقد مال الأستاذ قدس سره إلى عدم الخلاف فيه تبعاً لما حكاه عن أستاذه السيد صاحب الرياض رحمه الله من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات، واستشهد على ذلك بعد نقل الإجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بأصول العدمية، مثل أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك، وبنائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للإبقاء. أقول: ما استظهره قدس سره لا يخلو عن تأمل. أما دعوى الإجماع فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمر بك[1] من تصريحات كثير بخلافه وإن

---

(١) كان الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث يريد أن يجعل هذا الكلام جوابين:

أحدهما: عدم الجدوى للإجماع هنا من حيث رجوع الكلام في المسألة إلى الصّغرى، ومن المعلوم أن الاتّفاق فيه ممّا لا يكشف عن قول المعصوم.

كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح حيث قال: «**إن خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي الأصلي**»*.

وأمّا سيرة العلماء[1] فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك بالأصول الوجودية والعدمية كلتيهما.

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض وإثباته عن بعض والتفصيل عن بعض آخر ما هذا لفظه: «**لكن الذي نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقاً أنهم يستدلون بأصالة عدم النقل فيقولون الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً فكذا لغة لأصالة عدم النقل، ويستدلون بأصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية إلى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع**» انتهى.

وحينئذٍ فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات.

نعم لو كان نزاعهم مختصاً بالكبرى وهو اعتبار الظّن العقلي في المقام أمكن أن يقال إنّ اتّفاقهم عليه في العدميّات يكشف عن قول المعصوم فتدبّر.

ثانيهما: المنع من تحقّقه بملاحظة ما سيجيء من نقل الخلاف.

(١) لا يخفى عليك أنّ جريان السّيرة واستقرارها على التمسّك بالأصول في باب الألفاظ وجوديّة كانت، أو عدميّة ليس من جهة الاستصحاب، بل من حيث الظّهور النّوعي الّذي جرت طريقة أهل اللّسان على الاتّكال عليه في باب الألفاظ حسبما سيجيء الإشارة إليه في كلام الأستاذ العلاّمة، فلا ينفع هذه السّيرة للمستدلّ أصلاً، مضافاً إلى عدم الشّهادة فيها على مطلبه لجريانها في الوجودي أيضاً.

---

* تعليقة شرح مختصر الأصول: ص٢٨٤.

وأمّا استدلالهم على إثبات الاستصحاب[١] باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودي فمع أنه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتي بالعدمي، وبأنه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي[٢] لا من حيث الرافع يمكن توجيهه بأن الغرض الأصلي هنا لما

---

(١) ذكر الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث جواباً آخر عن الاستدلال المذكور في غاية المتانة والوجاهة وهو المنع من ظهور اختصاصه بالوجودي، أمّا أوّلاً فلأنّ النّزاع المذكور وهوإن الباقي يحتاج إلى المؤثّر أم لا يجري في العدميّات أيضاً حسبما صرّح به بعضهم، وأما ما اشتهر بينهم من أنّ الأعدام لا يعلّل فليس يراد منه أنّها لا يحتاج إلى مرجّح كيف والممكن طرفاه متساويان، فكلّ منهما يحتاج إلى مرجّح وعلّة.

نعم هذا الكلام إنّما يحسن بالنّسبة إلى العدم المطلق لا في العدم المضاف والمسبوق بالوجود، بل قد يقال إنّ لكلّ من العدمين المذكورين حظّاً من الوجود ولو اعتباراً فتأمل. هذا كلّه لو كان الاستظهار مبنيّاً على لفظ العلّة، وأما لو كان مبنيّاً على ظهور لفظ في الوجودي، فلأنّ تعبيرهم بهذه العبارة إنما هومن ضيق التّعبير وعدم وجود تعبير أجلى منه في المقصود، أترى من نفسك أن تقول إن تعريفهم للاستصحاب بإبقاء ما كان، أو إثبات شيء في الزّمن الثّاني تعويلاً على ثبوته في الزّمان الأوّل إلى غير ذلك من التّعاريف الّتي ظاهرها الاختصاص بالوجودي ابتداء مختصّ بالوجودي، وإنّهم لم يتعرّضوا للاستصحاب العدمي أصلاً ولم يكونوا في مقام بيان تعريفه حاشاك ثمّ حاشاك.

(٢) الوجه فيما ذكره ظاهر، لأنّ المفروض في الشّك في الرّافع القطع بوجود المقتضي والمؤثر للبقاء وإنما الشّك من حيث وجود ما يرفعه بالقول باحتياج الباقي في البقاء إلى المؤثّر لا يمنع من اعتبار الاستصحاب فيه فتأمل.

كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هومن أدلة الأحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي، مع أنه يمكن أن يكون الغرض تتميم المطلب في العدمي بالإجماع المركب، بل الأولوية، لأن الموجود إذا لم يحتج في بقائه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى. نعم ظاهر عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي، إلا أن الوجه فيه بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام، ولذا عنونه بعضهم، بل الأكثر باستصحاب حال الشرع.

وممّا ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظهور قولهم في عنوان المسألة استصحاب الحال في الوجودي، وإلا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجية.

وممّن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم عنه، بل لعله صريح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك[1] في تقسيم الاستصحاب، وأصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة بأنه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافي لاعتضاده بالاستصحاب واستدلال المثبتين كما في المنية[2] بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب

---

(١) لأنه قسّم الاستصحاب قبل الكلام المذكور إلى أقسام عديدة منها: التّقسيم باعتبار كون المستصحب وجودياً وعدمياً فنسب إنكار اعتباره مطلقاً بعده إلى جماعة.

(٢) الوجه في صراحته في التّعميم أنّ الاحتمالات الّتي تمنع من الاستنباط هل الاحتمالات الوجوديّة دائماً، أو غالباً، فلا بدّ من رفعها بالاستصحاب العدمي، ولو كان المنكر مسلّماً لاعتبار الاستصحاب في العدميّات لم يكن وجه للاستدلال بالدّليل المذكور كما لا يخفى.

لانسد باب استنباط الأحكام من الأدلة لتطرق احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب.

وممّن أنكر الاستصحاب في العدميات[١] صاحب المدارك حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح.

وبالجملة فالظاهر أن التتبع يشهد بأن العدميات ليست خارجة عن محل النزاع، بل سيجيء عند بيان أدلة الأقوال أن القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجوده بين العلماء لا يخلومن إشكال، فضلاً عن اتفاق النافين عليه إذ ما من استصحاب وجودي إلا[٢] ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودي فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية وانتظر لتمام الكلام.

وممّا يشهد بعدم الاتفاق في العدميات اختلافهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا، فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعيناه.

---

(١) حكى الأستاذ العلاّمة أنّه علّل إنكار الاستصحاب المذكور بوجهين:

أحدهما: المنع من اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

ثانيهما: معارضته باستصحاب عدم موت الحتف.

فكلامه صريح في المنع عن اعتبار الاستصحاب حتّى في العدميات.

(٢) لا يتوهّم أنّ الاستصحاب في العدميّ لا يغني عن الاستصحاب الوجودي، لأنّ إغناءه عنه مبنيّ على اعتبار الأصل المثبت وهو غير ثابت، لأنّ عدم ثبوته إنما هوعلى تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد لا الظّن، وإلاّ فلا فرق بين المثبت وغيره، وسيجيء تفصيل القول في هذا بعد هذا إن شاء اللّه.

نعم وربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب النفي المسمى بالبراءة الأصلية، فإن المصرح به في كلام جماعة كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد الإطباق على العمل عليه، وكاستصحاب عدم النسخ فإن المصرح به في كلام غير واحد كالمحدث الأسترآبادي والمحدث البحراني عدم الخلاف فيه، بل مال الأول إلى كونه من ضروريات الدين، وألحق الثاني بذلك استصحاب عدم التخصيص والتقييد.

والتحقيق أن اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي. نعم قد يتحقق في بعض الموارد[1] قاعدة أخرى توجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان، أو عدم الدليل دليل العدم، أو ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره، أو عمومه، أو إطلاقه، أو غير ذلك، وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثم إنا لم نجد في أصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي. نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

---

(١) وبما ذكره يظهر فساد ما قد يتخيّل من أنّه لا يمكن المنع من اعتبار الاستصحاب في العدمي، لاستلزامه سدّ باب الاستدلال بالأدلّة لجريان احتمالات فيها لا تدفع إلاّ بالأصل، كاحتمال التّخصيص والتّقييد والمجاز إلى غير ذلك. توضيح الفساد: أنّ لدفع هذه الاحتمالات المانعة من الاستدلال والاستنباط أصولاً وقواعد قد اتّفقوا على العمل بها لا دخل لها بالاستصحاب أصلاً، كأصالة عدم التّخصيص والتّقييد والنّقل والاشتراك والمعارض إلى غير ذلك.

الثاني:

أن المستصحب قد يكون حكماً شرعياً كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه، وقد يكون غيره كاستصحاب الكرية والرطوبة والوضع الأول عند الشك في حدوث النقل، أو في تاريخه، والظاهر، بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين. نعم نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول والاعتراف بالثاني، ونسب إلى آخر العكس حكاهما الفاضل القمي في القوانين*.

وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي(١) وغيره فنقول: الحكم

---

(١) الحكم الشّرعي حسب ما صرّح به الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث هو ما من شأنه أن يؤخذ من الشّارع وكان بيانه من وظيفته، بحيث لا يمكن رفع الشّكّ الواقع فيه إلاّ بالرّجوع إليه، أو إلى ما قرّره للرّجوع إليه في حقّ الجاهل بالحكم، كالأدلّة والأصول وقول المجتهد في حقّ العامي، وهذا قد يكون كلياً، وقد يكون جزئياً فوجوب إكرام زيد العالم وعدم وجوبه من حيث كونه عالماً حكم شرعيّ لا مبيّن له إلاّ الشّرع، لكن بيانه له قد يكون بطريق العموم، وقد يكون بطريق الخصوص، كما إذا سئل عن وجوب إكرام زيد العالم فأجاب بوجوب إكرام كلّ عالم، أو خصوص مورد السؤال، أو قال أكرم كلّ عالم إلاّ زيداً أولا تكرم زيداً إلى غير ذلك.

نعم بيان وجوب إكرام زيد من حيث الشّك في كونه عالماً، أو جاهلاً بعد العلم بحكم العالم والجاهل في الشّرع، بمعنى رفع الشّكّ منه بهذه الجهة ببيان أنّه عالم، أو جاهل ليس من شأن الشّارع قطعاً، وهذا يسمّى بالشّبهة في الحكم الجزئي

---

* القوانين المحكمة: ص٢٨٣.

الّتي تكون تسميتها بهذا الاسم مسامحة لتمحّض الشّك فيه من حيث الموضوع حقيقة، وإن صار سبباً للشّك في الحكم بالعرض. نعم بيان حكم إكرام زيد المشتبه حاله بين العالم والجاهل من شأن الشّارع قطعاً، سواء كان من حيث العموم، أو الخصوص.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الشّك في الموضوع الخاصّ كالثّوب مثلاً إن كان من جهة الشّك في أصل حكمه في الشّرع بعد إحراز جميع العنوانات القابلة لعروض الحكم من جهتها في الموضوع الخاصّ فرفعه ليس إلاّ من شأن الشّارع والحكم المبيّن حكم شرعيّ، كما إذا شكّ في أنّ الثّوب الملاقي للنجس بعد القطع بملاقاته للنّجاسة نجس أم لا، سواء كان الشّك فيه من جهة الشّك في أصل حكم الملاقي للنّجس في الشرع أومن جهة شمول اللّفظ الّذي دلّ على حكمه له، كما إذا شككنا من جهة انصراف لفظ المطلق إلى الأفراد الشّائعة الغالبة في الفرد النّادر أومن جهة غيره، كما إذا شككنا في أنّ أدلّة نجاسة الملاقي للنّجس هل يشمل البئر أم لا، وإن كان من جهة الشّكّ في اندراجه تحت الموضوع العام والعنوان الكلّي من جهة اشتباه الأمور الخارجيّة بعد القطع بحكم العنوان الكلّي ببيان الشّارع، كما إذا شكّ في ملاقاة الثّوب مثلاً للنّجاسة بعد العلم بحكم الملاقي للنّجس فرفعه برفع السّبب الموجب له وهو بيان الملاقاة وعدمها في المثال ليس من وظيفة الشّارع.

نعم رفع الشّك فيه من حيث حكم المشتبه ليس إلاّ من وظيفته كما لا يخفى. فتحصل ممّا ذكرنا أنّ الموضوع الخاصّ له اعتبارات ثلاثة، فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه المراد من الحكم الجزئي والحيثيّة الّتي لا يرجع من جهتها إلى الشّارع وتميزها عمّا يرجع من جهته إلى الشّارع، وهذا الّذي ذكرنا أمر لا سترة فيه أصلاً، فلازم الأخباريّين بناء على ما نسب إليهم من التزامهم بالاحتياط في الشّبهة الحكميّة

الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذي، أو نجاسة ما زال تغيره بنفسه، وأخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئي الخاص في الموضوع كطهارة هذا الثوب ونجاسته، فإن الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس، أو ملاقاته ليس وظيفة للشارع. نعم وظيفته إثبات الطهارة كلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها.

وعلى الإطلاق الأول جرى الأخباريون حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى.

وجعله الأسترآبادي من أغلاط من تأخر عن المفيد مع اعترافه: «باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الأمور الخارجية»* وصرح المحدث الحر العاملي بـ«أن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته».

والأصل في ذلك عندهم[1] أن الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلا

الاحتياط لو كان الشّك من حيث الوجه الأوّل، أو الثّالث ولم يكن هناك دليل يقضي بخلافه، لا من الوجه الثّاني، لأنهم بنوا على عدم وجوب الاحتياط فيه من جهة قيام الدّليل على عدم الوجوب فيه.

(١) لا يخفى عليك أنّ الأصل في الشّبهة الحكميّة عند الأخباريّة ليس هو الاحتياط مطلقاً، لأنّ بناء أكثرهم على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبيّة من الحكميّة. نعم يظهر من بعضهم الحكم بوجوب الاحتياط فيها أيضاً، وقد صرّح بما ذكرنا الأستاذ دام ظلّه في الجزء الثّاني من الكتاب فراجع إليه.

---

* الفوائد المدنية: ص١٤١.

الاحتياط دون البراءة، أو الاستصحاب، فإنهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع، وعلى الإطلاق الثاني جرى بعض آخر.

قال المحقق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار: «وينقسم إلى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره، ومثّل للأول بنجاسة الثوب[1]، أو البدن، وللثاني برطوبته، ثم قال: ذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه، وبعضهم إلى حجية القسم الأول فقط»* انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه ظهر أن عد القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية والأمور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي.

لأن المراد بالحكم الشرعي إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره، فإن ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم من الأول.

وإن أريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي، لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية.

ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة:

---

(١) لا يخفى عليك أنّ تمثيله للحكم الشّرعي بخصوص نجاسة الثّوب الّتي ليست عندنا بحكم شرعيّ حقيقة، إنما هومن جهة الإشارة إلى كون المقصود من الحكم الشّرعي هو الأعمّ ممّا يكون من شأن الشّارع بيانه أولا، لأنّ إطلاق الحكم الشّرعي على الأوّل ممّا لا يتوهّم فيه الإنكار، ولهذا خصّ المثال بالثّاني.

* مشارق الشموس في شرح الدروس: ص٧٦.

الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً جزئياً كان كنجاسة الثوب، أو كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري.

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكماً جزئياً، وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين.

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الأمور الخارجية، وهو الذي ربّما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد قدس سره في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

الثالث:

من حيث إن المستصحب قد يكون حكماً تكليفياً، وقد يكون وضعياً شرعياً كالأسباب والشروط والموانع، وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره بالإنكار في الأول دون الثاني.

وإنّما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني[1] مع أنه تقسيم لأحد قسميه،

---

(١) أراد بذلك بيان نكتة انفراد هذا التقسيم مع إمكان اندراجه في التّقسيم الثّاني، لأنه تقسيم لأحد قسميه فلا يرد عليه أنّ الحكم الوضعي بهذا الإطلاق، وإن لم يكن داخلاً في الحكم الشّرعي، إلاّ أنّه داخل في غيره الّذي هو أحد القسمين في التّقسيم الثّاني، فلم لم يندرجه فيه بتقسيم الغير إلى الأسباب والشّروط وغيرهما. توضيح عدم الورود: أنّه ليس المقصود ممّا ذكر عدم إمكان الاندراج حتى يورد عليه بما ذكر، بل المقصود منه الإشارة إلى أنّ التّخصيص بالذّكر إنما هومن جهة فائدة وإن كانت هي التّنبيه على مطلب المفصّل على وجه التّفصيل، هذا مضافاً إلى

لأن ظاهر كلام المفصل المذكور وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي إلا أن آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع دون السببية والشرطية والمانعية، وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدلة الأقوال.

وأما بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضاً:

أحدها:

من حيث إن الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع، وأما أن يكون غيره، وقد فصّل بين هذين القسمين الغزالي[1] فأنكر الاستصحاب في الأول وربما يظهر من صاحب الحدائق فيما حكي عنه في الدرر النجفية:

أنّه ليس مفصّلاً بين أقسام غير الحكم الشّرعي في اعتبار الاستصحاب فتأمل.

(١) يمكن أن يقال إنّ مراد الغزّالي من حال الإجماع، وكذا مراد صاحب الحدائق هو حال كلّ دليل يكون مثل الإجماع في سكوته عن الزّمان الثّاني، سواء كان من الأدلّة اللّفظيّة، أو اللّبيّة، وسواء كان على التّقدير الأوّل من جهة إجمال اللّفظ، أو إطلاقه مع عدم كونه مقصود المتكلّم، وكونه في صدد بيانه فيكون على هذا الغزّالي من المنكرين مطلقاً، لأنه إذا كان للدّليل إطلاق، أو عموم بالنّسبة إلى الزّمان الثّاني لم يكن إثبات الحكم فيه من جهة التّمسك بالاستصحاب قطعاً، بل من جهة التّمسّك بالدّليل كما لا يخفى، اللّهمّ إلاّ أن يبنى على التّسامح ويسمّى التّمسّك بالعموم والإطلاق من التمسّك بالاستصحاب، كما بنوا عليه في كلماتهم حيث إنّهم قسّموا الاستصحاب إلى حال العموم والإطلاق وغيرهما فراجع وتأمّل وانتظر لتمام الكلام فيما سيجيء.

«أن محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع»، وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله.

الثاني:

من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي، ولم أجد من فصل بينهما إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي[1] وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي تأملاً نظراً إلى أن

---

(١) ظاهر هذا الكلام، بل صريحه يعطي كون الكلام في الحكم الشّرعي المتوصّل إليه من الحكم العقلي بقاعدة التّلازم لا في نفس الحكم العقلي، ولا بدّ أن يكون هذا أيضاً هو مراد من توهّم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي، لأنّ الاستصحاب في نفس الأحكام العقليّة ممّا لا يتعقّل له معنى قطعاً، لأنّ الشّك في الحكم للحاكم ممّا لا يتعقّل أصلاً فهو في الزّمان الثّاني إمّا أن يحكم كما حكم به في الزّمان الأوّل أولا تحكم، وعلى الثّاني يقطع بعدم وجود الحكم في الزّمان الثّاني، لأنّ عدم حكمه يكفي في القطع بعدم حصول إنشاء الحكم منه، وهذا نظير استصحاب نفس الإجماع في مورد الخلاف، فإنه من غير المعقولات البديهيّة وإجراء الاستصحاب في الحكم الشّرعي المستند إلى الحكم العقلي، وإن كان لا معنى أيضاً له حسب ما ستقف عليه، إلاّ أنّه ممّا يمكن أن يتوهّم جريان الاستصحاب فيه من حيث إنّ حكم العقل إنما صار دليلاً على وجود الحكم الشرعي وحدوثه بطريق اللّهم فلا مانع من الحكم ببقائه في صورة عدم وجود الدّليل على انتفائه من جهة الاستصحاب كما في استصحاب الحكم الثّابت من الإجماع، ومن هنا كان ظاهرهم جريان الاستصحاب فيه أيضاً كما عرفته من الشّيخ كاشف الغطاء.

ومن هنا قال شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه ولم نجد من فصّل بينهما، هذا مضافاً إلى أنّ استصحاب الحكم العقلي ممّا لا ينفع في ترتيب الحكم الشّرعي إلاّ على تقدير كون الملازمة بين الحكمين شرعيّة لا عقليّة فتأمل.

ثمّ إنّ الكلام في المقام حسب ما صرّح به الأستاذ العلاّمة ليس في اعتبار الاستصحاب في الأحكام العقليّة بعد تحقّق موضوعه، بل إنما الكلام في أصل تحقّق موضوعه فنقول إنّه لا إشكال ولا ريب في أنّه يشترط في تحقّق موضوع الاستصحاب وصدقه كون القضيّة المشكوكة عين القضيّة المتيقّنة من جميع الجهات المأخوذة فيه، إلاّ أنّ الفرق بينهما كون المحمول في القضيّة المتيقّنة متيقّن الثّبوت للموضوع المفروض فيها وفي القضيّة المشكوكة مشكوك الثّبوت بحيث يصدق على الحكم بالمحمول في القضيّة المشكوكة أنّه إبقاء للحكم وإثبات له في موضوعه الأوّلي على ما هو معنى الاستصحاب حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، فالاستصحاب لا يصدق أبداً إلاّ على تقدير كون الشّك في الزّمان الثّاني متعلّقاً ببقاء المحمول مع القطع بوجود الموضوع، ومن المعلوم ضرورة عند ذوي الأفهام المستقيمة والعقول الكاملة أنّ القضايا العقليّة كلّها مبيّنة ومفصّلة لا يمكن عروض الشّك فيها من حيث المحمول أبداً، لأنّ العقل لا يحكم بشيء إلاّ بعد الإحاطة بجميع ما له دخل في وجوده من الأعدام والوجودات المقتضية له اقتضاء العلّية التّامة الّتي يمتنع انفكاك المعلول عنها، وإلاّ لا يعقل له الحكم به، لأنّ احتمال مدخليّة شيء فيه مع عدم إحرازه يوجب الشّك في علّة وجوده فلا يمكن معه القطع بالمعلول، لأنّ الشّك في العلّة لا ينفكّ عن الشّك في المعلول عقلاً، لأنه قضيّة العلّية.

وهذا الّذي ذكرنا لا يختصّ بالقضايا العقليّة الّتي يكون الحاكم فيها العقل، بل يجري في جميع القضايا من الشّرعيّة والعرفيّة وغيرهما بالنّسبة إلى الحاكم فيها،

. . . .

فإنّ الحاكم ما لم يحرز العلّة التّامّة للحكم في القضيّة لا يعقل له الحكم به فيها، فالشّك في القضايا العقليّة لا يمكن أن يكون في المحمول مع القطع بوجود الموضوع، بل لا بدّ أن يكون من جهة الشّك في ارتفاع ما له دخل في الموضوع من القيود المعتبرة فيه، وإلاّ لزم انفكاك العلّة عن المعلول لما قد عرفت من أنّ الموضوع في القضايا العقليّة لا بدّ من أن يكون علّة تامّة لوجود المحمول، وإلاّ امتنع الحكم به، ولمّا كان الحكم الشّرعي المستند إلى الحكم العقلي عارضاً لما هو معروض للحكم العقلي حسب ما هو قضيّة التّلازم فلا بدّ من أن يكون الشّك فيه دائماً من جهة الشّك في نفس الموضوع فلا يصدق معه الاستصحاب موضوعاً حسب ما عرفت.

فإن قلت: الحاكم إنما يحتاج إلى إحراز العلّة التّامّة للحكم في زمان الحكم به لما قد ذكرت من استحالة الحكم بشيء من دون إحراز العلّة التّامّة له، وهذا لا ينافي الشّك في بقاء الحكم الّذي يسمّى بالوجود الثّانوي من جهة الشّكّ في نفس المحمول لأجل احتمال وجود الرّافع، أو رافعيّة الموجود مع إحراز الموضوع في زمان القطع به. نعم قضيّة ما ذكر عدم إمكان الحكم في زمان القطع به إلاّ بعد الإحاطة بجميع ما له دخل فيه من الوجودات والأعدام، لكن الحاكم بالاستصحاب ليس نفس ما دلّ على ثبوت الحكم في الزّمان الأوّل حتّى يحتاج إلى إحراز العلّة التّامّة، وإلاّ لم يكن من الاستصحاب في شيء، بل الحاكم فيه إمّا الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك، أو الحكم العقلي الظّني بالبقاء.

قلت: بعد تسليم أنّ العقل لا يحكم بشيء إلاّ بعد الإحاطة بالعلّة التّامّة لا وقع للسّؤال المذكور، لأنّ الشّك في بقاء الحكم في الزّمان الثّاني لا يعقل إلاّ من جهة الشّك في وجود العلّة التّامّة فيه، إمّا من جهة الشّك في وجود ما لعدمه دخل فيه، أو عدم ما لوجوده دخل فيه، وإلاّ لزم تفكيك العلّة عن المعلول الّذي يقضي

صريح العقل باستحالته، فبعد وجود ما يشكّ في رافعيّته للحكم في الزّمان الثّاني لا بدّ من أن يشكّ في بقاء الموضوع في القضيّة العقليّة، بل يقطع بعدمه، لأنّ العقل إنما حكم مع أخذ عدمه في الموضوع، وإلاّ لم يعقل الشّك في بقاء المحمول من جهته، فمع وجوده يتبدّل موضوع الحكم إلى موضوع آخر، فالرّافع ممّا لا يتصور له معنى في القضايا العقليّة المستندة إلى العلّة التّامة للشّيء، لأنّ الرّافع عبارة عمّا يكون مانعاً من اقتضاء المقتضي للاقتضاء أينما وجد، فإن وجد في الزّمان الأوّل فيسمّى دافعاً، وإن وجد في الزّمان الثّاني فيسمّى رافعاً، فالرّافع هو المانع حقيقة، ومعلوم أنّ عدم المانع من أجزاء العلّة التّامّة، فمتى شكّ في وجوده يشكّ في بقاء ما هو الموضوع في القضيّة العقليّة على ما عرفت أنّ الموضوع في القضايا العقليّة هو العلّة التّامّة.

ومن هنا أطبق الأصوليّون على عدم تطرّق النّسخ في الأحكام العقليّة من حيث إنّ وجود العلّة الّتي هي الموضوع في حكمه لا ينفكّ عن الحكم، والمفروض أنّه ليس له قضيّة لفظيّة يتوهّم الاستمرار الظّاهري فيها كما في القضايا الشّرعيّة، ولأجل ما ذكر أوردوا على من ذهب إلى كون الحسن والقبح ذاتيّين في جميع الأفعال بأنّهما لو كانا ذاتيّين لما وقع النّسخ في الشّريعة وإن أجابوا عنه بما لا ينافي ما ذكرنا، وليس هنا محلّ ذكره ومن أراده فليراجع إلى ما كتبناه في التّحسين والتّقبيح مفصّلاً.

فإن قلت: كيف ينكر حكم العقل بشيء مع عدم إحرازه جميع ما يعتبر فيه من الأعدام والوجودات من حيث المدخليّة مع أنّه يرى بالوجدان والعيان حكمه بشيء على سبيل الاستقلال مع عدم إحاطته بما ذكر في مورد يقطع بتحقّق جميع ما له دخل في تحقّق الشّيء إجمالاً على فرض المدخليّة، وإن لم يعلم أصل المدخليّة، وهذا معنى تمسّكهم كثيراً بقاعدة الاشتغال وتحصيل القطع بالبراءة في

دوران الأمر بين التّخيير والتّعيين كثيراً في الأحكام العقليّة في الأصول والفروع، فما ذكرته من أنّه لا بدّ في حكم العقل أن يحرز مدخليّة عدم ما شكّ في رافعيّته في زمان الحكم لا وجه له، لم لا يحكم به من جهة العلم إجمالاً بوجود ما له دخل في الحكم بحسب الواقع، بأن يقطع بعدم ما شكّ في رافعيّته في زمان الحكم.

قلت: أوّلاً: إنّ ما ذكرته من إمكان الشّك للحاكم في أنّ أيّ شيء له مدخل في حكمه، وإن علم إجمالاً بتحقّق ما له دخل فيه في الواقع في زمان الحكم مع عدم علمه بأنّه أيّ شيء وكيف هو غير معقول بالنّسبة إلى نفس الحاكم، لأنّ المدخليّة الواقعيّة وعدمها إنما هو بالنّظر إلى حكمه، وإلاّ فلا واقعيّة لما له دخل في الحكم من حيث الوصف بالنّظر إلى نفس الحاكم كما هو غير مخفيّ على ذوي الأفهام المستقيمة ودعوى الوجدان والعيان فيه مخالفة للوجدان والعيان، بل الضّرورة من جميع ذوي الأفهام.

وأمّا التّمسّك بتمسّكهم بقاعدة الاشتغال في دوران الأمر في الأحكام العقليّة الّذي يلزمه جهل العقل بما هو المناط في الحكم، فقد ذكرنا شطراً من الكلام عليه فيما علّقناه على الجزء الأوّل والثّاني من الكتاب فراجع إليه حتىّ تكون على بصيرة منه.

وثانياً: سلّمنا تعقّل ما ذكرته، لكنه أيضاً لا يضرّ ما نحن بصدده، لأنّ الشّك في الحكم العقلي في الزّمان الثّاني بناء على ما ذكرته مستنداً إلى وجود ما يحتمل مدخليّة عدمه في وجود الحكم، غاية الأمر أنّه لمّا كان معدوماً في الزّمان الأوّل على سبيل الإجمال حكم العقل بما حكم به، فلمّا وجد في الزّمان الثّاني شكّ فيه، ومعلوم أنّ هذا الشّك أيضاً يرجع إلى الشّكّ في بقاء الموضوع، إذ يحتمل أن يكون عدم الموجود جزءاً له، فبوجوده يشكّ في بقائه، فأين القطع بوجود

الأحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم، لأن

الموضوع في القضايا العقليّة في زمان الشّك؟ وأين الشّك الغير المستند إلى الشّك في بقاء الموضوع فيها؟

نعم هنا شيء قد يقال عليّ: بإمكان تحقّق الاستصحاب موضوعاً في الأحكام الشّرعيّة المستندة إلى القضيّة العقليّة، وهو القول بكون الحاكم في إحراز الموضوع والبقاء والنّقض في باب الاستصحاب هو العرف، ولومن باب المسامحة فكلّ ما حكم العرف به في الزّمان الثّاني أنّه كان كذا فشكّ في بقائه كلّية يحكم بتحقّق الاستصحاب موضوعاً، وإن رجع الشّك بمقتضى الدّقة العقليّة إلى الشّك في بقاء الموضوع، فإذا حكم العرف بكون هذا المائع حراماً سابقاً من جهة حكم العقل بحرمته من حيث صدق عنوان المضرّ عليه مع كونه مشكوك الضّرر في الزّمان الثّاني الّذي يلزمه الشّك في موضوع الحكم بمقتضى الدّقة العقليّة من حيث إنّ الموضوع في حكمه هو نفس عنوان المضرّ لا المائع المخصوص من حيث كونه مائعاً، وإلاّ لم يعقل الشّك في بقاء حرمته غاية الأمر أنّه حكم بحرمته في السّابق من جهة وجود ما هو معروض للحرمة فيه وصدقه عليه، إلاّ أنّ العرف ربما يتسامحون ويقولون إنّ هذا المائع كان حراماً فشكّ في حرمته من غير أن ينظروا إلى كون الحرمة عارضة للعنوان المضرّ الموجود فيه سابقاً لا لنفسه.

هذا ولعلّه يأتي بعض الكلام منّا في ذلك على هذا التّقدير أيضاً فانتظر.

ثمّ إنّ الكلام في المقام إنما هو بالنّظر إلى استصحاب الحكم الشّرعي المستند إلى الحكم العقلي.

وأمّا استصحاب الموضوع كاستصحاب الضّرر في المثال المذكور ليترتّب عليه الحكم فهو كلام آخر لا دخل له بالكلام في المقام وسنتكلّم فيه إن شاء اللّه.

الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع، فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلا للشك في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيء.

ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخرة إلى تبدل العنوان، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحققه سابقاً، لأن قولنا المضر قبيح حكم دائمي لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

ولا يجوز أن يقال إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق[1] بكونه حراماً ولا يعلم أن المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك

---

(١) أراد بذلك دفع ما ربما يتوهّم من جريان ما ذكره في استصحاب الأحكام الشّرعيّة أيضاً فيما لم يكن مستنداً إلى القضيّة العقليّة، فإنّ الشّك في الحكم دائماً لا بدّ أن يكون مستنداً إلى الشّك في المناط والعلّة التّامّة، فيلزم منه سدّ باب الاستصحاب في جميع الأحكام. وحاصل الدّفع أنّ الشّك في الحكم الشّرعي، وإن كان مستنداً إلى الشّك في بقاء المناط، والعلّة له دائماً، بل الشّك في جميع الأشياء وجوداً وبقاء لا بدّ من أن يستند إلى الشّك في العلّة التّامة، إلاّ أنّه لا ملازمة بين العلّة التّامة والموضوع في القضايا الشّرعيّة، بمعنى أن يكون الموضوع فيها هو

أو مرتفع، إمّا من جهة جهل المناط أومن جهة الجهل ببقائه مع معرفته فيستصحب الحكم الشرعي.

فإن قلت: على القول[1] بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية فما

العلّة التّامة دائماً، فيمكن أن يحكم الشّارع بحرمة عنوان شكّ في بقاء حرمته في ثاني الزّمان مع القطع ببقاء أصل العنوان المعروض للحكم في القضيّة من جهة الشّك فيما هو المناط للحكم في نظر الشّارع واقعاً، وأنّه هل هو موجود أم لا؟ فيقال حينئذ إنّ العنوان الكذائي كان حراماً سابقاً والأصل بقاء حرمته، وهذا بخلاف الحكم العقلي، فإنه إنما يعرض لما هو المناط والعلّة أوّلاً وبالذّات.

(١) هذا ردّ على ما ذكره من التّفرقة بين الأحكام العقليّة والشّرعيّة بقوله وهذا بخلاف إلى آخره، وحاصل الإيراد أنّ من المقرّر عند العدليّة من الإماميّة والمعتزلة بالبراهين العقليّة وبالأدلّة القطعيّة النقليّة كون الأحكام الشّرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد النّفس الأمريّة العارضة للأفعال، وإن اختلفوا في كون عروضها بالذّات، أو بالاعتبار وكونها ألطافاً في الأحكام العقليّة، ولهذا اتّفقوا على أنّ ما حكم به الشّرع حكم به العقل أيضاً، كما أنّ ما حكم به العقل حكم به الشّرع أيضاً خلافاً للأشاعرة المنكرين للتّحسين والتّقبيح العقليين، وتبعيّة الأحكام الشّرعيّة للجهات لزعمهم كون نفس الإرادة مرجّحة، فالحسن عندهم ما أوجبه الشرع، كما أنّ القبيح ما نهى عنه الشرع من غير أن يكون للأمر والنّهي تأثير في الفعل، كما أنّهما ليسا من آثار الجهات ومعنى القضيّة أنّه بعد ما أدرك العقل كون حكم الشرع مسبّباً عن الجهات المقتضية له في نفس الأمر، وإلاّ لزم التّرجيح، بلا مرجّح وقطع بحكمه في قضيّة يحكم إجمالاً، بأنّه لا بدّ من أن يكون كذلك في الواقع من حيث كونه مسبّباً عمّا يقتضيه واقعاً، وفي نظر الشّرع الّذي لا يتخلّف عن الواقع أبداً وإن لم يعلم تفصيلاً بما هو المناط له في نظر الشّارع، إلاّ أنّه يعلم إجمالاً

. . . .

بوجوده من جهة حكم الشّارع المعلول له بالفرض. فالحكم الشّرعي لا ينفكّ أبداً عن حكم العقل بالمعنى الّذي عرفته، ففي الحقيقة يرجع حكم العقل إلى تصديق الشّرع في حكمه من جهة علمه إجمالاً بوجود المرجّح لحكمه، وإليه يرجع ما عن بعض الأفاضل في معنى القضيّة أنّ العقل على تقدير علمه تفصيلاً بالجهة يحكم حكماً إنشائيّاً على طبق حكم الشّرع، فليس حكم الشّرع دليلاً على حكم العقل كما في حكم العقل بالنّسبة إلى حكم الشّرع، كيف ويمتنع حكم العقل مع عدم علمه تفصيلاً بالمناط والجهة، فالمناط في حكم العقل والشّرع لا بدّ من أن يكون واحداً، وإلاّ لم يكن معنى لتطابقهما، فإذا حكم الشّارع بحرمة شيء كالكذب مثلاً فلا بدّ من أن يكون مناطه هو الجهة المقتضية للحرمة عند العقل واقعاً، بحيث لو علم به مع قطع النّظر عن بيان الشّرع لحكم بها، فإذا بني على عدم تحقّق موضوع الاستصحاب في الأحكام العقليّة لا بدّ من أن يبنى عليه في الأحكام الشّرعيّة أيضاً، لعدم انفكاكها عن الأحكام العقليّة بمقتضى التّلازم الثّابت من الطّرفين.

وهذا البيان كما ترى صريح في النّقض بالأحكام الشّرعيّة الثّابتة بالأدلّة الشّرعيّة الغير المستندة إلى التّحسين والتّقبيح العقليّين من حيث اتحادها بحسب المناط للحكم العقلي الموجود في مورد حكم الشّرع بقاعدة التّطابق، فالنّقض إنما هو بالنّسبة إلى الحكم الابتدائي للشّرع الّذي هو المتبوع، لا الحكم الثّانوي التّابع في الاستكشاف لحكم العقل، فليس المراد منه النّقض بالأحكام الشّرعيّة الثّابتة من التّحسين والتّقبيح بملاحظة قاعدة التّلازم، كيف ومحلّ الكلام والمنقوض هو نفس هذا الحكم، وهذا هو مراد الأستاذ العلاّمة أيضاً ممّا ذكره في العبارة حسب ما صرّح به في مجلس البحث، وإن كان ربما يظهر من العبارة في بادي النّظر خلافه من حيث وقوع التمثيل في كلامه لحكم الشّرع بما يحكم به العقل أيضاً

. . . .

ابتداء، لكنه محمول على مجرّد الفرض كما هو ظاهر، فلا تغتر بالتّمثيل بعد كون المقصود معلوماً.

وحاصل ما ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في دفع هذا الإيراد هو إن التّفصيل في الاستصحاب بين الأحكام العقليّة والشّرعيّة، إن كان على تقدير القول به من باب الظّن فهومما لا معنى ولا محصّل له ولا مدفع لما أورد عليه لما قد عرفت أنّ الشّك في الحكم لا بدّ من أن يكون مستنداً إلى الشّك في العلّة دائماً، سواء كان الحاكم به الشّرع، أو العقل لقضيّة صريح العقل بذلك في جميع الموجودات، ومعلوم عدم تطرّق التّخصيص في القضايا العقليّة فمع الشّك في العلّة لا يمكن الظّن بالحكم المعلول لها، سواء كان من الأحكام الشّرعيّة، أو العقليّة، وإلاّ لزم تجويز التفكيك بين العلّة والمعلول وهو غير جائز، وإن فرض الظّن بالعلّة في الزّمان الثّاني بملاحظة الغلبة في استمرار الموجودات، أو القول بأنّه يظنّ من نفس الوجود في السّابق من حيث إنّ العلّة المحدثة هي العلّة المبقية، فيظنّ من جهته ببقاء الحكم المعلول له فيرتفع الشّك الحاصل ابتداء لم يكن أيضاً فرق بين الحكمين، وإن كان على تقدير القول به من باب الأخبار كما هو المقصود في المقام حسب ما سيجيء من عدم الدّليل عليه غير الأخبار الواردة من الأئمّة الأطهار عليهم السلام فهومما لا ضير فيه، ولا يمنع منه ما هو المقرّر في محلّه من حديث تبعيّة العقل للشّرع وعدم انفكاكه عنه، والدّليل على ما ذكرنا على وجه التّوضيح، وإن كان يمكن استفادته من مطاوي ما قدّمنا لك هو إن قاعدة التّطابق والتّلازم بين الحكمين لا يقتضي، إلاّ كون العلّة والمناط في حكم الشّرع هو المناط في حكم العقل، بمعنى كونه موجباً للحكم عنده على تقدير اطّلاعه عليه تفصيلاً.

وأمّا اقتضاؤها كون الموضوع في القضيّة الشّرعيّة هو نفس المناط والعلّة كما

. . . .

في القضيّة العقليّة فلا، غاية الأمر كون المناط متصادقاً مع الموضوع في القضيّة الشّرعيّة في الزّمان السّابق، فالموضوع في القضيّة الشّرعيّة أعمّ ممّا هو المناط له واقعاً، فلنا في القضيّة الشّرعيّة أشياء ثلاثة: المناط والموضوع والحكم، والثّاني أعمّ من الأوّل لا بمعنى أنّه يوجد مع القطع بانتفاء المناط، كيف وهومما لا يعقل مع فرض الشّك في الحكم المسبّب عن الشّك فيه، بل بمعنى أنّه يمكن مع القطع بالثّاني الشّك في الأوّل، فإنه قد يترتّب الشّارع الحكم في القضيّة على ما هو باق في زمان الشّك قطعاً مع فرض الشّك في وجود العلّة والمناط، فيصدق أنّ ما هو الموضوع في الأدلّة الشّرعيّة باق قطعاً، لأنّ الموضوع فيها ليس إلاّ ما حكم الشّارع عليه في القضيّة بكونه معروضاً للحكم، وهذا بخلاف القضيّة العقليّة، فإنّ الموجود فيها شيئان موضوع ومحمول، وأما العلّة فهي عين الموضوع فيها وليست شيئاً آخر، والسّر فيه أنّ القضايا العقليّة كلّها قضايا لبّية يحكم العقل فيها بنفس ما هو المناط الأولي للحكم، فالمعروض لحكمه ليس إلاّ نفس ما هو المناط للحكم أولا الّذي لا يعقل له تركّب في هذا العالم ولا رافع له، بل هو أمر بسيط وحدانيّ وإن عرض له التّركيب في عالم التّحليل، ومثل حكم العقل من الجهة المذكورة حكم الشّرع النّفس الأمري المعبّر عنه في لسان جماعة بالإرادة النّفسانيّة، فإنه أيضاً لا يعرض إلاّ الموضوع الأوّلي والمناط الحقيقي، ضرورة أنّ العالم بالغيب لا يتعلّق إرادته إلاّ مما هو العلّة الأوّليّة، فهذا الحكم الشّرعي كالعقلي يكون الشّك فيه دائماً من جهة الشّك في بقاء الموضوع.

ومن هنا اتّفقت كلمتهم ظاهراً على امتناع النّسخ الحقيقي في الأحكام الشّرعيّة، إلاّ أنّ هنا حكم شرعيّ آخر تعلّق بما هو الموضوع في الأدلّة الشّرعيّة، وهذا الموضوع يمكن أن يكون أعمّ من المناط الواقعي بالمعنى الّذي عرفته، إذ لم يقض دليل على كون الواجب على الشارع جعل الموضوع في القضايا المبنيّة

هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق فهو المناط والموضوع في حكم الشرع بحرمته، إذ المفروض بقاعدة التطابق أن موضوع الحرمة ومناطه هو بعينه موضوع القبح ومناطه.

قلت: هذا مسلم، لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظن بالبقاء في الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه، فإنه تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف، فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني، ولم يعلم أن المناط الحقيقي واقعاً الذي هو المناط والموضوع في حكم العقل باق هنا أم لا، فيصدق هنا أن الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الأدلة الشرعية كان موجوداً سابقاً وشك في بقائه، ويجري فيه أخبار الاستصحاب. نعم لو علم مناط(١) هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

فيها الأحكام للعباد ظاهراً هو نفس ما هو العلّة للحكم، ففرض إحرازه والحكم ببقائه يجمع مع الشّك في وجود المناط في الزّمان الثّاني، فيحكم بمقتضى أخبار الاستصحاب بعد فرض تحقّقه موضوعاً على الالتزام بالحكم المتيقّن سابقاً، من باب التّعبّد والقول بأن مقتضى حكم الشرع تعبّداً بوجوب الحكم ببقاء الحكم يستلزم حكمه بوجوب الحكم تعبّداً ببقاء العلّة له من حيث عدم جواز التّفكيك بين العلّة والمعلول في جميع الشّئون والعوالم، ممّا لا يجدي شيئاً ولا ينفع للخصم أصلاً، من حيث إنّ كلامنا في امتناع تحقّق الاستصحاب موضوعاً في القضايا العقليّة، وما ذكر على فرض صحّته ممّا لا دخل له به أصلاً كما لا يخفى.

(١) أراد بذلك أنّه بعد العلم التّفصيلي بالمناط يصرف الحكم إليه فيصير هو الموضوع والمعروض لحكم الشّرع أيضاً، فإذا شكّ في بقائه فيرجع الشّك فيه إلى

وممّا ذكرنا يظهر أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها، سواء كانت وجودية أم عدمية[1] إذا كان العدم

الشّك في الموضوع المانع من تحقّق موضوع الاستصحاب، كما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكراً فيعلم منه أنّ معروض الحرمة هو نفس عنوان المسكر، ولكنه لمّا كان متصادقاً مع الخمريّة حكم بحرمة الخمر، هذا ولكنك خبير بضعف ما ذكره دام ظلّه، فإنّا لا نعقل الفرق بين العلم التّفصيلي بالمناط والموضوع الأوّلي المعلّق عليه الحكم عند العقل والعلم الإجمالي كما في صورة عدم تصريحه بالعلّة وعدم العلم التّفصيلي بها من الخارج أيضاً، فإنّ العقل إن استقلّ بأنّ الموضوع في القضيّة الشّرعيّة لا بدّ أن يكون هو المناط الأوّلي فيبطل بناء عليه التّفصيل المتقدّم المبنيّ على إنكار هذا ولم يفرق بين العلم التّفصيلي المناط والعلم الإجمالي به كما لا يخفى، وإن لم يستقلّ بذلك، بل جوّز كون الموضوع في القضيّة الشّرعيّة غير المناط الأوّلي كما هو الحقّ المشاهد بالوجدان، فلا معنى لصرف الحكم عنه بعد العلم بالمناط، وهذا أمر لا سترة فيه عند ذوي الأفهام المستقيمة، هذا ويحتمل أن يكون المراد من العبارة الإشارة إلى الحكم المستكشف من القضيّة العقليّة فيخرج عن مفروض البحث فلا يتوجّه عليه شيء فتأمل.

(١) الوجه فيما ذكره من تعميم عدم الجريان ممّا لا خفاء فيه لوجود ما ذكرنا من دليل المنع في جميع الصّور وعدم اختصاصه ببعضها، فالعدم المستند إلى القضيّة العقليّة كالوجود المستند إليها في كون الشّك في كلّ منهما في أيّ زمان فرض لا بدّ من أن يكون مستنداً إلى الشّك في وجود الموضوع والمعروض له في عالم اللّب فلا يوجد الاستصحاب موضوعاً في كلّ منهما، كما أنّه لا إشكال في تحقّق الاستصحاب بحسب الموضوع لو كان العدم مستنداً إلى القضيّة الشّرعيّة كما في الوجود المستند إليها.

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما صدر عن بعض الأصحاب من إجراء الاستصحاب في العدم المستند إلى القضيّة العقليّة كاستصحاب عدم وجوب بعض الأجزاء الثّابت بحكم العقل في حقّ ناسيه بعد الالتفات إليه، واستصحاب عدم تنجّز الحكم الواقعي في حقّ من كان غافلاً عنه آتياً بما يعتقد كونه المأمور به، كما في الجاهل المركّب بعد زوال الغفلة، إذ من المعلوم أنّ حكم العقل بعدم الوجوب في المقامين إنما كان من جهة العذر وعدم قابليّة المكلّف لتوجّه الخطاب إليه، وعدم قدرته على الامتثال، وبعد زوال هذا العنوان لا معنى للحكم ببقاء عدم الوجوب وارتفاع الحكم الواقعي الّذي لم يوجد إلاّ المانع عن تنجّزه وارتفاعه بحكم الفرض.

هذا مع أنّه لو قلنا بجريان الاستصحاب فيما إذا شكّ في بقاء الموضوع العقلي لم يعقل القول به في المقام من حيث القطع بارتفاع الموضوع فيه، لأنّ الموضوع فيه حسب ما عرفت هو المكلّف الغير القابل لتوجّه الخطاب إليه، ومعلوم ارتفاع هذا الموضوع في صورة زوال الغفلة والنّسيان، فالحكم بالإجزاء في المثالين من جهة الاستصحاب في غاية الضّعف وأضعف منه الحكم به من جهة اقتضاء امتثال الأمر العقلي للإجزاء، كما صدر عن آخر ضرورة عدم الأمر من جانب العقل في المورد المذكور بالنّسبة إلى المكلّف المزبور، وإنما الصّادر منه الحكم بمعذوريّته وسقوط الأمر الفعلي عنه، وهذا أمر ظاهر قد فصّلنا القول فيه في محلّه.

وقد عرفت بعض الكلام فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة. نعم فيما قام هناك دليل في الشّرعيّات على عدم وجوب الإعادة على النّاسي، كما في غير الأركان من أجزاء الصّلاة مثلاً إذا حصل الالتفات بعد التّجاوز عن محلّ التّدارك يحكم بحصول الغرض من الأمر بالمركّب التّام، فلا مقتضي للأمر حينئذ بالنّسبة إلى النّاسي فيرتفع الأمر عنه بحسب الواقع، وإن لم يحدث بسبب النّسيان أمر بالنّسبة

مستنداً إلى القضية العقلية، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها، فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال إلى الحكم بالإجزاء في هذه الصورة وأمثالها من موارد الأعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضية، وأما إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية[1]، بل كان

إلى ما أتى به على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة، لكنه لا تعلّق له بحكم العقل ولا بحكم الشّرع المستكشف عنه، بل ولا بحديث رفع التّسعة على ما أسمعناك هناك.

(١) ما ذكره دام ظلّه ممّا لا سترة فيه بناء على ما عرفته سابقاً، وإنما الكلام في تصوير الفرق بين العدم والوجود حيث إنّ الأوّل يمكن أن يكون في مورد حكم العقل مستنداً إلى غير القضيّة العقلية، والثّاني لا يمكن أن يكون كذلك حسب ما هو صريح كلام الأستاذ العلاّمة المبتنى عليه دفع الاعتراض عن القوم، وإلاّ لجرى مثل ما ذكره في الوجود الثّابت في مورد القضيّة العقليّة أيضاً فيبقى الاعتراض بحاله، فنقول: ملخّص الفرق بينهما هو إن العدم يكفي في الحكم به انتفاء إحدى مقدّمات الوجود حيث إنّ انتفاء كلّ من مقدّمات الوجود سبب لانتفائه حسب ما هو قضيّة التّوقّف والمقدّميّة، فيمكن على هذا أن يحكم العقل بالعدم في مورد من جهة اطّلاعه على انتفاء إحدى المقدّمات كعدم المانع، ويكون العدم في الواقع مستنداً إلى غيره كانتفاء المقتضي للوجود، فيمكن أن يحكم العالم بالغيب في مورد حكم العقل بالعدم به، لكن لا من الحيث الّذي حكم العقل به، بل من جهة اطّلاعه ووقوفه على عدم المقتضي للوجود، فعلى هذا يجوز أن يصير علّة الحكم بالعدم متعدّدة بالنّظر إلى حاكمين، وهذا بخلاف الوجود، فإنّ الحكم به لا يمكن إلاّ بعد الوقوف على وجود جميع ما له دخل فيه من المقتضي وعدم المانع، فإذا اطّلع العقل عليه في مورد وحكم بمقتضاه فلا يجوز أن يحكم الشارع عليه في هذا

. . . .

المورد من جهة أخرى، وإلاّ لزم إمّا خطاء العقل في إدراكه، أو جواز اجتماع العلل المتعدّدة على المعلول الواحد وكلاهما باطلان، أمّا الثّاني فظاهر، وأما الأوّل فلأنّه بعد قطع العقل بشيء فلا يمكن أن يجوز خطاؤه، وإلاّ لم يكن قاطعاً، على أنّ الكلام مفروض في صورة عدم خطائه، لأنه، ففي جواز تعدّد ما يصلح واقعاً للحكم لا باعتقاد الحاكم، فبناء على ما ذكر إذا فرض في مورد القطع بانتفاء العلّة العقليّة في طرف الوجود يلزمه القطع بانتفاء أصل الوجود بقول مطلق لا يقال ما ذكرته من لزوم أحد المحذورين في طرف الوجود على تقدير الالتزام بتعدّد علّة الحكم يلزم بعينه في طرف العدم على هذا التقدير أيضاً.

بيان الملازمة: أنّ ما حكم العقل بالعدم من جهته إمّا أن يكون في الواقع علّة للعدم، أو لا، فعلى الأوّل يلزم الثّاني وعلى الثّاني يلزم الأوّل، والمفروض أنّ البرهان على فساد المحذورين هو برهان العقل الغير القابل للتّخصيص، لأنّا نقول لسنا ندّعي جواز استناد العدم في الواقع في مورد واحد إلى أشياء متعدّدة، كيف وهو مستحيل؟ إلاّ أنّا ندّعي أنّ علّة الحكم فيه أن يكون متعدّدة بالنّظر إلى حاكمين لا بمعنى اعتقاد كلّ منهما انحصار العلّة فيما حكم لأجله حتّى يلزم خطاء أحدهما، بل بمعنى عدم حكم أحدهما إلاّ من جهة ما أدركه، وإلاّ كان شاكّاً في العدم فمعنى حكم العقل بالعدم من جهة الوقوف على وجود المانع أنّه لو لم يقف عليه لما حكم به مع تجويزه كون العدم في الواقع مستنداً إلى غير وجود المانع، إلاّ أنّ الواسطة في علمه هو وجود المانع وهذا بخلاف طرف الوجود، فإنّ حكم العقل به لا يمكن إلاّ بعد الاطّلاع بالمناط الأوّلي، بحيث لو فرض عدمه لما جوّز الوجود، وإلاّ لزم عدم علّية ما حكم بعلّيته، فالعلّة للحكم في طرف الوجود علّة للوجود دائماً وليست هي مجرّد الواسطة في الإثبات كما في طرف العدم، فمن تعدّدها يلزم تعدّد العلّة التّامة للشّيء وهو محال.

هذا ملخّص ما يقال في وجه الفرق، ويمكن أن يورد عليه:

أمّا أوّلاً: فبأنّ الحكم بجواز تعدّد سبب الحكم في طرف العدم، بمعنى جواز كون الواسطة في علم العقل بالعدم غير ما هو مستند إليه العدم واقعاً في مقام الفعليّة إنّما هومن حيث كون انتفاء كلّ من المقدّمات سبباً للانتفاء، فبعد وقوف العقل على انتفاء إحداها يحكم بالعدم، وإن كان في الواقع مستنداً إلى غيره، بمعنى كونه سابقاً في الانتفاء وهذا المعنى بعينه يوجد في طرف الوجود أيضاً، لأنه قد يكون للشيء أسباب متعدّدة ومقتضيات مختلفة، فيجوز أن يحكم العقل بالوجود من جهة العلم بوجود بعضها مع إحراز عدم المانع عنه، مع كونه في الواقع مستنداً إلى السّبب الآخر المتقدّم على السّبب الواقف عليه العقل بحسب الوجود، وهذا لا يرد عليه شيء من المحذورين، وإلاّ لورد على ما ذكر في طرف العدم لا يقال انتفاء كلّ من المقدّمات لا يمكن أن يتخلّف عنه الانتفاء بخلاف وجود بعض الأسباب في طرف الوجود، فإنه يمكن أن يتخلّف عنه الوجود من جهة المانع، لأنّا نقول هذا المقدار من الفرق غير مجد بعد فرض علم العقل بعدم وجود المانع للمقتضي وتجويزه كون الوجود في الواقع مستنداً إلى غيره من الأسباب الجامعة لعدم المانع لها، فإن أريد كون انتفاء كلّ من المقدّمات علّة تامّة لأصل العدم بحيث لو وجد لوجد العدم من جهته، وإن انتفى انتفى العدم من جهته، فهذا أمر غير معقول قد بني في بيان الفرق على عدم معقوليّته، بل العلّة التّامة في جانب انتفاء الانتفاء ليس إلاّ وجود علّة الوجود وفي طرف الانتفاء ما هو السّابق من المقدّمات، بمعنى استناد العدم إليه فعلاً، وإن صلح انتفاء غيره له أيضاً، وإن أريد أنّ انتفاء كلّ منها في نفسه يقتضي العدم، بمعنى أنّه لو فرض سبقه لكان العدم الفعلي مستنداً إليه لجرى مثله في طرف الأسباب المتعدّدة للوجود بعد أخذ خلوّها عن المانع. وبالجملة: كلّ ما تقول به في طرف العدم نقول به في طرف الوجود

. . . .

أيضاً حرفاً بحرف.

وأمّا ثانياً: فبأنّ الفرق المذكور على تقدير صحّته إنّما يثمر في صورة القطع بانتفاء علّة الوجود، فإنه لا يمكن حينئذ إجراء الاستصحاب، فإنّ القطع بانتفاء علّة الحكم يستلزم القطع بانتفائه، وأما في صورة الشّك فيه فيمكن القول بجريان الاستصحاب وتحقّقه موضوعاً حينئذ ولو في بعض الصّور، كما إذا كان الحكم في القضيّة الشّرعيّة غير متعلّق بالعلّة العقليّة المتّحدة مع العلّة الشّرعيّة بناء على ما تقدّم من إمكان صيرورة الموضوع في القضيّة الشّرعيّة غير المناط الأوّلي.

نعم لو لم يكن هناك قضيّة شرعيّة أصلاً أو كانت وكان الموضوع فيها نفس العلّة الأوّليّة لصحّ ما ذكر من عدم تحقّق الاستصحاب موضوعاً ولو في صورة الشّك، ثمّ إنّ ما ذكرنا أخيراً إنّما هو مبنيّ على ما بنينا عليه من أنّ العلم التّفصيلي بالمناط لا يوجب صرف الحكم إليه، وأما بناء على ما ذكره الأستاذ العلاّمة فلا ورود له أصلاً كما لا يخفى، هذا وقد ذكر الأستاذ العلاّمة دامت إفادته كلاماً لدفع ما ذكرنا.

أوّلاً: قد بنى وجه الفرق فيه على غير الوجه المذكور بعد ما خصّ الكلام بما لم يكن هناك قضيّة شرعيّة أصلاً، وهو إن الأعدام لمّا كان تحقّقها محرزاً في زمان عدم وجود الموضوع للمعدوم فبعد وجود موضوعه إذا حكم العقل بعدم انقلابه إلى الوجود واستمراره على ما كان عليه من جهة وجود المانع عنه في الموضوع، فما كان متيقّناً في الزّمان السّابق معلوم الانتفاء في الزّمان اللاّحق، وما أريد إثباته لم يتيقّن ثبوته سابقاً حتّى يمكن استصحابه في صورة انتفاء المانع العقلي للشّك في انقلابه إلى الوجود، إذ لعلّ كان المقتضي للوجود غير موجود فيصدق الاستصحاب موضوعاً، والقول بأنّ العدم المستند إلى عدم الموضوع غير العدم المستند إلى المانع عن وجود المحمول، فالشّك في الوجود الثّابت بالقضيّة

العقليّة لا بدّ من أن يكون مسبّباً دائماً عن الشّك في الموضوع، وهذا بخلاف العدم، فإنه قد يمكن كون الشّك فيه من غير جهة الشّك في الموضوع ممّا لا يصغى إليه، لما قد تقرّر أنّه لا تمايز بين الأعدام، وهذا بخلاف الوجود، فإنه إذا أحرز بالعلّة العقليّة لا يمكن الحكم بأنّه استمرار للوجود، وإن احتمل ذلك من حيث احتمال كونه مستنداً إلى السّبب السّابق في نظر الشّارع، إلاّ أنّ مجرّد الاحتمال لا يجدي في الحكم بالاستمرار كما لا يخفى، فعدم التكليف في حال الصّغر يمكن استصحابه بعد ارتفاع الصّغارة من حيث وجود الحالة السّابقة له في حال عدم وجود الصّغير، غاية الأمر أنّ الكاشف عن بقائه بعد الوجود واستمراره هو العقل، وهذا لا يمنع من صدق الاستصحاب، وأما حرمة صدق الضّار في صورة الشّك في وجود الضّرر فلا يمكن استصحابها، لأنّ الّذي كشف عنه العقل هو الحرمة فيما كان مضراً.

وأمّا الحرمة مع قطع النّظر عن الضّرر فلم يستكشف عنها العقل وإن احتمل وجودها واقعاً.

هذا ملخّص ما ذكره دام ظلّه العالي وللنّظر فيه مجال واسع، ويكفي في ردّه أنّه دام ظلّه قد أورد على كثير ممّن تمسّك بهذا النّحومن الأصل في جملة من المقامات الّتي لا يسع ذكرها هذا المضمار، هذا ويمكن التفصّي عمّا أوردنا أوّلاً بوجه آخر، وهو إن فرض تعدّد السّبب والمقتضي، وإن كان ممكناً في طرف الوجود بقول مطلق، بل واقعاً كما نشاهد بالعيان والوجدان إلاّ أنّ فرض تعدّده بالنّسبة إلى الأحكام الشّرعيّة المسبّبة عن المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال في غاية الإشكال فتأمل.

والحاصل أنّ حكم العقل في مسألة التّحسين والتّقبيح يرجع إلى كون العنوان الّذي يعرضه الحسن والقبح العقليّين علّة تامّة لهما لا أن يكون من إفراد السّبب

لعدم المقتضي وإن كان القضية العقلية موجودة أيضاً فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي.

فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها وهو عدم التكليف لا الحال المستندة إلى العقل حتى يقال إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف

عند العقل، فإنّ مرجعه إلى كون العلّة شيئاً آخر وهو الأمر القدر المشترك بين الأسباب فتأثيرها في الوجود إنّما هو من جهة انطباق الجامع عليها لا من جهة تأثيرها بالنّظر إلى أنفسها، وليس الأمر على هذا الوجه في مسألة التّحسين والتّقبيح، وهذا بخلاف العدم، فإنه دائماً مستند إلى عدم العلّة المنطبق على عدم المقتضي ووجود المانع.

هذا كلّه على تقدير كون العدم مستنداً إلى العلّة وهو إنتفاء علّة الوجود من حيث إنّ الممكن بالنّظر إلى ذاته خال عن اقتضاء أحد الطّرفين، وإلاّ لانقلب واجباً، أو ممتنعاً وهو خلف محال، فيحتاج عدمه إلى المرجّح كوجوده، وأما لو قلنا بامتناع التّأثير والتّأثر بالنّسبة إلى العدم وإنّ انتفاء علل الوجود لما كان كاشفاً عن عدم الوجود ومعرّفاً إليه لا محالة، فيقال مسامحة إنّه علّة العدم فعدم الشّيء باق على أزليّته ما لم يتحقّق علّة الوجود، ويكفي في كونه غير ممتنع بالذّات صلاحيّته لتأثير شيء في وجوده، كما أنّ امتناعه الذّاتي معناه عدم إمكان وجوده بالمؤثّر، فالفرق بين الوجود والعدم على هذا يكون ظاهراً من حيث إنّ تعدّد العلّة بالنّسبة إلى العدم دائماً يرجع إلى تعدّد المعرّف ولو بالنّسبة إلى الشّخصين إنّ اعتبر فعليّة التّعريف وهذا بخلاف الوجود.

غير المميز، أو المعدوم.

وممّا ذكرنا ظهر أنه لا وجه للاعتراض على القوم[1] في تخصيص

---

(١) المعترض بعض أفاضل المتأخّرين صاحب الفصول فيما ذكره في تقسيم الاستصحاب حيث قال: «واعلم أنّه يتقسم الاستصحاب باعتبار مورده إلى استصحاب حال العقل، والمراد به كلّ حكم ثبت بالعقل، سواء كان تكليفياً كالبراءة حال الصّغر وإباحة الأشياء الخالية من أمارة المفسدة قبل الشّرع وكتحريم التّصرّف في مال الغير ووجوب ردّ الوديعة إذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف، أو كان وضعيّاً، سواء تعلّق الاستصحاب بإثباته كشرطيّة العلم لثبوت التّكليف إذا عرض ما يوجب الشّك في بقائها مطلقاً، أو في خصوص مورد، أو بنفيه كعدم الزّوجيّة وعدم الملكيّة الثّابتين قبل تحقّق موضوعهما، وتخصيص جمع من الأصوليّين لهذا التّقسيم أعني استصحاب حال العقل بالمثال الأوّل أعني البراءة الأصليّة ممّا لا وجه له» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وحاصل ما ذكره الأستاذ العلاّمة في دفعه هو إن الأصوليّين ليسوا مفصّلين في جريان الاستصحاب بين القضايا الوجوديّة المستندة إلى العقل والعدميّة المستندة إليه، كيف، وقد عرفت أنّ الاستصحاب لا يتحقّق موضوعاً في كلّ قضيّة مستندة إلى العقل، سواء كانت وجوديّة، أو عدميّة، وهم مطبقون على عدم الفرق أيضاً، فمرادهم من حال العقل الّتي يذكرونها في تقسيم الاستصحاب ليس هو الحال المستندة إليه، بل مرادهم من حال العقل هو الحال الّتي تثبت في مورد حكم العقل من غير استناد إليه، وإن كان للعقل مدخل في الحكم باستمراره، ولمّا كان هذا المعنى مختصاً بالبراءة الأصليّة فلهذا اختصّوا حال العقل بها.

وأمّا الاختصاص بها فلما قد عرفت أنّ الوجود المستند إلى القضيّة العقليّة

ليس له حالة سابقة يقينيّة مع قطع النّظر عن حكم العقل، فالشّك فيه دائماً يكون من جهة الشّك في الموضوع، وأما العدم المستند إليه غير البراءة الأصليّة كما فيما ذكره من المثالين فهو، وإن كان له حالة سابقة إلاّ أنّ بعد وجود الموضوع ليس ما يقتضي هناك باستمراره، فلهذا اختصّ الحال بالمعنى المذكور بالبراءة الأصليّة ولا يتحقّق في غيرها.

هذا ملخّص ما ذكره دام ظلّه العالي، ويمكن أن يورد عليه على فرض صحّة ما ذكره من الفرق بأنّه خلاف الظّاهر من كلماتهم، حيث إنّ الظّاهر منها كون المراد من حال العقل المستندة إليه لا الثّابتة في مورده، وإن كان من غير جهته، ويشهد لما استظهرنا، مضافاً إلى كونه الظّاهر من اللّفظ مقابلة الحالين أي حال العقل وحال الشّرع ضرورة أنّ المراد من الثّاني هو الحال المستندة إلى الشّرع لا الحال الثّابتة في مورد حكم الشّرع كما لا يخفى، هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكره في بيان الفرق بين عدم التّكليف الثّابت حال الصّغر وقبله، وبين سائر الأعدام الثّابتة في حال عدم الموضوع فيما إذا شكّ في ارتفاعها بعد وجود الموضوع بعد كون الحالة السّابقة في كلّ منهما مستنداً إلى عدم الموضوع ممّا لم يعلم له معنى محصّل.

هذا ويمكن أن يقال: إنّ مرادهم من تخصيص استصحاب حال العقل بالبراءة الأصليّة ليس هو عدم جريان الاستصحاب في سائر الأحكام العقليّة حسب ما هو مبنى الاعتراض، بل إدراج البراءة الأصليّة في أقسام الاستصحاب، أو بيان الفرد الظّاهر من حكم العقل إلى غير ذلك، ثمّ إنّ في كلام المعترض جملة من المناقشات لا بأس بالإشارة إليها أحدها ما مثل به للحكم التّكليفي المستند إلى العقل من البراءة والإباحة ضرورة أنّهما ليستا من الأحكام التّكليفيّة قطعاً، ولو تكلّف بإدراج الثّاني فيها لم يعقل معنى لإدراج الأوّل قطعاً كيف وعدم الحكم ليس حكماً سيّما في حقّ غير القابل لتوجّه التّكليف إليه كالصّغير، اللّهم إلاّ أن

. . . .

يقال إنّ مراده من الحكم التّكليفي الثّابت بالعقل أعمّ من أن يتعلّق حكمه بثبوته، أو بنفيه كما ذكره في الحكم الوضعي، لكنه أيضاً كما ترى. ثانيها: ما جزم به من أنّ الحكم الثّابت بالعقل قد يكون وضعيّاً كشرطيّة العلم لثبوت التّكليف ضرورة أنّ الثّابت بالعقل ليس هو شرطيّة العلم، بل عدم الوجوب الفعلي عند عدم العلم. نعم ينتزع من هذا شرطيّة العلم، ثمّ إنّ هنا أموراً ينبغي التّنبيه عليها:

الأوّل: أنّ ما ذكره الأستاذ العلاّمة في تصحيح استصحاب البراءة الأصليّة إنّما هومن حيث دفع توهّم عدم الفرق بينه وبين استصحاب سائر الأحكام العقليّة من حيث جريان الاستصحاب، وإلاّ فالتّحقيق عدم صحّة جريان الاستصحاب المذكور من جهات يأتي الإشارة إليها إن شاء اللّه.

الثّاني: أنّ ما ذكره من الإشكال في تحقّق الاستصحاب موضوعاً في الأحكام العقليّة قد يجري في الأحكام الشّرعيّة أيضاً كالحكم الثّابت بالإجماع على غير مذهب القدماء، حيث إنّه لا يعلم به غالباً موضوع الحكم، بل قد يجري في غير الإجماع أيضاً كما لا يخفى.

الثّالث: أنّه يمكن القول بصحّة جريان استصحاب البراءة بعد البلوغ مع قطع النّظر عمّا يرد عليه، وإن قلنا بكون البراءة في حال الصّغر وعدم قابليّة التكليف مستندة إلى حكم العقل، فإنّ المفروض ثبوت البراءة بعد التّميّز والقابليّة في الجملة بحكم الشّرع، فإنّ الصّبي بعد التّميز وقبل البلوغ إنّما لا يكون مكلفاً بحكم الشّرع لا العقل كما لا يخفى، ولك أن تجعل هذا من أحد وجوه تخصيص القوم استصحاب حال العقل بالبراءة الأصليّة مع كون بنائهم على عدم صحّة جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة بقول مطلق، ولكنه خلاف الظّاهر من كلامهم، فإنّ الظّاهر منه إرادتهم استصحاب نفس ما ثبت بالعقل لا ما حكم العقل به في زمان وإن زال مناط حكمه بعده، لكن كان الحكم باقياً من جهة الشّرع وهو العالم.

استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة بأن الثابت بالعقل قد يكون عدمياً وقد يكون وجودياً فلا وجه للتخصيص، وذلك لما عرفت من أن الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيه الاستصحاب وجودياً كان، أو عدمياً، وما ذكره من الأمثلة يظهر الحال فيها[1] مما تقدم.

الثالث:

أن دليل المستصحب إما أن يدل على استمرار الحكم إلى حصول رافع، أو غاية، وأما أن لا يدل، وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج

(١) وجه الظّهور أنّ جميع الأمثلة الّتي ذكرها غير البراءة الأصليّة الّتي عرفت حالها لا يمكن وقوع الشّك فيها أصلاً، فإنّ حكم العقل بقبح التّصرف في مال الغير، أو حسن ردّ الوديعة الكاشف عن حكم الشّرع بالحرمة والوجوب لا يمكن أن يكون على سبيل الإهمال، فبالنّسبة إلى الخوف والاضطرار إمّا أن يكون لا بشرط، أو بشرط شيء، وعلى كلّ تقدير لا يمكن فرض الشّك فيه أصلاً، وكذا حكمه بشرطيّة العلم بالنّسبة إلى حالتي الإجمال والتّفصيل لا يعقل فرض الشّك فيه، فكيف يجوز للحاكم أن يحكم في مورد لا يعلم بما هو الموضوع لحكمه، وإلاّ لم يكن حاكماً، ومن هنا ذكرنا وذكروا أنّ الموضوع من الوجدانيّات للحاكم، وهكذا الكلام بالنّسبة إلى حكمه بعدم الشّيء من جهة عدم موضوعه لا يتصوّر فيه شكّ فتكثير الأمثلة والتّقسيم لا يجدي في شيء أصلاً كما لا يخفى. وبالجملة: لو قيل بجريان الاستصحاب في الحكم الشّرعي المستند إلى القضيّة العقليّة فلا بدّ من أن يفرض هناك شكّ، وقد عرفت عدم وقوع الشّك في الأمثلة المذكورة أصلاً بالنّظر إلى الموضوع الكلّي، وإنّما قيل بتصوّره بالنّسبة إلى الموضوع الخارجي الجزئي وسيجيء الكلام فيه في تنبيهات المسألة إن شاء الله تعالى.

والمحقق الخوانساري في شرح الدروس فأنكرا الحجية في الثاني واعترفا بها في الأول مطلقاً، كما يظهر من المعارج، أو بشرط كون الشك في وجود الغاية كما يأتي من شارح الدروس.

وتخيل بعضهم تبعاً لصاحب المعالم[1] أن قول المحقق قدس سره موافق للمنكرين، لأن محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن اللاحق لولا الشك في الرافع.

وهو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغيرهم حيث إن المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرافع.

إلاّ أن الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم مثل إنكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرافع للحكم الشرعي وغير ذلك مما يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين[2] والنافين هو عموم النزاع

---

(١) الّذي يقتضيه النّظر القاصر هو إن صاحب المعالم لم يتخيّل خروج ما فهمه من كلام المحقّق عن محلّ النّزاع من التّفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشّك في المقتضي والشّك في الرّافع، بل إنّما تخيّل من كلام المحقّق كون مراده تخصيص اعتبار الاستصحاب بما إذا كان الدّليل بنفسه متعرّضاً لحكم الزّمان الثّاني كتعرّضه للزّمان الأوّل، كما ربما يتوهّم في بادي النّظر من ملاحظة بعض كلماته، ولهذا تخيّل كونه من المنكرين، وهذا هو الّذي ظهر لي من كلام صاحب المعالم، وقد صرّح بهذا التخيّل بعض من تبعه ممّن تأخّر عنه فافهم وانتظر لتمام الكلام.

(٢) أمّا استدلال المثبتين فهو قولهم إنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً إلى آخر ما سيجيء، وأمّا استدلال النّافين فهو

لما ذكره المحقق، فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عما ذكره أولاً، بل لعله بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب وأنها لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشك في رافعه.

وأما باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه أيضاً:

أحدها: من جهة أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي مثل الشك في حدوث البول، أو كون الحادث بولاً، أو وذياً ويسمى بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين، أم موضوعاً كالرطوبة والكرية وعدم نقل اللفظ عن معناه الأصلي وشبه ذلك، وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ونحو ذلك.

والظاهر دخول القسمين في محل النزاع كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر والبلد المبني على ساحل البحر، ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب.

ويحكى عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني وهو الذي صرح به المحدث البحراني ويظهر من كلام المحدث الأسترآبادي حيث قال في فوائده: «اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمة، بل أقول:

إنه لو كان الاستصحاب حجّة لكانت بيّنة النّفي أولى لاعتضادها بالاستصحاب بناء على ما استظهره الأستاذ العلاّمة من كون الشّك في ارتفاع العدم من الشّك في الرّافع حسب ما سيجيء.

اعتبارهما من ضروريات الدين إحداهما أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله إلى أن يجيء ناسخه. الثانية: أنا نستصحب كل أمر من الأمور الشرعية مثل كون الرجل مالك أرض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهراً، أو نجساً وكون الليل، أو النهار باقياً وكون ذمة الإنسان مشغولة بصلاة، أو طواف إلى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور، ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم ومن في حكمه، وقد يكون قول القصار ومن في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح والغسل في سوق المسلمين وأشباه ذلك من الأمور الحسية»* انتهى.

ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشك من حيث المانع وجوداً أومنعاً، إلا أن الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلا الشبهة الموضوعية، فكأنه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية، أعني الشك في النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية.

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكي عنه في الفوائد أنه قال في جملة كلام له: «**إن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه، ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سموه استصحاباً راجع**

---

* الفوائد المدنية: ص١٤٣.

في الحقيقة إلى إسراء حكم لموضوع إلى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات»* انتهى.

الثاني: من حيث إن الشك بالمعنى الأعم الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع، فلا إشكال في دخول الأولين في محل النزاع، وأما الثالث فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه قال شارح المختصر: **«معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، وقد اختلف في صحة حجية الاستدلال به لإفادته الظن وعدمها لعدم إفادته»*** انتهى.

والتحقيق أن محل الخلاف إن كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري عم صورة الظن الغير المعتبر بالخلاف، وإن كان من باب إفادة الظن كما صرح به شارح المختصر، فإن كان من باب الظن الشخصي كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائي في الحبل المتين وبعض من تأخر عنه كان محل الخلاف في غير صورة الظن بالخلاف، إذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء وإن كان من باب إفادة نوعه الظن لو خلي وطبعه، وإن عرض لبعض أفراده ما يسقطه عن إفادة الظن عم الخلاف صورة الظن بالخلاف أيضاً.

ويمكن أن يحمل كلام العضدي على إرادة أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف وسيجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

---

* الفوائد المدنية: ص١٤٣.

* شرح مختصر الأصول: ج٢، ص٢٨٤.

الثالث: من حيث إن الشك في بقاء المستصحب[١] قد يكون من جهة المقتضي والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول، وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الشّك من حيث المقتضي والرّافع على أقسام، أمّا أقسام الشّك في المقتضي فهي أنّه قد يكون الشّك في أصل الاقتضاء، بمعنى الشّك في كونه آنيّ الوجود فيرجع في الأحكام إلى الشّك في الفوريّة، وقد يكون في مقداره مع القطع بثبوته في الجملة، وقد يكون في انقضاء المقدار مع القطع به.

وأمّا أقسام الشّك في الرّافع فهي أنّه قد يكون في وجود الرّافع إلى ما علم بثبوت وصف الرّافعيّة والنّاقضيّة له، وهذا قد يكون في الشّبهة الحكميّة كما في الشّك في النّسخ بناء على كون استصحاب عدم النّسخ من الاستصحاب الاصطلاحي، وقد يكون في الشّبهة الموضوعيّة كما إذا شكّ بعد الطّهارة في وجود نواقضها من البول والغائط والرّيح والنّوم وغير ذلك، وقد يكون في رافعيّة الموجود من حيث تردّد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لا يكون، وقد يكون في رافعيّة الموجود من حيث الشّك في كونه رافعاً مستقلاً في الشّرع كالمذي مع القطع بعدم كونه مصداقاً للرّافع المعلوم رافعيّته، وأمّا من حيث الشّك في كونه مصداقاً للرّافع المعلوم مفهومه كالرّطوبة المردّدة بين البول.

وأمّا من حيث الشّك في كونه مصداقاً للرّافع المجهول مفهومه، أو معلوم المفهوم المشكّك ببعض التشكيكات المانعة عن الاستدلال، ويسمّى الأوّل من القسمين الأخيرين بالشّبهة في الموضوع الخارجي، والموضوع الصّرف في لسان بعض، والثّاني منهما بالشّبهة في الموضوع المستنبط أي المستنبط منه الحكم الّذي يوجب الشّك فيه الشّك في الحكم الكلّي الصّادر من الشّرع، أمّا الشّك في

المقتضي فالظّاهر أنّ جميع أقسامه محلّ للخلاف، بمعنى وجود القائل باعتبار الاستصحاب فيه وعدم الاتّفاق على عدم اعتباره فيه، وإن كان ظاهر بعض استدلال المثبتين بأنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود ربما يوهم الخلاف، وكون عدم اعتباره فيه موضع وفاق وأنّ مقصود المثبت غيره، لكن من المعلوم لكلّ من راجع إلى كلماتهم كونه مشمولاً لمحلّ الخلاف، بل ربما قيل باختصاص محلّ الخلاف به، وأما الشّك في الرّافع فالظّاهر أنّ جميع أقسامه محلّ للخلاف، بمعنى توجّه إنكار المنكر المطلق إليها أيضاً، كما يظهر من استدلال المثبتين لما عرفت سابقاً من: (أنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود) إلخ، فإنه لو كان اعتبار الشّك في الرّافع من الاتّفاقيّات واختصّ الخلاف بالشّك في المقتضي لم يكن معنى للتمسّك بالدّليل المذكور كما لا يخفى، ومن استدلال النّافين بأنّه لو كان حجّة لكانت بيّنة النّافي أولى لاعتضادها بالاستصحاب، ومن إنكار السّيّد لاعتباره في البلد المبني على ساحل البحر وزيد الغائب عن النّظر إلى غير ذلك، ومن إنكار صاحب المدارك لاستصحاب عدم التّذكية مع كون الشّك في جميعها من الشّك في الرّافع هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة في الرّسالة وفي مجلس البحث، لكن قد يتأمّل في كون الشّك في الموت في استصحاب الحياة والشّك في الوجود في استصحاب العدم من الشّك في الرّافع، حيث إنّ الحياة ليس لها اقتضاء استمرار دائماً بالنّسبة إلى جميع أفراد الإنسان حتّى يكون الموت رافعاً لها، بل أصل اقتضائها ينقضي كثيراً فيحصل الموت.

نعم لو شكّ في الموت العارض وسانح اتّفاقيّ مع وجود المقتضي للحياة بحسب الحرارة العزيزيّة كان من الشّك في الرّافع، وكذلك العدم ليس له مقتضي يقتضي استمراره إلى زمان الوجود، بل العدم مستند إلى عدم المقتضي للوجود، فإذا حصل فليس هنا شيء يرفعه ومثل الموت والوجود في عدم كونهما من الرّافع الزّمان فيما يجعل غاية لحكم كما في اللّيل بالنّسبة إلى وجوب الصّوم، فإنّ وجود اللّيل ليس

. . . .

رافعاً لوجوب الصّوم، بل ينقضي اقتضاؤه بوجوده من حيث عدم صلاحيّة موضوعه لا زيد من ذلك، فاللّيل ليس رافعاً للحكم ولا للموضوع المعلّق عليه الحكم حتّى يكون استصحابه من استصحاب الشّيء مع الشّك في وجود الرّافع له، لأنّ اليوم الّذي هو موضوع لوجوب الصّوم ليس له اقتضاء الاستمرار والبقاء دائماً، وإنّما هو برهة من الزّمان سمّي باليوم بملاحظة سير الكوكب فما دامت الشّمس فوق الأفق يسمّى الزّمان يوماً، فليس له اقتضاء استمرار حتّى يكون اللّيل رافعاً له وسيجيء الكلام في توضيح ذلك في تنبيهات المسألة إن شاء اللّه.

هذا ولكن يمكن التّفصّي عن هذا الإشكال بأنّ الموت والوجود واللّيل وإن لم يكن كلاً منهما من الرّافع حقيقة، إلاّ أنّه لا شكّ ولا ريب أنّ كلاً من هذه باق ما لم يوجد هذه الأشياء المقابلة لها، فكأنّها من الرّافع من حيث إنّها ما لم توجد لم ينقض اقتضاؤها، وإن شئت قلت: إنّها من الرّافع عرفاً، وإن لم يكن منه حقيقة، وإن شئت قلت: إنّها ملحقة به حكماً من حيث إنّ في زمان الشّك فيها لو رفع اليد عن الحالة السّابقة صدق النّقض عليه ولو لم يرفع اليد عنه صدق البقاء عليه، وهما المناط في اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك كما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه تعالى.

هذا ثمّ إنّ الفرق بين الرّافع والمانع مع كون عدم كلّ منهما من أجزاء العلّة التّامّة لوجود الشّيء هو إن الأوّل يلاحظ بالنّسبة إلى الوجود الثّانوي، والثّاني بالنّسبة إلى مطلق الوجود كما أنّ الدّافع يلاحظ بالنّسبة إلى الوجود الأوّلي، فالرّافع أيضاً مانع من اقتضاء المقتضي وتأثيره، لكن بالنّسبة إلى الزّمان الثّاني والوجود اللاّحق لا أن يكون رافعاً للوجود الأوّلي، ضرورة أنّه بعد الوجود يمتنع عروض ما يرفعه فلا بدّ أن يكون الرّافع أيضاً عدمه جزءاً من العلّة التّامة حتى يستحيل بوجوده المعلول ويلحق الممتنع بالعرض.

وهذا على أقسام، لأن الشك إما في وجود الرافع كالشك في حدوث البول، وأما أن يكون في رافعية الموجود، إما لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعاً، وبين ما لا يكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة، وأما للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً كالمذي، أو مصداقاً لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والودي، أو مجهول المفهوم.

ولا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلاً للخلاف، وإن كان يشعر ظاهر استدلال بعض المثبتين بأن المقتضي للحكم الأول موجود إلى آخره يوهم الخلاف، وأما هو فالظاهر أيضاً وقوع الخلاف فيه كما يظهر من إنكار السيد قدس سره للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر، وأن الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي أولى لاعتضاده بالاستصحاب.

وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب في الأول، وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته فينكر الثاني مطلقاً، أو إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي.

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.

والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً:

الأول: القول بالحجية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأول.

وهذا هو الذي تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

السابع: التفصيل بين الكلي التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره، فلا يعتبر في الأول التفصيل بين الأحكام الوضعية يعني نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية فيجري في الأول دون الثاني.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أومن الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني كما هو ظاهر المعارج.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجيء من كلامه.

الحادي عشر: زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري.

ثم إنه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان، أو أزيد في المسألة، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

والأقوى هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق فإن المحكي عنه في المعارج أنه قال: «إذا ثبت حكم في وقت، ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دلالة كما يفتقر نفيه إلى الدلالة».

حكي عن المفيد رحمه الله أنه: «يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه وهو المختار، وقال المرتضى قدس سره لا يحكم».

ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة ثم احتج للحجية بوجوه، «منها: أن المقتضي للحكم الأول موجود، ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عنها» ثم قال: «والذي نختاره أن ننظر في دليل[1] ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ظاهر هذا الكلام في بادي النّظر هو ما استظهره صاحب المعالم وجمع ممّن تأخّر عنه من كون مقصود المحقّق من هذا الكلام كون الدّليل مقتضياً للحكم في الزّمان الثّاني بإطلاقه الّذي هو خارج عن الاستصحاب عندنا، بل عند غيرنا أيضاً في الجملة كما يظهر من كلام صاحب المعالم وسيّدنا المرتضى وغيرهم قدّس اللّه أسرارهم، لا أن يكون دالاً على اقتضاء المستصحب للبقاء ما لم يوجد الرّافع عنه كما استظهره الأستاذ العلاّمة وجملة ممّن تقدّم عليه وعاصره، ولهذا جعله صاحب المعالم من المنكرين وذكر أنّ كلامه هذا رجوع عمّا اختاره أوّلاً حتّى يكون نسبة الرّجوع إلى المحقّق شهادة من صاحب المعالم على كون اعتبار الاستصحاب في الشّك في الرّافع من الاتّفاقيّات، ولكن مقتضى التّأمّل في كلام المحقّق كون مقصوده هو ما استظهره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي ومن وافقه من كونه في مقام التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشّك في المقتضي والشّك في الرّافع، وأنّ المراد من دلالة الدّليل هو دلالته على كون المستصحب مقتضياً للدّوام والاستمرار لولا الرّافع له كما يظهر من تمثيله بعقد

مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح، فإنه يوجب حل الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحاً، لأن المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي، لا يقال إن المقتضي هو العقد ولم يثبت أنه باق، لأنا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيداً بوقت فيلزم دوام الحل نظراً إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع، ثم قالك فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه»* انتهى.

ويظهر من صاحب المعالم اختياره حيث جعل هذا القول من المحقق نفياً بحجية الاستصحاب فيظهر أن الاستصحاب المختلف فيه غيره.

لنا على ذلك وجوه:

النّكاح وما ذكره بعده بقوله: (لا يقال) إلى آخره.

والجواب عنه: فإنّها ظاهرة إن لم يكن صريحة في إرادة ما ذكرنا ضرورة أنّ وقوع العقد ليس من الأدلّة، وإن كان حكمه بأنّ هذا ليس عملاً بغير دليل في آخر كلامه ربما ينافيه في بادي النّظر، إلاّ أنّ مراده من الدّليل هو نفس وجود المقتضي في حكم العقلاء، وإن كان ممنوعاً عندنا كما ستقف عليه.

وممّا ذكرنا يظهر النّظر فيما نسب الأستاذ العلاّمة إلى صاحب المعالم من اختياره اعتبار الاستصحاب في الشّك في الرّافع كما هو مختار المحقّق.

---

* معارج الأصول: ص٢٠٦.

الأول: ظاهر كلمات جماعة[1] الاتفاق عليه.

فمنها: ما عن المبادئ حيث قال: «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح»* انتهى.

ومراده وإن كان الاستدلال به[2] على حجية مطلق الاستصحاب بناء على

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره من الكلمات غير ما استظهره من صاحب المعالم وشارح الجواد صريح في دعوى الإجماع لا ظاهر فيها، وأما ما استظهره من صاحب المعالم والشّارح فقد عرفت التّأمل فيه، وأنّ ما استظهرا من كلام المحقّق قدس سره غير ما استظهرناه منه، وأنّه لا تعلّق له بالاستصحاب أصلاً كما لا يخفى، لكن الأمر في ذلك سهل إنّما الشّأن في إثبات اعتبار مثل هذا الإجماع المنقول في المقام وسيمرّ بك الكلام فيه.

(٢) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو إنا نأخذ بإخبار شارح المبادي بانعقاد الاجماع على التمسّك بالاستصحاب فيما كان الشّك في الرّافع ونطرح شهادته، بأنّ الوجه في إجماعهم فيه ما هو يجري في الشّك في المقتضي أيضاً، لأنّ الوجه غير منحصر فيما زعمه، فكأنّه أراد من وجدانه إجماعهم على التّمسّك بالاستصحاب في الشّكّ في الرّافع مع انحصار الدّليل فيما يجري في الشّك في المقتضي أيضاً أن يستكشف عنه قيام الإجماع على التّمسّك بالاستصحاب مطلقاً، وهكذا الكلام بالنّسبة إلى ما ذكره العلاّمة رحمه الله في النّهاية فيؤخذ بإخباره عن الاجماع ويطرح إخباره بكون الوجه ما هو الأعمّ لعدم انحصار الوجه فيما ذكره، هذا

---

* مبادئ الأصول إلى علم الأصول: ص٢٥٠.

ما ادعاه من أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل هو اعتباره الحالة السابقة مطلقاً، لكنه ممنوع لعدم الملازمة كما سيجيء.

ونظير هذا ما عن النهاية من: «أن الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم

ولكن للتأمل فيما ذكره مجال واسع، لأنّا نعلم من الرّجوع إلى كلمات القائلين باعتبار الاستصحاب في الشّك في الرّافع أنّ الوجه عندهم ما ذكره النّاقل، وعدم انحصار الوجه عندنا لا يدلّ على تمسّك القائلين بالاعتبار بغيره، فالانصاف أنّ هذا النّحومن الاتّفاق المستند إلى ما نقطع بفساده حسب ما سيأتي تفصيل القول فيه على فرض تحقّقه ممّا لا يجدي في شيء، ولا يكشف بحكم الحدس القطعي عن رأي الرّئيس جزماً، وكيف بالمنقول سيّما مع ملاحظة وجود المخالفة عن جماعة، هذا كلّه لو كان الكلام في الاستصحاب كبرويّاً، وأما لو كان صغرويّاً فالأمر أظهر كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ اعتبار هذا النّحو من الإجماع المحكي في لسان الجماعة مع قطع النّظر عمّا ذكرنا عليه بناء على ما حقّقناه في محلّه من عدم قيام الدّليل الخاصّ على اعتباره مبنيّ على تقدير حصول الظّنّ منه على حجيّة مطلق الظّنّ حتّى في المسائل الأصوليّة. وبعبارة أخرى: اعتباره مبنيّ على تماميّة مقدّمات الانسداد من حيث إنتاج حجيّة الظّن وعدم الفرق في النّتيجة بين الأصول والفروع، وقد عرفت ما عندنا في ذلك في الجزء الأوّل من التّعليقة.

ثمّ إنّك بملاحظة ما ذكرناه سابقاً تعلم أنّه لا دلالة لتصريح صاحب المعالم وغيره بخروج ما ذكره المحقّق عن محلّ النّزاع فراجع إليه حتّى تعلم حقيقة الأمر، مع أنّه على فرض دلالته لا يكشف عن شيء قطعاً، لأنه ليس نقل الإجماع جزماً، اللّهم إلاّ أن يقال بحصول الظّن فيبتنى اعتباره على ما ذكرنا من المقدّمتين.

اتفقوا على أنا متى تيقّنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقّن» وهو عين الاستصحاب، لأنهم رجحوا إبقاء الثابت على حدوث الحادث.

ومنها: تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب)، فإن هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق، إلا أن في صحة هذه الشهادة نظراً[1]، لأن ما مثل في المعارج من الشك في الرافعية من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي ومثل له بالخارج من غير السبيلين، فإن الطهارة كالنكاح في أن سببها مقتض لتحققه دائماً إلى أن يثبت الرافع.

---

(١) لا يخفى عليك صحّة ما أفاده في وجه النّظر في شهادتهم، لأنّ إنكار الاستصحاب في الخارج من غير السّبيلين كما حكي عن الغزالي، مع أن الشّك فيه من قبيل الشّك في الرّافع حيث إنّ الطّهارة كالزّوجيّة والملكيّة ممّا له استمرار لا يرفع إلاّ بوجود الرّافع له ينافي عدم وقوع النّزاع، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ مخالفته ممّا لا يضرّ في انعقاد الإجماع قطعاً من وجهين، أو وجوه، لكنّك قد عرفت أنّ ما ادّعياه ليس بإجماع ونقل سنّة ولو حدساً حتى يقال بعدم منافاة مخالفة الغزالي له، وكيف كان لا إشكال في منافاته لعدم النّزاع في اعتبار الاستصحاب في الشّك في الرّافع على كلّ تقدير.

نعم إنكارهم لاستصحاب المضي في الصّلاة للمتيمّم الواجد للماء في أثناء الصّلاة لا ينافي لعدم النّزاع قطعاً، لأنّ التّيمم ليس كالوضوء والغسل عند المحقّقين موجباً لحصول الطّهارة الباقية ما لم يوجد الرّافع لها، بل إنّما الحاصل به مجرّد إباحة الدّخول في الصّلاة وتفصيل الكلام يطلب من الفقه.

الثاني: حكم الشارع بالبقاء

إنا تتبعنا موارد الشك[١] في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا حكم الشارع فيه بالبقاء، إلا مع أمارة توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة وإلا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة، بل لغلبة بقاء جزء من البول، أو المني في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل كما في غسالة الحمام عند بعض، والبناء على الصحة المستند إلى ظهور فعل المسلم.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ التّمسّك بالاستقراء المزبور على فرض وجوده على حجيّة الاستصحاب في محلّ الكلام، إنّما هو مبنيّ على ما ذكرنا من المقدّمتين في التمسّك بالإجماعات المنقولة في المسألة وهي إنتاج المقدّمات لحجيّة الظّن المطلق، وعدم الفرق في النّتيجة بين الظّن المتعلّق بالمسألة الأصوليّة والفرعيّة، لأنّ الحاصل في المقام على تقدير التّسليم إنّما هو الاستقراء النّاقص لا التّام، ثمّ إنّ الفرق بين الاستقراء النّاقص والغلبة حسب ما ذكره الأستاذ العلاّمة هو كون الأوّل أتمّ من الثّاني من جهتين:

إحداهما: أنّه يشترط في الغلبة وجدان مخالفة الفرد النّادر للغالب في الحكم وفي الاستقراء لا يشترط ذلك.

ثانيهما: أنّ الغلبة لا يتحقّق إلاّ مع موافقة أغلب الأفراد في الحكم والاستقراء يتحقّق بوجدان موافقة جملة من الأفراد في الحكم، مع عدم وجدان المخالفة عن الباقي أمّا معها فلا.

ثمّ إنّ هنا إشكالين على كلام الأستاذ العلاّمة:

أحدهما: (أنّه كيف يدّعى عدم وجدان المخالفة مع تتبّع الفقه من أوّله إلى

آخره)، مع أن مورد عدم حكم الشّارع على طبق الحالة السّابقة مع كون الشّك فيه من الشّك في الرّافع كثير كما في شكوك الصّلاة في الرّكعات وغيرها، حيث إنّه لم يعتبر أصالة عدم الزّيادة فيها، وكما في أيّام الاستظهار على مذهب جماعة، حيث إنّه لم يعتبر فيها استصحاب الطّهر إلى غير ذلك فتأمل.

ثانيهما: أنّ الموارد المستقرأ فيها حسب ما اعترف به الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث إنّما هي الشّبهات الموضوعيّة، والمدّعى أعمّ منها ومن الشّبهات الحكميّة، هذا وتفصّى الأستاذ العلاّمة عن هذا الإشكال في مجلس البحث بأنّ عدم وجدان المخالفة في الشّبهات الموضوعيّة يوجب الظّنّ بأنّ الحكم في الشّبهات الحكميّة أيضاً هو البناء على الحالة السّابقة فيما كان الشّك من الشّك في الرّافع للحكم الشّرعي، حيث إنّ من الاستقراء في الشّبهات الموضوعيّة يحصل الظّن بأنّ حكم سنخ الشّك في الرّافع هو البناء على الحالة السّابقة، لأنّ الاستقراء الصّنفي يحصل منه الظّن بالنّوع والجنس أيضاً ما لم يوجد مخالفة في سائر الأصناف فتأمل.

ثمّ إنّ الموارد المستقرأ فيها هي موارد عدم وجود الأمارة المعتبرة على الخلاف، لأنّ المدّعى اعتباره من حيث كونه أصلاً لا يصلح لمقاومة الأدلّة الاجتهاديّة القائمة على خلافها، فعدم حكم الشرع بالبقاء في مورد، بل حكمه بالبناء على خلاف الحالة السّابقة من جهة قيام الأمارة المعتبرة على الخلاف لا يوجب القدح في تحقّق الاستقراء كما لا يخفى، سواء كان اعتباره معلوماً من الخارج كما في موارد الحكم بالصّحة عند الشّك فيها في فعل النّفس، أو الغير على تقدير إناطته بالظّن لا بالتّعبد، وإلاّ كان من موارد النّقض كما هو ظاهر، والحكم بنجاسة غسالة الحمّام عند بعض مع كون الحالة السّابقة فيها الطّهارة، فإنّ الحكم بها عند القائل بالنّجاسة لا بدّ أن يكون من جهة تقديم الظّاهر على الأصل،

والإنصاف أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق.

واعتباره شرعاً بزعمه كما هو الشّأن في جميع موارد تقديم الظّاهر على الأصل، وإلاّ لزم الحكم بالطّهارة من جهة القاعدة وإن لم نقل بكون الاستصحاب حجّة، ومثله القول بالنّجاسة في طين الطّريق وأشباهه ممّا يستظهر نجاسته، فإنه لا بدّ من أن يكون القول بها على تقديره من جهة ما عرفت، وإلاّ لزم الحكم بالطّهارة في جميع ذلك من جهة قاعدة الطّهارة فإنّها إجماعيّة في الشّبهات الموضوعيّة.

ثمّ إنّ الوجه في أولويّة الاستقراء المذكور من الاستقراء الّذي جعله الفريد البهبهاني والسيّد في الرّياض سنداً لحجيّة شهادة العدلين على الإطلاق، وفي جميع الموارد، إلاّ ما خرج هو وجدان التخلّف في مورد الشّهادة كما في الزّنا، وعدم وجدانه بالنّسبة إليه بزعم شيخنا الأستاذ العلاّمة وإن عرفت مورد التّخلف وأعلمنا به من الحكم بعدم الأخذ بالحالة السّابقة في مواردها مع عدم صلاحيّته إلاّ باعتبار الأمارة كما في البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء، فإنّ حكم الشرع بترتيب أحكام النّجاسة عليه بالاجتناب عن ملاقيه ليس من جهة عدم اعتبار استصحاب طهارة الملاقي، بل لا بدّ من أن يكون من جهة اعتبار الظّنّ الحاصل بوجود شيء من البول، أو المني في المخرج غالباً، وإلاّ لحكم بالطّهارة من جهة قاعدة الطّهارة، فإنّ عدم اعتبار استصحاب الطّهارة لا يوجب الحكم بالنجاسة فيحكم بالطّهارة من جهة القاعدة لا من جهة الاستصحاب، فعلم من حكمه بالنّجاسة في الفرض أنّه من جهة اعتبار الأمارة في نظره.

وكذا الكلام في جميع موارد تقديم الظّاهر على الأصل كما في غسالة الحمّام وطين الطّريق عند جماعة.

الثالث: الأخبار المستفيضة

منها: صحيحة زرارة ولا يضرها الإضمار[1].

قال: «قلت له الرجل ينام وهوعلى وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا، فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر»*.

---

(١) عدم إضراره بوجهين:

الأول: أنّ هذا الإضمار كما في أغلب الإضمارات إنّما حصل بتقطيع الأخبار، وذكر كلّ فقرة منها فيما يناسبه، وإلّا لم تكن مضمرة بحسب الأصل.

الثّاني: أنّ هذا الإضمار كالإظهار من حيث إنّ الرّاوي معلوم حاله، وأنّه لا يروي ولا يسأل إلاّ عن الإمام عليه السلام.

ثمّ إنّ سؤال زرارة عن حكم الخفقة والخفقتين يحتمل أن يكون من جهة الشّك في كونهما ناقضتين مستقلّين مع القطع بعدم كونهما من النّوم، كما هو صريح كلام جماعة من كونهما من الحالات الحاصلة قبل النّوم، حيث إنّ الحالات الحاصلة قبل النّوم عندهم عشرة، لكلّ منها اسم برأسه، وأن يكون من جهة الشّك في كونهما من مصاديق النّوم، وأن يكون من جهة الشّك في حصول النّوم عندهما مع القطع بعدم كونهما منه، ولا يبعد دعوى كون الأخير هو الظّاهر، سيّما بملاحظة ما بعده، فإنه لو كان المراد غيره لم يحسن من الإمام عليه السلام

---

* تهذيب الأحكام: ج١، ص٨

وتقرير الاستدلال أن جواب الشرط في قوله عليه السلام، وإلا، فإنه على يقين محذوف قامت العلة مقامه لدلالة ما عليه[1]، وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف[2]، وإقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره،

تعزير الجاهل على الجهل، بل الواجب عليه بيان الحكم وإزالة الشّبهة، لا تعزير السّائل على الشّبهة فتأمل.

وأمّا سؤاله بعد هذا بقوله: (فإن حرّك إلى جنبه شيء) إلى آخره، فالظّاهر منه كما لا يخفى، أنّه من جهة وجود الأمارة على حصول النّوم، لا من جهة الشّك في كون التّحريك من النّواقض مستقلاً، أومن جهة الشّكّ في كونه من مصاديق النّوم، ومن هنا يظهر فساد ما أورده بعض على بعض المحقّقين حيث أنكر اعتبار الاستصحاب فيما كان الشّك في مصداق الرّافع المعلوم المفهوم من أنّ ما اختاره مخالف لحكم الإمام باعتبار الاستصحاب فيه صريحاً في مضمرة زرارة، ثمّ إنّه يمكن التّمسك بهذه الرّواية مع قطع النّظر عن إطلاق باقي الرّوايات على اعتبار الاستصحاب في صورة الظّن بالخلاف حيث إنّ الرّاوي سأل أوّلاً عن حكم ما شكّ معه في حصول النّوم، ثمّ سأل عن حكم ما ظنّ معه بحصول النّوم، فيجعل دليلاً على فساد توهّم أنّ اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار مقيّد بعدم قيام الظّن على الخلاف.

(١) وجه الدّلالة تصديرها بالفاء الجزائيّة.

(٢) قد توهّم بعض أنّ الجزاء نفس العلّة من جهة ما ذكرنا وجعل الجملة بمعنى الإنشاء لا الإخبار.

الحاصل أنّه وإن لم يستيقن أنّه قد نام فيجب عليه الأخذ باليقين، ولا يخفى عليك أن جعل الجملة في المقام بمعنى الإنشاء فيه من التكلّف الواضح والتّصرف في ظاهرها ممّا لا داعي إليه أصلاً، مع استقامة المعنى بدونه كما لا يخفى.

مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ﴾ ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَـؤُلاء فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ ﴿إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ﴾ ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ﴾ إلى غير ذلك.

فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنه على يقين من وضوء في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء[1] وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة هذا.

ثمّ إنّ ما رامه المتوهّم من التوهّم المذكور من الحكم بسقوط الاستدلال بالرّواية لاعتبار الاستصحاب كلّية ممّا لا دلالة للرّواية عليه من الجهة المذكورة، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ جعل العلّة نفس الجزاء يوجب ظهور اللاّم في العهد بخلاف ما إذا جعلت قائمة مقامه.

(١) ذكر الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث أنّه لا يتوقّف الاستدلال بالرّواية على إهمال التّقييد المذكور حتّى يقال إنّه خلاف الأصل فما الوجه فيه؟ بل يتمّ على تقدير عدم الإهمال أيضاً، فيصير المعنى أنّه كان متيقّناً بالوضوء فشكّ فيه، وكلّ يقين لا ينقض بالشّك فالّذي يتوقّف عليه دلالة الرّواية هو كون اللاّم للجنس، أو الاستغراق ليصير بمنزلة الكبرى الكلّية، ويفيد عدم جواز نقض كلّ يقين بكلّ شكّ، سواء كان في باب الوضوء، أو غيره فيتمّ المطلوب، وهو اعتبار الاستصحاب في جميع ما كان الشّكّ فيه شكّاً في الرّافع مع إحراز المقتضي، فالعمدة هو إثبات كون اللاّم للجنس، أو الاستغراق، إذ لو كان للعهد كان المقصود منه بيان كلّية الكبرى في باب الوضوء، فنقول: إنّ قضيّة ظاهر اللاّم إذا لم تكن هناك قرينة الإشارة إلى الجنس، سواء كان بالوضع، أو بغيره فمقتضاها كون

. . . .

اللاّم في اليقين للجنس لا للعهد، هذا مضافاً إلى أنّه لو كان للعهد أفاد ما كنّا نعلمه من غيره، فإنّ كليّة الكبرى في باب الوضوء تستفاد من نفس التّعليل أيضاً كما لا يخفى، فلا يحسن أن يحمل على العهد، هذا ولكن أورد عليه بإيرادات:

أحدها: أنّ اللاّم إنّما يكون ظاهراً في الجنس حيث لم يكن هناك عهد وهو موجود في المقام من حيث سبق ذكر يقين الوضوء مع كونه منكرا فلا معنى للقول بظهورها في الجنس.

ثانيها: أنّ سبق اليقين إن لم يكن قرينة العهد فلا إشكال في كونه صالحاً لأن يعتمد المتكلّم عليه ويريد العهد من اللاّم في اليقين لا الجنس، وقد تقرّر في مسألة حجيّة الظّواهر وفاقاً لشيخنا الأستاذ العلاّمة أنّ كلّما كان الكلام محفوفاً ومقروناً بحال، أو مقال يصلح لأن يكون قرينة لإرادة خلاف الظّاهر منه يرتفع الظّهور عنه ويصير من المجملات، كما في الأمر الوارد عقيب توهّم الحظر بناء على القول بعدم ظهوره في الإباحة، ومثل الاستثناء عقيب الجمل المتعدّدة إلى غير ذلك ممّا بنوا فيها على التّوقّف، لأجل ما ذكرنا فيسقط الاستدلال بالرّواية حينئذ من حيث صيرورتها مجملة خارجة عن صلاحيّة الاستدلال، هذا وأجاب الأستاذ العلاّمة عن الإيرادين.

أمّا عن الأوّل فبأنّ ما قرع سمعك من أنّ اللاّم ظاهر في الجنس حيث لا عهد ليس معناه مجرّد سبق ذكر ما يصلح الإشارة إليه، بل ما إذا كان هناك قرينة على العهد بحيث يفهم عرفاً لا يقال ذكر علماء البيان وغيرهم أنّ المذكور سابقاً إذا كان منكّراً يفهم منه عرفاً العهد كما في قوله تعالى: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ المسبوق، بلفظ الرّسول المنكّر، وجعلوا هذا هو الميزان لتعيين اللاّم فيما تردّد أمره بين العهد والجنس، والمفروض أنّ المقام أيضاً من هذا القبيل، فإنّ المذكور منكر فيه فيحمل على العهد لا على الجنس فيسقط الاستدلال بالرّواية، لأنّا نقول إرادة

ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس إذ لو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك، فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء وأنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث، واللام وإن كان ظاهراً في الجنس إلا أن سبق يقين الوضوء ربّما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن

العهد من اللاّم في خصوص المقام ممّا لا معنى له، لأنه لو كان للعهد يصير معنى قوله ولا ينقض إلى آخره أنّه لا يجوز نقض اليقين الشّخصي المتعلّق بالوضوء، لأنّ اليقين الّذي كان الشخص عليه هو خصوص هذا اليقين وهو مما لا معنى له كما لا يخفى. هذا ملخص ما ذكره في الجواب عن الأوّل، فكان مقصوده من كلامه الأخير هو إن المنكر في المقام كالمعرّف في أنّ المقصود منه الفرد المعيّن المشخّص، ولكنك خبير بما فيه.

وأمّا عن الثّاني فبأنّ ما تقرّر في محلّه ليس قضيّة دائمة، بل ربّما يتخلّف من جهة خصوص المقام، ونحن نجد بالوجدان ظهور اللاّم في الجنس في خصوص المقام ولو مع ملاحظة سبق ذكر اليقين فيه سيّما بضميمة الأخبار الأخر المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشّك.

هذا وأنت خبير بأنّ التّمسّك إذا كان بالوجدان لا يمكن تكذيبه إلاّ بالوجدان إذ لا ينفع في مقابله البرهان، فلا بدّ من الإنصاف في أنّ مقتضى الوجدان أيّ شيء. ثالثها: أنّه ليس في الرّواية ما يدلّ على كون قوله، فإنه على يقين علّة قائمة مقام الجزاء لم لم يكن الجزاء مستفاداً من قوله ولا ينقض اليقين بالشّك، وكان قوله، فإنه على يقين توطئة له فيخرج اللاّم من ظهور كونها للجنس ويصير العهد أقرب، وذكر الشّيء توطئة في غاية الكثرة، هذا وذكر الأستاذ في دفعه أنّ هذا، وإن كان ممكناً، إلاّ أنّه خلاف الظّاهر كما لا يخفى.

اللفظ من احتمال أن لا يكون قوله عليه السلام، فإنه على يقين علة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله ولا تنقض وقوله، فإنه على يقين توطئة له، والمعنى أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه فيخرج قوله لا تنقض عن كونه بمنزلة الكبرى، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن.

لكن الإنصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك.

وربّما يورد على إرادة العموم من اليقين أن النفي الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلي.

وفيه أن العموم مستفاد من الجنس[1] في حيز النفي، فالعموم بملاحظة النفي

---

(١) الجواب عن هذا التوهم من وجوه ذكر الأستاذ بعضها في الرّسالة وبعضها الآخر في مجلس البحث.

أحدها: أنّ الحقّ المحقّق في محلّه كون النّفي الوارد على العموم ظاهراً في عموم النّفي لا نفي العموم.

ثانيها: أنّه لو سلّم تردّد النّفي الوارد على العموم بين الأمرين، أو ظهوره في الثّاني، لكن نقول: إنّ المقام ليس منه، لأنه ليس هناك عموم ورد النّهي عليه حتّى يقال إنّه بمنزلة النّفي فيدلّ على سلب العموم لا عموم السّلب، لأنّ استفادة العموم إنّما هي بملاحظة النّفي من حيث وروده على الجنس المقتضي لنفي جميع الأفراد عرفاً لا بملاحظة ما وقع في حيّز النّفي، وفي عقيبه مع قطع النّظر عن النّفي كما في قوله لم آخذ كلّ الدّراهم حيث إنّ العموم مستفاد فيه من لفظ الكلّ وإن لم يكن هناك نفي أصلاً.

ثالثها: أنّ إرادة نفي العموم في المقام ممّا لا معنى له، وإن كان هناك ما يدلّ

. . . .

على العموم، لأنه يصير معناه حينئذ أنّ بعض أفراد اليقين لا ينقض ببعض أفراد الشّك، والتّعبير بالبعض إنّما هو من حيث كون المهملة في قوّة الجزئيّة، وإلاّ فنفس المهملة أيضاً ممّا لا يفيد في شيء كما لا يخفى، ومعلوم أنّه ممّا لا يفيد شيئاً للسّائل قطعاً ولا يجوز التّفوّه به جزماً، لأنه في قوّة الكبرى كما لا يخفى.

رابعها: أنّ ما ذكروه من أنّه إذا تعلّق النّفي بالعموم يدلّ على سلب العموم إنّما هو فيما إذا كان العموم مستفاداً من لفظ الكلّ ونحوه لا من لام الاستغراق.

خامسها: أنّ المقام قرينة على كون المراد عموم النّفي لا نفي العموم، هذا كلّه، مع أن في المقام شيء يدلّ على إرادة عموم النّفي مع غمض النّظر عن جميع ما ذكرنا وهو التّعليل بقوله: «فإنه على يقين من وضوء»، وقوله: «أبداً» فإنّهما آبيان عن كون المراد نفي العموم أمّا الثّاني فظاهر.

وأمّا الأوّل فلأنّ مقتضى التّعليل التّعدي وتسرية العلّة، وهذا معنى ما ذكره الأستاذ العلاّمة بقوله ولو كان اللاّم للاستغراق إلخ. والمقصود من قوله بقرينة المقام هو ما ذكرناه في الجواب الثّالث من كون المقام مقام التّفهيم والاحتياج وسلب العموم لا يناسبه، هذا ويمكن الإيراد على هذا الوجه بأنّ التّعليل لا يقتضي إلاّ العموم في أفراد يقين الوضوء، وليجعل هذا قرينة على أنّ المراد من هذه الجزئية خصوص يقين الوضوء فتأمل.

وأمّا لفظ التّأبيد فهو، وإن كان من ألفاظ العموم إلاّ أنّ من المعلوم أنّ عمومه إنّما هو بالنّسبة إلى الزّمان فلا ينافي أن يكون المراد عدم نقض بعض أنواع اليقين بالشّك، لأنّ الدّوام إنّما يلاحظ بالنّسبة إلى ما علّق الحكم عليه، فإن كان المراد مطلق اليقين دلّ على عدم جواز نقضه بقول مطلق بالشّك في جميع الأزمان، وإن كان خصوص يقين الوضوء دلّ على تأبيد الحكم بالنّسبة إليه، فهو لا يصلح لأن يجعل قرينة لأحدهما فليجعل المراد من الجزئية بقرينة الاحتياج والسّبق خصوص

. . . .

يقين الوضوء ويلاحظ التّأبيد بالنّسبة إليه، ومن هنا يظهر ضعف التّمسّك بقوله أبداً لكون اللاّم للجنس لا للعهد كما صدر عن بعض مشايخنا.

هذا وذكر الأستاذ العلاّمة للتفصّي عمّا ذكرنا أخيراً أنّ لفظ التّأبيد، وإن كان صالحاً للأمرين في نفسه من حيث كونه للعموم الزّماني لا الأفرادي، إلاّ أنّه كثيراً ما يستعمل في المحاورات في العموم الأفرادي باعتبار وجودها في أجزاء الزّمان، أو في تأكيد العموم الأفرادي، مع أن قوله أبداً من حيث ظهوره في الاهتمام بشأن المطلب ظاهر في إرادة تأكيد الكلّيّة، وأنّ تقابل نفس اليقين مع الشّك من غير مدخليّة لخصوص المورد يقتضي عدم جعل الثّاني ناقضاً للأوّل فتدبّر.

ثمّ إنّ بعض أفاضل المتأخّرين ذكر أنّ جعل اللاّم للجنس إنّما يتمّ لو كان قوله ولا ينقض إلخ مبنيّاً للمفعول، وأمّا لو كان مبنيّاً للفاعل ليكون فاعله الضّمير الرّاجع إلى المتيقّن بالوضوء، أو كان مردداً بين الأمرين لم يكن معنى للقول بظهورها في الجنس كما لا يخفى، وأنت خبير بأنّ جعل قوله لا ينقض مبنيّاً للفاعل وإن أوهن ظهور اللاّم في الجنس في الجملة، إلاّ أنّه ليس بمثابته يجعله مجملاً، وكيف بأن يجعله ظاهراً في العهد، هذا وقد أفرط بعض السّادة حيث ذكر أنّ الاستدلال بالرّواية على اعتبار الاستصحاب مطلقاً لا يتوقّف على كون اللاّم للجنس حتّى يصير قوله ولا ينقض بمنزلة الكبرى الكلّية، بل يتمّ على تقدير كونها للعهد أيضاً، فإنّ مقتضى التّعليل التّعدي عن مورد الحكم بمقتضى التّنصيص بالعلّة، كما في قوله لا تأكل الرّمان، فإنه حامض، فإنه لا إشكال في أنّ المستفاد من هذا الكلام عرفاً مطلوبيّة عدم أكل جميع الحموضات للمتكلّم، فمقتضى قوله، فإنه على يقين من وضوئه التّعدي إلى غير اليقين بالوضوء، فإنّ العلّة نفس اليقين السّابق لا بوصف تعلّقها بالوضوء، وإلاّ لجرى هذا الاحتمال في جميع ما نصّ فيه بالعلّة فيسدّ باب الاستدلال بالمنصوص العلّة كما ذهب إليه سيّدنا المرتضى، أو

كما في لا رجل في الدار لا في حيزه، كما في لم آخذ كل الدراهم ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر بقرينة المقام والتعليل، وقوله أبداً هو إرادة عموم النفي لا نفي العموم.

وقد أورد على الاستدلال بالصحيحة[1] بما لا يخفى جوابه على الفطن.

والمهم في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة مضمرة أيضاً

قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف، أو غيره، أو شيء من المني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت،

يقال إنّه ثبت اعتبار الاستصحاب في مورد الرّواية بها، وفي غيره بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل، هذا ملخّص ما ذكره وأنت خبير بما فيه، للفرق الواضح بين التّعليل في المقام وما تنظر به، فإنّ المستفاد من قوله، فإنه على يقين من وضوئه كون العلّة المقيّد لا المطلق بخلاف قوله لا تأكل الرّمان، فإنه حامض، وجعل العلّة نفس اليقين يحتاج إلى تنقيح المناط، وإلاّ فاللّفظ لا يدلّ عليه قطعاً كما لا يخفى. وأما التّمسّك بعدم القول بالفصل ففيه ما لا يخفى، لأنّ اعتبار الاستصحاب في مورد الرّواية ممّا أجمعوا عليه بخلاف غيره كما اعترف به، فلا معنى لدعوى عدم القول بالفصل.

(١) قد أورد على الاستدلال بالصّحيحة بإيرادات واهيّة واضحة الدّفع ككونها خبراً واحداً في المسألة الأصوليّة، وأنّها لو دلّت على اعتبار الاستصحاب لمنعت من اعتبار نفسها، لأنّ صدورها مشكوك عن المعصوم عليه السلام ومقتضى الاستصحاب عدم الصّدور وما يستلزم من وجوده عدمه فهو محال، وأنّ اليقين والشّك لا يجتمعان حتّى ينقض أحدهما بالآخر إلى غير ذلك من الإيرادات الواهية.

ثم إني ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: «تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته، قال: تغسله وتعيد. قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت ولم أر شيئاً فصليت فيه فرأيت ما فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً. قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت: فهل عليّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك. قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»* الحديث.

والتقريب كما تقدم في الصحيحة الأولى وإرادة الجنس(١) من اليقين لعله أظهر هنا.

---

(١) مورد الاستدلال بالرّواية فقرتان منها:

الأولى: قوله: (لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي) إلى آخره.

الثّانية: قوله: (في ذيل الرّواية فليس ينبغي لك) إلى آخره.

وتقريب الاستدلال بكلّ من الفقرتين أن يجعل اللاّم في اليقين للجنس ليصير

---

* تهذيب الأحكام: ج١، ص٤٢١.

وأمّا فقه الحديث فبيانه أن مورد الاستدلال[1] يحتمل وجهين:

بمنزلة الكبرى الكليّة فيدلّ على اعتبار الاستصحاب في جميع ما توجد فيه، هذا المعنى ووجه الظهريّة إرادة الجنس هنا حسب ما ذكره، أمّا بالنّسبة إلى الفقرة الأولى فلعدم تطرّق احتمال كون القضيّة جزاء فيها من حيث عدم ذكر شرط فيها حتّى يتطرّق فيها هذا الاحتمال، وأما بالنّسبة إلى الفقرة الثّانية فلعدم ذكر لفظ اليقين قبلها حتّى يجعل اللاّم فيها إشارة إليه، هذا ولكن سيجيء تضعيف الأستاذ العلاّمة لكون المراد من اللاّم في الفقرة الثّانية الجنس من حيث ابتنائها على التّفريع.

(١) ذكر الأستاذ العلاّمة أنّ التكلّم في فقه الرّواية وأنّها وردت لبيان أيّ مسألة لا دخل له بدلالتها على اعتبار الاستصحاب، فإنه إنّما استفيد من كلّيّة الكبرى المسوق لبيانها قوله وليس إلى آخره سواء حكم بأنّ المقصود بيانه في المورد جواز الدّخول، أو عدم الإعادة، ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره الأستاذ العلاّمة بقوله: (لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشّك) إلى آخره ليس المقصود منه القدح في دلالة الرّواية على اعتبار الاستصحاب. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ فقه الرّواية حسب ما ذكره الأستاذ العلاّمة يحتمل وجهين، فإن كان هناك معين لأحدهما فيحمل عليه، وإلاّ فيحمل عليهما إن أمكن الجمع بينهما من جهة ترك التّفصيل في الجواب أوعلى الإجمال فلا يحمل على شيء منهما على ما تقرّر في محلّه من أنّه إذا كان السّؤال مجملاً مردداً بين معنيين وكان الجواب مطلقاً لا تعرّض فيه للتّفصيل فهل هو كما إذا كان السّؤال مطلقاً وترك التّفصيل في الجواب في الحكم بإرادة العموم أولا وجهان، بل قولان لا يبعد أن يكون الأوّل أقرب، وتفصيل القول فيه يطلب من محلّه فلنصرف العنان إلى بيان ما يعين إرادة أحد الاحتمالين فنقول الظّاهر أن لا يكون المقصود الوجه الأوّل وهو إن يرى بعد الصّلاة نجاسة يعلم أنّها هي الّتي خفيت عليه قبل الصّلاة لا لمجرّد أنّه على هذا التّقدير لا بدّ من

. . . .

أن تحمل الرّواية حينئذ على كون المقصود منها بيان حكم الصّلاة الّتي صلاّها وأنّه كان الدّخول فيها جائز، لأنّ نقض اليقين بالشّك إنّما يتصوّر بالنّسبة إلى قبل الدّخول وهذا المعنى لا يمكن أن يكون مراداً من حيث إنّ المفروض دخوله في الصّلاة باعتقاد الصّحة والمشروعيّة، وإلاّ تعيّن الحكم بفساد صلاته، وإن كان حكمه الظّاهري في الواقع جواز الدّخول على تقدير الالتفات من حيث عدم تمكنّه حينئذ عن قصد القربة المعتبرة في العبادة اتّفاقاً فلا بدّ من أن يحمل على الوجه الثّاني حتّى يقال في دفعه إنّ المقصود من الرّواية بيان حكم جواز الدّخول في الصّلاة عموماً، سواء كانت بالنّسبة إلى ما صلاّها، أو غيرها من الصّلاة المستقبلة حيثما كان الشّخص شاكاً في الطّهارة مع القطع بها سابقاً، وإن كانت فائدته منحصرة بالنّسبة إلى الصّلاة الآتية وسائر الأعمال المشروطة بالطّهارة، مع أن ما ذكر في الجواب ممّا لا معنى له عند التّأمّل على التّقدير المذكور، بل من جهة أنّ الظّاهر من الرّواية كون المعلول لقوله: (لأنّك كنت) إلى آخره هو عدم الإعادة لا جواز الدّخول حيث إنّ الظّاهر كما لا يخفى، من قوله لم ذلك ليس السّؤال من وجه جواز الدّخول مطلقاً، بل من وجه عدم الإعادة فالعلّة علّة لعدم الإعادة لا لجواز الدّخول. والحاصل أنّ كلّ من تأمّل في الرّواية هنيئة يقطع بأنّ المقصود بيان حكم الفعل الّذي لو فعله الفاعل فعلاً لكان نقضاً وهو ليس في الرّواية إلاّ الإعادة فلا بدّ من أن يجعل العلّة علّة له فيها، ومن المعلوم أنّ الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشّكّ، بل هو نقض باليقين ببقاء الأمر المقتضي للإتيان بالمأمور به فلا معنى لحمل الرّواية على الوجه الأوّل، بل لا بدّ أن يكون المقصود منها الوجه الثّاني السّالم عمّا ذكرنا كما ستعرف الكلام فيه إن شاء اللّه.

فإن قلت: ما المانع من أن يجعل العلّة علّة لعدم الإعادة مع كون المقصود من الرّواية الوجه الأوّل ويكون السّؤال عن حكم الصّلاة الّتي علم المصلّي بعدها

بوقوعها في النّجاسة بأن يقال إنّ الأمر الظّاهري النّاشئ من عدم جواز نقض اليقين بالشّك بالدّخول لما كان مقتضياً لإجزاء العمل الواقع على طبقه، وإن كان في الواقع ونفس الأمر مخالفاً للواقع ومسقطاً للأمر الواقعي، وإن لم يمتثله المكلّف فيصير عدم الإعادة من مقتضياته ومعلولاته، فالإعادة بعد الإتيان بمقتضاه نقض له حقيقة، لأنّ نقض المعلول نقض لعلّته ونقض اللاّزم نقض لملزومه، وعدم الالتزام باللاّزم عين عدم الالتزام بملزومه، فلمّا كان الأمر الظّاهري في المقام معلولاً لعدم جواز نقض اليقين بالشّك وحاصلاً منه فنقضه الحاصل بالإعادة بالواسطة بالبيان الّذي عرفته نقض لليقين بالشّك، فعدم الإعادة وإن لم يكن قابلاً لأن يصير معلولاً لعدم جواز نقض اليقين بالشّك من دون توسّط شيء، إلاّ أنّه قابل لأن يصير معلولاً له بالواسطة واقتضاء الأمر الظّاهري للإجزاء، وإن لم يكن مفروغاً عنه لوضوح الخلاف فيه من جماعة من الأصحاب منهم العلاّمة في جملة من كتبه، إلاّ أنّ حكم الإمام عليه السلام بعدم الإعادة معلّلاً بكونها نقضاً لليقين بالشّك مع أنّها مع قطع النّظر عن قاعدة الإجزاء ليست نقضاً لليقين بالشّك كاشف عن صحّة القاعدة، فالرّواية تصحيحاً للكلام دليل على القول باقتضاء الأمر الظّاهري للإجزاء.

قلت: ما ذكر تخيّل تخيّله بعض مشايخ شيخنا الأستاذ العلاّمة وتبعه جملة من تلامذته وهو كما ترى.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الظّاهر من الرّواية كون الإعادة بنفسها نقضاً من دون أن يلاحظ توسّط شيء آخر، ومعلوم أنّ الإعادة مع قطع النّظر عن أن يقال إنّ المكلّف لمّا لم ينقض اليقين بالشّك قبل الصّلاة فدخل فيها بمقتضى الأمر الظّاهري، فلو أعاد العمل بعد امتثال الأمر الظّاهري فكأنّه نقض اليقين السّابق الموجب للأمر الظّاهري قبل القطع بالخلاف المستلزم لعدم الإعادة بقاعدة الإجزاء ليست نقضاً، إذ من المعلوم لكلّ من له أدنى ذوق بالخطابات أنّ ما ذكر في غاية الرّكاكة فلا معنى

لحمل الرّواية عليه.

وأمّا ثانياً: فبأنّ مجرّد احتمال الرّواية لما ذكر مع ابتنائه على اقتضاء الأمر الظّاهري للإجزاء المخالف للقاعدة حسب ما تقرّر في محلّه، وإن كان موافقاً للقاعدة أيضاً لا يوجب حمل الرّواية عليه، لأنّ هناك معنى آخر إرادته من الكلام في غاية الاستقامة ومنه يظهر أنّه لو كان موافقاً للقاعدة أيضاً لا يتعيّن الحمل عليه، فما ذكره أخيراً من كشف الرّواية عن اقتضاء الأمر الظّاهري للإجزاء ممّا لا معنى له، لأنّ تصحيح الكلام إن كان وجهه منحصراً في التّمحل الّذي ذكره تعيّن حمل الكلام عليه، سواء كان الاقتضاء للإجزاء مخالفاً للقاعدة، أو موافقاً لها فيقال حينئذ إنّ المراد من النّقض هو النّقض مع الواسطة، وإن لم يكن منحصراً فيه، بل هناك أيضاً معنى آخر أحسن وأظهر ممّا ذكره فلا معنى لحمل الكلام عليه. وأما ثالثاً: فبأنّه بعد جعل العلّة لعدم الإعادة ليس هناك أمر ظاهريّ يجعل عدم الإعادة معلولاً له، لأنّ المفروض أنّه ليس هنا ما يستفاد الأمر الظّاهري منه إلاّ العلّة المذكورة، فإن قيل بكونها مسوقة لبيان الأمر الظّاهري فكيف يمكن تعليل عدم الإعادة به، وإن قيل بكونها مسوقة لبيان عدم الإعادة فليس هناك أمر ظاهريّ يجعل عدم الإعادة معلولاً لها حتّى يكون الالتزام بالإعادة نقضاً له فتأمل.

فإن قلت: لنا: أن نجعل العلّة علّة لعدم الإعادة مع قطع النّظر عن البيان المذكور، بل مع فرض فساده بأن نقول إنّه لا شكّ ولا ريب أنّ الصّلاة مع الطّهارة الواقعيّة، أو اليقينيّة، بمعنى كون اليقين طريقاً لا موضوعاً حتّى يتوهّم أنّ أحكام وصف اليقين دائرة مدار وجوده وبعد ارتفاعه بالشّك لا معنى لترتّب أحكامه يقتضي سقوطها عن المكلّف وعدم إيجاب الإعادة عليه، فكذلك الصّلاة مع الطّهارة المشكوكة بعد القطع بوجودها في السّابق يقتضي سقوطها عن المكلّف بمقتضى حرمة نقض اليقين بالشّكّ ووجوب ترتّب الآثار الثّابتة باليقين في صورة الشك.

وبعبارة أخرى: أوضح: لا ريب أنّ من أحكام الطّهارة اليقينيّة سقوط المشروط بها عن ذمّة المكلّف على تقدير الإتيان به معها، وبمقتضى أخبار الاستصحاب يجب الالتزام بهذا الحكم باستصحاب الطّهارة، فالصّلاة الواقعة مع الطّهارة المستصحبة كالصّلاة الواقعة مع الطّهارة اليقينيّة في كونها مسقطة للإعادة والإتيان بالفعل ثانياً، سواء كان في الوقت، أو في خارجه حسب ما هو المعنى اللّغوي للإعادة، وهذا لا دخل له بالبيان الأوّل، لأنه كان مبنيّاً على جعل الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام الأمر الظّاهري الثّابت بأخبار الاستصحاب، وهذا البيان مبنيّ على كون الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام نفس المستصحب وهو الطّهارة، فلا دخل له باقتضاء الأمر الظّاهري ولا بمسألة الواسطة حتّى يقال إنّ إرادة النّقض بالواسطة خلاف للظّاهر وركيك في الغاية.

قلت: ما ذكر دعوى فاسدة ادّعاها بعض الأجلّة في طيّ بعض كلمات له وأشار إليها الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي في الرّسالة وأجاب عنها، وجه الفساد أنّه لا يخلو أما أن يجعل النّجاسة من الموانع العلميّة كما هو مذهب جماعة، أو الواقعيّة، فإن جعلت من الأولى فلا إشكال في الحكم بصحّة الصّلاة وعدم وجوب الإعادة حينئذ، بل وحرمتها من غير أن يكون للاستصحاب مدخل فيه أصلاً كما لا يخفى، بل لم يعقل جريانه حينئذ للحكم بصحّة الصّلاة للقطع بصحّتها في صورة الشّك لاجتماعها لجميع الشّرائط المعتبرة فيها وعدم الموانع المانعة عنها، فهذا الفرض لا بدّ من أن يكون خارجاً عن محلّ كلام من يريد التمسّك بالاستصحاب كما لا يخفى.

وإن جعلت من الثّانية ويريد باستصحاب الطّهارة قبل العلم بها كون وجودها الواقعي غير مؤثّر في الفساد من حيث إنّ مقتضى اعتبار الاستصحاب ترتيب جميع أحكام الطّهارة الواقعيّة على الطّهارة المشكوكة حسب ما هو لا بدّ أن يكون مراد

المتمسّك بالاستصحاب في المقام، ففيه

أوّلاً: أنّ الحكم بترتيب جميع أحكام المتيقّن في حال الشّك بمقتضى الاستصحاب إنّما هو في موضوع الشّك، والمفروض أنّ المصلّي بعد الصّلاة قاطع بوقوع صلاته في حال النّجاسة، وأنّ لباسه كان نجساً في حال الصّلاة فليس هناك شكّ في بقاء الطّهارة حتّى يستصحب فيحكم بترتيب أحكامها، فإعادة الصّلاة بعد العلم بوقوعها في حال النّجاسة ليست نقضاً لليقين بالشّكّ، وإن فرض كون الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام الطهارة الواقعية، بل هي نقض لليقين باليقين فجعل الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام نفس الطّهارة الواقعيّة لا المعلول للأمر الظّاهري لا ينفع بعد العلم بالنّجاسة لعدم إمكان إجراء الاستصحاب حينئذ حتّى يترتّب أحكام المتيقّن.

فإن قلت: لم نرد باستصحاب الطّهارة استصحابها بعد الصّلاة والقطع بوقوعها في النّجاسة حتّى يتوجّه عليه ما ذكر، بل المقصود منه هو استصحابها قبل تماميّة الصّلاة والعلم بوقوعها في النّجاسة، فإذا حكمنا بمقتضى كون السّقوط من أحكام نفس المستصحب كون الصّلاة في حال الشّك كالصّلاة في حال العلم فلا معنى للحكم بوجوب الإعادة بعد الصّلاة.

قلت: زمان الحكم بالإعادة وعدمها إنّما هو بعد الفراغ عن الصّلاة، لأنّ السّقوط وعدم الإعادة لا يتصوّر إلاّ بعد وجود العمل في الخارج، وإن فرض هناك استصحاب للطّهارة ليحكم بمقتضاه كون العمل مسقطاً فلا بدّ من أن يكون تعليقيّاً، بمعنى أنّه لو لم يحصل العلم بالخلاف بعد العمل فلا بدّ من الحكم بكونه مسقطاً، والمفروض أنّه بعد العمل قاطع بخلاف الحالة السّابقة.

فإن قلت: إنّا نفرض الكلام فيما إذا كان المكلّف شاكّاً في النّجاسة بعد مضيّ زمان معتدّ به من زمان فراغ العمل ثمّ حصل العلم له بوقوع صلاته مع النّجاسة.

فإن قلت: إنّ استصحاب الطّهارة قبل العلم والحكم بوقوع الصّلاة في الطّهارة الواقعيّة لا يقتضي الحكم بالإجزاء وعدم الإعادة أصلاً فقد تكلّمت على خلاف الفرض، فإنّ المفروض كون الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام نفس الطّهارة.

وإن قلت: إنّ استصحاب الطّهارة يقتضي الحكم بالإجزاء وعدم الإعادة، لكن معلّقاً على عدم حصول العلم للمكلّف بوقوع الصّلاة في النّجاسة فبعد انكشاف الخلاف لا بدّ من إعادة العمل، فهذا ليس من أحكام الطّهارة الواقعيّة ضرورة عدم اقتضائها الإجزاء التّعليقي.

وإن قلت: إنّ استصحاب الطّهارة في الفرض المزبور يقتضي الإجزاء النّفس الأمري التّنجيزي حيث إنّه من أحكام المستصحب فبعد الالتزام به لا يعقل الحكم بالإعادة بعد العلم، لأنّ الشّيء لا يتغيّر عمّا هو عليه في الواقع على ما تقرّر في محلّه.

قلت: فرضك المكلّف شاكّاً في النّجاسة بعد مضي زمان من العمل لا ينفعك في الحكم بكون الإعادة في زمان العلم نقضاً لليقين بالشّك كما هو صريح الرّواية، بل هو عمل بمقتضى اليقين باجتماع الصّلاة الواقعي مع المانع الواقعي فتأمل.

وثانيا: أنّ الإجزاء والسّقوط ليس من الأحكام الشّرعيّة المترتّبة على الصّلاة مع الطّهارة اليقينيّة حتّى يريد باستصحاب الطّهارة الالتزام به في صورة الشّك، بل هو من الأحكام العقليّة المترتّبة عليه وسيأتي أنّ الاستصحاب بناء على القول به من باب الأخبار لا يثبت إلاّ الآثار الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب لا غيرها من الآثار العقليّة والعادية ولا ما يترتّب عليهما من الآثار الشّرعيّة، أمّا كون الإجزاء من الآثار العقليّة للصّلاة مع الطّهارة اليقينيّة لا الشّرعيّة فلما حقّقناه في محلّه وفاقاً للمحقّقين من أنّ اقتضاء امتثال كلّ أمر على وجهه سقوطه عن المكلّف الّذي يعبّر عنه بالإجزاء عقليّ من حيث ارتفاع متعلّقه بالفرض، فلا يعقل بقاؤه مع ارتفاعه،

سواء كان ظاهريّاً، أو واقعيّاً كما أنّ عدم الإجزاء وبقاء الأمر في عهدة المكلّف في صورة عدم الإتيان بالمأمور به أيضاً عقليّ.

نعم ذكرنا في محلّه أنّه لو كان هناك أمر ظاهريّ شرعيّ امتثله المكلّف مع عدم امتثاله للأمر الواقعي يمكن الحكم بالإجزاء فيه من الشّارع، بمعنى إسقاط امتثال الأمر الظّاهري للأمر الواقعي بشرط أن يكون فيه مصلحة جابرة لما يفوت عن المكلّف من مصلحة الواقع، إلاّ أنّ مقتضى القاعدة عدم الحكم بالإجزاء فيؤخذ بها ما لم يقم الدّليل على الخروج عنها بخلاف ما لو لم يكن هناك أمر أصلاً، بل إنّما اعتقد المكلّف ثبوت الأمر مع عدم وجوده في الواقع كما في الجاهل المركّب، فإنه لا معنى للحكم بالإجزاء فيه وإن اختاره بعض من حيث امتثاله للأمر، وإن أمكن الحكم بكون عمله مع عدم تعلّق أمر به أصلاً مسقطاً عن الواقع من حيث اشتماله على المصلحة كما عرفت بعض الكلام فيه فيما قدّمنا لك في الجزء الثّاني من التّعليقة، كما أنّا فصّلنا القول فيه فيما عملناه في مسألة الإجزاء، فإذا تحقّق أنّ الإجزاء من الأحكام العقليّة للمستصحب فلا معنى لإثباته بالاستصحاب.

فإن قلت: نجعل المستصحب نفس الإجزاء فيترتّب عليه جميع أحكامه لا الطّهارة فيحكم من جهة استصحابها بالإجزاء وعدم الإعادة حتّى يقال بأنّه من الآثار العقليّة، وهذا التّقرير سالم عمّا يرد على الأوّل، لأنّ الأمر الغير الشّرعي لا يمكن إثباته بإجراء الاستصحاب في أمر غير شرعيّ آخر، وأما جعله مورداً للاستصحاب والتّنزيل الشّرعي حتّى يترتّب عليه أحكامه الشّرعيّة فلا مانع عنه أصلاً، وإلاّ لاختلّ أمر الاستصحاب في غير الأحكام الشّرعيّة مع أنّه ذهب جماعة إلى اختصاصه به، فضلاً عن كونه مشمولاً للأخبار، ولا يرد عليه أيضاً الإيراد المذكور أوّلاً من كون الإعادة نقضاً لليقين باليقين لا بالشّك وإن جعل عدمها من

. . . .

الآثار الشّرعيّة للمستصحب، لأنه إنّما يرد لو بني على استصحاب الطّهارة بعد القطع بالنّجاسة حيث إنّها معلومة الارتفاع فلا يمكن استصحابها، وأما لو كان المقصود استصحاب نفس الإجزاء الثّابت للصّلاة مع الطّهارة الواقعيّة فلا، لأنه لم يكن قاطعاً بفساد الصّلاة وبعدم إجزائها، وإلاّ لم يسأل عن الإمام فعدم الحكم بالإجزاء نقض لليقين بالشّك لا باليقين كما لا يخفى.

قلت: هذا التّقرير أفسد من سابقه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ المقصود في المقام إثبات نفس الإجزاء الواقعي لا أحكامه، ومن المعلوم أنّ استصحابه لا يكون قابلاً لإثبات نفسه وإن لم يكن مانع من الحكم به باستصحاب الطّهارة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الإجزاء كما هو المفروض من أحكام الصّلاة مع الطّهارة اليقينيّة، فإن أريد باستصحاب الإجزاء إجزاء الصّلاة مع الطّهارة اليقينيّة فهو ليس محلاً للشّك وخارج عن محلّ الكلام، وإن أريد إجزاؤها مع الطّهارة المشكوكة فهو أوّل الكلام وعين المتنازع فيه، وإن أريد الإجزاء التّقديري، بمعنى أنّ الصّلاة الواقعة في حال الشّك إن كانت واقعة في حال القطع بالطّهارة لكانت مجزية قطعاً فتكون مجزية في حال الشّك في الطّهارة أيضاً فهذا غير معقول، إلاّ بملاحظة استصحاب الطّهارة، وإلاّ فلا ملازمة.

وبالجملة: استصحاب حكم الشّيء مع القطع بعدمه ممّا لا يعقل، بل سيمرّ بك إن شاء اللّه أن الاستصحاب الحكمي مع الشّك في الموضوع ممّا لا يتصوّر له معنى أصلاً.

نعم هنا شيء يمكن أن يقال بملاحظته بإمكان إثبات الإجزاء باستصحاب الطّهارة بناء على القول بكونه من الأحكام العقليّة، وهو إن يقال: إنّ الطّهارة من الأحكام المجعولة الشّرعيّة حسب ما هو مذهب جماعة في مطلق الأحكام الوضعيّة

. . . .

فبعد استصحابها لا بدّ من أن يترتّب عليها جميع أحكامها من العقليّة والعاديّة والشّرعية بناء على ما سنحقّقه من أنّ المستصحب إذا كان أمراً شرعياً لا يفرق في أحكامه بين الشّرعيّة وغيرها، هذا ولكن القول بكون الطّهارة من الأحكام الوضعيّة المجعولة للشّارع في غاية الضّعف على ما سيأتي تفصيل القول فيه إن شاء اللّه، مع أنّه يمكن منع ذلك على القول المذكور أيضاً، حيث إنّ التّعميم في استصحاب الحكم الشّرعي بالنّسبة إلى لوازمه وآثاره العقليّة والشّرعيّة ليس معناه تعلّق الجعل الشّرعي باللاّزم العقلي ضرورة عدم إمكانه، بل معناه تعلّق الجعل بالملزوم الشّرعي في مرحلة الظّاهر فيترتّب عليه اللاّزم العقلي ويحكم به العقل قطعاً فيما كان موضوعه أعمّ من الحكم الواقعي والظّاهري، كوجوب إطاعة أمر الشارع في حكم العقل المحمول على الأمر بالمعنى الأعمّ، فإذا فرضنا في المقام ترتّب الإجزاء في حكم العقل على الصّلاة مع الطّهارة الواقعيّة فلا يجدي في إثباته استصحاب الطّهارة، وإن قلنا: بكونها من الأحكام الوضعيّة المجعولة. نعم لو كان الموضوع للإجزاء في حكم العقل الصّلاة مع الطّهارة بالمعنى الأعمّ من الواقعيّة والظّاهريّة كوجوب الإطاعة على ما عرفت كان استصحاب الطّهارة مفيداً في الفرض على القول بالجعل، هذا وليكن ما ذكر في ذكر منك حتّى نلحقه ما يوضحه في تنبيهات المسألة عند الكلام في الأصول المثبتة إن شاء اللّه تعالى. فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ الوجه الأوّل لا يمكن أن يكون مقصوداً للسّائل، وإلاّ لزم عليه زيادة على ما عرفت من المفاسد ما أورده عليه الأستاذ العلاّمة أخيراً بقوله مع أنّه يوجب الفرق إلخ.

توضيح ذلك: أنّ حكمه بالإعادة فيما إذا علم المصلّي بوقوع بعض صلاته في النّجاسة حسب ما هو مقتضى قوله تنقض الصّلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه، ثمّ رأيته مع فرض عدم إخلال ما يقع في البين لتحصيل الطّهارة في صحّة الصّلاة كما هو مقتضى الفقرة الأخيرة يقتضي بالأولويّة الحكم بالإعادة والفساد

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن يرى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحينئذ، فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة والشك حين إرادة الدخول في الصلاة.

لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح عليه لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأن الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنة لا لعدم وجوب الإعادة على

في صورة العلم بوقوع تمامها في النّجاسة كما هو المفروض، فلا بدّ من أن يكون المقصود من الفقرة الأولى غير ما ذكرت، وإلاّ لزم المزبور، فلو فرض هناك ظهور للرّواية فيما ذكر يصير ذيل الرّواية قرينة صارفة له، وكيف لو كانت مجملة، أو ظاهرة في خلافه.

فإن قلت: المقصود من الفقرة الأخيرة الّتي حكم الإمام عليه السلام فيها بإعادة الصّلاة في صورة العلم بوقوع بعضها في النّجاسة هو ما لو علم المكلّف بوقوع النّجاسة في ثوبه مع كونه شاكاً في موضعه فاعلاً لما بقي من الصّلاة مع الغفلة والنّسيان ثمّ التفت وحصل له العلم بموضع النّجاسة، ومن المعلوم أنّ الحكم بالإعادة في هذه الصّورة لا يلازم بالأولويّة القطعيّة الحكم بالإعادة في الصّورة السّابقة في الفقرة الأولى كما لا يخفى. وربما يؤيّد كون المقصود ما ذكرنا تذكير الضّمير المجرور المشعر بالشّكّ في الموضوع مع القطع بأصل الوجود.

قلت: ما ذكرته توهّم السّيد الشّارح للوافية قدس سره ولا يخفى كونه مخالفاً لظاهر الكلام، ولقوله عليه السلام بعد ذلك وإن لم تشكّ ثمّ رأيته، لأنه ليس المقصود منه الشّكّ في الموضع بعد القطع بالوقوع بديهة، فلا بدّ أن يكون بقرينة المقابلة المراد من قوله تنقض الصّلاة وتعيد إذا شككت هو الشّكّ في أصل النّجاسة لا في موضعها مع القطع بها كما زعمه السّيد الشّارح والله العالم.

من تيقن أنه صلى في النجاسة، كما جزم به السيد الشارح للوافية إذ الإعادة ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقنة بالشك، بل هو نقض باليقين بناء على أن من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها وجوب إعادتها.

وربّما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها.

وفيه: أن ظاهر قوله فليس ينبغي يعني ليس ينبغي لك الإعادة لكونه نقضاً كما أن قوله عليه السلام في الصحيحة لا ينقض اليقين بالشك أبداً عدم إيجاب إعادة الوضوء فافهم. فإنه لا يخلو عن ودعوى أن من آثار الطهارة السابقة إجزاء الصلاة معها وعدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة مدفوعة بأن الصحة الواقعية وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقاً من الآثار العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحققة لعدم معقولية عدم الإجزاء فيها، مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد، وبين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، إلاّ أن يحمل هذه الفقرة كما استظهره شارح الوافية على ما لو علم الإصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً وهو مخالف لظاهر الكلام، وظاهر قوله بعد ذلك: «وإن لم تشك ثم رأيته»* إلخ.

والثاني: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد أنه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهارة بمجرد احتمال

---

* وسائل الشيعة: ج١، ص١٠٠٦.

وجود النجاسة حال الصلاة.

وهذا الوجه سالم مما يرد على الأول إلاّ أنه خلاف ظاهر السؤال[1]. نعم

---

(١) من الواضح المعلوم الّذي لا يرتاب فيه أحد أنّ الوجه الثّاني وهو إن يكون مورد السّؤال رؤية النّجاسة بعد الصّلاة مع احتمال وقوعها بعدها سالم عمّا يرد على الأوّل من كون الإعادة نقضاً لليقين باليقين، لانقضاء له بالشّك حسب ما عرفت، حيث إنّ المفروض عدم علمه بوقوع صلاته في النّجاسة فالإعادة معه نقض لليقين بالشّك، فجعل الإعادة حينئذ معلولاً لقوله وليس ينبغي كما هو الظّاهر في غاية الاستقامة، إلاّ أنّ إرادة الوجه الثّاني مخالف لقول السّائل فرأيت فيه، فإنّ الظّاهر منه رؤية النّجاسة الّتي احتملها قبل الصّلاة، فالمعنى فرأيتها فيه، لكن الالتزام بمخالفته هذا الظّاهر متعيّن بعد ملاحظة ما يرد على الوجه الأوّل من المخالفة للظّواهر.

والحاصل: أنّ كلاً من الوجهين، وإن كان قريباً وظاهراً من الرّواية من وجه وبعيداً من وجه آخر، إلاّ أنّه لا ريب في أنّ ارتكاب خلاف الظّاهر في قوله فرأيت فيه أولى من ارتكابه فيما هو ظاهر في الوجه الثّاني، إمّا لما عرفت من كثرة المخالفة وقلّتها كما لا يخفى، أو لأنّ ظهور كلام الإمام عليه السلام حاكم على ظهور كلام الرّاوي من حيث كونه كاشفاً عن أنّ الإمام عليه السلام فهم من كلام الرّاوي إرادته خلاف الظّاهر فتأمل. هذا مع أنّه قد يمنع من ظهور قوله فرأيت فيه فيما ادّعى.

هذا ملخّص ما أفاده الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث، لكن لا يخفى عليك أنّه يرد على هذا الوجه أيضاً ما لا يمكن الذّبّ عنه ممّا أورده على قوله ودعوى أنّ من آثار الطّهارة السّابقة إلى آخره، وأشرنا إليه أيضاً في طيّ كلمات السّابقة من كون عدم الإعادة والإجزاء من الآثار العقليّة للمستصحب، فكيف يمكن

الحكم به باستصحابه فعدم الإعادة؟ على هذا لا يمكن أن يصير معلولاً لعدم نقض يقين الطّهارة بالشّك فيها على ما هو مبنى الوجه الثّاني، ومن هنا قد يتمسّك لتصحيح الرّواية بذيل اقتضاء الأمر الظّاهري للإجزاء ويجعل عدم الإعادة معلولاً بالواسطة كما عرفت تفصيل القول فيه في الوجه الأوّل، إذ بدونه لا يستقيم معنى الرّواية كما لا يخفى، سواء أريد منها الوجه الأوّل، أو الثّاني، فيجعل الرّواية حينئذ كاشفة عن قاعدة الإجزاء في الأمر الظّاهري الشّرعي كما هو مذهب جماعة.

هذا اللّهم إلاّ أن يقال بعد فرض كون الإجزاء وعدم الإعادة من الآثار العقليّة والقول بأنّ الاستصحاب لا يثبت إلاّ الأحكام الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب على القول بأنّ الأمر الظّاهري لا يفيد الإجزاء في صورة كشف الخلاف في توجيه الرّواية بعد اختيار كون المقصود منها الوجه الثّاني أنّ مقصود الإمام عليه السلام في جواب سؤال الرّاوي من تعليل عدم الإعادة بقوله: (لأنّك كنت على يقين من طهارتك) إلى آخره ليس هو الاستدلال على عدم وجوب الإعادة من حيث كونه من الآثار الشّرعيّة للطّهارة السّابقة، بل الاستدلال عليه من حيث إطاعة الأمر الظّاهري الحاصل من عدم جواز نقض اليقين بالشّكّ موجبة عقلاً لسقوط الإعادة ظاهراً ما لم ينكشف الخلاف، فالاستدلال إنّما هو بالملزوم على اللاّزم من حيث ثبوت الملازمة عقلاً المفروغ عنه عند السّائل أيضاً، فهذا لا دخل له باستصحاب الشّيء لترتيب الآثار العقليّة المترتّبة على المستصحب، بل هو من حيث اقتضاء الأمر الظّاهري كلّية ما لم ينكشف الخلاف سقوط الواقع ظاهراً كما اتّفقت عليه كلمة جميع علماء أهل الإسلام من العامّة والخاصّة حسب ما تقرّر في محلّه مع أنّه من الأمورات الواضحة عند ذوي الأفهام المستقيمة، ضرورة أنّ إذن الشّارع في العمل بالطّريق لا يجامع المؤاخذة على الواقع مع عدم كشف الخلاف، وهذا هو المقصود بالسّقوط الظّاهري النّاشئ من الأمر الظّاهري، وإن كان في

مورد قوله عليه السلام أخيراً فليس ينبغي لك إلخ[1] هو الشك في وقوعه

موضوعه واقعياً، وإنّما الخلاف والإشكال في صورة الانكشاف، فالاستدلال بقوله عليه السلام: (لأنّك كنت) إلى آخره من قبيل الاستدلال للشّيء بالصّغرى للكبرى المفروغ عنها كما لا يخفى.

وهذا لا يرد عليه شيء أصلاً إلاّ ما قد يقال بكونه خلاف الظّاهر، لكن بعد التّأمل في الرّواية وفيما يرد عليها على تقدير أن يكون المراد منها غير ما ذكرنا يعلم أنّه لا مناص من أن يكون المقصود منها ما ذكرنا فافهم واغتنم والله هو العاصم.

(١) لمّا فرغ من التّكلّم في الفقرة الأولى من مورد الاستدلال بالرّواية أراد أن يتكلّم بعض الكلام في الفقرة الأخيرة الّتي قد استدلّ بها جماعة على اعتبار الاستصحاب فاستشكل في دلالتها على اعتبار الاستصحاب بعد توجيهها بما يدفع عنها ما أورده عليها بعض الأفاضل من كونها خلاف الإجماع، بأنّ المراد منها قطع الصّلاة والاشتغال بغسل الثّوب ثمّ البناء عليها بعد الفراغ عنه بشرط أن لا يحصل معه ما ينافي صحّة الصّلاة كالاستدبار ونحوه، بأنّ تفريع عدم نقض يقين الطّهارة بمجرّد احتمال وقوع النّجاسة أوّل الصّلاة، أو قبل زمان الاطّلاع بكثير بحيث فعل معها بعض أفعال الصّلاة يوهن إرادة الجنس من اللاّم، بل ذكر في مجلس البحث أنّ إرادة الجنس على هذا التّقدير ممّا لا معنى له، لأنّ الشّرط في التّفريع أن يكون المتفرّع أخصّ من المتفرّع عليه ومن أفراده حتّى يصحّ تفريعه عليه كما لا يخفى، ضرورة أنّ تفريع العام على الخاصّ من المستهجنات الّتي يقبّحون أهل العرف من ارتكابها فكيف يمكن صدوره من الإمام عليه السلام، فعلى هذا يسقط الاستدلال بالفقرة الأخيرة على اعتبار الاستصحاب كلّية، هذا ولكن يمكن أن يتفصّى عن هذا الإشكال بأنّ ارتكاب خلاف الظّاهر في هذا التّفريع ممّا لا بدّ منه على كلّ

أول الصلاة، أو حين الرؤية ويكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي لا إبطالها، ثم البناء عليها الذي هو خلاف الإجماع، لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس فافهم.

ومنها: صحيحة ثالثة[1] لزرارة: «وإذا لم يدر في ثلاث هو، أو في أربع وقد

تقدير، ضرورة أنّ قوله: (فليس إلى) آخره في قوّة الكبرى الكليّة، سواء جعلت كبرى لاستصحاب الطّهارة في جميع موارد الشّك فيها بعد اليقين بها، أو كبرى لمطلق الحكم بالأخذ بالحالة السّابقة ضرورة أنّه على التّقدير الأوّل أيضاً يلزم المحذور المذكور وهو كون المتفرّع أعمّ من المتفرّع عليه، فإذا لا بدّ من ارتكاب خلاف الظّاهر فيه كي يجامع الكبرى الكلّية، وحينئذ لا أولويّة لجعلها كبرى في خصوص نقض الطّهارة على جعلها كبرى لنقض مطلق اليقين، بل يمكن ترجيح الثّاني بملاحظة الفقرة الأولى الظّاهرة في العموم.

هذا والقول بأنّه لا داعي في جعل الفقرة الثّانية في قوّة الكبرى الكلّية حتّى يرد عليه ما ذكرت، بل نجعل اللاّم في اليقين والشّك للعهد فلا يرد عليه محذور أصلاً فاسد من حيث إنّ الظّاهر كون الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال وترتيب القياس فتأمل.

(١) المراد من إحراز ثنتين والثّلاث قد يراد به الفراغ منهما أي بعد إكمال السّجدتين فيهما بحيث يدلّ على أنّ الشّك قبله ممّا لا حكم له، وقد يراد به ما هو لازم للشّك من الأقلّ والأكثر، لأنّ الشّك كلّ ما دار أمره بين الأقلّ والأكثر يلزمه تيقّن الأقلّ بمعنى لا بشرط كما لا يخفى، هذا ولكن على الأوّل أيضاً يمكن أن يقال بعدم دلالته على اعتبار الفراغ، لأنّ القيد إنّما وقع في كلام الرّاوي فتأمل. وكيف كان يدلّ الصّحيحة على أنّه بعد العمل المذكور لا شيء عليه أصلاً.

أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»*.

وقد تمسك بها في الوافية وقرره الشارح وتبعه جماعة ممن تأخر عنه.

وفيه تأمل، لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام[1] قام فأضاف إليها أخرى

---

(١) لا يخفى عليك أنّ قوله قام فأضاف إليه أخرى يحتمل وجهين:

الأوّل: أن يكون المقصود منه القيام من دون تسليم في الرّكعة المردّدة فيأتي بركعة أخرى على أنّها من الصّلاة، وحاصله البناء على الأقلّ.

الثّاني: أن يكون المقصود منه القيام إلى الرّكعة الأخرى بعد التّسليم في الرّكعة المردّدة والبناء على الأربع، فيأتي بالرّكعة منفصلة مستقلّة لا بعنوان الجزئية، فإن كان المراد الأوّل فلا إشكال في دلالتها على اعتبار الاستصحاب كلّية، سيّما بملاحظة التّأكيدات الواردة فيها حيث إنّ مرجع الوجه الأوّل إلى البناء على الأقلّ، والحكم بعدم وقوع الرّكعة الزّائدة المشكوكة بمقتضى استصحاب عدمها وعدم نقض اليقين بعدمها الأزلي بمجرّد الشّك في وجودها لا يقال لم لا يكون المدرك للبناء على الأقلّ، والمستند له على الوجه الأوّل هو قاعدة الاشتغال، لأنّ اشتغال الذّمّة بالصّلاة على وجه اليقين يقتضي تحصيل القطع بالبراءة منه وعدم الاكتفاء بمجرّد احتمال وجود جزء منها في الخارج، لأنّا نقول لا معنى لجعل المستند فيه قاعدة الاشتغال، لأنّ المفروض أنّ الأمر دائر في المقام بين المحذورين لاحتمال إتيانها بالرّكعة الزّائدة على ما هو قضيّة الشّك بين الأقلّ والأكثر، فالإتيان بالرّكعة الزّائدة احتياطاً ممّا لا معنى له، لأنّ زيادتها أيضاً موجبة

---

* الكافي: ج٣، ص٣٥٢.

لبطلان الصّلاة من حيث استلزامها لزيادة الرّكن المبطلة للصّلاة على كلّ حال، فلا مجرى لقاعدة الاشتغال في المقام، لأنه كما يكون في فعل الرّكعة الزّائدة احتمال النّفع كذلك يكون فيه احتمال الضّرر.

لا يقال: هذا المحذور مشترك اللّزوم، لأنّ الاستصحاب لا يثبت واقعاً عدم وجود الرّكعة الزّائدة، لأنّا نقول مدرك الاستصحاب ليس هو احتمال النّفع الغير المعارض باحتمال الضّرر حتّى يتوهّم بناء عليه ما توهّم، بل إنّما هو مبنيّ على الشّكّ في الشّيء بعد وجود الحالة المتيقّنة له فيحكم ببقاء وجوده إن كانت وجوديّة وببقاء عدمه إن كانت عدميّة، فالاستصحاب وإن لم يثبت عدم الشّيء في الواقع، إلاّ أنّه يثبت عدمه في الظّاهر فتعيّن أن يكون المدرك للبناء على الأقلّ هو استصحاب عدم وقوع الرّكعة الزّائدة، لأنّ الزّيادة المحتملة المبنيّ على عدمها بحكم الاستصحاب لا يضرّ قطعاً، وإلاّ لم يجز العمل بالاستصحاب الغير المطابق لقاعدة الاحتياط في مورد من الموارد، بل لم يجز العمل بطريق من الطّرق سواء كانت اجتهاديّة ناظرة إلى الواقع، أو تعبّديّة، لأنّ احتمال المخالفة للواقع جار في جميعها لا قاعدة الاشتغال لما قد عرفت من عدم جريانها في المقام ولا استصحاب الشّغل، لأنه أوهن من قاعدة الاشتغال كما لا يخفى، وإن كان المراد الوجه الثّاني فلا دلالة لها على اعتبار الاستصحاب أصلاً، بل مقتضاها على هذا التّقدير عدم اعتباره ضرورة أنّ البناء على الأكثر ووقوع المحتمل مخالف للاستصحاب، والحقّ تبعاً للأستاذ العلاّمة هو القول بعدم كون المقصود من الرّواية هو الوجه الأوّل فيسقط الاستدلال بالصّحيحة على اعتبار الاستصحاب، بل يصير حينئذ ممّا يدلّ على خلافه، فالواجب أوّلاً إثبات عدم كون المقصود من الصّحيحة هو الوجه الأوّل، ثمّ بيان تطبيقها على الوجه الثّاني بحيث لم يلزم هناك منافاة لما نطقت به الصّحيحة من كون المدرك للعمل المذكور فيها هو عدم نقض

. . . .

اليقين بالشّك، فإنه لا يخلو عن إشكال عند الأوائل، بل الأواسط والأواخر حسب ما ستقف عليه إن شاء اللّه.

فنقول إنّ الوجه الأوّل، وإن كان ربما يسبق إلى الذّهن من الرّواية في النّظر الأوّلي الابتدائي، بل الثّانوي إلاّ أنّ هناك قرائن وصوارف عن إرادة هذا الظّاهر:

أحدها: ظاهر الفقرة الأولى من الرّواية، فإنّ الظّاهر منها بقرينة تعيين الفاتحة للرّكعتين الأخيرتين المأتي بهما هو الرّكعتان المنفصلتان لا المتّصلتان، فإنّ القول بكفاية الفاتحة في الأخيرتين موجود بين الأصحاب، بل مشهور إلاّ أنّ القول بتعيين الفاتحة ممّا لم يذهب إليه أحد من الأصحاب وبقرينة وحدة السّياق يفهم أنّ المراد من الرّكعة في الفقرة الأخيرة أيضاً هي الرّكعة المنفصلة بعد البناء على الأربع لا المتّصلة، والقول بعدم ظهور الفقرة الأولى في تعيين الفاتحة كما صدر عن بعض من حيث إنّ المقصود من قوله وهو قائم بفاتحة الكتاب هو بيان التّرخيص في قراءة الفاتحة وكونها من أحد فردي الواجب التّخييري سيّما بملاحظة وروده مورد توهّم عدم الكفاية مخالف للإنصاف، كما أنّ القول بأنّه لا ضير في التزام التّفكيك أيضاً خلاف الإنصاف فتأمل.

ثانيها: فهم الأصحاب فإنّهم لم يفهموا منها المعنى الأوّل، بل فهموا منها المعنى الثّاني حسب ما يعلم من الرّجوع إلى كلماتهم.

ثالثها: مخالفة الوجه الأوّل لسائر الرّوايات الواردة في باب شكوك الصّلاة، مثل قوله عليه السلام في غير واحد من الرّوايات إذا شككت فابن على الأكثر، وقوله عليه السلام في الموثّقة الآتية إذا شككت فابن على اليقين بناء على أن يكون المقصود من اليقين فيها هو ما يذكره في الوجه الثّاني، وإلاّ فلا معنى لجعله قرينة كما لا يخفى.

ومن هنا يمكن المناقشة فيما ذكره الأستاذ العلاّمة حيث إنّه جعل في المقام

الموثّقة قرينة لكون المراد الوجه الثّاني واستشكل في كون المراد من نفس الموثّقة هو هذا المعنى كما سيمرّ بك، فإنه يتعيّن بقرينة هذه الرّوايات من حيث إنّ بعضها يكشف عن بعض صرف الرّواية عن ظاهرها والحكم بعدم كون المقصود منها الوجه الأوّل.

رابعها: لزوم حملها على التقيّة حينئذ وهو خلاف الأصل حيث إنّ ضرورة المذهب قضت بالبناء على الأكثر في الشّك المفروض، هذا وفي جعل هذا الوجه صارفاً للظّهور المذكور حسب ما صنعه الأستاذ العلاّمة تأمّل، حيث إنّ الظّهور اللّفظي حاكم على أصالة عدم التّقيّة كما لا يخفى، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ هناك قرينة لعدم ورودها لبيان التّقيّة وهي التّأكيدات المذكورة في الرّواية فإنّها تنافي الورود لبيان التقيّة فيجعل قرينة على عدم كون المقصود هو البناء على الأقلّ على ما ذهب إليه العامّة فتأمل.

خامسها: لزوم التّفكيك بين المورد والقاعدة المستشهد بها له من حيث القصد لو كان المراد الوجه الأوّل، بأن يقال إجراء القاعدة في المقام والحكم من جهتها بالبناء على الأقلّ، إنّما هو من باب التّقيّة مع كون أصل القاعدة وهي البناء على اليقين السّابق في غير المورد من الأحكام الواقعيّة، فالمقصود من أصل القاعدة هو بيان الحكم الواقعي، إلاّ أنّ المقصود من إجرائها في المورد هو بيان خلاف الواقع من جهة التّقيّة، أمّا الملازمة على التّقدير المذكور فظاهرة من حيث إنّ المتمسّك بالرّواية على اعتبار الاستصحاب لا بدّ أن يلتزم بذلك، لأنّ المفروض أنّ البناء على الأقلّ بمقتضى الاستصحاب مخالف للإجماع، بل ضرورة المذهب وموافق لقول العامّة والتّفكيك المذكور، وإن كان ممكناً حيث إنّه لا يكون من إخراج المورد المستهجن القبيح من جهة أنّ المورد مقصود أيضاً، وإن كان من باب التقيّة، إلاّ أنّه خلاف الظّاهر سيّما أنّ التقيّة ودفع الخوف لا يناسبها التّمسك بالقاعدة وبيانها

. . . .

في مظانّها لتأتي المقصود بأصل بيان الحكم على غير وجهه هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة رحمه الله. هذا كلّه، مضافاً إلى أنّه قد يمنع من ظهور الصّحيحة في الوجه الأوّل المناسب للاستصحاب من حيث إنّ هذا الظّهور إنّما نشأ من أنس الذّهن بذكرهم الرّواية في أخبار الاستصحاب.

وبالجملة الوجه الأوّل لا يمكن أن يكون مقصوداً قطعاً فيتعيّن إرادة الوجه الثّاني لانحصار الأمر فيه بعد تعذّر إرادة الوجه الأوّل إنّما الإشكال في معنى الرّواية على تقديره وكيفيّة تطبيقها على قاعدة الاحتياط الّتي يحمل عليها الرّواية، فنقول: معنى الرّواية على الوجه الثّاني أنّه لا يجوز نقض اليقين بالاشتغال بالشّك فيه، بمعنى أنّه لا يجوز رفع اليد عمّا يوجب القطع بالبراءة الّذي يجب تحصيله بمقتضى الاشتغال اليقيني بالصّلاة بما يوجب الشّك في حصول البراءة والاكتفاء به في مقام الامتثال، فالرّواية مساوقة للمرسل المرويّ في بعض كتب الفتاوي دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فالمقصود من اليقين ليس هو اليقين السّابق، بل العمل الّذي هو سبب لحصول اليقين بالبراءة لو أتي فعلاً ومن الشّك هو العمل الّذي لو اكتفي به لم يحصل اليقين بالبراءة، فالمراد من اليقين والشّك هو سببهما باعتبار اقتدار المكلّف فعلاً عليهما، فالمقصود من قوله لا تنقض اليقين بالشّك هو الأمر بتحصيل اليقين بالبراءة بعد هذا بإتيان ما يوجبه والنّهي عن الإتيان بما يوجب الشّك فيها، وهذا لا دخل له بمعنى الاستصحاب الّذي هو عبارة عن انسحاب اليقين السّابق والالتزام بأحكامه في اللاّحق كما لا يخفى.

وأمّا كيفيّة تطبيق الوجه الثّاني على هذا المعنى وبيان أنّ الرّكعة المنفصلة كيف يكون بمقتضى الاحتياط وأخذاً بما يوجب اليقين بالبراءة وطرحاً لما يوجب الشّك فيها، مع أن هذا العمل في بادي النّظر مخالف للاحتياط من حيث استلزامه زيادة التّكبير والتّشهّد والتّسليم، ولهذا قيل إنّ مقتضى قاعدة الاحتياط على تقدير

عدم اعتبار الاستصحاب في المقام هو رفع اليد عن العمل والإتيان به.

ثانياً: بعد إيجاد المبطل ولا يعارض بأنّ مقتضى ما دلّ على حرمة قطع العمل ووجوب المضي عليه هو عدم جواز رفع اليد فكيف يقال إنّ مقتضى القاعدة هو قطع العمل والإتيان به

ثانياً:، لأنّ المفروض بعد حصول الشّك احتمال بطلان الصّلاة بنفسها كما هو الشّأن في الشّكوك المبطلة فتدبّر.

فلا يعلم بعده بصدق الإبطال على رفع اليد عن العمل فيرجع إلى أصالة البراءة إذ لا معنى لإبطال الباطل وقطع المنقطع، مضافاً إلى عدم إمكان إحراز الواقع ودوران الأمر بين المحذورين فهي أن يقال إنّ الحكم بكون الرّكعة المنفصلة مبرئة للذّمة على وجه اليقين وكونها موافقة لقاعدة الاحتياط اللاّزم إنّما هو بعد الفراغ عن عدم قدح الزّيادات اللاّزمة على تقدير اختيارها، فإنه لا إشكال في أنّ الرّكعة المنفصلة على هذا التّقدير موافقة للاحتياط، لأنها على تقدير الاحتياط بها تنفعنا وعلى تقدير الاستغناء لا تضرّنا.

فإن قلت: ليس هناك ما يدلّ على عدم قدح الزّيادات المذكورة فليجعل قدحها حسب ما هو قضيّة القاعدة قرينة على كون المراد هو الرّكعة المتّصلة.

قلت: لا إشكال في استفادة عدم قدحها بعد ما عرفت من عدم جواز إرادة الوجه الأوّل، لأنه يتعيّن الوجه الثّاني على هذا التّقدير فيستدلّ به على عدم قدحها عند الشارع وإن هذا إلاّ كاستفادة سقوط الجهر والإخفات من اكتفاء الشّارع بثلاث صلوات فيما إذا علم المكلّف بفوت صلاة مردّدة بين صلوات الخمس، مع تعليله الإتيان بالثّلاثة بتحصيل القطع بالبراءة، هذا مضافاً إلى إمكان استفادة عدم قدحها من الرّوايات الأخر، وأنّ الرّاوي أيضاً كان عالماً بذلك.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ جعل قدح الزّيادات قرينة على كون المراد هو الوجه

القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة، ومخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب، فإن ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين أعني صلاة الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الإمامية.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية على ما صرح به السيد المرتضى، واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقضت فكذا وإن كنت قد أتممت فكذا هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه، وقد أريد من اليقين والاحتياط في

الأوّل ممّا لا معنى له، حيث إنّ المفروض أنّ الرّكعة المتّصلة مبطلة للعمل إجماعاً، بل ضرورة كما عرفت فلا معنى للفرار عن القدح إلى ما يوجب القدح، بل إنّ هو إلاّ مورد قول القائل (حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء)، وممّا ذكرنا أخيراً يمكن الذّب عمّا قد يورد أيضاً بأنّ قوله ولا تنقض اليقين بالشّك إلخ في قوة التّعليل والتّعليل بالأمر التّعبدي ممّا لا معنى له، مضافاً إلى ورود هذا الإيراد على تقدير حمل الرّواية على الوجه الأوّل أيضاً كما لا يخفى.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الأخذ بالحالة السّابقة ممّا أطبق عليه بناء العقلاء في أمورهم، فالتّعليل به تعليل بما هو مركوز في الأذهان فتأمل.

وبالجملة: لا إشكال في عدم ظهور الرّواية بعد ملاحظة ما ذكرنا في الاستصحاب فهي إمّا ظاهرة في خلافه، أو مجملة فعلى كلّ تقدير يسقط الاستدلال كما لا يخفى.

غير واحد من الأخبار هذا النحومن العمل منها قوله عليه السلام في الموثقة الآتية: «إذا شككت فابن على اليقين».

فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلاة الاحتياط، ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن العمل محرز للواقع مثل (قوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك نقصت، أو أتممت لم يكن عليك شيء»*.

وقد تصدى جماعة تبعاً للسيد المرتضى لبيان أن هذا العمل هو الأخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الأقل، ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين، والاحتياط تشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل وضم الركعة المشكوكة.

ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعين حملها حينئذ على التقية وهو مخالف للأصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في إجراء القاعدة في المورد لا في نفسها مخالفة أخرى للظاهر وإن كان ممكناً في نفسه، مع أن هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل على التقية، مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن إرادة البناء على الأقل.

---

* تهذيب الأحكام: ج٢، ص٣٤٩.

وأمّا احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك[1] عدم جواز البناء

---

(١) المحتمل بعض أفاضل المتأخّرين حيث قال في دفع ما أوردوا على الرّوايات المتمسّك بها لاعتبار الاستصحاب بضعف السّند في بعض وقصور الدّلالة في بعض أخر ما هذا لفظه: وأما ما ذكره في الرّواية الثّانية فيمكن دفعه بأنّ قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشّك مسوق لبيان أنّه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرّابعة سابقاً بالشّك في فعلها لاحقاً، بأن لا يعوّل على شكّه فيبني على وقوعها، ويؤيّده قوله عليه السلام ولا يدخل الشّك في اليقين ولا يختلط أحدهما بالآخر بناء على أنّه مسوق لبيان أنّه لا يدخل الرّكعة المشكوكة فيها في اليقين، أعني الصّلاة المعلوم اشتغال الذّمة بها أولا بضمّها إلى الرّكعات الثّلاث اليقينيّة فيكون الظّرفيّة على التوسّع ولا يختلط الشّك، أعني تلك الرّكعة المشكوك في وقوعها باليقين أعني الصّلاة والرّكعات الثّلاث اليقينيّة بأن يبني على وقوع الأربع، بل ينقض الشّك في لحوق فعل الرّابعة بيقين عدمها السّابق فينفي فعلها بالأصل فيبني عليه ويأتي بها على الوجه المقرر تحصيلاً للبراءة اليقينيّة، ويتمّ عليه ولا يعتدّ بالشّك في حال من الحالات، بل يبني على بقاء ما تيقن ثبوته انتهى رفع في الخلد مقامه.

وحاصل ما ذكره بتوضيح منّا أنّه لا منافاة بين دلالة الرّواية على اعتبار الاستصحاب كلّية حتّى في المورد بالبناء على عدم وقوع المشكوك وما استقرّ عليه مذهب الخاصّة من البناء على الأكثر والإتيان بالرّكعة المنفصلة، بل في الرّواية ما يدلّ عليه وهو قوله عليه السلام ولا يدخل أحدهما في الآخر إلى آخره، فالرّواية صدراً تدلّ على اعتبار الاستصحاب وأنّه لا بدّ من البناء على عدم وقوع المشكوك وذيلاً تدلّ على كيفيّة الإتيان به، وأنّه لا بدّ من أن يؤتى به على ما هو مذهب الشّيعة، فلا احتياج إلى حمل المورد على التّقيّة ولا إلى ارتكاب خلاف

الظّاهر في شيء.

نعم لو لم يبيّن الدّليل لكيفيّة الإتيان بالمشكوك لكنّا محتاجين إلى استفادته من سائر ما ورد في باب الشّكوك والحكم بمقتضاها بأنّه لا بدّ من أن يؤتى به مستقلاً، ومعلوم أنّ هذا ممّا لا ينافي الاستصحاب في شيء، لأنّ مقتضى الاستصحاب هو الحكم بعدم إتيان ما وقع الشّك في وقوعه لا الإتيان به متّصلاً أومنفصلاً، هذا ولكنك خبير بعدم استقامة ما ذكره.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا يمكن الجمع بين العمل بالاستصحاب في المقام وما استقرّ عليه مذهب الخاصّة من البناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك مستقلاً ضرورة أنّ البناء على الأكثر الّذي استقرّ عليه مذهب الخاصّة ونطقت به أخبارهم ينافي البناء على الأقلّ الّذي هو لازم للعمل بالاستصحاب، وأما القول بأنّ الاستصحاب لا يقتضي إلاّ البناء على الأقلّ والإتيان بالمشكوك متّصلاً، بل غاية ما يقتضيه هو البناء على عدم وقوع المشكوك فممّا لا يصغى إليه أصلاً، ضرورة أنّ مقتضى الاستصحاب هو فرض المشكوك كأن لم يكن كما في صورة القطع بعدمه.

فإن قلت: ليس المذكور في الرّواية هو البناء على الأكثر وإنّما المذكور فيها هو الإتيان بالرّكعة المشكوكة منفصلة.

قلت: لا بدّ من أن تحمل الرّواية على ذلك إن لم تكن ظاهرة فيه بملاحظة الأخبار الأخر السّابقة الآمرة بالبناء على الأكثر وأنّه لا بدّ من البناء حين العمل على وقوع المشكوك وبعده على عدمه والإتيان به مستقلاً.

فإن قلت: أيّ ثمرة بين البناء على الأكثر والبناء على الأقلّ وإنّما الّذي عليه مذهب الخاصّة هو التّسليم في الرّكعة المردّدة والإتيان بالمشكوك منفصلاً وقد ذكرنا أنّه يستفاد من الرّواية، فإن شئت عبّر عنه بالبناء على الأكثر، وإن شئت عبّر عنه بالبناء على الأقلّ، إذ بعد فرض عدم الثّمرة بينهما لا يتفاوت التّعبيران.

قلت: لا إشكال في وجود الثّمرة بين البناء على الأكثر والبناء على الأقلّ حسب ما صرّحوا به في الفقه في باب الخلل.

فمنها: أنّه لو قطع بعد البناء على الأربع على فوت التّشهّد منه في الرّكعة السّابقة، فإنه بعد البناء على الأربع ليس عليه شيء أصلاً، لأنّ عدم إتيانه بالتّشهد فيها كان في محلّه، لأنها من الرّكعة الثّالثة على هذا التّقدير، وهذا بخلاف البناء على الأقلّ، فإنه يجب عليه الإتيان بالتّشهّد بعد الفراغ عن الصّلاة مع السّجدة للسّهو لأنّه فات منه التّشهّد على هذا التّقدير من الرّكعة الثّانية.

ومنها: أنّه لو علم في حال القيام بعد الشّك بين الثّلاث والأربع بعدم إتيانه بسجدة واحدة من الرّكعة الّتي انتقل منها إلى القيام، فإنه لو بنى على الأقلّ يرجع شكّه بعد العود لإتيان السّجدة وانهدام القيام إلى الشّك بين الاثنين والثّلاث قبل إكمال السّجدتين فيحكم بفساد صلاته بخلاف ما لو بنى على الأكثر، فإنه بعد البناء عليه تصير الرّكعة القائمة فيها بحكم الرّكعة الرّابعة والسّابقة عليها بحكم الرّكعة الثّالثة فعود الشّك على هذا التّقدير لا ثمرة له، بل لا معنى للعود حينئذ بعد حكم الشارع بالبناء على كونها ثالثة هكذا ذكره بعض الأصحاب، ولكنه لا يخفى عليك ما فيه، فإنه بعد علمه بفوت السّجدة منه مع بقاء محلّه لا يكون لشكّه حكم في الشّرع أصلاً، لأنّ الشّك الّذي له حكم في عدد الرّكعات هو الشّك المستقرّ، ومعلوم أنّه بعد القطع بفوت السّجدة منه لا معنى لإعمال دليل الشّك، فعلى كلّ تقدير يرجع شكّه بعد انهدام القيام إلى الشّك بين الاثنين والثّلاث قبل الإكمال فيحكم بفساد الصّلاة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره بعد الغضّ عمّا ذكرنا أوّلاً مخالف لظاهر الرّواية، فإنّ المقصود من عدم دخول الشّك في اليقين وعدم اختلاطهما ليس ما ذكره من عدم الإتيان بالمشكوك والمتيقّن مجتمعين، بل هما كناية عن عدم دخل الشّك في اليقين وتصرّفه فيه بحيث يلغى اليقين ويؤخذ بالشّك، بل لا بدّ من البناء على تحصيل

على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، وقوله لا يدخل الشك في اليقين يراد به أن الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين أعني القدر المتيقن من الصلاة، بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب ففيه من المخالفة لظاهر الفقرات الست، أو السبع ما لا يخفى على المتأمل، فإن مقتضى التدبر في الخبر أحد معنيين: إما الحمل على التقية، وقد عرفت مخالفته للأصول والظواهر، وأما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط، وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه، لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا أقل من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصاً على مثل هذه القاعدة.

وأضعف من هذا دعوى أن حملها على وجوب تحصيل اليقين[1] في الصلاة

تحصيل اليقين وعدم الاعتداد بما يوجب الشّك في حصول الرّكعة على تقدير اعتباره في حال من الحالات.

وبالجملة ما ذكره مخالف لظاهر الفقرات السّت لو لم يكن قوله فيبني عليه شيئاً مستقلاً، بل تفريعاً على ما قبله، أو السّبع لو كان أمراً مستقلاً وهذا معنى قوله دام ظلّه في الرّسالة ففيه من المخالفة لظواهر الفقرات السّت، أو السّبع حسب ما صرّح به في مجلس البحث، وله وجه آخر وهو إنه لو بني على إرادة المتيقّن والمشكوك من اليقين والشّك على ما هو لازم مذهبه من جميع الفقرات لزم ارتكاب خلاف الظّاهر في الفقرات السّبع، ولو بني على إرادتهما منهما بالنّسبة إلى غير الفقرة الأولى كما هو ظاهر كلامه لزم ارتكابه في الفقرات السّت.

(١) ربما يستظهر الدّعوى المذكورة من كلام الفاضل المتقدّم وقد صرّح بها

بالعمل على الأكثر والعمل على الاحتياط بعد الصلاة على ما هو فتوى الخاصة، وصريح أخبارهم الأخر لا ينافي إرادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الأخر.

ويظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه.

وممّا ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: **«إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم»**.

فإن جعل البناء على الأقل ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار مثل قوله عليه السلام: **«أجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن على الأكثر»**، وقوله عليه السلام: **«فيما تقدم ألا أعلمك شيئاً إلى آخر ما تقدم»**.

فالوجه فيه إما الحمل على التقية(١)، وأما ما ذكره بعض الأصحاب في معنى

بعض المتأخّرين ووجه الأضعفيّة على ما صرّح به الأستاذ العلاّمة هو عدم وجود القدر الجامع بين المعنيين أعني الاستصحاب وقاعدة الشّغل، لأنّك قد عرفت سابقاً أنّ معنى عدم نقض اليقين بالشّك في الاستصحاب هو إنسحاب اليقين السّابق والالتزام بآثاره في زمان الشّك ومعناه في القاعدة هو لزوم تحصيل ما يوجب اليقين بالامتثال وعدم الأخذ بما يوجب الشّك، ومعلوم أنّه لا جامع بين هذين المعنيين، وإن كان لفظ اليقين والشّك والنّقض موجوداً فيهما.

(١) لا يخفى عليك أنّ إرادة القاعدة من الموثّقة أولى من إرادتها من الصّحيحة المتقدّمة، لأنها كانت ظاهرة في الاستصحاب بخلاف هذه، لأنها إمّا ظاهرة في القاعدة، أو مردّدة بينها وبين الاستصحاب في نفسها فيجعل ما جعله الشّارع أصلاً في سائر الأخبار من البناء على الأكثر بضميمة سائر القرائن المتقدّمة قرينة للمقصود

الرواية بإرادة البناء على الأكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاة على تقدير الحاجة ولا يضر بها على تقدير الاستغناء.

نعم يمكنَ أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة[1] بشكوك الصلاة

ورافعة لإجمالها.

نعم بعض القرائن الّتي ذكرناها في الصّحيحة لا يجري في المقام، لكن فيما تجري غنى وكفاية، والمفروض أنّه لا جامع بين القاعدة والاستصحاب حتّى تحمل عليه مع عدم الدّليل عليه كما تقدّم تفصيل القول فيه فتحمل على القاعدة فيصير حاصل معنى الرّواية على هذا التّقدير أنّه إذا شككت فابن على تحصيل ما هو المتيقّن لك من العمل.

نعم لا بدّ من أن يكون الرّاوي عالماً بالمراد من الموثّقة إمّا ببيان الإمام عليه السلام له من الخارج، أو بملاحظة سائر الرّوايات على تقدير عدم الظّهور فيها، بل على تقدير الظّهور، لأنّ غاية ما يكون الموثّقة ظاهرة فيها هو البناء على قاعدة الشّغل وتحصيل اليقين بالفراغ، وأما أنّ الأخذ بأيّ شيء يوجب هذا فالرّواية ساكتة عنه قطعاً.

(١) لا إشكال في عدم وجود شيء في الموثّقة يدلّ على اختصاصها بشكوك الصّلاة فضلاً عن الشّكّ في ركعاتها، فلو استظهر من لفظ البناء سبق اليقين أمكن أن يقال بظهورها في الاستصحاب إذ لا ينافي جعله أصلاً جعل البناء على خلافه أصلاً في خصوص شكوك الرّكعات من باب التّخصيص، فالمدار في ظهورها وعدمه على استظهار سبق اليقين وعدمه، وإن كان صريح الكتاب المنع من ظهورها على تقدير تسليم الظّهور المذكور، فإنّ مقتضى قوله فهو أضعف دلالة إلى آخر ما ذكره. ما ذكرنا من المنع على تقدير التّسليم نظراً إلى ما سنذكره في رواية خصال في أوّل النّظر، وإن كان مقتضى استدراكه أخيراً ظهورها في

فضلاً عن الشك في ركعاتها فهو أصل كلي خرج منه الشك في عدد الركعات وهو غير قادح.

لكن يرد عليه عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط فافهم.

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «**من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين**»*.

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «**من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك**»*.

وعدّها المجلسي في البحار في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية.

أقول: لا يخفى أن الشك واليقين لا يجتمعان[1] حتى ينقض أحدهما الآخر،

الاستصحاب، ولذا فرّع قوله فيما سيأتي فالإنصاف أنّ قوله إلى آخره عليه، وأمّا قوله قدس سره لاحتمالها إلى آخره فلا ينافي ما استظهرناه من إفاداته من المنع، فإنّ المراد من احتمال إرادة إيجاب العمل بالاحتياط في الموثّقة ليس هو الاحتمال الموهوم الغير المنافي لظهورها في الاستصحاب كما هو ظاهر فتدبّر.

(١) من الواضحات الغير المحتاجة إلى البيان أنّ اليقين والشّك ممّا لا يجتمعان بأن يتعلّقا بشيء واحد من جميع الجهات في زمان واحد ضرورة تقابلهما وتنافيهما من حيث المفهوم، فوجودهما لا يمكن إلاّ بتعدّد المتعلّق، أو بتعدّد زمان وجودهما

---

* الخصال: ص٦١٩.

* الإرشاد: ص٢٥٩.

والتّعدد في المتعلّق، إمّا أن يكون بحسب الذّات وبحسب قيد من قيودها كالزّمان والمكان ونحوهما، فالّذي هو معتبر في الاستصحاب هو تعدّد زمان متعلّق الشّك واليقين وإن اتّحد زمان الوصفين كما فيما فرضه الأستاذ العلاّمة من المثال، لأنّك قد عرفت في طيّ بعض كلماتنا السّابقة أنّه مع وحدة زمان المتعلّق وتعدّد زمان الوصفين لا يصدق الاستصحاب موضوعاً الّذي قد عرفت أنّه عبارة عن الإبقاء وإثبات ما ثبت في زمان ونحوهما من العبائر القريبة منها، والّذي هو معتبر في القاعدة هو تعدّد زمان الوصفين مع وحدة زمان المتعلّق الّذي لازمه سراية الشّك اللاّحق إلى اليقين السّابق، ولهذا يسمّى في لسان جمع بالشّك السّاري، وقد عرفت معنى عدم نقض اليقين بالشّك في الاستصحاب وأنّه عبارة عن انسحاب اليقين والالتزام بترتيب آثاره في زمان الشّك.

وأمّا معناه في القاعدة فهو الحكم بصحّة الاعتقاد في السّابق ومطابقته للواقع والالتزام بآثاره في زمان وجوده وعدم رفع اليد عنها بالشّك السّاري إليه، وهذه القاعدة هي الّتي تسمّى في لسان بعض المشايخ بأصالة الصّحة في الاعتقاد حيث إنّه قسّم أصالة الصّحة إلى أقسام أربعة: أصالة الصّحة في الأفعال، وأصالة الصّحة في الأقوال، وأصالة الصّحة في الاعتقادات، وأصالة الصّحة في جميع الموجودات الّتي هي أعمّ من الثّلاثة السّابقة عليها، فالجمع بين القاعدة والاستصحاب ممّا لا معنى له، كما قد يتوهّم كما أنّك قد عرفت أنّ الجمع بين الاستصحاب وقاعدة الشّغل أيضاً ممّا لا يمكن، فلنا قواعد ثلاثة لا يمكن الجمع بينها في إطلاق واحد قد كانت الرّوايات السّابقة غير الصّحيحة والموثّقة ظاهرة في الاستصحاب والصّحيحة والموثّقة ظاهرتين في قاعدة الشّغل بالبيان المتقدّم، والرّوايتان ظاهرتين في قاعدة الصّحة حسب ما استظهره الأستاذ العلاّمة أولاً، ولهذا تمسّك بهما بعض المشايخ لها حسب ما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى.

بل لا بد من اختلافهما، إما في زمان نفس الوصفين كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان، وأما في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع بعدالته في يوم السبت، وهذا هو الاستصحاب وليس منوطاً بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت في المثال فضلاً عن تأخر الأول عن الثاني[1].

وحيث إن صريح الرواية[2] اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان

---

(١) ربما يستشعر من هذه العبارة، بل يظهر منها أنّه يمكن في الاستصحاب فرض تقدّم زمان الشّكّ على زمان اليقين وهو من حيث الحصول ممّا لا إشكال فيه، بمعنى كون الشّك حاصلاً قبل اليقين كما لو كان يوم الجمعة شاكّاً في عدالة زيد وفي السّبت حصل له العلم بكونه عادلاً في يوم الخميس فيستصحب عدالته في زمان القطع لو لم يكن قاطعا بزواله، وأما من حيث الانعدام، بمعنى انعدام الشّك في زمان اليقين كما لو كان زمان اليقين مقدّماً، فإنه بعد وجود الشّك ينعدم فلا، فلهذا ربما يدخل في فرض وحدة زماني الشّك واليقين مع تعدّد زمان المتعلّق فتدبّر.

(٢) لا يخفى عليك أنّ الصّراحة إنّما استفيدت من الفاء الظّاهرة في التّعقيب، ولهذا قد يناقش فيما ذكره دام ظلّه من لفظ الصّراحة، إلاّ أنّ مراده من الصّراحة الظّهور القوي الّذي ربما يسمّى بالاسم المذكور في كلماتهم من باب المسامحة، والرّواية الثّانية أظهر من الأولى في الدّلالة على التّعقيب كما لا يخفى، لكن من المحتمل قريباً كون ذكر ما يدلّ على التّعقيب وترتب الشّك زماناً على اليقين مبنيّاً على الغالب فلا دلالة فيه على إناطة الحكم في القضية على تأخّر الشّك عن اليقين المنوطة به قاعدة البناء على اليقين كما هو ظاهر فلا دلالة للرّواية بهذه الملاحظة على القاعدة كما سنشير إليه فافهم.

متعلقيهما تعين حملها على القاعدة الأولى، وحاصلها عدم العبرة بطروء الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

ويؤيده أن النقض حينئذ محمول على حقيقته(١)، لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقن، بخلاف الاستصحاب فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق(٢) إلا إذا أخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الأول.

وبالجملة فمن تأمل في الرواية وأغمض عن ذكر بعض أدلة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في معنى الرواية.

وأمّا ظهور اتّحاد المتعلّق فإنّما جاء من عدم ذكره، أو غلبة الوحدة فيصير حاصل المعنى على هذا التّقدير أنّ من كان على يقين من شيء في زمان ثمّ حصل له الشّك في زمان آخر بعده في ذلك الشّيء فليمض على يقينه به ولا يعتن بشكّه، فتصير الرّواية حينئذ ظاهرة في القاعدة لا في الاستصحاب فيسقط الاستدلال بها على اعتباره كما صدر عن جماعة ممّن تأخّر.

(١) قد يورد عليه بأنّ استعمال النّقض في المعنى المذكور مجاز أيضاً حسب ما يستفاد من تصريح اللّغويّين من كونه ضدّ الإبرام فلا معنى لإطلاقه حقيقة عليه، ويمكن دفعه إمّا بدعوى حصول الوضع العرفي لنقض اليقين في المعنى المذكور فتأمل، أو كون الإطلاق مبنيّاً على التّسامح من حيث كونه أقرب المجاز إليه، أو بدعوى كونه مستعملاً في معناه اللّغوي بعد تنزيل اليقين منزلة الحبل كما هو أحد الوجهين في استعماله في العقد والعهد حيث إنّه بعد جعل اليقين ادّعاء من أفراد الحبل يكون استعمال ما يناسبه فيه حقيقة وكيف كان الأمر في ذلك سهل.

(٢) الوجه فيما ذكره ظاهر بعد البناء على كون النّقض، بمعنى الرّفع، فإنّ من لا يعمل بالاستصحاب لا يرفع يده عن آثار اليقين المترتّبة عليه في زمان وجوده

اللّهم إلا أن يقال بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان، فإن قول القائل كنت متيقناً أمس بعدالة زيد ظاهر في إرادة أصل العدالة لا العدالة المتقيدة بالزمان الماضي وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان بنفس ذلك المتيقن مجرداً عن ذلك التقييد ظاهراً في تحقق أصل العدالة في زمان الشك فينطبق على الاستصحاب فافهم.

ثم لو سلم أن هذه القاعدة[1] بإطلاقها مخالفة للإجماع أمكن تقييدها

وإنّما هو لا يلتزم بترتيبها في زمان انعدامه بحصول الشّك، ومعلوم أنّ هذا ليس رفع اليد عن آثار اليقين، لأنّ المفروض الالتزام بآثاره في زمان وجوده وإنّما لا يلتزم بها في زمان عدم وجوده.

ومن الواضح أنّ تعلّق اليقين بشيء في زمان لا يقتضي بنفسه ترتيب آثاره عليه وإن زال عنه اليقين.

نعم لو قطع النّظر عن تعلّق اليقين به في زمان تعلّقه به وجعل متعلّقه باللّحاظ هو نفس الشّيء صحّ إطلاق النّقض عليه، هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة.

(١) قد يورد عليه بأنّه لا إطلاق للرّواية بناء على حملها على القاعدة المذكورة، لأنها لا يقتضي إلاّ الحكم بعدم نقض اليقين بالنّسبة إلى الأعمال الّتي رتّبها سابقاً، أو الآثار المترتّبة عليه في زمانه ولو بعده فتأمل. وأما ترتيب الآثار الغير المترتّبة على اليقين السّابق أصلاً وإنّما يريد ترتيبها في زمان الشّك فلا يدلّ عليه الرّواية فتأمل. ثمّ إن تنزيل القاعدة على ما ذكر وتقييد إطلاقها على الصّورة المذكورة يعني صورة عدم التّذكر لمستند القطع وإخراج صورة التّذكر مع العلم بعدم الصّلاحيّة يستفاد من فقيه عصره في كشفه فراجع إليه.

بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التي رتبها حال اليقين به كالاقتداء في مثال العدالة بذلك الشخص والعمل بفتواه، أو شهادته، أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق وإخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لإفادة القطع.

فالإنصاف أن قوله عليه السلام: «فإن اليقين لا ينقض بالشك» بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك ظاهره مساوقته لها ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا، لكن سند الرواية[1] ضعيف بالقاسم بن يحيى

---

(١) لمّا كان استظهار القاعدة من الرّواية مبنيّاً على دلالتها على تأخّر الشّك عن اليقين من جهة كلمة فا، وثمّ كما في بعض الرّوايات واتّحاد متعلّقهما أراد قدس سره بالاستدراك المذكور المنع من ظهورها فيها نظراً إلى أنّ ذكر الكلمتين في الرّوايتين ليس من جهة اعتبار التّأخّر في الحكم المستفاد من الرّواية عند الشارع حتّى يقال بمنافاته للاستصحاب، بل من جهة الغلبة حيث إنّ الغالب في موارد الاستصحاب تأخّر الشّك عن اليقين، وإن لم يكن منوطاً به فلا ظهور للرّواية من الجهة المذكورة في القاعدة على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، وأما دلالتها عليها من جهة ظهورها في وحدة المتعلّق فهي أيضاً ممنوعة من حيث إنّها مبنيّة على أخذ زمان الماضي قيداً للمتيقّن لا ظرفاً لليقين وليس لها دلالة على ذلك، بل الظّاهر منها كونه ظرفاً لليقين وملحوظاً بهذا اللّحاظ ليس إلاّ وإن اتّفق وجود المتيقّن فيه أيضاً.

توضيح ما ذكرنا: أنّه قد يجعل الزّمان الماضي قيداً للمتيقّن فيفرض الشّك فيه فيقال من كان على يقين من عدالة زيد مثلاً في يوم الجمعة فشكّ فيها يوم السّبت فلا بدّ من أن يفعل كذا بأن يكون المقصود تعلّق اليقين بالعدالة الخاصّة وهو عدالة يوم الجمعة، وقد يقال من كان على يقين في زمان سابق من العدالة وشكّ

لتضعيف العلامة له في (الخلاصة)، وإن ضعف ذلك بعض باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه فتأمل[1].

في زمان لاحق في العدالة فلا بدّ من أن يفعل كذا أمّا التّعبير الأوّل فلا إشكال في ظهوره في القاعدة وإن أمكن إرادة الاستصحاب منه، لأنّ الظّاهر من قوله فشكّ فيها هو الشّك في نفس ما تعلّق به اليقين وهي العدالة الخاصّة ولازمه سراية الشّك وهذا هو معنى القاعدة، وأما التّعبير الثّاني فلا إشكال في عدم ظهور القاعدة منه، لأنّ الشّك في وجود العدالة في يوم السّبت شكّ في نفس ما تعلّق به اليقين، حيث إنّ المفروض أنّ متعلّق اليقين نفس وجود العدالة لا العدالة المقيّدة بكونها في يوم الجمعة غاية الأمر أنّ زمان حصول اليقين بها إنّما كان يوم الجمعة، فالرّواية ظاهرة في إرادة الاستصحاب سيّما بملاحظة التّعليل المذكور فيها المساوق لسائر الأخبار.

ومن هنا ذكر قدس سره: (فالإنصاف) إلى آخره فالرّواية مضموناً وتعليلاً، كقوله عليه السلام: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت الحديث، بل أولى منه فإنّك قد عرفت أن تفريع قوله: (فليس) ينبغي ربما يوهن ظهور الكليّة منه وليس في المقام ما يوهن العموم، لأنّ أصل الرّواية قضيّة كليّة كما هو ظاهر فالرّواية ظاهرة في إرادة الاستصحاب وعدم جواز اليقين بالشّك في جميع الموارد فافهم.

(١) الوجه فيه يحتمل أن يكون هو قدح مثل هذا القدح أيضاً من حيث صيرورة الرّاوي به مجهول الحال وإن لم يصر من الضّعفاء، ويحتمل أن يكون هو عدم قدحه، وإن قلنا بضعف تضعيف البعض لتضعيف العلاّمة من حيث اشتهار الرّواية رواية وفتوى على ما ادّعاه بعض المحقّقين فتأمل. ونقل بعض أفاضل المتأخّرين عن المحقّق المجلسي رحمه الله في البحار بعد ذكر الخبر كلاماً يدلّ على صحّة ما ذكره بعض المحقّقين وهو هذا أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني انتهى.

ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية»*.

فإن تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار[1] على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم إلاّ بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك أي مزاحماً به.

---

(١) ذكر الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث إشكالاً على الرّواية من حيث دلالتها على المقصود بالتّقريب المذكور وهو إنه لم لا يحتمل أن يكون المقصود من قوله اليقين لا يدخله الشّك هو بيان قاعدة الاشتغال والتّمسك بها ويكون قوله عليه السلام صم للرّؤية مذكوراً بالتّبع، لأنه غير منطبق على قاعدة الاشتغال، بل ينافيها حيث إنّ المقصود منه هو عدم وجوب الصّوم في اليوم الّذي يشك أنّه من الشّعبان، أو الرّمضان، والمقصود الأصلي هو قوله عليه السلام وأفطر للرّؤية لا يقال لا يمكن أن يكون المقصود هو قاعدة الاشتغال، وإن كان المقصود هو خصوص قوله وأفطر للرّؤية لدوران الأمر في اليوم الّذي يشكّ أنّه من الرّمضان، أو الشّوال بين المحذورين، إذ كما يحتمل أن يكون من الرّمضان ويكون الصّوم فيه واجباً كذلك يحتمل أن يكون من الشّوال ويكون الصّوم فيه حراماً، لأنّ المفروض أن الصّوم في أوّل الشّوال حرام ذاتي لا تشريعي حتّى يرتفع بالاحتياط، لأنّا نقول لا دوران في المقام، لأنّ احتمال كونه حراماً شكّ في التّكليف الابتدائي النّفسي فيرتفع بأدلّة البراءة، وهذا بخلاف احتمال الوجوب، فإنه شكّ في المكلّف به مع تبيّن متعلّق التّكليف مفهوماً ومقتضى العقل والنّقل فيه وجوب الاحتياط حسب ما تقرّر في محلّه، هذا ولكن سيجيء من الأستاذ العلاّمة في التّنبيهات ما هو صريح

---

* تهذيب الأحكام: ج٤، ص١٥٩.

والإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب[1] من أخبار الاستصحاب

في كون المورد من موارد الرّجوع إلى البراءة لا الاشتغال فيكون الدّوران على تقدير تسليم الحرمة الذّاتية لصوم العيدين من الدّوران بين المحذورين، فإنّ صوم كلّ يوم تكليف مستقلّ لا دخل له بغيره، ولذا لو عصى المكلّف بإفطار يوم من الرّمضان لم يوجب إبطال صومه بالنّسبة إلى سائر الأيّام إجماعاً، ولم يقع فيه خلاف أصلاً حتّى من القائلين بكفاية النّيّة الواحدة، وهذا الّذي أفاده لا محيص عنه وستقف على مزيد توضيحه فيما يتلى عليك إن شاء الله لا يقال قوله عن اليوم الّذي يشكّ فيه من رمضان عام يشمل اليوم الّذي يشكّ أنّه من الرّمضان والشّعبان واليوم الّذي يشكّ أنّه من الرّمضان والشّوّال فما وجه تخصيصه بالأخير، فلو أخذ بظاهره ويحكم بأنّ المراد من الجواب أيضاً عامّ فلا مناص عن كون المراد هو خصوص الاستصحاب، لأنّا نقول لفظ يوم الشّك، وإن كان عامّا، إلاّ أنّ الظّاهر منه في المقام هو العهد والإشارة إلى يوم خاص لا مطلق ما صدق عليه هذا المفهوم، وأما كون المراد هو خصوص الأخير فلمركوزيّة حكم الأوّل في الأذهان هذا ملخّص ما ذكره دام ظلّه العالي، ثمّ تخلص عن هذا الإشكال بأنّ المعروف من يوم الشّك هو الأوّل لا الأخير، والأمر في وضوح الحكم وخفائه لا يتفاوت بينهما، فأما أن يجعل المراد هو خصوص الأوّل فيحكم بأنّ قوله عليه السلام وأفطر للرّؤية كان من باب التّبع، أو يجعل هو القدر المشترك، وعلى كلّ تقدير يدلّ على المطلوب.

هذا ما أفاده دامت إفادته، والأظهر في النّظر كون الظّاهر من الرّواية هو الأعمّ ومعه لا يتوجّه إشكال أصلاً كما لا يخفى.

(١) وجه الأظهريّة، مضافاً إلى عدم وجود ما يجعل اللاّم إشارة إليه في الرّواية وعدم احتمال إرادة غير الاستصحاب منه حسب ما عرفت تفصيل القول فيه هو

إلا أن سندها غير سليم[١].

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد[٢]، وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة.

ظهور قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشّكّ في الكبرى الكلّية، غاية الظّهور بملاحظة قوله عليه السلام عقيبه صم للرؤية وأفطر للرّؤية فإنّهما في قوّة التّفريع وهذا ممّا لا يرتاب فيه أصلاً، ثمّ إنّ المراد من قوله عليه السلام للرّؤية يحتمل أن يكون هو زمان الرّؤية على التّوسع كما ذكر شيخنا في مجلس البحث، ويحتمل أن يكون التّعليل ووجه التّخصيص بالذّكر، مع أن المناط هو مطلق العلم بالدّخول من أيّ سبب حصل هو غلبة حصوله في شهر رمضان وشوّال بالرّؤية، أومن جهة الاهتمام في اعتبار اليقين في المقامين فتأمل.

(١) الوجه في عدم سلامته تضعيف جماعة من أهل الرّجال لمحمّد، ويمكن القول بعدم قدحه بناء على انجبار الضّعف بالشّهرة وحجيّة الخبر المجبور، حيث إنّ الرّواية معمول بها عند الأصحاب قد عوّلوا بها في كتبهم كما ادّعاه بعض المحقّقين أيضاً، هذا ولكن في الاستدلال بالرّواية على المدعى إشكال ستقف عليه إن شاء اللّه.

(٢) المراد من التّجابر والتّعاضد هما الحاصلان من نفس ملاحظة الأخبار بعضها مع بعض لا بملاحظة الأمور الخارجيّة وفي المقام إشكال وهو إنه إذا لم يجز التّمسّك بكلّ رواية بحيالها فكيف يجوز التّمسّك بالمجموع، لأنّ انضمام غير الحجّة إلى مثله لا يوجب الأخذ بهما وصيرورتهما حجّة، ويدفعه أنّ كلاً منهما في نفسه وإن لم يكن له ظهور في اعتبار الاستصحاب كلّية، إلاّ أنّ من ملاحظة

مثل رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل الخنزير، قال: «**فهل عليّ أن أغسله؟ فقال: لا لأنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه**»*.

وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة[1] وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم في القاعدة مستند إلى

مجموعها يحصل ظنّ باعتبار الاستصحاب وأنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار بيان الأخذ باليقين السّابق وعدم نقضه بالشّك اللاّحق فمجموع الأخبار المعتبرة من حيث السّند يدلّ على ذلك من دون انضمام غيرها إليها، فهذا الظّن إنّما تحقّق من تراكم احتمالات مستندة إلى اللّفظ فيكون داخلاً في الظّن اللّفظي الّذي قام الدّليل على اعتباره، إذ لا فرق فيه بين الحاصل من لفظ واحد أومن ألفاظ متعدّدة كما حقّق مستقصى في محلّه ونبّه عليه المحقّق القميّ في المقام وغيره، ودعوى عدم حصول الظّن من مجموعها باعتبار الاستصحاب مخالفة للوجدان وإن هو إلاّ كالعلم الحاصل من تراكم الظّنون.

هذا ثمّ إنّه يمكن دعوى ظهور بعض الأخبار المعتبرة سنداً في المدّعى من غير احتياج إلى ملاحظة الانضمام كما فيما تقدّم عن الخصال، وقد كان الأستاذ العلاّمة في غاية الإصرار في تماميّة دلالة المضمرة الأولى في مجلس البحث.

(١) قد، بلغ ظهورها في كون العلّة للحكم بالطّهارة هو سبقها مرتبة توهّم منه أنّ الرّواية من الأخبار العامّة من حيث التّنصيص فيها بالعلّة المقتضية للتّعدّي عن المورد، ولكنك قد عرفت فساد هذا التّوهم في طيّ كلماتنا السّابقة فراجع إليه وكن على بصيرة من أمرك.

---

* وسائل الشيعة: ج٢، ص١٠٩٥.

نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة. نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع.

ومثل قوله عليه السلام في موثقة عمار: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»*.

بناء على أنه مسبوق لبيان استمرار طهارة كل شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهراً واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

فالغاية وهي العلم بالقذارة[1] على الأول غاية للطهارة رافعة لاستمرارها،

---

(١) قد يقال بكون قوله كلّ شيء طاهر إلى آخره مسوقاً لبيان الحكم باستمرار الطّهارة بعد الفراغ عن ثبوتها، فالمراد من الشّيء هو الشيء الطّاهر، فكأنّه قال كلّ شيء طاهر لا بمعنى تقدير المضاف في الكلام كما قد يتوهّم، وبهذا الاعتبار يدلّ على اعتبار الاستصحاب في الشّك في بقاء الطّهارة، وقد يقال بكونه مسوقاً لبيان الحكم بأصل الطّهارة في الشّيء المشكوك طهارته من حيث كونه مشكوكاً من غير النّظر إلى الحالة السّابقة، وعلى هذا لا دخل له بالاستصحاب أصلاً، فالغاية وهو قوله حتّى تعلم أنّه قذر على التّقدير الأوّل غاية للحكم باستمرار الطّهارة لا لأصل الطّهارة والحكم بها، لأنهما كانا واقعيّين لم يعقل جعل الغاية المذكورة غاية لهما فوجودها على هذا التّقدير رافع للحكم الظّاهري بالاستمرار، أو الاستمرار الظّاهري، أي المحكوم به في صورة الشّك وعلى التّقدير الثّاني غاية لأصل الحكم المنشإ بالطّهارة ظاهراً ابتداء فبوجودها يرتفع نفس الحكم بالطّهارة لا استمراره، لأنّ المعنى على هذا التّقدير ليس إلاّ نفس الحكم إذ لم يلاحظ في القضيّة استمرار أصلاً، بل إنّما الملحوظ نفس إنشاء الطّهارة للشّيء المشكوك ومن

---

* مستدرك الوسائل: ج١، ص١٦٤.

فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة، وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها، والغاية وهي العلم بعدم الطهارة رافعة للحكم، فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها.

والأصل في ذلك أن القضية المغياة سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول كما في قولنا الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً أم كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول(١) كما في نحن فيه، قد يقصد المتكلم مجرد

التّأمّل فيما ذكرنا كلّه يعرف المقصود ممّا ذكره الأستاذ العلاّمة في الرّسالة حيث إنّ المقصود من قوله في أوّل كلامه غاية للطّهارة ورافعة لاستمرارها هو جعل الغاية غاية لاستمرار الطّهارة الظّاهريّة، أي المحكوم بها في الظّاهر، أو الحكم باستمرار الطّهارة ضرورة أنّ المجعول في الاستصحاب أيضاً هو الحكم باستمرار الطّهارة في الظّاهر، ومن قوله فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة هو الحكم الواقعي بالطّهارة في مورد ثبوتها، أو إن المراد من عدم ذكر الغاية لنفس الحكم هو السّالبة بانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول مع كون المراد هو الحكم الظّاهري، ومن قوله: فكلّ شيء يستمرّ الحكم بطهارته هو الحكم بطهارته دائماً إلى زمان العلم بالنّجاسة، فالمستمرّ هو أصل الحكم بالطّهارة لا الحكم بالاستمرار، ومن قوله لا نفسها هي الطّهارة المستمرّة ظاهراً لا واقعاً.

(١) قد عرفت في طيّ بعض كلماتنا السّابقة معنى الحكم الظّاهري والواقعي والقضيّة الظّاهريّة والواقعيّة، ونقول هنا توضيحاً: إنّ كلّ حكم لم يؤخذ العلم وعدمه في موضوعه فهو حكم واقعيّ والقضيّة المشتملة عليه قضيّة واقعيّة سواء كانت مغيّاة كما في قوله الثّوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً، أو لا، وسواء كان المقصود منها بيان استمراره بعد الفراغ عن ثبوته على التّقدير الأوّل، أو بيان أصل

ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً، أو واقعاً من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه، والأول أعم من الثاني من حيث المورد.

إذا عرفت هذا فنقول إن معنى الرواية إما أن يكون خصوص المعنى الثاني وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة، لكنه خلاف الظاهر، وأما خصوص المعنى الأول الأعم منه وحينئذ لم يكن فيه دلالة[1] على استصحاب الطهارة

ثبوته، أو أخذ العلم في موضوعه، بمعنى كونه جزءاً له كما في قوله الخمر المعلوم حرام، أو البول المعلوم نجس وكلّ حكم أخذ الجهل وعدم العلم بالحكم المجعول أولاً في موضوعه فهو حكم ظاهريّ والقضيّة المشتملة عليه قضيّة ظاهريّة سواء كانت مغيّاة بعدم العلم، أو كان عدم العلم مأخوذاً فيها بعنوان آخر، وسواء كان المقصود في الأوّل بيان استمرار المحكوم ظاهراً بعد الفراغ عن ثبوته واقعاً، أو كان المقصود نفس إثباته الظّاهري، وسواء كان على التّقدير الثّاني عدم العلم قيداً للموضوع، أو للمحمول الرّاجع إليه، فالغاية للشيء إن كانت أمراً واقعيّاً فالمغيّا بها أيضاً حكم واقعيّ كما في مثال الثّوب، لأنّ الملاقاة للنّجاسة من الأمور الواقعيّة، وإن كانت العلم بضدّه، أو نقيضه فالمغيّا بها حكم ظاهريّ، فقوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» قضيّته ظاهريّة والحكم المنشأ فيها حكم ظاهريّ من حيث تقييد معروضه بعدم العلم بقيد محموله من حيث كون المحمول مغيّا بالعلم به.

(١) المقصود من المعنى الأعم هو المعنى الأوّل الّذي ذكره للحديث وحقيقته أعمّ من حيث المورد بالنّسبة إلى المعنى الثّاني، أي استصحاب الطّهارة ومن الواضح الّذي لا ينبغي الارتياب فيه لأحد أنّه لا دلالة لهذا المعنى على اعتبار

وإن شمل مورده، لأن الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها، بل يجري في مسبوق النجاسة(١) على أقوى الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

الاستصحاب، حيث إنّ العلّة فيه نفس الشّك في الطّهارة من غير أن يكون لسبق الطّهارة مدخليّة أصلاً، ولهذا يحكم بوجودها فيما لم يعلم له حالة سابقة أصلاً، بل علم خلافها فلو كان المناط هو سبق الطّهارة لم يمكن الحكم فيما لم يكن له حالة سابقة فكيف فيما كانت الحالة السّابقة على خلاف الطّهارة، وفي الاستصحاب هو سبقها والتيقّن بوجودها سابقاً، مع أن المنشأ في القاعدة هو نفس الطّهارة لا استمرارها، وفي الاستصحاب استمرارها فكيف يدلّ أحدهما على الآخر. وبعبارة أخرى: أوضح: المعنى الأوّل الّذي يعبّر عنه بقاعدة الطّهارة يجري فيما كان مسبوقاً بالطّهارة وفيما كان مسبوقاً بالنّجاسة وفيما لم يعلم له حالة سابقة أصلاً، أو علم بعدم حالة سابقة له كما في الشّبهة الحكميّة، فلا بدّ من أن يكون العلّة فيها غير سبق الطّهارة على ما هو المناط في استصحاب الطّهارة، وإلاّ لزم أعميّة المعلول عن العلّة وهو محال، فالعلّة للطّهارة في القاعدة فيما كان مسبوقاً بالطّهارة ليس إلاّ نفس ما هو العلّة فيما لم يسبق بالطّهارة وهو نفس الشّك، ومعلوم أنّ الاستصحاب ليس هو مجرّد الحكم على طبق الحالة السّابقة في زمان الشّك من غير استناد إليها.

(١) لا يخفى عليك أنّ مقصوده دام ظلّه ممّا ذكره ليس إلاّ مجرّد الجريان، وإن كان محكوماً قبالاً للسيّد السّند صاحب الرّياض حيث إنّه منع من أصل جريان القاعدة في موضع جريان استصحاب النّجاسة متمسّكاً في كلامه بحصول الغاية وهي العلم بالقذارة وإن لم يكن باقياً بالفعل، إلاّ أنّ العلم في قوله عليه السلام:

ثم لا فرق في مفاد الرواية(١) بين الموضوع الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي.

«حتّى تعلم أنّه قذر» أعمّ من العلم السّابق واللاّحق لصدقه عليهما معاً لا الحكم بالتّعارض الاصطلاحي، كيف وتقديم القاعدة ضرورة عندنا حكومة استصحاب النّجاسة على القاعدة وإن خالف فيه بعض المشايخ، إلاّ أنّه لا إشكال في وجود موضوع القاعدة في مورد استصحاب النّجاسة حقيقة، وإلاّ لم يعقل معنى للحكومة كما لا يخفى، فمراده دام ظلّه من التّعارض هو مجرّد التّقابل الصّوري، لكن وليعلم أنّه لا يأتي من الأستاذ العلاّمة بيان بالنّسبة إلى ما ذكره أصلاً فما ذكر وعد لم يف به.

(١) قد خالف في ذلك بعض المحقّقين من المتأخّرين فذهب إلى عدم تماميّة القاعدة بالنّسبة إلى الشّبهات الحكميّة والموضوعات الكليّة الّتي يشكّ في حكمها من حيث الطّهارة والنّجاسة وأنّه ليس لنا ما يدلّ على ذلك لا الرّواية ولا غيرها، والمحقّق القميّ وإن استشكل في دلالة الرّواية إلاّ أنه معتقد لثبوت أصل القاعدة في الشّبهات الحكميّة أيضاً، وكيف كان لا إشكال عندنا في دلالة الرّواية على أصالة الطّهارة في الشّبهات الموضوعيّة وفي الشّبهات الحكميّة، لأنّ المراد من الشّيء هو الأعمّ من الكلّي والجزئي ضرورة صدقه عليهما بطريق الاشتراك المعنوي حيث إنّ الشيء موضوع لما هو الأعمّ من الكلّي والجزئي وليس ما يمنع من إرادة هذا المعنى العام في المقام أصلاً، لأنه ليس إلاّ توهّم لزوم استعمال الغاية وهو قوله حتّى تعلم أنه قذر في أكثر من معنى واحد وهو العلم من الأدلّة الشّرعيّة بالنّسبة إلى الشّبهة الحكميّة ومن الأمارات الخارجيّة بالنّسبة إلى الشّبهة الموضوعيّة وهو كما ترى، ضرورة عدم تعدّد العلم معنى بتعدّد الأسباب الموجبة له، فالمقصود

منه في المقام هو معناه الحقيقي الوحداني بحيث لا يشوبه احتمال التعدّد أصلاً، ولزوم الفحص في الشّبهة الحكميّة مع إطلاق الرّواية مع أنّه لا يقتضي إلاّ تقييدها بالنّسبة إليها خاصّة ونحو ذلك ممّا يظهر دفعه بأدنى تأمّل، ومن التّأمّل فيما ذكرنا كلّه تعرف توجّه المناقشة إلى ما أفاده المحقّق القميّ قدس سره وجهاً للحكم بعدم إمكان الجمع بين الشّبهات الحكميّة والموضوعيّة في الإرادة من الخبر، فلا بدّ من الحكم باختصاصه بالشّبهات الموضوعيّة لظهوره فيه، حيث قال بعد جملة كلام له في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة الطّهارة في الشّبهات الحكميّة وقاعدة الطّهارة في الشّبهات الموضوعيّة ما هذا لفظه: «إذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت أنّ المعاني متغايرة متباينة لا يجوز إرادتها جميعاً في إطلاق واحد كما حقّقنا في أوائل الكتاب، والقول بأنّ كلّ شيء عام قابل لإرادة الكلّي والجزئي ويشمل العلم بالجزئي والكلّي فيصحّ إرادة معنى عام يندرج فيه الكلّ فيه أنّه لا يصحّ مع تفاوت إضافة الطّهارة والقذارة إلى الأشياء، وكذلك سبب العلم» إلى أن قال: «مع أن المعنى الثّالث يساوق أصل البراءة، وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدّليل بخلاف المعنيين الأوّليين، والرّواية ظاهرة في النّبأ على الطّهارة من دون الفحص إلى أن قال بعد جملة كلام له : فالاستدلال به للمعنى الثّالث غير واضح سيّما مع ملاحظة أنّ المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي، والغالب أنّه يحصل في الموضوع لا الحكم، فإنّ العلم بالحكم الشّرعي غالباً إنّما هو من الأدلّة الظّنية غاية الأمر كونها واجب العمل، وهو لا يوجب العلميّة الحقيقيّة إلى أن قال ، مع أن حمله على المعنى الثّالث مع ورود قوله عليه السلام كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الأوّل مع ما ورد من الأخبار الدّالة على عدم جواز نقض اليقين بالشّك يشبه التّأكيد، بخلاف إرادة المعنى الثّاني» انتهى ما أردنا نقله من كلامه.

فعلم مما ذكرنا أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع إرادة المعاني الثلاثة من الرواية، أعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وفي الشبهة الموضوعية واستصحاب الطهارة، إذ لا مانع عن إرادة الجامع بين الأولين، أعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

نعم إرادة القاعدة والاستصحاب معاً[1] يوجب استعمال اللفظ في معنيين

وفيه أنظار لا يخفى وجهها على المتأمّل فيما ذكرنا.

وقد أورد بعض المحقّقين من معاصريه عليه بإيرادات كثيرة بعضها غير واردة كحكمه بعدم المانع من الجمع بين القاعدة والاستصحاب على ما ستعرف من كلامه، وكحكمه بأنّ المراد من اليقين هو الأعمّ من اليقين الشّرعي إلى غير ذلك أمّا عدم ورود الأوّل فستعرفه، مضافاً إلى ما عرفته في طيّ كلماتنا السّابقة، وأما عدم ورود الثّاني فلأنّ الحكم بأنّ المراد من اليقين هو الأعمّ ممّا لا يخفى فساده، لأنّ نفس الظّن من حيث هو لا يكون داخلاً في موضوع العلم ولو بعد قيام الدّليل على اعتباره.

وأمّا الدّليل على اعتباره، وإن كان علمياً، إلاّ أنّه لا يفيد إلاّ العلم بالاعتبار، فالظّن القائم بالنّجاسة بعد فرض اعتباره لا يكون علماً قطعاً، وإرادته ممّا يشتمل على لفظ العلم على المعنى الحقيقي موجب لاستعمال اللّفظ في معناه الحقيقي والمجازي، مع أنّه قد يمنع من صحّة إطلاق لفظ العلم على الظّن لعدم وجود العلاقة المصحّحة والعلم باعتباره ليس علماً بالنّجاسة.

وبالجملة: لا معنى لما ذكره وإن صدر عن غيره أيضاً. والحقّ أنّ المراد من العلم في جميع أدلّة الأصول والقواعد هو معناه الحقيقي، وأما الظّن المعتبر فليس منه حقيقة، وإنّما هو قائم مقامه بأدلّة اعتباره حكومة فهو داخل في موضوع العلم تنزيلاً لا حقيقة.

(١) قد عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة عدم إمكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب

حيث إنّ المناط في القاعدة نفس الشّك في الطّهارة وهو العلّة للحكم بها والحكم المنشأ فيها هو الحكم بأصل الطّهارة، وفي الاستصحاب هو اليقين السّابق والحكم المنشأ فيه هو الحكم باستمرار الطّهارة وشتّان بينهما، ومن هنا يظهر فساد ما زعمه بعض المحقّقين من دلالة الرّواية على أصلين أحدهما الاستصحاب والثّاني القاعدة خلافاً لما ذكره الفاضل القمي من عدم إمكان الجمع بينهما لعدم الجامع بينهما حيث قال: «ثمّ اعلم أنّ الرّوايتين الأوليّين تدلاّن على أصلين، الأوّل: أنّ الحكم الأوّلي للمياه، أو الأشياء هو الطّهارة ولو بحسب الظّاهر عند عدم العلم بالنّجاسة، وهذا لا تعلّق له بمسألة الاستصحاب وإن تعلّق به جملة من أحكامه. الثّاني: أنّ هذا الحكم مستمرّ إلى زمان العلم بالنّجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئيّاته» انتهى كلامه رفع مقامه. والعجب أنّه كيف اشتبه عليه الأمر وتخيّل إمكان الجمع بينهما، مع أنّه لا جامع بينهما حسب ما عرفت، وأعجب منه ما ذكره أخيراً من قوله الثّاني: (أنّ هذا الحكم مستمر) إلى آخره، لأنّ المشار إليه بهذا إن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الّذي ذكره أوّلاً أي الطّهارة الظّاهريّة المستفادة من قاعدة الطّهارة فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا الحكم لا رافع له إلاّ النّسخ، وأما العلم بالنّجاسة فلا يعقل أن يكون رافعاً له إذ به ينعدم موضوع الحكم حيث إنّ عدمه مأخوذ فيه قيداً. وبعبارة أخرى: أوضح الحكم لا يكون حكماً ظاهريّاً ولا يتحقّق له هذا العنوان إلاّ بعد ملاحظة تقيّده بعدم العلم، سواء كان حكماً بالطّهارة، أو غيرها، ومن المعلوم ضرورة أنّ الحكم بالطّهارة في موضوع الشّك وعدم العلم لا يكون الرّافع له عن موضوعه إلاّ النّسخ في الشّريعة، ولا ينافي هذا ما ذكرنا وذكره الأستاذ العلاّمة سابقاً من كون العلم غاية للحكم بالطّهارة ورافعاً له في القاعدة حيث إنّ المقصود من الحكم فيما سبق نفس إنشاء الطّهارة مع قطع النّظر عن اتّصافه بكونه ظاهريّاً فتدبّر.

. . . .

وثانياً: أنّه إذا جعل قوله حتّى تعلم من قيود الحكم الأوّل وتوابعه من حيث توقّف تحقّقه حسب ما عرفت على تقييده به، فلا يمكن جعله قيداً للحكم الثّاني الّذي هو في قوّة المحمول للحكم الأوّل وهو في قوّة الموضوع له للزوم تقدّم الشّيء على نفسه حيث إنّ كونه قيداً للموضوع أي الحكم الأوّل يقتضي تقدّمه على الحكم الثّاني بالطّبع، لأنّ قيود الموضوع في مرتبة الموضوع فلا بدّ من أن تكون مقدّمة على المحمول كما أنّ الموضوع مقدّم عليه حسب ما هو قضيّة العروض والحمل وكونه قيداً للمحمول أي الحكم الثّاني يقتضي تأخّره عن المحمول، أو كونه في عرضه فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى، فلا يمكن أن يجعل المستصحب هو الحكم الظّاهري المدلول للأصل الأوّلي، وإن كان المشار إليه هو الحكم الواقعي المعلوم تحقّقه أي الطّهارة المتيقّنة في السّابق ليكون القضيّة مسوقة لبيان وجوب الحكم باستمرار الطّهارة المعلومة في الزّمان السّابق ظاهراً فلا شيء يدلّ على الأصل الأوّلي أي قاعدة الطّهارة فيما شكّ في طهارته من حيث الشّك، ولعمري إنّ منشأ ما وقع من الخلط والاشتباه في المقام هو شمول القاعدة لمورد الاستصحاب من دون تأمّل في أنّ مجرّد الاجتماع الموردي في بعض الأعيان لا يصلح أن يجعل أحد المجتمعين مصداقاً للآخر مع تباين المناط فيهما حسب ما عرفت، ولهذا استظهرنا سابقاً جريان القاعدة في مستصحب النّجاسة أيضاً، بل التّحقيق عدم إمكان جعل أحد العامين من وجه ولا دليله دليلاً على الآخر مع اجتماعهما مصداقاً في الجملة فكيف بمحلّ البحث الّذي لا يتصوّر فيه الاجتماع المصداقي كما هو ظاهر، ويتلو الاستدلال بالرّواية للاستصحاب في الضّعف الاستدلال له بسائر ما له اجتماع موردي مع الاستصحاب كقاعدة الحلّ، فالتّمسك بروايات الحلّ في باب الاستصحاب وذكرها فيه كما صنعه صاحب الوافية فاسد جداً.

لما عرفت أن المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً والجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرنا، والفرق بينهما ظاهر نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها ولا جامع بينهما.

وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً وأنكر ذلك على صاحب القوانين، فقال: «إن الرواية تدل على أصلين، أحدهما: أن الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب. الثاني: أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته» انتهى.

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مغياً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمر إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة، مع أن قوله حتى تعلم إذا جعل من توابع الحكم الأول الذي هو الموضوع للحكم الثاني، فمن أين يصير الثاني مغياً به إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأول المغيا موضوعاً له وإن كان هو الحكم الواقعي المعلوم، يعني أن الطهارة إذا ثبت واقعاً في زمان فهو مستمر في الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسة فيكون الكلام مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت طهارة له واقعاً في زمان، فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك.

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب

فيتخيل أن الرواية تدل على الاستصحاب، وقد عرفت أن دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة، وإلا فقد أشرنا إلى أن القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أيضاً كما سيجيء.

ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية حيث ذكر روايات أصالة الحل الواردة في مشتبه الحكم، أو الموضوع في هذا المقام.

ثم على هذا كان ينبغي ذكر أدلة أصالة البراءة[1]، لأنها أيضاً متصادقة مع

---

(١) ما ذكره دام ظلّه مبنيّ على ما عليه المشهور من اجتماع أصالة البراءة مع الاستصحاب بحسب المورد حيث إنّك تراهم يتمسّكون كثيراً باستصحاب البراءة، وإلاّ فالّذي يقتضيه التحقيق المحقّق عند الأستاذ العلاّمة أيضاً عدم جريان استصحاب البراءة أصلاً من حيث إنّ نفس الشّك في التّكليف علّة تامّة في حكم العقل بالبراءة فلا يبقى هنا مورد للاستصحاب، والمفروض أنّه ليس هناك أثر للبراءة الواقعيّة وعدم التّكليف الواقعي حتّى يستصحب وهذا بخلاف الطّهارة والحلّ، فإنه يجري الاستصحاب فيهما فيما لو كان لهما حالة سابقة، فإنّ الطّهارة والحلّ الثّابتين بالقاعدة غير ما يجري الاستصحاب فيه، فإنه الطّهارة الواقعيّة والحلّ الواقعي، وإن كان ثبوتهما بالاستصحاب أيضاً ظاهريّاً، لكن المستصحب نفس الطّهارة الواقعيّة.

وقد تقدّم جملة من الكلام في ذلك في الجزء الأوّل من التّعليقة عند تكلّم الأستاذ العلاّمة في تأسيس الأصل في الظّن فراجع ولعلّنا نشرح لك القول في هذا فيما سيجيء إن شاء اللّه تعالى. هذا ويمكن أن يقال: إنّ المراد من التّصادق الموردي ليس هو جريان كلّ من البراءة والاستصحاب فيه، بل المراد هو جريان البراءة في محلّ الاستصحاب وإن لم نقل بجريانه بالملاحظة المذكورة، فالغرض ممّا أفاده عدم الفرق بين القواعد الثّلاث في شمول دليلها لصورة وجود الحالة

الاستصحاب من حيث المورد فالتحقيق أن الاستصحاب من حيث هو مخالف للقواعد الثلاث البراءة والحل والطهارة وإن تصادقت مواردها.

فثبت من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل الرواية المذكورة على أحد المعنيين والظاهر إرادة القاعدة نظير قوله كل شيء لك حلال، لأن حمله على الاستصحاب وحمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقاً خلاف الظاهر، إذ ظاهر الجملة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع لا إثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله. نعم قوله حتى تعلم يدل على استمرار المغيا[1] لكن المغيا به الحكم المنشأ للطهارة، يعني هذا الحكم الظاهري مستمر له إلى كذا لا أن الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهراً إلى زمن العلم.

السّابقة، فلو كان مجرّد ذلك موجباً للحكم بإرادة الاستصحاب من دليل قاعدة الطّهارة فليحكم بإرادته من دليل القاعدتين، وهذا لا تعلّق له بما اخترناه من اختصاص جريان الاستصحاب بما كان هناك حكم مترتّب على نفس وجود المستصحب واقعاً فتأمل.

(١) أراد بذلك دفع ما ربما يتوهّمه الغير المتأمّل من جعل قوله حتّى تعلم دليلاً على إرادة الاستصحاب، لأنه يدلّ على استمرار الطّهارة وهذا هو معنى الاستصحاب وحاصل الدّفع أنه ليس كلّ استمرار عبارة عن الاستصحاب، بل المأخوذ في الاستصحاب هو الاستمرار الخاصّ أي استمرار ما فرض الفراغ عن ثبوته واقعاً، وأما استمرار نفس الحكم المنشأ في القضيّة ظاهراً إلى زمان العلم فليس هو الاستصحاب قطعاً، بل هو معنى قاعدة الطّهارة، ثمّ إنّك قد عرفت ممّا قدّمنا لك أنّ تسمية الحكم الظّاهريّ به إنّما هو بملاحظة تقييده موضوعاً بعدم العلم فنسبته إليه من دون ملاحظته تكون من باب التّسامح.

ومنها: قوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس»*.

وهو وإن كان متحداً مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية إلا أن الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالباً، فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب(١) والمعنى أن الماء المعلوم طهارته

---

(١) لا يخفى عليك ما يمكن أن يرد على ما ذكره دام ظلّه من أنّ مجرّد عدم عروض الاشتباه في المياه من غير جهة العارض غالباً لا يصلح لصرف ظهور القضيّة في إثبات أصل المحمول للموضوع لإثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوته، لأنّ الغلبة الخارجيّة لا تزاحم لظهور المستفاد من الألفاظ فضلاً عن أن تصير قرينة له وصارفة عن ظهوره، فالحكم بظهور الرّواية في القاعدة أولى، هذا مضافاً إلى ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث من أنّ مجرّد الحكم بالاستمرار أيضاً لا يثبت إرادة الاستصحاب وتعيّن حمل الرّواية عليها، لأنّ الاستصحاب كما عرفته سابقاً ليس هو مجرّد الحكم باستمرار الشيء الثّابت، بل يفتقر زيادة على هذا إلى كون الاستمرار مستنداً إلى نفس الثّبوت في الزّمان السّابق.

ومن المعلوم أنّ هذا لا يستفاد من مجرّد الحكم بالاستمرار. نعم مورد الرّواية على هذا التّقدير يصير من موارد المستقرأ فيها من حيث حكم الشارع فيها على استمرار الحالة السّابقة لا يقال لو كان الأمر كما ذكرت لسرت الشّبهة إلى الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك أيضاً فإنّها أيضاً لا تدلّ إلاّ على وجوب الالتزام في زمان الشّك بالأحكام الثّابتة للمتيقّن الملتزم بها في زمان اليقين وهذا هو معنى الاستمرار وليس فيها شيء زائد عليه، لأنّا نقول أمّا الأخبار المذكورة فقد عرفت أنّ أكثرها مشتملة على التعليل باليقين السّابق وأنّ الحكم في الزّمان اللاّحق إنّما هومن جهته، وأما الأخبار الخالية عن التّعليل المذكور فهي أيضاً ظاهرة في كون

---

* الكافي: ج٣، ص١.

العلّة نفس اليقين السّابق كما في قوله عليه السلام في المكاتبة اليقين لا يدخله الشّك صم للرّؤية وأفطر للرؤية، فإنّ الظّاهر منه كما لا يخفى على من له تأمّل كون قوله اليقين لا يدخله الشّك في قوّة الكبرى الكليّة حسب ما تقدّم بعض القول فيه.

فتبيّن لك ممّا ذكرنا أنّ الأخبار الخاصّة على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما هو صريح في كون مستند الحكم فيه اليقين فينطبق على الاستصحاب لا محالة مثل رواية عبد الله بن سنان، بل قد عرفت سابقاً أنّه توهّم بعض من جهة التّقليل المذكور فيها أنّها تدلّ على اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد من جهة ما وقع فيها من التّنصيص بالعلّة.

ثانيها: ما لا يمكن أن يكون الحكم المذكور فيه من جهة اليقين السّابق فلا يدلّ على اعتبار الاستصحاب ولو في مورد خاصّ، ولا يمكن أن يجعل أيضاً من الموارد المستقرة فيها مثل موثّقة عمّار وأشباهها.

ثالثها: ما حكم فيه على طبق الحالة السّابقة بحيث يمكن أن يكون العلّة فيه نفس اليقين السّابق فينطبق على الاستصحاب وأن يكون غيره فلا ينطبق مثل قوله عليه السلام الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس، وهذا وإن لم يكن الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب ولو في مورد خاصّ، إلاّ أنّه يكون من الموارد المستقرإ فيها قطعاً.

ثمّ إنّ هنا شيء لا بدّ أن ينبّه عليه وهوإن الظّاهر من جملة الأخبار العامّة والخاصّة كما لا يخفى على كلّ من نظر إليها، هو حرمة العمل على خلاف الحالة السّابقة، وقد يتوهّم من لا بصيرة له أنّ هذه النّواهي واردة في مورد الوجوب ظاهراً، أو مظانّه فلا تدلّ على الحرمة، بل هي منسلخة عنها فيكون المقصود منها مجرّد الإذن كيف وإنّ جواز العمل على خلاف الحالة السّابقة في الجملة إجماعيّ،

بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم. أي مستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم كالقليل الملاقي للنجس والبئر أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي كالشك في ملاقاته للنجاسة، أو نجاسة ملاقيه.

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك توضأت فإياك أن تحدث وضوء حتى تستيقن أنك أحدثت»*.

ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح، وأما الأخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين

لكنه توهّم فاسد، لأنها ظاهرة، بل بعضها صريح في الحرمة ولا داعي لرفع اليد عنها، بل قضيّة الفتاوي من الكل أيضاً على تقدير اعتباره هو وجوب البناء على الحالة السّابقة، ومجرّد جواز العمل على خلاف الحالة السّابقة في بعض الموارد من جهة الاحتياط فيما يجري فيه كالوضوء احتياطاً فيما كان الشّخص مسبوقاً بالطّهارة شاكّاً في بقائها لا ينافي الحكم بالوجوب كما لا يخفى، وإلاّ لسرت الشّبهة إلى جميع الأمارات الظّنّية المعتبرة شرعاً، فإنه لا إشكال في جواز العمل بالاحتياط في مواردها مع أنّه لا إشكال في وجوب الأخذ بها، لأنه معنى حجيّتها وإنّما المنافي جواز العمل مع جواز البناء على خلاف الحالة السّابقة، وهذا ممّا لم يقبل به أحد على تقدير القول باعتبار الاستصحاب ضرورة أنّه ينافي قضيّة اعتباره.

وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك في طيّ أجزاء التّعليقة وإنّ تعيّن العمل بالأمارات والأصول إنّما هو في مقابل ترك العمل عند التحيّر لا في قبال إحراز الواقع بالعلم التّفصيلي، أو الإجمالي، مضافاً إلى أنّه ممّا لا سترة فيه عند ذوي الأفهام المستقيمة.

---

* الكافي: ج٣، ص٣٣.

الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس توضيحه أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل والأقرب إليه[1] على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد أن كان أخذا به، فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده.

---

(١) لا يخفى عليك ما وقع من الأستاذ العلاّمة دام ظلّه من التّسامح في المقام فإن النّقض على ما أطبقت عليه كلمة اللّغويّين هو ضدّ الإبرام كما في قولهم نقضت الغزل فاستعماله في رفع الأمر الموجود كما في نواقض الطّهارة لا بدّ من أن يكون مبنيّاً على التّسامح. والحاصل: أنّ النّقض بحسب الحقيقة عبارة عن قطع الشّيء المتّصل ورفع الهيئة الاتّصاليّة مع بقاء المادّة بحالها فلا يطلق حقيقة إلاّ على هذا.

نعم هنا كلام في أنّه هل هو حقيقة في خصوص رفع الاتّصال عن المتّصل الحسّي، أو حقيقة في مطلق رفع الاتّصال، سواء كان المتّصل حسيّاً، أو عقليّاً كما في العقد وأشباهه. وبعبارة أخرى: هل يشترط كون المنقوض حسيّاً، أو لا يشترط ذلك، بل يكفي فيه مجرّد الاتصال، وأيّا ما كان لا إشكال في أخذ الاتّصال فيه بحيث يكون المرفوع خصوص الجزء الصّوري مع بقاء المادّة كما كانت فاستعماله في رفع مطلق الأمر الثّابت لا يكون على حقيقة، وأما دعوى أنّه بحسب اللّغة وإن لم يكن حقيقة في المعنى المذكور، إلاّ أنّه حقيقة فيه بحسب العرف فيها ما لا يخفى.

نعم هنا شيء يمكن أن يقال بمعونته يكون استعمال النّقض في رفع الموجود بحيث لولاه كان باقياً حقيقة، وإن قلنا بكونه حقيقة في العرف واللّغة فيما ذكرنا وهو إن ينزل الأمر الغير المتّصل منزلة الأمر المتّصل ويجعل من أفراده ادّعاء ثمّ

يستعمل لفظ النّقض الّذي من خواصّه فيه، فإنه لا يبعد أن يكون حينئذ حقيقة حسب ما عليه السّكاكي وجمع من المحقّقين منهم الأستاذ العلاّمة من عدم كون الاستعارة مجازاً في الكلمة كليّة.

ثمّ بناء على القول باشتراط الحسّ في المنقوض كما هو ظاهرهم يحتاج استعماله في المقام إلى تنزيلين أحدهما تنزيل غير المحسوس منزلة المحسوس ثانيهما تنزيل غير المتّصل منزلة الأمر المتّصل كالبناء والغزل لا بمعنى كون المستعمل فيه متعدّداً كما قد يتوهّم حتّى يكون بناء على القول بالمجازيّة استعمال النّقض في المقام من باب استعمال اللّفظ في أكثر من معنى، بل بمعنى أنّ المستعمل فيه شيء واحد اعتبر فيه تنزيلان وتشبيهان بشيئين، أو تنزيل واحد بشيء واحد من جهتين كما في تشبيه زيد بالأسد من جهات متعدّدة من الشّجاعة والصّفرة ورائحة الفم إلى غير ذلك، ومن المعلوم أنّ هذا لا يوجب تعدّد المستعمل فيه ولا بمعنى كون أحدهما مترتباً على الآخر ومأخوذاً منه حتّى يكون استعماله فيها على القول بتعدّد المستعمل فيه وكونه مجازاً من قبيل سبك المجاز عن المجاز، بل هما تنزيلان في مرتبة واحدة وهذا مثل ما ذكرناه في تعريف الفقه من أنّ استعمال ملكة الظّن في العلم على القول بتعدّد المجاز ليس فيه سبك المجاز عن المجاز كما توهّمه الفاضل القميّ رحمه الله، بل هنا مجازان كلّ واحد منهما في عرض الآخر فتدبّر.

هذا ملخّص ما ذكره الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث وقال بعده: إنّه لو قلنا بكون النّقض حقيقة في المعنى المذكور أي رفع الأمر الثّابت لكان استعمال النّقض في المقام أي الشّك في الرّافع أيضاً حقيقة لا مجازاً، وإن قلنا بكون الاستعارة مجازا في الكلمة حيث إنّ المكلّف بعد وجود المذي، أو الشّكّ في حدوث البول مثلاً لا يلتزم برفع الأمر الثابت أي الأحكام الثّابتة للطّهارة الّتي في

حكم الطّهارة في عدم الارتفاع بعد الوجود إلاّ برافع هذا وللنّظر فيما ذكره دام ظلّه مجال واسع.

ثمّ إنّه تلخّص ممّا ذكرنا أنّ حقيقة النّقض هي رفع الاتّصال عن الأمر المتّصل مع بقاء المادّة، والأقرب إليه عرفاً واعتباراً هو عدم الالتزام في الزّمان اللاّحق بما كان موجوداً سابقاً ملتزماً به مع القطع ببقاء مقتضيه في زمان الشّك.

وأمّا مجرّد الالتزام بما التزم به سابقاً وإن لم يكن هناك مقتض لثبوته في زمان الشّك فبعيد قطعاً لا يصار إليه بعد دوران الأمر بينه وبين المعنى الثّاني من حيث عدم إمكان إرادة المعنى الأوّل في المقام قطعاً والقول بأقربيّة الثّالث عرفاً، وإن كان الثاني أقرب اعتباراً كما قد يتوهّم فاسد جدّاً، كما أنّه لا يمكن أن يجعل عموم اليقين للشّك في المقتضي قرينة لإرادته لا لأولويّة التّخصيص بالنّسبة إلى خلاف ظاهر آخر غير التّقييد عند الدّوران، وإن كان هو في نفسه أيضاً تامّاً، بل من جهة حكومة ظهور النّقض عند العرف على ظهور المتعلّق، لأنّ بناءهم كما لا يخفى على جعل متعلّق الفعل ما يقتضيه ظاهر الفعل كما إذا سمعوا قولك ضرب زيد، فإنه لا إشكال عندهم في الحكم بكون متعلّق الضّرب بناء على ظهوره في المؤذي هو من يقبل لتعلّق الألم والأذيّة به كالإحياء فلو ذكر متعلقه بوجه العموم كما في ضرب زيد أحداً لا يجعلون عمومه لغير الأحياء بناء على القول بالعموم فيه قرينة صارفة للضّرب عن معناه الظّاهر فيه، لا يقال المعنى الثّاني، وإن كان أقرب المجازات، فيتعيّن إرادته بعد تعذّر الحمل على الحقيقة، لكن إرادته في المقام أيضاً غير ممكن للقطع بارتفاع اليقين بالشّك، لأنّا نقول ارتفاع اليقين بالشّك قهريّ على كلّ تقدير سواء أريد المعنى الثّاني، أو الثّالث فلا بدّ من التّصرّف في ظاهر الكلام على كلّ تقدير، لأنّ التكليف لا يتعلّق بغير المقدور فيجب التّصرّف في ظاهر الرّواية على كلّ تقدير بمقتضى دلالة الاقتضاء، فهذه الأخبار النّاهية عن

إذا عرفت هذا فنقول إن الأمر يدور بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين وبين أن يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثاني فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

نقض اليقين بالشّك نظير حديث الرّفع فنقول إنّ المراد من نسبة النّقض إلى اليقين ليس باعتبار نفسه، بل باعتبار متعلّقه وهو المتيقّن، أو الأحكام المترتّبة على متعلّقه في الواقع الّتي حكم بها في السّابق من حيث تعلّق اليقين به وطريقته إليه وليس التّصرّف في بجعل اليقين، بمعنى المتيقّن حتّى يصير مجازاً في الكلمة كما قد يتوهّم، أو بتقدير الأحكام كما يتخيّل على التّقدير الثّاني، بل بإرادتهما من نسبة النّقض إلى اليقين فالتّصرف إنّما هو في النّسبة كما عرفته في حديث الرّفع أيضاً، وإن كان المختار من الوجهين إرادة المتعلّق من نسبة النّقض إلى اليقين لا الأحكام كما ستقف عليه، فبعد هذا إذا دار الأمر بين أن يجعل المتعلّق، أو أحكامه عامّاً، أو يجعل المراد خصوص ما من شأنه البقاء والاستمرار لولا الرّافع فلا إشكال في كون الثّاني أقرب فتعيّن الحمل عليه.

ثمّ إنّ الفرق بين المانع والرّافع والدّافع هو إن الأوّل أعمّ من الأخيرين، لأنّ ما يمنع وجوده عن تأثير المتقضي ابتداء يسمّى دافعاً وما يمنع وجوده عن تأثير المتقضي في الزّمان الثّاني بعد تأثيره في الزّمان الأوّل يسمّى رافعاً، فالرّافع والدّافع وإن تباينا بحسب الحقيقة إلاّ أن كلاً منهما فرد من المانع، لأنّ رفع الموجود حقيقة بعد وجوده محال حسب ما تقرّر في محلّه، فعدم الرّافع أيضاً جزء من العلّة التّامّة للوجود، لكن بالنّسبة إلى الوجود الثّانوي لا الأوّلي فكلّما يطلق الرّافع فلا يراد منه بحسب الحقيقة إلاّ هذا المعنى إذ لا حقيقة له غير هذا إذ إعدام الموجود حقيقة محال.

ولا يخفى رجحان هذا على الأول لأن الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب أحداً فإن الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، لأن التصرف لازم على كل حال فإن النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير، بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة، أو أحكام اليقين.

والمراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحياة زيد.

بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني لا يرتفع إلا بالرافع فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستقر إلى أن يحدث ناقضها.

وكيف كان، فالمراد إما نقض المتيقن والمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه، وأما نقض أحكام اليقين أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به والمراد حينئذ رفع اليد عنها.

ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث[1] مثل قوله عليه

---

(١) ما سمعت من الكلام كلّه إنّما هو في بيان وجه اختصاص الأخبار المشتملة على النّهي عن نقض اليقين بالشّك بالشّك في الرّافع والكلام في المقام في بيان اختصاص سائر الأخبار الواردة في الباب به، حيث إنّها مختلفة فبعضها

مشتمل على لفظ المضي وبعضها على لفظ الدّخل والاختلاط وبعضها على لفظ دفع الشّك باليقين وبعضها على نقض الشّك باليقين وعدم الاعتداد به في حال من الحالات إلى غير ذلك، فقد يقال: إنّ المقصود منها هو المعنى الثّالث حيث إنّ الظّاهر منها كما لا يخفى لمن تأمّل فيها هو إن نفس تقابل اليقين السّابق والشّك اللاّحق بقول مطلق موجب للالتزام بمقتضى اليقين السّابق من غير فرق بين الشّك في المقتضي والشّكّ في الرّافع، بل مورد بعضها مختصّ بالشّك في المقتضي كما في المكاتبة، فإنّ مورده استصحاب بقاء الشّعبان والرّمضان. ومن المعلوم أنّ الشّك فيهما ليس من قبيل الشّك في الرّافع بعد إحراز المقتضي حيث إنّ المستصحب فيهما نفس الزّمان الّذي لا رافع له، بل يتجدّد شيئاً فشيئاً، بل ستقف على الإشكال في تحقّق الاستصحاب موضوعاً في الزّمان والزّماني، وكيف يكون الشّك فيهما من الشّك في الرّافع وكذلك قوله في صحيحة زرارة، بل تنقض الشّك باليقين صريح في عدم إرادة المعنى الثّاني ضرورة أنّ الشّك ليس له مقتضي البقاء حتّى يشكّ في رافعه، بل لا معنى له في المقام للقطع بوجوده، فالمراد منه مجرّد رفع اليد عنه باليقين السّابق، فيكون المراد من قوله في صدرها، فإنّ الشّك لا ينقض اليقين بقرينة المقابلة هوهذا المعنى.

وبالجملة: على تقدير تسليم ظهور الأخبار النّاهية عن نقض اليقين في الشّك في الرّافع لا بدّ من رفع اليد عنه بقرينة سائر الأخبار الظّاهرة في التّعميم أومن إبقائها على ظاهرها والعمل بغيرها في الشّك في المقتضي أيضاً لعدم التّنافي بينهما كما لا يخفى، هذا ويمكن القول بعدم ظهورها في التّعميم وعدم صلاحيّتها لصرف الأخبار المذكورة عن ظاهرها حسب ما ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في الكتاب أمّا ما اشتمل عليه لفظ المضي على اليقين السّابق كالمرويّ عن الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام فلأنّ الظّاهر من المضي على اليقين السّابق هو الجري

على مقتضاه وعدم رفع اليد عنه إلاّ برافع، لأنّ الظّاهر من لفظ المضيّ كلّما يطلق هو الجري على الدّاعي السّابق وعدم التوقّف إلاّ لصارف فيتّحد مع الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك مفهوما، هذا مضافاً إلى ما ذكره في الكتاب من عدم دلالة الرّواية على اعتبار الاستصحاب أصلاً حتّى في الشّك في الرّافع، لما قد تقدّم أنّ الظّاهر منها قاعدة أخرى غير الاستصحاب، هذا ولكنك قد عرفت منّا ومن الأستاذ العلاّمة تماميّة دلالتها على اعتبار الاستصحاب وظهورها فيه غاية الظّهور فراجع فالأولى ما ذكرنا وذكره الأستاذ العلاّمة أوّلاً من ظهور لفظ المضي في الشّك في الرّافع أيضاً إمّا لما عرفت، أو بملاحظة تعليله عليه السلام بقوله: «فإنّ الشّك لا ينقض اليقين»، أو «اليقين لا يدفع بالشّك»، فإنّ ظاهرهما كما لا يخفى الاختصاص بالشّك في الرّافع ومنه يظهر عدم ظهور ما اشتمل على لفظ الدّفع في المعنى الثّالث، وأما ما اشتمل على لفظ الدّخل والدّخول كما في المكاتبة فلأنّ الظّاهر من دخل الشّيء في الشّيء هو تصرّفه فيه، ومن المعلوم أنّ هذا لا يطلق فيما لم يكن له مقتضي الثّبوت كما هو واضح وبه يرفع اليد عن ظهور مورده ويجعل صارفاً عنه لو سلّم أنّ الظّاهر منه استصحاب الزّمان المختصّ بالشّك في المقتضي ولا يمكن العكس، لأنّ ظهور العلّة مقدّم على ظهور المعلول فيقال إنّ المتفرّع عليه هو استصحاب ما من شأنه البقاء لولا الرّافع، أمّا بالنّسبة إلى يوم الشّك قبل الرّمضان فيجعل المستصحب هو عدم وجوب الصّوم، وأما بالنّسبة إلى يوم الشّك في آخره فيجعل المستصحب هو الاشتغال، أو عدم انقضاء الرّمضان، أو عدم دخول الشّوال إلى غير ذلك من الاستصحاب العدميّة الرّاجعة إلى الاستصحاب في الشّك في الرّافع.

هذا ملخّص ما ذكره الأستاذ في الرّسالة وفي مجلس البحث لتوجيه مورد الرّواية وتطبيقها على المدّعى، ويمكن الخدشة فيه أمّا فيما ذكره بالنّسبة إلى يوم

. . . .

الشّك قبل الرّمضان فبأنّه لا محصّل لاستصحاب عدم التّكليف الراجع إلى استصحاب البراءة بعد استقلال العقل بها في صورة الشّك وإن أريد استصحاب عدم الوجوب الواقعي فلا يترتّب عليه أثر أصلاً، مضافاً إلى كون الأثر المترتّب عليه على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا هو نفي العقاب عقلاً لا شرعاً، أمّا فيما ذكره بالنّسبة إلى يوم الشّك في آخر الرّمضان فلما أسمعناك مراراً كثيرة في طيّ أجزاء التّعليقة تبعاً لشيخنا قدس سره من أنّ استصحاب الشّغل ممّا لا مجرى له ولا يتصوّر له معنى صحيح. توضيح ذلك: على سبيل الاختصار بحيث لا يوجب الملال يحتاج إلى تقديم مقدّمة نافعة في غير المقام أيضاً، وهي أنّه قد يترتّب الحكم على الأمر الواقعي من الوجود والعدم من غير مدخليّة الشّك والعلم فيه وقد يترتّب على الشّيء بوصف العلم به وقد يترتّب على عنوان موجود في صورة الشّك فيه والقطع به قطعاً أو على نفس عدم العلم والشّك.

أمّا الأوّل فلا يمكن الحكم به باستصحابه في صورة الشّك في هذا الأمر الواقعي الموضوع للحكم إلاّ بإجراء الاستصحاب في نفس الأمر الواقعي من الوجود، أو العدم، لأنّ إثبات الحكم مع الشّك في الموضوع ولو ظاهراً لا يعلم صدق الاستصحاب معه فلا بدّ في استصحاب المحمول في هذا القسم من إحراز الموضوع الواقعي والمعروض النّفس الأمري، وأما إجراء الاستصحاب في الموضوع ليترتّب استصحاب المحمول عليه فهو فاسد لأن معنى استصحاب الموضوع جعل آثاره في مرحلة الظّاهر، هذا مضافاً إلى أنّ المترتّب على الموضوع نفس المحمول لا استصحابه كما ستقف على شرح القول فيه.

وأمّا الثّاني فلا يمكن الحكم بثبوت الحكم فيه في حال الشّك للقطع بانتفاء الموضوع فيه ضرورة ارتفاع العلم بالشّك حسب ما هو قضيّة التّضاد الثّابت بينهما.

وأمّا الثّالث فلا إشكال في الحكم بثبوت الحكم فيه في صورة الشّك على

سبيل القطع والجزم لوجود ما هو العلّة فيه والمناط له في صورة الشّك بالفرض كما في صورة القطع فلا شكّ في الحكم حتّى يجري الاستصحاب.

ويعبارة أخرى أوضح: إذا ترتّب الحكم على عنوان موجود في صورة القطع بشيء والشّك فيه لم يكن معنى لاستصحاب هذا الشّيء، لأنّ إبقاء نفس الموضوع محال والمفروض أنّه لم يترتّب عليه أثر حتّى يريد باستصحابه الالتزام به وإبقاءه بدلالة الاقتضاء وإنما الأثر لموضوع يقطع بتحقّقه فلا شكّ في الحكم أصلاً، إذا عرفت ما مهّدنا لك من المقدّمة فنقول: من الواضحات الّتي حقّقت في محلّه أنّ الحاكم في مسألة الاشتغال إنّما هو العقل.

وأمّا ما ورد فيها من الأخبار فإنّما هومن باب الإرشاد إلى حكم العقل والإراءة إليه، ومن المعلوم أنّ حكم العقل بوجوب تحصيل القطع بالبراءة في مورد ثبوت التّكليف ليس إلاّ من جهة احتمال الضّرر وهو العقاب المحتمل، وهذا المناط موجود قطعاً في صورة الشّكّ فلا شكّ في الحكم وحكمه بوجوب الإتيان ليس في موضوع عدم الإتيان في الواقع بالمأمور به وبقاء التّكليف به في نفس الأمر حتّى يجري الاستصحاب، بل العلّة في حكمه عدم العلم بالإتيان وهذه موجودة في صورة الشّك على سبيل القطع، فلا معنى لإجراء الاستصحاب ونظير استصحاب الاشتغال في الفساد استصحاب البراءة أيضاً، لأنّ حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان متفرّع على عدم الإعلام ووصول البيان إلى المكلّف ولو كان التّكليف موجوداً في الواقع، وهذا المناط موجود في صورة الشّك قطعاً وليس منوطاً بعدم التّكليف الواقعي والبراءة النّفس الأمريّة حتّى يجري الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى ما في استصحاب الشّغل والتّكليف في المقام من وجوه الفساد من جهات أخر مثل أنّه استصحاب للحكم مع عدم إحراز موضوعه، فإنّ الواجب على المكلّف صوم شهر رمضان لا صوم مطلق الشّهر، وإلاّ لما شكّ فيه بانقضاء

. . . .

الرّمضان فالزّمان الخاصّ إذا موضوع للحكم ومع الشّك فيه كيف يمكن استصحابه، وإلاّ لزم إثبات حكم في غير موضوعه وهو محال وهذا بخلاف قاعدة الاشتغال فإنّها مبنيّة على مجرّد احتمال بقاء الشّهر وهذا الموضوع موجود في صورة الشّك قطعاً ومثل أنّ المقصود من استصحاب الاشتغال على تقدير جريانه ليس إلاّ الحكم بوجوب الإتيان في زمان الشّك، ومن المعلوم أنّ هذا من الآثار العقليّة للمستصحب لا الشّرعيّة إلى غير ذلك فالأصل الحكمي في المقام من حيث رجوع الشّك فيه إلى الشّك في التّكليف النّفسي المستقلّ من جهة كون الدّوران بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين هو البراءة لا الاشتغال ولا استصحابه على تقدير كون الصّوم في أوّل الشّوّال حراماً تشريعيّاً، والتّخيير على تقدير القول بكونه حراماً ذاتيّاً ولا يتوهّم كون القول بكفاية النّية الواحدة لصيام الشّهر راجعاً إلى القول بكون صيام الشّهر تكليفاً واحداً فيرجع الشّك في يوم الشّك إلى الدّوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين لقيام الإجماع، بل الضّرورة الفقهيّة على تعدّد التّكليف بتعدّد اليوم فيمكن أن يكون هذا الكلام من الأستاذ العلاّمة مبنيّاً على مذاق القوم حيث إنّ بناءهم على إجراء استصحاب الاشتغال في أمثال المقام، وعليه يمكن أن يقال إنّ الاشتغال ممّا إذا وجد لا يرتفع إلاّ برافع فينطبق على الشّكّ في الرّافع فتأمل.

هذا كلّه بالنّسبة إلى استصحاب الاشتغال، وأما ما ذكره من الاستصحابات العدميّة كاستصحاب عدم انقضاء الشّهر واستصحاب عدم دخول الشّوال، أو الرّمضان فيتوجه عليه أنّ استصحاب عدم الانقضاء عبارة أخرى عن استصحاب بقاء الشهر واستصحاب دخول الشوال، أو الرمضان لا يثبت كون اليوم المشكوك من الرّمضان، أو الشّعبان إلاّ على القول باعتبار الأصول المثبتة وهو بمعزل عن التّحقيق عند الأستاذ العلاّمة، اللّهمّ إلاّ أن يكون الواسطة في الفرض من الوسائط

الخفيّة وهو محلّ تأمّل، بل منع هذا و سيجيء بعض الكلام في ذلك هذا.

وقد يستشكل في الاستدلال بالرّواية بوجهين آخرين:

أحدهما: عدم صلاحيّة الرّواية للتّمسك بها لضعفها سنداً ويدفعه انجبار الضّعف بتمسّك الأصحاب واشتهار الرّواية بينهم.

ثانيهما: عدم تماميّتها دلالة بناء على أن يكون المراد من اليقين والشّك اليقين بالبراءة والشّك فيها ويكون ذكر قوله صم للرّؤية من باب التّفريع عليه، وقد تقدّم الكلام فيه فيما سبق في الاستدلال بالرّواية ويتوجّه عليه ما عرفته هناك فراجع إليه، هذا مجمل القول بالنّسبة إلى ما كان مشتملاً على لفظ الدّخول، وأما ما اشتمل على نقض الشّك باليقين وعدم الاعتداد به في حال من الحالات كما في صحيحة زرارة ففيه:

أوّلاً: أنّ ذكر قوله عليه السلام، بل تنقض الشّك باليقين بعد قوله ولا تنقض اليقين بالشّك إنّما هو من باب مجرّد الجناس والتّبعيّة فلا يمكن أن يجعل قرينة صارفة لقوله ولا تنقض اليقين بالشّك هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة.

وثانياً: أنّه لا يمكن أن يجعل قرينة لإرادة المعنى الثّالث إذ كما أنّ معنى النّقض فيه لا يناسب المعنى الثّاني كذلك لا يناسب المعنى الثّالث أيضاً حيث إنّ المعنى الثّالث كان عبارة عن عدم الالتزام بما كان الشّخص ملتزماً به سابقاً، سواء كان المقتضي لوجوده موجوداً في زمان الشّك وكان الشّك في وجود الرّافع له، أو لم يكن موجوداً، ومن المعلوم أنّ المكلّف في الاستصحاب لم يكن ملتزماً بأحكام الشّك من الرّجوع إلى البراءة والاشتغال وغيرهما حتّى يكون معنى نقض الشّك عدم الالتزام بما كان المكلّف ملتزماً به من أحكامه كما لا يخفى، بل المقصود من نقض الشّك باليقين هو دفعه باعتبار ما له من الأحكام المترتّبة عليه بمقتضى أدلّة الأصول من البراءة والاشتغال وغيرهما، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى

السلام، بل ينقض الشك باليقين وقوله ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وقوله في الرواية الأربعمائة:

«من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك» وقوله: «إذا شككت فابن علي اليقين».

فإن المستفاد من هذه وأمثالها أن المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام: «إذا خرجت من

لا ينطبق على المعنى الثّالث أيضاً.

وثالثاً: أنّ المراد من نقض الشّك باليقين هو رفعه لا بمعنى أنّ الشّك إذا حصل لا يرتفع إلاّ برافع يعني اليقين اللاّحق كما ربما يتوهّم من عبارة الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي، لأنّك قد عرفت أنّ المراد من قوله، بل ينقض الشّك باليقين إنّما هو اليقين السّابق الّذي نهى عن نقضه بالشّك، وإلاّ لم يكن معنى للكلام المذكور من وجوه شتّى لا يخفى على المتأمّل، بل بمعنى تنزيل الأحكام المجعولة للشّك بمقتضى أدلّة الأصول أي ما كان لها مقتضي للثّبوت بمنزلة الثّابتة الملتزم بها ثمّ نسبة الرّفع إليها بهذا الاعتبار، فمعنى نقض الشّك باليقين حينئذ هو رفع الأحكام الثّابتة له باليقين السّابق الّذي فرض وجود المقتضي لمتعلّقه بالنّسبة إلى الزّمان اللاّحق فيحكم بمقتضى دلالة الاقتضاء على إرادة رفع الحكم الثّابت للشّك لا نفسه، ومن هنا نقول بحكومة الاستصحاب على الأصول الشّرعيّة الجارية في الأحكام والموضوعات ولا يتوهّم بناء على هذا المعنى إمكان تطبيق ما ذكر على المعنى الثّالث أيضاً إذ المفروض فيه عدم العلم بثبوت المقتضي في زمان الشّك أصلاً كما لا يخفى، هذا كلّه مضافاً إلى ما عرفت من عدم انطباق الرّواية على الاستصحاب وعدم جواز التّمسّك بها عليه حتّى في الشّك في الرّافع أيضاً من حيث ورودها لبيان قاعدة الاحتياط حسب ما عرفت تفصيل القول فيه.

شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» وقوله: «اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية» فإن مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكا في الرافع كما لا يخفى.

ولكن الإنصاف أن شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأن قوله، بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأن الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برافع.

وأمّا قوله: «من كان على يقين فشك» فقد عرفت أنه كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب مع إمكان أن يجعل قوله، فإن اليقين لا ينقض بالشك أولاً يدفع به قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض، مع أن الظاهر من المضي الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم الوقف إلا لصارف نظير قوله: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك» ونحوه فهو أيضاً مختص بما ذكرنا.

وأمّا قوله اليقين لا يدخله الشك فتفرع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرافع.

وبالجملة فالمتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برافع.

احتج للقول الأول بوجوه:

منها: أنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الأحكام من الأدلة اللفظية لتوقفها على أصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك.

وفيه: أن تلك الأصول قواعد لفظية[1] مجمع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة مع أنها أصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً، إما لكونها مجمعا عليها بالخصوص، وأما لرجوعها إلى الشك في الرافع.

ومنها: ما ذكره في المعارج وهو: «إن المقتضي للحكم الأول ثابت والعارض لا يصلح رافعاً فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني، أما أن المقتضي ثابت فلأنا نتكلم على هذا التقدير، وأما أن العارض لا يصلح رافعاً فلأن العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعاً بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع»* انتهى.

---

(١) حاصل الجواب عن هذا الأصل يرجع إلى ثلاثة أمور:

أحدها: أنّ تمسّك العلماء، بل وجميع أهل اللّسان بالأصول الجارية في باب الألفاظ سواء كانت وجوديّة، أو عدميّة ليس من حيث الاتّكال على الحالة السّابقة والبناء على اعتبار الاستصحاب، بل من حيث إنّها قواعد لفظيّة مفيدة للظّن بالمراد ولو نوعاً مع قطع النّظر عن الاستصحاب واعتباره وإن جامع مورد أكثرها مورد الاستصحاب، ومن المعلوم أنّ مجرّد الاجتماع بحسب المورد لا يقضي باعتبار الاستصحاب كما لا يخفى.

ثانيها: أنّ الأصول المفروضة في كلام المستدلّ هي الأصول العدميّة فلو بنى أنّ بناء أهل اللّسان والعلماء عليها في كلّ زمان إنّما هومن جهة الاستصحاب ليس إلاّ لم ينفع في إثبات المدّعى وتتميمه بعدم القول بالفصل فيه ما لا يخفى لوجود القول بالفصل من بعض وإن استشكل فيه الأستاذ العلاّمة.

---

* معارج الأصول: ص٢٠٦.

وفيه: أن المراد بالمقتضي إما العلة التامة[1] للحكم، أو للعلم به أعني الدليل،

ثالثها: أنّها أصول جارية في مورد الشّك في الرّافع بناء على إلحاق العدميّات بما له مقتض للثّبوت بحيث لا يرفع إلاّ برافع والقول بها لا يستلزم القول باعتبار الاستصحاب كما هو المدّعى.

(١) لا يخفى عليك أنّ المقتضي بحسب اللّغة والعرف أعمّ من العلّة التّامّة والسّبب الأصولي بحيث يطلق على كلّ منهما إطلاق الكلّي على الفرد حسب ما صرّح به الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث، وعند أهل المعقول يراد منه خصوص العلّة التّامّة وعند الأصوليّين يراد منه أينما أطلق خصوص المعنى الثّاني فهو أخص من المقتضي بالمعنى الأعمّ الثّابت في اللّغة، وهذا هو مراد الأستاذ العلاّمة من قوله، أو المقتضي بالمعنى الأخصّ حسب ما صرّح به في مجلس البحث، ولكن يتوجّه عليه أنّ المقتضي بمعنى العلّة التّامّة أيضاً أخصّ من المعنى اللّغوي الأعمّ كما هو ظاهر، وكان يتفصّى عن هذا الإشكال في مجلس البحث بعدم استعمال المقتضي في العلّة التّامّة من حيث الخصوص على سبيل الحقيقة عند أحد فتأمل.

ثمّ إنّ كلاً من المقتضي بمعنى العلّة التّامّة والثّاني قد يكون مقتضياً لأصل الوجود مؤثّراً فيه، وقد يكون مقتضياً للعلم به مع عدم تأثير في الوجود أصلاً. وبعبارة أخرى: قد يكون واسطة في الثّبوت، وقد يكون واسطة في الإثبات محضاً، بمعنى أنّه لا يكون مؤثّراً في الثّبوت أصلاً حيث إنّ كلّ ما يكون واسطة في الثّبوت يكون واسطة في الإثبات أيضاً، بمعنى أنّ العلم به يستلزم العلم بالمثبت، ولكن لا عكس، إذ ربما يكون الشّيء واسطة في الإثبات ولا يكون واسطة في الثّبوت كأكثر وسائط معلوماتنا، والثّاني يسمّى بالدّليل الإنّي والأوّل يسمّى بالدّليل اللّمي إن لوحظ من حيث التّوسّط في الإثبات، وإلاّ فلا يسمّى دليلاً. وبهذه الملاحظة جعله الأستاذ العلاّمة مقابلاً للدّليل حيث إنّ جهة تأثيره في الوجود

ليست من جهة الدّليليّة حيث إنّ معنى الدّليل هو الواسطة في العلم.

فإذا عرفت معنى المقتضي وإطلاقاته فنقول: إنّه لا يخلو أما أن يريد المستدلّ من قوله المقتضي للحكم الأوّل ثابت هو العلّة التّامّة، أو السّبب الأصولي، وعلى كلّ تقدير إمّا أن يريد من ثبوته هو الثّبوت في الزّمان الأوّل، أو الثّبوت في الزّمان الثّاني فإن كان المقصود منه هو العلّة التّامّة، سواء كانت علّة لأصل الشّيء، أو للعلم به فلا بدّ من أن يكون مراده من ثبوتها هو الثّبوت في الزّمان الأوّل ضرورة أنّ ثبوتها في الزّمان الثّاني لا يجامع الاستصحاب، واحتمال وجود الرّافع كما هو المفروض في كلامه، وحينئذ يرد عليه أنّ مجرّد وجود العلّة في زمان لا يقتضي بوجود المعلول في جميع الأزمنة وليس هنا دليل على وجوب البناء على وجود المعلول فيما لا يثبت وجود العلّة من الأزمنة بمجرّد وجودها في الزّمان السّابق لا من العقل ولا من الشّرع، فلو فرض قيام دليل عليه فلا تعلّق له بالدّليل المذكور أصلاً كما لا يخفى. وبالجملة: لا يظنّ أن يكون هذا المعنى مراد المستدلّ، بل يقطع بعدم إرادته له، وإن كان المقصود منه المقتضي بالمعنى الثّاني أي السّبب فلا بدّ من أن يكون مراده من ثبوته كما يشهد به سياق العبارة هو الثّبوت في الزّمان الثّاني إذ ثبوته في الزّمان الأوّل لا ينفع بالأولويّة القطعيّة، وأما لزوم إرادته لوصف الاقتضاء على هذا التّقدير كما جزم به الأستاذ العلاّمة دام ظلّه فليس له معنى محصّل، بل ربما لا يجوز إرادته، لأنه إن كان المراد من الاقتضاء هو الاقتضاء الذّاتي والثّاني فلا يخفى أنّه لا ينفكّ عن وجود السّبب بعد فرض كونه سبباً أينما وجد، وإن كان المراد الاقتضاء الفعلي فهو لا ينفك عن وجود العلّة التّامّة، فلا معنى لإرادته، فإذا كان المقصود هو وجود المقتضي بالمعنى الثّاني في الزّمان الثّاني، فيرد عليه:

أوّلاً: أنّه أخصّ من المدّعى حيث إنّه أعمّ من موارد الشّك في البقاء من جهة

الشّك في المقتضي، وهذا الدّليل على فرض تماميّته لا يدلّ إلاّ على اعتبار الاستصحاب في الشّكّ في الرّافع.

وثانياً: أنّ مجرّد معارضة احتمال الرّافع احتمال عدمه كيف يصلح للحكم بثبوت المقتضي بالفتح، لأنّ المراد من التّساقط إن كان هو تساقط الاحتمالين وارتفاعهما فهو مما لا يعقل له معنى، لأنّ الشّك بحسب الموضوع قائم بهما، ومن هنا يعلم أنّ إطلاق التّعارض هنا مبنيّ على التّسامح ضرورة أنّه لا تنافي بين نفس احتمال وجود الشّيء وعدمه، وإلاّ لم يجتمعا كما لا يخفى، هذا مضافاً إلى أنّ تساقطهما لا يلزم أن يكون موجباً للقطع ببقاء المقتضى بالفتح لم لا يكون موجباً للقطع بعدم بقائه، وإن كان هو سقوط المحتملين عن الاعتبار حتّى لا يحكم بوجود الرّافع ولا بعدمه ولا برافعيّة الموجود ولا بعدمها فنتيجة ذلك ليس هو الحكم بعدم الرّافعيّة وبقاء المقتضى بالفتح، بل التّوقف عن الحكم بالبقاء وعدمه وعدم الحكم بأحدهما، وإلاّ كان ترجيحاً لأحدهما على الآخر وهو خلاف فرض تساقطهما بالمعنى الّذي عرفته. والحاصل: أنّ نتيجة هاتين المقدّمتين ليست اعتبار الاستصحاب والحكم بمقتضى الحالة السّابقة، بل عدم الحكم باعتباره.

ثمّ إنّ ظاهر هذا الدّليل لمّا كان هو القطع بثبوت المقتضي حسب ما ذكره الأستاذ العلاّمة دامت إفادته من جهة ظهور تساقط الاحتمالين في ارتفاعهما مراد المستدلّ ليس هذا قطعاً، وإلاّ لخرج عن الاستصحاب تمحّلوا لتوجيهه بوجوه:

أحدها: أن يكون المراد من قوله فيجب الحكم بثبوته هو الحكم الظّنّي بالثّبوت لا القطعي حسب ما اعترف به في المعارج في أجوبة النّافين وصرّح برجحان البقاء وربما يحكى إبدال قوله، فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظنّ به في المقام أيضاً فيصير مرجع هذا الدّليل إلى دليل آخر ذكره العضدي وغيره وهو إن ما ثبت في وقت ولم يظنّ عدمه فهو مظنون البقاء، لأنّ معنى الحكم الظّنّي بالبقاء

. . . .

ليس إلاّ الظّن بالبقاء على ما عرفته في طيّ كلماتنا السّابقة في تعريف الاستصحاب في توجيه ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله وسيجيء الكلام على هذا الكلام صغرى وكبرى، مضافاً إلى خروجه عن التّمسك بنفس ثبوت المقتضي في الزّمان الثّاني والشّك في وجود الرّافع حسب ما هو مقتضى الدّليل على بعض التّقادير كما لا يخفى.

ثانيها: أن يكون المراد من قوله فيجب الحكم بثبوته هو الحكم بثبوته تعبّدا عقليّاً من جهة استقرار بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الرّافع بعد إحراز وجود المقتضي وفيه، مضافاً إلى كونه خروجا أيضاً عن قضيّة الدّليل ومبنيّاً على مقدّمة أخرى حسب ما صرّح به الأستاذ العلاّمة أنّ دعوى بناء العقلاء في أمورهم على مجرّد التعبّد، وإن لم يكن هناك ما يفيد الظّن ولو نوعاً مخالفة للبداهة وركيكة إلى النّهاية، لأنّ بناء العقلاء إنّما هومن جهة القوّة العاقلة الموجودة فيهم، ومن المعلوم أنّ حكم العقل من دون إدراك الشّيء ولو ظنّا ممّا لا يعقل وإنّما يتصوّر التّعبد في المجعولات الشّرعيّة، فإنه يمكن أن يجعل الشّارع أمراً واجب الاتّباع وإن لم يحصل الظّن منه ولو نوعاً كما قد يدّعى وقوع هذا النّحومن الجعل بالنّسبة إلى جملة من الأمور كالقرعة ونحوها، وأما في المجعولات العقلائيّة والطّرق المعتبرة عندهم فلا، وممّا ذكرنا كلّه تعرف النّظر فيما وقع في كلام جماعة ممّن قارب عصرنا من تقسيم التّعبّد إلى الشّرعي والعقلي والقول بأنّ مرادهم هو الظّن النّوعي فاسد جدّا، لأنهم ذكروه في مقابله فراجع إلى كلماتهم حتّى تقف على حقيقة الأمر.

ثالثها: أن يكون مراده من المقتضي هو الواسطة في الإثبات، بمعنى السّبب لا العلّة التّامة له ولا السّبب للثّبوت، لأنّ الاطّلاع عليه في الأحكام الشّرعيّة أوّلا وبالذّات نادر جدّا، بل غير واقع إلاّ في الأحكام الشّرعيّة المبنيّة على الأحكام العقليّة.

نعم يمكن الاطّلاع عليه إجمالاً بعد الاطّلاع على الحكم المسبَّب عنه وليس المقتضي للعلم بالحكم الشّرعي بالمعنى المذكور إلاّ دليل يقتضي بعمومه، أو إطلاقه وجود الحكم في الزّمان الثّاني فيكون المراد من المعارض حينئذ هو احتمال وجود المخصّص، أو المقيّد، وممّا يشهد على كون مراده من المقتضي والمعارض ما أشرنا إليه ما ذكره في طيّ كلماته من قوله والّذي نختاره أن ننظر إلى دليل ذلك الحكم إلخ، فإنه ظاهر بعد جعله بياناً لما أجمله أوّلاً في كون مراده من المقتضي في كلامه السّابق هو الدّليل المقتضي لثبوت الحكم في الزّمان الثّاني عموماً، أو إطلاقاً، ولقد كان الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث مصرّاً غاية الإصرار في أنّ إحراز المقتضي للبقاء في الشّبهات الحكميّة ممّا لا يمكن إلاّ بالعموم، أو الإطلاق فيستكشف منهما وجود المقتضى بالفتح في الزّمان الثّاني.

نعم في الشّبهات الموضوعيّة يمكن العلم باقتضاء المستصحب للبقاء من دون توسّط كلام الشّارع، لكن مفروض كلام المحقّق، بل القوم إنّما هو في الاستصحاب الّذي هومن أدلّة الأحكام، فإذا فرض أنّ العلم باقتضاء المستصحب للبقاء في الشّبهات الحكميّة لا يمكن إلاّ ببيان الشّارع عموماً، أو إطلاقاً فلا ينفكّ فرض وجود المقتضي عن وجود العموم، أو الإطلاق وحينئذ يستقيم ما ذكره المحقّق، لأنّ عدم الاعتناء باحتمال المخصّص والمقيّد ممّا هو مركوز في الأذهان، وقد قضت به الأدلّة القطعيّة أيضاً هذا.

ثمّ أورد الأستاذ العلاّمة على هذا التّوجيه بعد ما وجّهه بما في الرّسالة بوجوه من الإيرادات، أحدها: المنع من كون العامّ والمطلق مقتضياً والمخصّص والمقيّد مانعاً، حيث إنّ من المقرّر في محلّه أنّ ظهور اللّفظ في المعنى مأخوذ فيه عدم قيام القرينة على الخلاف لا بمعنى كون وجودها مانعاً عن الظّهور فعلاً، بل بمعنى أخذ عدمها في أصل اقتضاء اللّفظ للظّهور.

وبعبارة أخرى: اللّفظ بوصف التّجرد ظاهر في المعنى لا أن يكون الاقتران بالقرينة مانعاً عن الظّهور فجعل أصالة العموم، أو الإطلاق مقتضياً والمخصّص والمقيّد مانعاً ممّا لا معنى له، وأما ما قرع سمعك وسمع كلّ أحد من عدّهم التّقليد والتّخصيص من المرجّحات الدّاخليّة في باب التّعارض فيما إذا كان المقيّد والمخصّص ظنّيين بحسب الدّلالة المقتضي لوقوع التّعارض بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد فغير مناف لما ذكرنا، لأنّ كلامنا في المقام إنّما هو بعد إحراز عنوان المخصّص والمقيّد، ولهذا ذكرنا في باب التّعارض أنّ الخاصّ إذا كان قطعيّاً لا يكون التّخصيص به من باب التّرجيح، وممّا يدلّ على كون عدم الخاصّ مأخوذاً في ظهور العام في العموم، وكذا عدم كلّ قرينة بالنّسبة إلى اللّفظ الدّال على المعنى الحقيقي عدم تقديمهم العامّ من حيث هو على الخاصّ من حيث هو في مورد من الموارد ولو كان تقديم الخاصّ من باب التّرجيح لانفكّ الحكم المذكور من بعض الموارد فتدبّر.

لا يقال لو كان عدم الخاصّ شرطاً في ظهور العامّ في العموم كذا عدم كلّ قرينة بالنّسبة إلى الظّاهر لما يرجع إلى الأصل عند الشّكّ فيهما، بل لا بدّ من إحراز عدمهما، لأنّا نقول مجرّد كون عدم القرينة شرطاً لا يقضي بوجوب إحرازه بالقطع، بل يكفي فيه الرّجوع إلى أصالة عدمها، فالشّرط هنا أيضاً محرز ولو بالأصل، وأما الشّرط الّذي لا بدّ من إحرازه بغير الأصل فإنّما هو في الشّرط المخالف له وهو الشّرط الوجودي، وأما الشّرط الموافق للأصل فيكفي في إحرازه نفس الأصل فالمدار إنّما هوعلى كون الشيء المأخوذ في غيره موافقاً للأصل، أو مخالفاً له.

نعم عدم المانع دائماً موافق للأصل ما لم يعلم بوجوده في زمان يحكم بعدمه كما أنّ الشّرط إذا كان وجودياً يحكم بعدمه إلاّ إذا أحرز وجوده ولو باستصحاب

الوجود السّابق.

ثانيها: تسليم كونهما مقتضيين والخاصّ والمقيّد مانعين، لكن مجرّد إحراز المقتضي ولو كان لفظا لا يكفي في الحكم بثبوت المقتضي ما لم يحرز عدم المانع ولو بالأصل. فإذا ننقل الكلام إلى هذا الأصل فنقول: ما الدّليل على اعتباره فإن كان من باب استصحاب العدم فالكلام في اعتبار الاستصحاب، وإن كان من جهة أخرى غير الاستصحاب فيخرج عن محلّ البحث. ثالثها: أنّه بعد تسليم عدم ورود جميع ما ذكر يرد عليه أنّ المانع غير الرّافع والمخصّص إن كان مانعاً فإنّما هو يمنع عن أصل الظّهور لا أن يكون رافعاً له بعد وجوده كما هو مفروض كلام المستدلّ وشتّان بينهما.

وبعبارة أخرى: القرينة تمنع عن ظهور اللّفظ في معناه الحقيقي لا أن يكون رافعاً للظّهور الثّابت له. نعم اللّفظ على القول بكون القرينة مانعة ظهور شأني في المراد فالقرينة بالنّسبة إليه يكون دافعة.

رابعها: أنّ المعنى المذكور لا دخل له بالاستصحاب، لأنه تمسّك بالظّهور اللّفظي عند الشّك في الصّارف عنه، وأين هذا من الاستصحاب حيث إنّ الشّك فيه شكّ في أصل الظّهور لا في انعدامه بعد وجوده، ومن هنا يعلم أنّ ما وقع في كلمات جماعة من إطلاق الاستصحاب على أصالة العموم والإطلاق فإنّما هو مبنيّ على التّسامح لا الحقيقة وهذا معنى ما ذكره الأستاذ العلاّمة في الرّسالة من قوله، ولكن الّذي يظهر بالتّأمّل عدم استقامته في نفسه حسب ما صرّح به في مجلس البحث خامسها أنّه مع قطع النّظر عن جميع ما ذكر مناف لقوله المتقدّم أعني قوله والّذي نختاره، فإنه صريح في كون المقصود هو التّفصيل في عنوان الاستصحاب وأنّ المستصحب هو الحكم المقتضي لا المقتضي كما هو قضيّة هذا التّوجيه، وهذا معنى ما ذكره في الرّسالة من قوله وعدم انطباقه على قوله المتقدّم

حسب ما صرّح به في مجلس البحث.

وبالجملة: لا إشكال في فساد التّوجيه المذكور والّذي أوقع المتوهّم في هذا الوهم هو قوله والّذي نختاره إلى آخره بعد جعله تفصيلاً لما أجمله أوّلاً حسب ما تقدّم الكلام فيه ولم يتأمّل أنّ المقصود منه دلالة الدّليل على اقتضاء الشيء للاستمرار والبقاء لولا الرّافع فيحكم بثبوت المقتضى بالفتح عند الشّك في وجود الرّافع لوجود المقتضي له لا لوجود دلالة الدّليل على ثبوته في زمان الشّك بالإطلاق، أو العموم. هذا محصّل ما ذكره دام ظلّه في أثناء البحث وهو لا يخلو عن تأمّل ونظر.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الالتزام بعدم إمكان إحراز الاستمرار للمستصحب في الشبهات الحكمية إلاّ بدلالة الدّليل عموماً، أو إطلاقاً ممّا لم يعلم له وجه، إذ ربما يعلم وجود الاستمرار المستصحب مع عدم عموم وإطلاق هناك أصلاً كما في حكم الشارع بانتقاض الطّهارة ببعض النّواقض، فإنه يعلم منه ثبوت الاستمرار للطّهارة لولا الرّافع، وهكذا كيف ولو بني الأمر على ما ذكر لزم خروج ما اختاره من اعتبار الاستصحاب في الشّك في الرّافع عن عنوان الاستصحاب في الشّبهات الحكميّة، لأنه قد صرّح في غير موضع من كلامه أنّ التّمسك بالعموم والإطلاق لا دخل له بالاستصحاب أصلاً، وقد التزم جميع المنكرين بهذا المعنى إذ لا دخل له بالاعتبار، بل هو تمسّك بالدّليل، هذا مضافاً إلى وضوح فساد ما ذكره عند ذوي الأفهام المستقيمة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره دام ظلّه من كون عدم الخاصّ مأخوذاً في أصل اقتضاء العام للعموم مناف لما بني عليه الأمر في باب العامّ والخاصّ من كون العام بنفسه مقتضياً والمخصّص مانعاً في المخصّصات المنفصلة، وكذا الكلام في مطلق القرينة حسب ما يظهر من بعض تحقيقاته من كون تقديمها على أصالة الحقيقة

أو المقتضي بالمعنى الأخص.

وعلى التقدير الأول فلا بد من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأول، ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول، أو المدلول في الزمان الثاني أصلاً.

وعلى الثاني فلا بد من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم، وفيه: مع أنه أخص من المدعى أن مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضى بالفتح.

والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط إن كان سقوط الاحتمالين

فلا معنى له وإن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرفع ولا بعدمه، فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى بالفتح لا ثبوته.

وربّما يحكى إبدال قوله فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن ثبوته ويتخيل أن هذا أبعد عن الإيراد، ومرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدي وغيره وهو

من باب التّرجيح فتأمل.

وأمّا ما استدلّ به على كون عدم الخاص مأخوذاً في اقتضاء العام للظّهور، وكذا عدم كلّ قرينة بالنّسبة إلى اللّفظ ففيه: أنّ ما ذكره لازم أعمّ إذ عدم تقديمهم للعام من حيث هو عامّ على الخاصّ من حيث هو خاصّ يمكن أن يكون من جهة رجحان الخصوص من حيث هو خصوص على العموم من حيث هو عموم لا من جهة أخذ عدم الخصوص في اقتضاء العام للعموم كما هو المدّعى.

وأما ثالثاً: فلأنّ ما ذكره بعد تسليم كون الخاصّ مانعاً في الإيراد الثّاني يمكن الخدشة فيه بعدم الاحتياج إلى أصالة العدم لكفاية نفس أصالة الحقيقة في الحكم بإرادة المعنى الظّاهر فتأمل.

إن ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء وسيجيء ما فيه.

ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً ولم يعرف هذه الدعوى من أحد واعترف بعدمه في المعارج في أجوبة النافين وصرح بدعوى رجحان البقاء.

ويمكن أن يريد به إثبات البناء على الحالة السابقة ولو مع عدم رجحانه وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم.

والظاهر أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا أحرز المقتضي وشك في المانع بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق بني على عدمه ووجود المقتضي.

ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق في قوله والذي نختاره أن مراده بالمقتضي للحكم دليله وأن المراد بالعارض احتمال طرو المخصص لذلك الدليل فمرجعه إلى أن الشك في تخصيص العام، أو تقييد المطلق لا عبرة به كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنه إذا دل الدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية وعلم من الدليل دوامها ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعاً لها وشك في شيء آخر أنه رافع مستقل، أو فرد من ذلك الرافع أم لا وجب العمل بدوام الزوجية عملاً بالعموم إلى أن يثبت المخصص وهذا حق وعليه عمل العلماء كافة.

نعم لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة كظلمة، أو عدم الخبرة ففي العمل بالعموم حينئذ وعدمه كما إذا قيل أكرم العلماء إلا زيداً وشك في إنسان أنه زيد، أو عمرو قولان في باب العام المخصص أصحهما عدم الاعتبار بذلك العام، لكن كلام المحقق قدس سره في الشبهة الحكمية، بل مفروض كلام القوم أيضاً اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام فيها دون مطلق الشبهة الشامل للشبهة الخارجية.

هذا غاية ما أمكنا من توجيه الدليل المذكور.

لكن الذي يظهر بالتأمل عدم استقامته في نفسه وعدم انطباقه على قوله المتقدم والذي نختاره وإخراجه للمدعى عن عنوان الاستصحاب كما نبه عليه في المعالم وتبعه غيره فتأمل.

ومنها: أن الثابت في الزمان الأول ممكن الثبوت[1] في الآن الثاني وإلا لم

---

(١) حاصل هذا الدّليل كما لا يخفى على من راجع إليه يرجع إلى أنّ تجويز البقاء واحتمال وجود الشّيء في ثاني الزّمان يلازم إمكان وجوده فيه بضرورة العقل، حيث إنّ الممتنع الذّاتي ما لم يحتمل عند العقل وجوده، فإذا كان وجوده ممكناً في الزّمان الثّاني بالنّظر إلى ذاته فكلّ من وجوده وعدمه يحتاج إلى مؤثر لا محالة لاستحالة اقتضاء الممكن بالنّظر إلى ذاته أحدهما، وإلاّ يخرج عن كونه ممكناً وهو محال، فحينئذ إن وجد هناك ما يقتضي الوجود فيه فهو، وإن وجد ما يقتضي العدم وهو عدم وجود مقتضي الوجود مسامحة في الإطلاق فكذلك، وإن لم يعلم بوجود أحدهما فيحكم بالبقاء ظنّاً، فالمقصود من قوله فيثبت بقاؤه ما لم يتجدّد مؤثر العدم إلخ هو إنه إذا لم يتجدّد مؤثر العدم قطعاً بأن وجد مؤثر الوجود كذلك يحكم بالوجود، لأنّ المفروض أنّ الممكن بالنّظر إلى ذاته لا يقتضي العدم، وإلاّ لزم المحذور المزبور والمفروض أنّه لم يوجد مؤثر العدم فلا بدّ من الحكم بالوجود، لأنّ عدم وجود مؤثّر العدم لا ينفكّ عن وجود مؤثّر الوجود حيث إنّ مؤثّر العدم هو عدم علّة الوجود، فإذا فرض عدم مؤثره فلا بدّ من وجود مؤثر الوجود، وإلاّ لزم ارتفاع النّقيضين هذا محصّل توجيه هذا الدّليل.

ويرد عليه:

أمّا أوّلاً: فبأنّ مجرّد عدم العلم بمؤثّر العدم لا يقتضي رجحان الوجود في الزّمان الثّاني وإن لوحظ معه الوجود في الزّمان الأوّل أيضاً إذ لا ملازمة بين

. . . .

الوجودين أصلاً، وإلاّ استحال انفكاكهما، بل الظّن بالبقاء مع فرض عدم العلم بمؤثّر العدم لا يمكن إلاّ إذا فرض الظّن بعدم مؤثر العدم الرّاجع إلى الظّن بوجود مؤثر الوجود كما أشار إليه في الكتاب هذا مع أنه لا يستقيم بظاهره في الاستصحاب العدمي.

وبالجملة: أخذ المقدّمة المذكورة لا تعلّق له بالمقام أصلاً، لأنّ ثبوت التّلازم بين البقاء الواقعي الملازم لوجود العلّة في الزّمان الثّاني وعدم تجدّد مؤثر العدم في نفس الأمر الرّاجع إلى علّة الوجود في الواقع لا يفيد في حصول الظّن بالبقاء مع عدم العلم بمؤثر العدم أصلاً كما لا يخفى، والتشبّث بذيل الغلبة والحكم بوجود الملازمة الغالبيّة بينهما مع أنّه يخرج الفرض عن محلّ البحث، لأنّ الكلام في الحكم برجحان البقاء من جهة نفس الوجود السّابق لا من جهة شيء آخر فيه ما سيجيء من عدم استقامته.

وأمّا ثانياً: فبأنّه إن أريد من اعتبار الاستصحاب من باب الظّن الّذي هو معنى رجحان البقاء الظّن النّوعي ففيه أنّه على فرض تسليم حصوله لا دليل على اعتباره حتّى على القول بحجيّة مطلق الظّن من جهة برهان الانسداد لما عرفت في الجزء الأوّل من التّعليقة من أنّ نتيجة مقدّمات البرهان هي حجية الظّن الشّخصي لا الظّن النّوعي، لأنّ الظّن الشّخصي في حكم العقل في زمان الانسداد كالعلم بالنّسبة إلى الظّن النّوعي حيث إنّه أقرب إلى الواقع منه فيتعيّن في نظر العقل، وإن أريد منه الظّن الشّخصي ففيه: أنّه على فرض تسليم حصوله من الاستصحاب مع أنّه ممنوع إلاّ في بعض الموارد، وإن كان مستقيما على ما استقرّ عليه بناء جماعة ممّن تأخّر من حجيّة مطلق الظّن في الاستصحاب الجاري في الشّبهة الحكميّة إلاّ أنّ الظّاهر أنّ مقصود المستدلّ لا يكون ذلك، لأنّ البناء على اعتباره من باب الظّن الشّخصي حتّى إنّه يكون حجّة في حق شخص دون شخص وفي زمان دون زمان وفي حال

يحتمل البقاء فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فيجب العمل عليه.

وفيه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء، مع أن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي وغيره من أن ما تحقق وجوده ولم يظن، أو لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء.

ومحصل الجواب عن هذا وأمثاله من أدلتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظن البقاء منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظن بقائه كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

مع أنه إن أريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي يعني لمجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء وإن لم يفده فعلاً لمانع ففيه أنه لا دليل على اعتباره أصلاً.

وإن أريد اعتباره عند حصول الظن فعلاً منه فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من أصالة حجية الظن إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه حتى إنه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان وغيرها لم يقل به أحد فيما أعلم عدا ما يظهر من شيخنا البهائي قدس سره في عبارته المتقدمة، وما

دون حال ممّا لم يعهد من أحد عدا شيخنا البهائي وهو كما ترى يوجب اختلال أمر الاستصحاب.

نعم لازم من ذهب إلى حجيّة مطلق الظّن ذلك وردّه بمخالفة الإجماع غير مستقيم كما لا يخفى، والقول بأنّ المقصود هو الظّن النّوعي والدّليل على اعتباره بناء العقلاء على الأخذ به سيجيء ما فيه من عدم استقامته.

ذكره قدس سره مخالف للإجماع ظاهراً، لأن بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الأحكام الجزئية والكلية والموضوعات خصوصاً العدميات على عدم مراعاة الظن الفعلي.

ثم إن ظاهر كلام العضدي[1] حيث أخذ في إفادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع أن الاستصحاب أمارة حيث لا أمارة وليس في الأمارات ما يكون كذلك. نعم لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك[2].

وكيف كان فقد عرفت منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن ببقائه، وقد استظهر بعض تبعاً لبعض بعد الاعتراف بذلك أن المنشأ في حصول الظن غلبة البقاء في الأمور القارة.

قال السيد الشارح للوافية بعد دعوى رجحان البقاء: إن الرجحان لا بد له من موجب، لأن وجود كل معلول يدل على وجود علة له إجمالاً وليست

---

(١) يمكن أن يقال إنّ مراده هو تقييد حصول الظّن الشّخصي بعدم قيام الظّن على الخلاف لا الظّن النّوعي حتّى يكون أصل أماريّة الاستصحاب مقيّداً بعدم قيام الأمارة على الخلاف، فغرضه ممّا ذكره بيان كون الاستصحاب على القول به من باب الظّن أمارة تعليقيّة بالنّسبة إلى غيره من الأمارات، وإلاّ لم يكن معنى لما ذكره أصلاً، لأنّ حصول الظّن من كلّ أمارة مشروط بعدم قيام الظّن على خلافها فتأمل.

(١) الوجه في عدم استبعاد كون الغلبة مثل الاستصحاب أنّها يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب ويوجب الظّن بكونه موافقاً له في الحكم وقيام الأمارة على الخلاف يخرج المشكوك عن كونه مشكوكاً، ويمكن أن يقال أيضاً إنّ المقصود هو حصول الظّن الشّخصي من الغلبة لا أصل كونها أمارة ولو نوعاً، ولهذا ذكر الأستاذ العلاّمة أنّه لا يبعد أن يكون الغلبة مثل الاستصحاب على ما استظهره من عبارة العضدي، ولم يجزم به.

هي اليقين المتقدم بنفسه، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن القار أن يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للإلحاق بالأعم الأغلب، هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيداً بعادة أوأمارة وإلا فيقوى بهما وقس على الوجود حال العدم إذا كان يقينياً» انتهى كلامه رفع مقامه، **وفيه:** أن المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء[1] أبد الآباد، بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان ولا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات ولا في المستصحبات والقدر المشترك بين الكل، أو الأغلب منه معلوم التحقق في موارد الاستصحاب وإنما الشك في الزائد.

---

(١) توضيح المرام في المقام وتنقيح وجه فساد الاستناد إلى الغلبة في إفادة الاستصحاب للظّن يقتضي بسطاً في الكلام، فنقول بعون الملك العلاّم ودلالة أهل الذّكر عليهم ألف الصّلاة والسّلام: إنّ الغلبة قد يكون جنسيّة وقد تكون نوعيّة وقد تكون صنفيّة، وهذه إن توافقت فلا إشكال، وكذلك إن علم بإحداها ولم يعلم بمخالفة غيرها لها، فإنه لا إشكال حينئذ في الحكم بمقتضاها، وأما إن تخالفت كلاً، أو بعضاً فلا ريب في ترجيح الغلبة الصّنفيّة على النّوعيّة والجنسيّة والنّوعيّة على الجنسيّة والوجه فيه ممّا لا يحتاج إلى البيان، فالمدار دائماً عند الاختلاف على الأخصّ فلو فرض اختلاف أصناف الجنس في حكم من حيث الزّيادة والنّقيصة، فالّذي يحصل منها هو الظّن بثبوت الحكم للجنس في المقدار المشترك بين الجميع فيتبع الأخصّ، وهذا يجري في مراتب الغلبة الجنسيّة أيضاً حيث إنّ الأجناس متعدّدة، فالجنس السّافل مقدّم على الجنس العالي في كلّ مرتبة.

ثمّ إنّ الشّرط في إفادة الغلبة للظّن باللّحوق في المشكوك عدم العلم، بل ولا

. . . .

الظّن بكون السّبب في اتّصاف كلّ فرد من الأفراد المتشاركة غير السّبب في اتّصاف الآخر، وإلاّ لم يحصل الظّن من الغلبة في الفرد المشكوك ضرورة أنّ الوجه في إفادة الغلبة للظّن هو حصول الظّن من اتفاق الأفراد الغالبة بكون السّبب فيه هو القدر الجامع بين الجميع فيظنّ منه كون الفرد المشكوك أيضاً كالأفراد الغالبة لاستحالة الانتقال من جزئي إلى جزئي آخر من دون توسيط القدر الجامع، وهذا الشّرط مطّرد في أشباه الغلبة مثل الاستقراء والقياس والأولويّة وأمثالها ممّا يحكم فيه، بلحوق موضوع بغيره. نعم لا إشكال في عدم اشتراط إثبات كون المناط هو القدر الجامع من الخارج، لأنّ نفس الاتّفاق من حيث هو كاشف ظنّي عن ذلك فيظنّ من جهته باللّحوق، إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه لا يخلوأما أن يريد الموجّه من غلبة البقاء في الأشياء القارة هي الجنسيّة أي في جنس الممكن القار كما هو ظاهر كلامه، أو النّوعيّة أي المستصحبات، أو الصّنفيّة أي الصّنف الخاص الّذي يريد استصحابه من الأحكام الشّرعيّة وغيرها، وعلى كلّ تقدير لا يخلو أيضاً إمّا أن يريد من البقاء هو البقاء دائماً وفي جميع الأوقات، أو البقاء على مقدار من الزّمان غير معيّن أي المهملة، أو البقاء على مقدار معيّن من الزّمان لا سبيل إلى إرادة البقاء أبد الآباد لكذبه ولا إلى إرادة المهملة لعدم الجدوى فيها، فيتعيّن أن يكون المراد هو البقاء على مقدار خاصّ من الزّمان فحينئذ نقول إن كان المراد من الغلبة هي الجنسيّة الملحوظة في جنس الممكنات، فيرد عليه:

أمّا أوّلاً: فبأنّه إن أراد من غلبة البقاء فيها هي غلبة البقاء إلى زمان الشّك ففيه أنّه لا معنى لذلك، لأنّ أزمنة الشّك متخالفة وكلّ صنف من الموجودات على مقدار من البقاء غير المقدار الّذي عليه الصّنف الآخر فلا معنى لملاحظة الغلبة الجنسيّة بعد القطع باختلاف الأصناف وعدم انضباطها، وإن أراد منها هي غلبة البقاء على مقدار من الزّمان القدر المشترك فيه جميع الأشياء القارّة، ففيه: أنّه لا

. . . .

جدوى في هذه الغلبة في المقام، لأنّ البقاء على هذا المقدار معلوم في أكثر موارد الاستصحاب فلا يحتاج إلى الغلبة وإنّما الشّك في الزّائد فلا ينفع فيه الغلبة المزبورة. نعم لو شكّ في كون وجود شيء آنيّ، أو له قرار أمكن القول بحصول الظّن من الغلبة المذكورة بكونه من القسم الثّاني مع قطع النّظر عمّا سيتلى عليك.

وأمّا ثانياً: فبأنّ غلبة البقاء لا ينفع في الحكم بالبقاء ظنّاً في الفرد المشكوك وإن فرض انضباط للموجودات، لأنّ البقاء في كلّ واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في الآخر غاية الأمر مشاركتها من باب الاتفاق في البقاء على مقدار من الزّمان ومجرّد هذا غير كاف في الغلبة حسب ما عرفت سابقاً. وبالجملة: من الواضح الّذي لا يعتريه شكّ أنّ بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغيّر في الوجود من الجواهر والأعراض في زمان الشّك في النّجاسة من جهة ارتفاع التّغيّر مع احتمال مدخليّة في بقاء النّجاسة لا يوجب الظّن ببقاء النّجاسة في الماء الّذي زال عنه تغيّره قطعاً لعدم ارتباط بينهما، وإن كان المراد هي الغلبة النّوعيّة أي غلبة البقاء في نوع المستصحبات فيرد عليه ما عرفته في الغلبة الجنسيّة حرفاً بحرف، وإن كان المراد هي الغلبة الصّنفيّة أي غلبة البقاء في صنف المستصحب، ففيه: أنّ هذا في الشّبهات الموضوعيّة يستقيم في الجملة، سواء كان من جهة الشّك في المقتضي، أو الرّافع وجوداً، أو صفة، وإن كانت قضيّة كلام شيخنا قدس سره التّخصيص بالثّاني بأن يقال إنّ صنف الإنسان يقتضي نوعاً من البقاء وكذلك صنف الحمار والبغال يقتضي مقداراً من البقاء وكذلك الرّطوبة في الصّيف والشّتاء يقتضي مقداراً من البقاء، وهكذا حال سائر الموضوعات بحسب تفاوت أصنافها وتغايرها في مقدار البقاء، إلاّ أنّ البناء عليه مع فرض تسليم حجيّة الظّن الحاصل من الغلبة ولو في الشّبهة الموضوعيّة ممّا يخلّ أمر الاستصحاب، فإنّ المتطهّر إذا أراد استصحاب طهارته في زمان الشّك فلا بدّ من أن يلاحظ الزّمان

المنقضي عن طهارته مع ملاحظة حاله بحسب الاعتياد على حفظ الطّهارة وعدمه على ما ذكره شيخنا البهائي.

وأمّا في الشّبهات الحكميّة فلا يستقيم أصلاً، سواء كان الشّك من حيث المقتضي أومن حيث الرّافع إلاّ في الشّك في النّسخ حيث إنّه يحصل فيه الظّن بالبقاء من ملاحظة غلبة بقاء الأحكام الشّرعيّة وعدم نسخها، إلاّ أنّ في عدّ أصالة عدم النّسخ في عداد أقسام الاستصحاب وأفراده محل تأمّل ونظر. من حيث إنّ النّسخ قسم من التخصيص فيدخل أصالة عدمه في الأصول اللّفظيّة، لكنّهم تسامحوا في المقام وجعلوها من أقسام الاستصحاب ومع البناء على هذه المسامحة لا جدوى فيه لنا حيث إنّ الشّك في النّسخ لا يقع إلاّ في زمان النّبي صلى الله عليه وآله، أو الأئمّة عليهم السلام على جهة النّقل عنه صلى الله عليه وآله هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة، ولكن يمكن الخدشة فيه بمنع تحقّق القدر المشترك في الشّك في النّسخ أيضاً، لأنّ بقاء كلّ حكم إنّما هومن جهة اقتضاء خصوص مصلحته البقاء ومجرّد الموافقة الاتفاقيّة غير مجد بالفرض هذا، ولكن يمكن أن يقال إنّه يحصل الظّن من ملاحظة غلبة بقاء الأحكام وعدم نسخها بأنّ الزّمان لا مدخل له في مصلحة الحكم وأنّ بقاء الأحكام إنّما هومن جهة اقتضاء نوع المصلحة الدّوام هذا في الشّك في النّسخ.

وأمّا في غيره فلا معنى فيه للحكم بتحقّق الغلبة أمّا لو كان الشّك من حيث الاستعداد والمقتضي، فظاهر لعدم انضباط لمقدار الاستعداد في الأحكام الشّرعية يجدي للحكم في المورد المشكوك والقدر المتيقّن غير مجد كما عرفت سابقاً، مع أنّه على تقدير الانضباط لا ينفع في تحقّق الغلبة المعتبرة الكاشفة عن الاستناد إلى القدر المشترك، لأنّ كلّ حكم شرعيّ، بل وغيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح ومجرّد الموافقة الاتّفاقيّة في مقدار الاستعداد لا

وإن أريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك فإن أريد أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق.

ففيه أولاً: أنا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشك.

وثانياً: لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك للعلم بعدم الرابط بينها وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع كما لا يخفى، بل البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم بعضها مشترك في مناط البقاء.

وبالجملة فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود من الجواهر والأعراض في زمان الشك في النجاسة لذهاب

يجدي شيئاً كما لا يخفى، وأمّا لو كان الشّك من حيث الرّافع فيعرف الكلام فيه ممّا عرفته في الشّك من حيث المقتضي.

هذا وإن شئت قلت: إنّ الشّكّ في الحكم الشّرعي، سواء كان من جهة الشّك في المقتضي، أو الرّافع لا يلاحظ فيه في غير النّسخ الزّمان إلاّ بالفرض من غير فرق بين الزّمان المفروض للشّك في البقاء بين قلّته وكثرته وطوله وقصره كما هو ظاهر فكيف يتمسّك للحكم بالبقاء فيه بالغلبة فتدبّر.

هذا بعض الكلام من حيث الصّغرى، وأما إثبات حجيّة الغلبة سيّما في الشّبهات الموضوعيّة فدونه خرط القتاد وعليك بإمعان النّظر فيما ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي في المقام، فإنه في غاية المتانة بحسب المطلب، وإن كان فيه نوع اضطراب بحسب العبارة، فإنّ قوله: فإن أريد أغلب الموجودات السّابقة بقول مطلق يحتاج إلى ذكر شرطيّة أخرى كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ ما ذكره سند المنع بقاء أغلب الموجودات إلى زمان الشّك لا يخلو عن تأمّل، لأنّ عدم الرّابط والجامع لا يمنع عن أصل الاشتراك في البقاء غاية الأمر عدم تحقّق الغلبة المعتبرة بمجرّد ذلك.

التغير المشكوك مدخليته في بقاء النجاسة لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها.

وهكذا الكلام في كل ما شك في بقائه لأجل الشك في استعداده للبقاء.

وإن أريد به ما وجه به كلام السيد المتقدم صاحب القوانين بعد ما تبعه في الاعتراف بـ«أن هذا الظن ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم قال، بل لأنا لما فتشنا الأمور الخارجية من الأعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الأول على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب إلحاقاً له بالأعم الأغلب.

ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع، فالاستعداد الحاصل للجدران القويمة يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه وللفرس مقداراً آخر وللحشرات مقداراً آخر ولدود القز والبق والذباب مقداراً آخر وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء.

فهاهنا مرحلتان، الأولى: إثبات الاستمرار في الجملة الثانية إثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هومن جملتها.

فالحكم الشرعي مثلاً نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن، وقد لا يلاحظ من جهة الأحكام الصادرة من الموالي إلى العبيد، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعية، فإذا أردنا التكلم في إثبات الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة

أغلب الأحكام الشرعية، لأنه الأنسب به والأقرب إليه وإن أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد.

ثم إن الظن الحاصل من الغلبة في الأحكام الشرعية محصله أنا نرى أغلب الأحكام الشرعية مستمرة بحسب دليله الأول بمعنى أنها ليست أحكاما آنية مختصة بآن الصدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجي عن الدليل أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار، فإذا رأينا منه في مواضع عديدة أنه اكتفى في إبداء الحكم بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا أن مراده من الأمر الأول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار إلحاقاً بالأغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار، وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الأمور الخارجية فإن غلبة البقاء تورث الظن القوي بالبقاء»* انتهى.

فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه مما أشرنا إليه.

توضيحه: أن الشك في الحكم الشرعي قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرافع.

أمّا الأول: فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد مثلاً إذا شككنا في مدخلية التغيير في النجاسة حدوثاً وارتفاعاً وعدمها فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الأخر مثل أحكام الطهارات والنجاسات فضلاً عن أحكام المعاملات والسياسات فضلاً عن أحكام الموالي إلى العبيد.

وبالجملة: فكل حكم شرعي، أو غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم

---

* القوانين المحكمة: ج٢، ص٥٧.

من الأغراض والمصالح ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل في تحققه ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

ومن هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثاً وارتفاعاً فتتبع لأجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء أحكام سائر الموالي، بل أحكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعاً ومحمولاً عد من أسفه السفهاء.

وأمّا الثاني: وهو الشك في الرافع فإن كان الشك في رافعية الشيء للحكم فهو أيضاً لا دخل له بسائر الأحكام ألا ترى أن الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرة، أو نجاسة الماء بالإتمام كراً، أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب، أو الزبيب أو، وأما الشك في وجود الرافع وعدمه فالكلام فيه هو الكلام في الأمور الخارجية.

ومحصل الكلام أنه إن أريد أنه يحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف، أو نوع يكون الغالب في أفراده البقاء فلا ننكره، ولذا يحكم بظن عدم النسخ عند الشك فيه.

لكنه يحتاج إلى ملاحظة الصنف والتأمل حتى لا يحصل التغاير فإن المتطهر في الصبح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية مثل بياض ثوبه وطهارته وحياة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني ونحو ذلك.

نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد، أو المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة ووجد الأغلب متطهراً في هذا الزمان حصل

الظن ببقاء طهارته.

وبالجملة فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظن به حق إلا أن البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارده.

وإن بنى على ملاحظة الأنواع البعيدة والجنس البعيد، أو الأبعد وهو الممكن القار كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم ففيه ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وموارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء إليه وفي مثله لا يحصل الظن بالإلحاق، لأنه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالأغلب من الظن أولا بثبوت الحكم، أو الوصف الجامع فيحصل الظن بثبوته في الفرد المشكوك.

وممّا يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار[1] الاستصحاب في موردين

---

(١) قد يتوهّم متوهّم عدم شهادة ما استشهد به لما ذكره إذ الممتنع في الفرض هو حصول الظّن الشّخصي من الاستصحابين، وأما الظّن النّوعي فلا والاستصحاب عند الأكثر مبنيّ على الظّن النّوعي لا الشّخصي، ولكن لا يخفى عليك أنّ التّوهم المذكور في غاية الفساد، لأنّ ظاهر من يجعل الوجه في اعتبار الاستصحاب الغلبة هو إرادة الظّن الشّخصي لا النّوعي، هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّه بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن النّوعي أيضاً مقيّد بعدم مخالفته للعلم، سواء كان إجماليّاً، أو تفصيليّاً لا بمعنى عدم اعتباره مع حصول الظّن النّوعي منه، بل بمعنى عدم حصول الظّن النّوعي منه، بل من حيث إنّ إفادته له مشروطة بعدم حصول العلم على الخلاف وليس هذا مختصاً بالاستصحاب، بل يجري في جميع ما يكون اعتباره من باب الطّريقيّة، فإنّ حيثيّة الطّريقيّة ولو بحسب النّوع لا تجامع القطع بالخلاف، ومن هذا يحكم بإجمال ظاهرين علم بصرف أحدهما عن ظاهره كما في العامين من وجه مع البناء على كون اعتبار الظّهور اللّفظي من باب الظّن النّوعي.

يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، فإن المتطهر بمائع شك في كونه بولاً، أو ماء يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه، مع أن الظن بهما محال وكذا الحوض الواحد إذا صب فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شك في بلوغ مائه كراً، فإنه يحكم حينئذ ببقاء قلته، فإذا امتلأ وأخذ منه الماء تدريجاً إلى ذلك الموضع فيشك حينئذ في نقصه عن الكر فيحكم ببقاء كريته، مع أن الظن بالقلة في الأول وبالكرية في الثاني محال.

ثم إن إثبات حجية الظن المذكور على تقدير تسليمه دونه خرط القتاد خصوصاً في الشبهة الخارجية[1] التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقاً، فإن اعتبار

نعم لو جعل معنى الظّن النّوعي كون الأمارة بالنّظر إلى نوعها وطبعها مفيدة للظّن وإن منع من حصوله عنها في خصوصيّات المقام بعض الموانع، وإن كان هو العلم لصحّ القول بتحقّقه في صورة وجود العلم على الخلاف هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ الغرض ممّا أفاده شيخنا هو امتناع جعل الاستصحاب من الأمارات مع ما ترى من جريانه في طرفي الضّدين كالقلّة والكرّية بالنّسبة إلى مقدار معيّن من الماء من الحوض فتأمل. حتّى لا يختلط عليك الأمر.

(١) لا يخفى عليك أنّ دعوى انعقاد الإجماع من الكلّ على عدم اعتبار الغلبة في الموضوعات في غاية الإشكال. نعم القول باعتبارها في الشّبهة الحكميّة من جهة برهان الانسداد لا يقتضي القول باعتبارها في الشّبهة الموضوعيّة لعدم جريان مقدّماته فيها على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأوّل من التّعليقة، هذا مضافاً إلى ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة من أنّه لا معنى لكون مبنى الاستصحاب عندهم على الغلبة مع ما يشاهد منهم من تقديم الاستصحاب على الغلبة الموجودة على خلافه في موارد كثيرة كما في طين الطّريق وغسالة الحمّام وقول المدّعي مع غلبة صدقه في أخباره إلى غير ذلك.

استصحاب طهارة الماء[١] من جهة الظن الحاصل من الغلبة وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة أخرى كطين الطريق مثلاً مما لا يجتمعان، وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعي لأجل الغلبة.

ومنها: بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم[٢] كما ادعاه العلامة في النهاية وأكثر من تأخر عنه.

---

(١) المقصود من هذا الكلام على ما يظهر منه ليس هو منع تحقّق الغلبة، أو الظّن في طرف الاستصحاب ومقابله حتّى يقال بأنّ المعتبر هو الظّن النّوعي فيمكن اجتماع السّببين للظّن، بل المقصود أنّه بعد كون الوجه في اعتبار الاستصحاب في الشبهة الموضوعيّة هي الغلبة ليس إلاّ حسب ما هو قضيّة ظاهر كلام الموجّه لا معنى للتّفكيك في اعتبارها وإنّها لو كانت على طبق الحالة السّابقة يكون معتبرة بخلاف ما لو كانت على خلاف الحالة السّابقة، أو لم يكن هناك حالة سابقة أصلاً فتدبّر.

(٢) الوجه في اعتبار بناء العقلاء في المقام على فرض تحقّقه، بل في كلّ مقام هو كشفه عن حكم العقل كإجماعهم القولي غاية ما هناك أنّ بناء العقلاء وحكم العقل في طريق الإطاعة والامتثال معلّق على عدم جعل المولى طريقاً غير ما يسلكونه في طريق الامتثال وعدم نهيه عن سلوك ما بنوا على طريقيّته، فنقول في المقام: إنّه على فرض تسليم وجود بناء العقلاء على سلوك الاستصحاب في إطاعة الأحكام الواصلة إليهم من الموالي العرفيّة يحكم بجواز سلوكه في إطاعة الأحكام الشّرعيّة وأنّ الشّارع أمضاه ما لم نجد له طريقاً مخترعاً لإطاعة أحكامه، أو ردعه عن سلوك هذا الطّريق الخاصّ في أحكامه، وهذا نظير ما ذكرناه وذكره الأستاذ العلاّمة في حجيّة الظّن في مسألة حجيّة خبر الثّقة باستقرار طريقة العقلاء على سلوكه وجعله واسطة بين الموالي والعبيد لا يقال ما دلّ على النّهي عن العمل

بما وراء العلم من الآيات والأخبار رادع عن العمل بالاستصحاب في الأحكام الشّرعيّة وما يتعلّق بها من موضوعاتها، لأنّا نقول ما دلّ على حرمة العمل بغير العلم لا يصلح ردعا في المقام، لأنّا قد حقّقنا في محلّه أنّه لم يدلّ دليل من العقل ولا من النّقل على ثبوت الحرمة الذّاتيّة للعمل بما وراء العلم وإنّما الّذي ثبت من الدّليل هو الحرمة التّشريعيّة، أو طرح الأصل، أو الواقع، ومن المعلوم أنّ قبح التّشريع ثابت عند العقلاء مطلقاً من غير فرق بين الأحكام الشّرعيّة وغيرها، لأنّ الافتراء على المولى قبيح مطلقاً والأصول معتبرة عندهم أيضاً كذلك، فإذا كان بناؤهم مع ذلك على سلوك طريق والالتزام به فيكشف ذلك عن عدم ثبوت الحرمة من الجهتين فيه، وأما حرمته من حيث طرح الواقع فغير لازمة في المقام حيث إنّ الاستصحاب مشروط بالعجز عن تحصيل العلم في الشّبهة الحكميّة ولا محذور لطرح الواقع أحياناً من العمل بالأصل، أو الأمارة في الشّبهات الموضوعيّة هذا وقد ذكرنا تفصيل الكلام في المقام من النّقض والإبرام فيما علّقناه على رسالة حجيّة الظّن من أراده فليراجعه.

هذا وقد كان الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في مجلس البحث بانياً على كون الوجه في اعتبار بناء العقلاء بقول مطلق هو التّقرير نظير سيرة المتشرّعة والفرق بين ما ذكره وما ذكرنا لا يكاد يخفى على المتأمّل، حيث إنّ الوجه في اعتبار بناء العقلاء بناء على ما ذكره هو كشفه عن السّنة وبناء على ما ذكرنا هو كشفه عن حكم العقل غاية الأمر أنّ الرّدع من الشّارع على ما اخترناه رافع لموضوع ما بنوا عليه وما ذكرنا وإن لم ينفك عن الإمضاء والتّقرير من الشّارع بقاعدة التّلازم إلاّ أنّ جهة الاعتبار ليست هو التّقرير.

ثمّ إنّ لازم ما ذكره دام ظلّه عدم نفع بناء العقلاء إلاّ بعد ثبوته في الأمور الشّرعيّة بخلاف ما ذكرنا، فإنّ ثبوته في إطاعة أحكام الموالي العرفيّة يكفي بعد

عدم ثبوت الرّدع من الشّارع، وممّا ذكرنا يظهر لك فساد ما قد يورد على الوجه المذكور من أنّ استقرار طريقة العقلاء على سلوك الاستصحاب في أمور معايشهم من حيث إنّ بناءهم فيها على دفع الضّرر المظنون وجلب المنفعة المظنونة، سواء كان الظّن على طبق الحالة السّابقة أوعلى خلافها لا يلزم الحكم باعتباره في الشّرعيّات وعند الشارع، وإلاّ لزم الحكم بحجيّة مطلق الظّن في الأحكام الشّرعيّة من غير حاجة إلى دليل الانسداد ونحوه، هذا مضافاً إلى أنّ بناءهم عليه ليس مقصوراً على الأمور العادية، بل يتحقّق بالنّسبة إلى الموضوعات الّتي تعلّق بها الأحكام الشّرعيّة ألا ترى جريان طريقتهم على الحكم ببقاء ما له دخل حدوثاً وبقاء بالنّسبة إلى مستقبل الأوقات عند إرادة الاشتغال بالعبادة المشروطة بالحياة والاختيار وغيرهما من الشّروط وعدم الموانع مع احتمال زوالها قبل الفراغ عن العمل وليس ذلك من جهة وصول دليل تعبّدي من الشارع إليهم، ودعوى كون الاشتغال منهم بالأعمال المشروطة بالشّروط المذكورة من جهة غفلتهم عن احتمال زوالها كما هو الوجه في سلوك الحيوانات على تقدير ثبوت الاختيار لهم كما ترى فتأمل.

هذا مجمل القول في الكبرى أي حجيّة بناء العقلاء، وأما الصّغرى وهي وجود بنائهم في المقام فملخّص الكلام فيها أنّك قد عرفت في مطاوي كلماتنا السّابقة أنّ بناء العقلاء في أمورهم على سلوك طريق من دون حصول الظّن لهم منه ولو نوعاً ممّا لم يثبت في مورد من الموارد، وقد عرفت أيضاً أنّ الصّالح لحصول الظّن منه في باب الاستصحاب ليس إلاّ الغلبة الّتي قد عرفت عدم وجودها إلاّ في الشّبهة الموضوعيّة على حسب اختلاف مراتب الأصناف فيها وبنائهم على العمل بالغلبة في الموضوعات ثابت سواء وافقت الحالة السّابقة، أو خالفتها، ألا ترى أنّهم لا يكاتبون ولا يبنون على حياة من عهدوه على حال لا يغلب فيها السّلامة.

. . . .

نعم ربما يكتبون إليه من باب الاحتياط، ولهذا لا يرسلون إليه البضائع والأمتعة للتّجارة فيمكن أن يحكم باعتبار الاستصحاب في الموضوعات من جهة البناء المذكور فيما كان الشّك فيه من قبيل الشّك في الرّافع حسب ما هو الأكثر في الشّبهات الموضوعيّة دون ما كان الشّك فيه من قبيل الشّك في المقتضي لعدم تحقّق الغلبة فيه فتأمل.

ولا يحتاج في الحكم باعتباره حينئذ إلى ضمّ مقدّمات الانسداد القاضية لحجيّة مطلق الظّن، بل يصير الاستصحاب حينئذ من الظّنون الخاصّة الثّابت اعتباره من حيث قيام الدّليل عليه بالخصوص، لكن قد عرفت أنّ البناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظّن الشّخصي والغلبة ممّا يوجب سقوط اعتباره في كثير من الموارد وهو مما لم يلتزم به أحد إلاّ قليل ممّن تأخّر، وأما الشّبهات الحكميّة فقد عرفت منع تحقّق الغلبة المعتبرة فيها في غير الشّك في النّسخ. نعم ذكر الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث أنّه يمكن الحكم باعتبار الاستصحاب في الشّبهات الحكميّة في الشّك في الرّافع من جهة بناء العقلاء لا بمعنى استقراره على العمل باستصحاب المقتضى بالفتح حتّى يقال إنّك قد منعت تحقّق سبب الظّن والغلبة بالنّسبة إليه، بل بمعنى استقراره على استصحاب عدم وجود الرّافع للحكم الشّرعي الّذي فرض وجود المقتضي لثبوته بعد الفحص والبحث عمّا يقتضي الرّفع في مظانّه، ولازم هذا وإن كان هو البناء على وجود المقتضى بالفتح، إلاّ أنّه ليس من جهة استصحاب نفسه، بل من جهة استصحاب عدم ما يرفعه فبناء العقلاء على تقدير تسليم وجوده إنّما ينفع للقول باعتبار الاستصحاب في الشّك في الرّافع لا في الشّك في المقتضي فيصير دليلاً على القول المختار.

هذا ملخّص ما ذكره، ويمكن الخدشة فيه بأنّ هذا يرجع إلى التمسّك بطريق آخر وهو قاعدة عدم الدّليل دليل العدم بعد الفحص في مظانّ الوجود والحكم

وزاد بعضهم أنه لولا ذلك لاختل نظام العالم وأساس عيش بني آدم، وزاد آخر أن العمل على الحالة السابقة أمر مركوز في النفوس حتى الحيوانات ألا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلاء والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، ولولا البناء على إبقاء ما كان على ما كان لم يكن وجه لذلك.

والجواب: أن بناء العقلاء إنما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبة فإنهم في أمورهم عاملون بالغلبة سواء وافقت الحالة السابقة، أو خالفتها

بالبقاء من جهته لا دخل له بالاستصحاب فتأمل. ومن هنا تعرف النّظر فيما ذكره شيخ الطّائفة المحقّة النّاجية في بيان الاستدلال بالاستصحاب، مضافاً إلى ما يرد عليه من عدم دليل على اعتبار هذا الظّن الحاصل من القاعدة المذكورة، اللّهمّ إلاّ أن يدّعى بناء العقلاء على الأخذ به والاتّكال عليه والرّكون إليه، هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة فيما ذكره في الشّك في المقتضي أيضاً بطريق المعارضة، فنقول كما يقال: لو كانت الحالة الثّانية معتبرة للحكم الأوّل لكان عليه دليل كذلك نقول إنّ القدر الثّابت من الدّليل هو ثبوت الحكم في الحالة الأولى ولو كان ثابتاً في الحالة الثّانية أيضاً لكان عليه دليل، فإذا لم يكن فيبنى على عدمه فتدبّر.هذا مع أن حصول الظّن مطلقاً من عدم وجدان الدّليل على الحكم وعلى مغايرة الحالة الثّانية للحالة الأولى ممنوع، لأنّ عدم الوقوف على الدّليل بعد الفحص عنه ليس أمارة على عدم الدّليل في نفس الأمر إلاّ بانضمام مقدّمة خارجيّة وهي بقاء ما ورد من الشارع لبيان الأحكام ووصوله إلينا ولو بالنّسبة إلى غالبه وأكثره فتأمل.

ثمّ إنّ ذكر الأستاذ العلاّمة كلام الشّيخ هنا إنّما هومن جهة الإشارة بأدنى مناسبة إلى ثبوت طريق آخر في باب الاستصحاب لا من جهة كونه عين ما ذكره في قوله، ولعلّ هذا إلى آخره كما لا يخفى.

ألا ترى أنهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة فضلاً عن المهالك إلا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة ولا يجعلونه وصياً في الأموال، أو قيماً على الأطفال ولا يقلدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال.

وتراهم لو شكوا في بقاء الحكم الشرعي، أو نسخه يبنون على البقاء ولو شكوا في رافعية المذي شرعاً للطهارة فلا يبنون على عدمها. وبالجملة: فالذي أظن أنهم غير بانين في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب.

نعم الإنصاف أنهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم، ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص فإنها أمارة على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود، والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرده من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم في باب أصل البراءة.

قال في العدة بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب: «في مثل المتيمم الداخل في الصلاة والذي يمكن أن ينتصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول لكان عليه دليل، وإذا تتبعنا جميع الأدلة فلم نجد فيها ما يدل على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى دل على أن حكم الحالة الأولى باق على ما كان.

فإن قيل هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر وذلك خارج عن استصحاب الحال.

قيل إن الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، وأما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به»* انتهى.

---

* عدة الأصول: ص ٣٠٤.

المحتويات

بحر الفوائد

في شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨هـ / ١٣١٩هـ

ومعه متن فرائد الأصول

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

تحقيق وتعليق

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد [illegible] ابن سماحة [illegible] السيد جعفر مرتضى العاملي

بحر الفوائد في شرح الفرائد

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الرازي

١٢٤٨هـ / ١٣١٩هـ

مع متن الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

الجزء السابع

تحقيق وتنقيح

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

بيروت ـ لبنان طريق المطار ـ خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ ـ ٠١/٥٤٠٠٠٠ ـ فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout – Liban – Rue Airport Tel: 01/455559 – 01/540000 – fax: 850717

Email:info@dartourath.com www:dartourath.com

بسم الله الرحمن الرحيم

احتج النافون بوجوه:

منها: ما عن الذريعة وفي الغنية من أن المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم[1] عند التحقيق من غير دليل. توضيح ذلك: أنهم يقولون: «قد ثبت بالإجماع على من شرع في الصلاة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب أن يكون على هذا الحال بعد المشاهدة، وهذا منهم

---

(١) ظاهر هذا الوجه كما ترى يرجع إلى التّمسّك بالأصل في المنع عن العمل بالاستصحاب وهو مستقيم حيث إنّه لا يرتاب أحد في أنّ قضيّة الأصل الأوّلي عدم اعتباره لولا الدّليل عليه، ولكن قد أفرط بعض المنكرين من الأخباريّين في المقام كبعض أصحابنا الأصوليّين وحكم بأنّ المتعلّق بالاستصحاب حقيقة يثبت الحكم بالقياس، ويرجع تمسّكه إليه بيان ذلك أنّه لا شبهة في تغاير الحالتين وهما حالتي فقدان الماء ووجدانه في مسألة المتيمّم الواجد للماء في أثناء الصّلاة، أو تغيّر الماء وزواله عنه في الماء الّذي نجس بالتّغيّر ثمّ زال تغيّره بنفسه مثلاً، وإلاّ لما قطع في إحداهما وشكّ في الأخرى وإذا تغايرت الحالتان وجدت هناك قضيّتان الموضوع في إحداهما غير الموضوع في الأخرى وإذا تعدّدت القضيّتان بتغاير موضوعهما والمفروض أنّه لا دلالة للدّليل المثبت للحكم في إحداهما على ثبوته في الأخرى، وإلاّ لما جرى الاستصحاب، أو لما احتجنا إليه فإثبات حكم الحالة الواجدة للدّليل في الحالة الخالية عنه لا يمكن بتنقيح المناط ظنّاً وأنّه هو القدر المشترك بين الحالتين وأنّه الموضوع الحقيقي في نظر الشّارع كما في مسألة القياس، فإنّ إلحاق النّبيذ بالخمر إنّما هو من حيث الظّن بأنّ علّة الحرمة في الخمر هو الإسكار الموجود في النّبيذ أيضاً، ولا فرق عند التّحقيق بين إلحاق عصير الزّبيب بعصير العنب من جهة القياس، أو من جهة استصحاب حالة العنبيّة كما صدر عن بعض، ففي المثالين لا بدّ من أن يظنّ أوّلا أنّ العلّة في حكم الشارع هو

. . . .

القدر المشترك بين الحالتين، ثمّ إلحاق إحداهما بالأخرى فيظنّ في مسألة المتيمّم الواجد للماء في الأثناء أنّ العلّة هو مجرّد فقدان الماء قبل الصّلاة، وهذا الوصف موجود قطعاً بعد وجدان الماء في الأثناء أيضاً، وفي مسألة الماء المتغيّر الّذي زال عنه التّغير أنّ المناط هو مجرّد حدوث التّغيّر في الماء وإن زال عنه من دون أن يكون زواله بما ثبت كونه مطهّراً كإلقاء الكرّ ونحوه، وهكذا في باقي الأمثلة، وإلاّ لم يكن إلحاق إحداهما بالأخرى.

وبعبارة أخرى: تعدّد القضيّتين وتغايرهما إمّا بتغاير الموضوع، أو المحمول، أو بتغايرهما معاً والمفروض في المقام وفي باب القياس وحدة المحمول فينحصر جهة التّغاير في الموضوع، فنقول: هنا مسألتان وقضيّتان:

إحداهما: أنّ الماء المتلبّس بالتّغيّر نجس، أو المتيمّم الفاقد للماء حكمه كذا.

والأخرى: أنّ الماء الّذي زال عنه التّغيّر نجس، أو المتيمّم الواجد للماء حكمه مثل حكم الفاقد.

فإن قلت: إنّهما ليستا بقضيّتين فقد خالفت الوجدان وكابرت العيان.

وإن قلت: إنّهما قضيّتان متغايرتان، لكن يلحق إحداهما بالأخرى من غير دليل، فقد قلت: مقالة غير معقولة لم يقل بها أحد من العقلاء.

وإن قلت: يلحق إحداهما بالأخرى مع الدّليل وهو الظّن بكونها مثلها في الحكم حسب ما هي مقالة القائلين بالاعتبار.

فنقول: إنّ الظّن بكونهما مثلهما في الحكم لا يعقل إلاّ بالظّن بكون المناط والعلّة هو القدر الجامع بينهما، وهذا ما ذكرنا من رجوع التّمسك بالاستصحاب إلى التّمسك بالقياس هذا في الشّك في المقتضي وبمثله يقال في الشّك في الرّافع، فإنّ المتطهّر الّذي لم يخرج منه المذي مثلاً غير المتطهّر الّذي خرج منه المذي، فإلحاق أحدهما بالآخر في الحكم لا ينفك عن القياس بالبيان الّذي عرفت تفصيله وتوضيحه.

. . . .

هذا ملخّص ما ذكره الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث لتوضيح مرام المتوهّم وقد ارتضاه دام ظلّه وبنى على تماميّته لولا ورود الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك، بل بعد ملاحظته أيضاً بالنّسبة إلى الشّك في المقتضي، وأما بالنّسبة إلى الرّافع فلا يتمّ ما ذكر بعد ملاحظة الأخبار فإنّا لم نسلّم أنّ هنا قضيّتين الموضوع في إحداهما غير الموضوع في الأخرى إلاّ أنّ من المقرّر في محلّه، بل الواضح الّذي لا يحتاج إلى البرهان، بل البيان أنّ القياس ليس هو مجرّد الحكم في موضوع بما حكم به في غيره ولو كان من جهة قيام دليل عليه، وإلاّ لكان أكثر الأحكام الثّابتة في الموضوعات من باب القياس، بل هو ذلك مع كون الحكم في الفرع من جهة استنباط كون العلّة في الأصل هو القدر المشترك بينهما ظنّاً فيؤخذ بالجامع ويلقى الفارق بينهما بحسب الظّن، فإلحاق النّبيذ بالخمر في الحكم من جهة الظّن بكون المناط هو الإسكار الموجود فيهما قياس، لكن إلحاقه به من جهة ورود الدّليل على وجود الحكم في النّبيذ بما حكم به في الخمر ليس من القياس في شيء، فإثبات الحكم في المقام في الحالة الثّانية من جهة دلالة الأخبار على وجوب إجراء الحكم الثّابت في الحالة الأولى في الحالة الثّانية خارج عن القياس موضوعاً لا أن يكون مخصّصاً لما دلّ على حرمة العمل بالقياس ومنافياً لهذا، مع أن هناك وجهاً آخر يمكن أن يحكم بملاحظته على عدم كون إثبات الحكم في المقام من جهة الأخبار قياساً وخروجه عنه موضوعاً وهو إنه لا شكّ ولا ريب أنّه كما لا يتحقّق القياس إلاّ مع تعدّد الموضوع، وكون الحكم من جهة استنباط المناط كذلك لا ريب في عدم تحقّقه إلاّ مع وحدة المحمول، ومن الظّاهر أنّ الحكم الثّابت بالأخبار غير الحكم الثّابت أوّلاً في الحالة السّابقة ضرورة أنّ الحكم الثّابت بالأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك حكم ظاهري من حيث تقيّده بالشّك وعدم العلم بالخلاف والحكم الثّابت في الحالة السّابقة حكم واقعيّ فلا

دخل لأحدهما بالآخر، هكذا أفاده الأستاذ العلاّمة دامت إفادته هذا كلّه على المختار من اختصاص دلالة الأخبار بالشّك في الرّافع.

وأمّا إن قلنا بشمولها للشك في المقتضي أيضاً حسب ما عليه بناء الأكثرين ممّن تمسّك بها فالتّفصّي عن الإشكال على تقديره كالتفصّي على تقدير التّخصيص بما هو المختار، هذا كلّه على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وأما على القول باعتباره من باب حكم العقل وبناء العقلاء على التّمسك به حسب ما عليه بناء المتقدّمين من الخاصّة وجميع العامّة فقد ذكر الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في التفصّي عن الإشكال على تقديره في طيّ جملة كلام له في أثناء البحث أنّ بناء العقلاء على الأخذ به دليل على الإلحاق كالأخبار فيخرج عن القياس أقول: ويشكل ما ذكره دامت إفادته بأنّه لو كان المراد من الخروج هو الخروج الموضوعي حسب ما هو الظّاهر من الكلام المذكور فكيف يجتمع ذلك مع كون بناء العقلاء على الأخذ بالاستصحاب من جهة حصول الظّن بأنّ المناط هو القدر المشترك بين الحالتين فهذا كما ترى بناء منهم على الأخذ بالقياس في بعض الموارد، وإن كان هو الخروج الحكمي فكيف يجتمع ذلك مع قيام الإجماع ودلالة الأخبار المتواترة، بل الضّرورة على حرمة العمل به لا يقال حرمة العمل بالقياس ليست بحسب الذّات وإنّما هي من جهة التّشريع كما في الأمارات الّتي يحكم بعدم اعتبارها وحرمة العمل بها من حيث الشّك في حجّيتها غاية ما هناك أنّ حرمة العمل بالقياس بهذا العنوان إنّما ثبت من جهة الدّليل الخاصّ وحرمة العمل بها إنّما ثبت من جهة ما دلّ على حرمة التّشريع عموماً من العقل والنّقل، فإذا كانت حرمة العمل به من باب التّشريع فلا مانع من الأخذ ببناء العقلاء على العمل به من حيث ارتفاع موضوع التّشريع ببناء العقلاء على سلوكه من حيث إنّ قبح التّشريع ثابت عندهم فبناؤهم على سلوكه لا يجامع مع التّشريع وإن هو إلاّ نظير بنائهم على الأخذ بخبر الثقة

في الأحكام الشّرعيّة، بل في مطلق أحكام الموالي، لأنّا نقول حرمة العمل بالقياس وإن كانت تشريعيّة إلاّ أنّ قطعيّتها تمنع من قيام الدّليل على جواز العمل به الّذي يلازم ارتفاع موضوع التّشريع، وإلاّ لما بقي فرق بين القياس وغيره ممّا يحكم بحرمته من جهة عموم ما دل على حرمته التشريع، فإنّ حرمة العمل بكلّ أمارة من حيث التّشريع قطعيّة فخصوصيّة القياس من بين سائر الأمارات إنّما هي من حيث قابليّتها لقيام الدّليل على اعتبارها فيرتفع موضوع التّشريع وعدم قابليّته لذلك.

وبالجملة: القطع بحرمته من حيث الخصوص من جهة التّشريع يقتضي القطع بعدم ارتفاع موضوع التّشريع بالنّسبة إليه ولأجل ما ذكرنا ضاق المجال على القائلين بحجيّة مطلق الظّن من جهة برهان الانسداد بحرمة العمل بالقياس مطلقاً ولو في زمان الانسداد ووقعوا من جهته في حيص وبيص ولم يأتوا مع كثرة ما جرى الكلام بينهم بشيء يندفع به الإشكال، وإن كان الأمر كما ذكرت فأيّ احتياج إلى ارتكاب هذه التّجشمات الّتي ذكروها في التّفصّي عن خروجه.

هذا ملخّص ما جرى في المقام من النّقض والإبرام، ولكن الّذي يحسم أصل الإشكال هو إن يقال بفساد جعل الاستصحاب من القياس موضوعاً مع قطع النّظر عن الأخبار وغيرها من أدلّة اعتباره، أمّا في الشّك في الرّافع فواضح، لأنّك قد عرفت أنّ صدق القياس لا يمكن إلاّ مع تعدّد الموضوع والموضوع في الحالتين في الشّك في الرّافع متّحد، وإلاّ لما تحقّق الشّك في الرّافع ضرورة أنّ الشّك في ثبوت حكم موضوع لموضوع آخر لا دخل له به لا يسمّى بالشّك في الرّافع.

وبعبارة أخرى: أوضح أنّه لا شكّ في صدق الإبقاء على الالتزام بالحكم في الشّك في الرّافع وفي صدق النّقض على عدمه فيه حقيقة وهما لا يصدقان إلاّ مع وحدة الموضوع وهي تنافي صدق القياس حسب ما هو قضيّة الفرض من اشتراط تعدّد

الموضوع في موضوع القياس.

فإن قلت: إنّ الالتزام بالحكم في الشّك في الرّافع لا يسمّى إبقاء فقد خالفت الوجدان.

وإن قلت: بمنع الملازمة بين صدق الإبقاء ووحدة الموضوع فقد التزمت هو أوضح فساداً فلا مناص عن الالتزام بتغاير الاستصحاب موضوعاً في الفرض مع القياس وإن قلنا بحرمة العمل به لو لم يكن هناك ما يدلّ على جواز التّعبّد به في الشّرعيّات من حيث عموم ما دلّ على حرمة التّدوين بما وراء العلم.

فإن قلت: لو كان الموضوع في الشّك في الرّافع متّحدا وموجوداً بعينه في الحالة الثّانية فكيف يشكّ في الحكم؟

قلت: قد عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة أنّه قد يكون الشّك مع القطع بوجود الموضوع في القضيّة الشّرعية من جهة الشّك في بقاء الموضوع الأوّلي العقلي الّذي هو المناط في الحكم الشّرعي.

فإن قلت: كيف تنكر تعدّد الموضوع في الشّك في الرّافع ونحن نعلم أنّ قولنا من توضّأ ولم يخرج عنه الوذي قضيّة متغايرة لقولنا من توضّأ وخرج عنه الوذي، وقد عرفت أنّ تعدّد القضيّة بعد فرض اتحاد المحمول لا يمكن إلاّ بتعدّد الموضوع.

قلت: المناط في تعدّد القضيّة واتّحادها وتعدّد الموضوع واتّحاده هو التّعدّد والاتّحاد في كلام الشّارع لا في فرضنا والمفروض أنّ الحكم في الحالة الأولى لم يترتّب على المتطهّر الّذي لم يخرج عنه الوذي، وإلاّ لما كان الشّك في الرّافع، بل على المتطهّر، هذا مضافاً إلى أنّه مع تسليم تعدّد الموضوع إمّا من جهة عدم صدق الإبقاء أومن جهة عدم ثبوت الملازمة بينه وبين وحدة الموضوع لنا أن نمنع كون الاستصحاب قياساً إذ إثبات الحكم في الحالة الثّانية يمكن أن يكون من جهة

جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضي الجمع بينهما لأن اختلاف الحالتين لا شبهة فيه، لأن المصلي غير واجد للماء في إحداهما وواجد له في الأخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة، فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى وكانت الحالة الأخرى عارية منه لم يجز أن يثبت فيها مثل الحكم» * انتهى.

أقول: إن كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف وصف وجودي، أو عدمي متحقق سابقاً يشك في مدخليته في أصل الحكم، أو بقائه فالاستدلال المذكور متين جداً، لأن المفروض عدم دلالة دليل الحكم الأول وفقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت في الحالة الأولى في الحالة الثانية، لأن عمدة ما ذكروه من الدليل هي الأخبار المذكورة، وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض وهو الشك من جهة الرافع.

نعم قد يتخيل كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرافع، لأن الشك في انتقاض التيمم بوجدان الماء في الصلاة كانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا

ملاحظة الغلبة كما يدّعيه القائل باعتباره من باب الظّن والحكم بأنّ الغلبة أيضاً من أفراد القياس فيه ما لا يخفى.

هذا في الشّك في الرّافع، وأما الشّك في المقتضي، فإن قلنا بصدق الاستصحاب فيه موضوعاً أيضاً حقيقة كما يدّعيه القائل بتعميم اعتبار الاستصحاب فلا إشكال في عدم صدق القياس عليه ضرورة أنّ الاستصحاب حسب ما عرفت من تعريفه هو الإبقاء المستلزم لوحدة الموضوع، وإن لم نقل بصدق الاستصحاب وهو الإبقاء فيه حقيقة وإنّما كان الصّدق مبنيّاً على التّسامح العرفي ففيه إشكال والله العالم بحقائق الأحكام.

---

* الذريعة إلى أصول الشريعة: ج٢، ص ٨٣

بأن التيمم رافع للحدث أم قلنا إنه مبيح، لأن الإباحة أيضاً مستمرة إلى أن تنتقض بالحدث، أو يوجد الماء.

ولكنه فاسد من حيث إن وجدان الماء[1] ليس من الروافع والنواقض، بل الفقدان الذي هو وصف المكلف لما كان مأخوذاً في صحة التيمم حدوثاً وبقاء في الجملة كان الوجدان رافعاً لوصف الموضوع الذي هو المكلف فهو نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله، فوجدان الماء ليس كالحدث وإن قرن به في قوله عليه السلام حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد. نعم ما لم يحدث، أو يجد ماء لأن المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضي، أو طرو الرافع.

وكيف كان فإن كان محل الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال، فالحق مع المنكرين لما ذكروه وإن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين، قلنا: إن إثبات الحكم

---

(١) ومن هنا يعرف الفرق بين القول بكون التّيمّم رافعاً للحدث وبين القول بكونه مبيحاً، فإنه على القول بكونه رافعاً يكون نظير الوضوء والغسل فيحصل منه الطّهارة المقتضية للبقاء والاستمرار ما لم يحصل الرّافع لها. نعم هنا كلام في تصوير كون التّيمم رافعاً للحدث وموجباً لحصول الطّهارة مع ارتفاع أثره بوجدان الماء، فإنّ غاية تصويره الالتزام بكونه مؤثّراً في حق الفاقد ما دام فاقداً كالوضوء العذري مثلاً بناء على القول بكونه رافعاً ما دام العذر، وكذا الغسل العذري وهو كما ترى فإنّا وإن قلنا بأنّ التّيمم والطّهارات العذريّة تؤثّر في النّفس أثراً نافعاً ويترتّب عليه إباحة الأعمال المشروطة بالطّهارة، إلاّ أنّ الالتزام بكونها رافعة للحدث مع الالتزام بتقييد تأثيرها في الرّفع كما ترى هذا وتفصيل القول في ذلك يطلب من الفقه.

بعد خروج الخارج ليس من غير دليل، بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة، مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق في المعارج لكن عرفت ما فيه من التأمل.

ثم إنه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور بـ«**أن قوله عمل بغير دليل غير مستقيم، لأن الدليل دل على أن الثابت لا يرتفع إلا برافع، فإذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد والعمل بالراجح لازم**»* انتهى.

وكان مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظن[1] بالبقاء بمجرد ذلك إلا أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم.

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة[2] لوجب فيمن علم زيداً في الدار

---

(١) وقد عرفت أيضاً منع اعتباره على فرض حصوله ومنع حصوله أيضاً على فرض إرجاعه إلى عدم الدّليل بعد الفحص فراجع.

(٢) ظاهر هذا الدّليل كما ترى يعطي استحالة حجيّة الاستصحاب واعتباره إذ لازم المحال محال إلاّ أنّ مقتضى التّأمّل أنّه ليس مراده من التّناقض هو التّناقض المعروف، بل هو التّعارض في جميع موارد إرادة إجراء الاستصحاب فلزوم التّعارض في جميع المقامات مع فرض عدم دليل على ثبوت الترجيح، أو التّخيير في المقام يكشف عن أنّ الشّارع لم يجعل الاستصحاب حجّة، وإلاّ لزم اللّغوية حيث إنّ المفروض عدم جواز الأخذ به ولو في الجملة فيكون جعله عبثاً وقبيحاً على الشّارع لو لم يرجع إلى الاستحالة الذّاتيّة بالملاحظة المذكورة.

---

* معارج الأصول: ص ٢٠٩.

ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها[1]، وكذا كان يلزم إذا علم بأنه

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الجواب عن هذا الوجه ما ذكره المحقّق قدس سره من أنّ التّعارض الدّائمي ممنوع والتّعارض في الجملة لا ينافي الحجيّة، فإنه وإن نوقش فيما وقع في كلماتهم بما أفاده قدس سره من فرض التّعارض ومثاله، إلاّ أنّه لا يمكن إنكاره رأساً كما هو ظاهر، فالجواب هو ما ذكره حقيقة، بل يمكن أن يقال إنّ التّعارض في بعض الموارد، مضافاً إلى عدم منافاته للحجيّة يؤكّدها ويثبتها فافهم.

(١) ذكر الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث أنّ المقصود من هذا الكلام ليس هو القطع ببقاء المستصحب واقعاً حسب ما هو قضيّة ظاهره الأولى حتّى يرد عليه أنّ أحداً لم يتوهّم أنّ الاستصحاب يفيد القطع ومعتبر من جهته، بل المقصود هو البناء عليه من العقلاء والحكم به على سبيل القطع، بمعنى كون بنائهم على سلوكه غير مبنيّ على التردّد، هذا ولكن الّذي يختلج ببالي القاصر كون المراد منه هو الّذي يتبادر منه، لأنّ المتمسّك هو السيّد وأتباعه القائلون بانفتاح باب العلم فلمّا كان عدم حجيّة غير العلم عندهم مفروغاً عنه، فبنوا على أنّ الاستصحاب ولو كان معتبراً فلا بدّ من أن يحصل منه القطع بالحكم ولمّا رأوا عدم حصول القطع منه فبنوا على عدم اعتباره، هذا مضافاً إلى إمكان ابتنائه على ما يقتضيه بعض أدلّة المثبتين بظاهره من إفادة الاستصحاب القطع بالبقاء مثل أنّ العلّة المحدثة علّة للبقاء أوإن الأكوان في البقاء لا يحتاج إلى المؤثر ونحو ذلك، فإنّ القول بذلك وإن كان فاسداً جداً أنّ مقتضاه عدم انعدام الموجود أصلاً، بل عدم وجود شيء أصلاً حيث إنّ الاستصحاب ليس مختصاً بالوجودي، بل يجري في العدمي أيضاً فيلزمه ما ذكر إلاّ أنّ لزوم هذا المحذور واقعاً وبزعمنا لا يوجب صرف ما ذكروه عن ظاهره فتدبّر.

حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه وهو باطل.

وقال في محكي الذريعة: «قد ثبت في العقول أن من شاهد زيداً في الدار ثم غاب عنه لن يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحالة الأولى، وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها»* وأجاب في المعارج عن ذلك: «بأنا لا ندعي القطع لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه وهذا يكفي في العمل به»*. أقول: قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كلية ومنع حجيته.

ومنها: أنه لو كان حجة لزم التناقض إذ كما يقال كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلاته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال إن وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول، أو يقال الاشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب.

قال في المعتبر: «استصحاب الحال ليس حجة لأن شرعية الصلاة بشرط عدم الماء لا تستلزم الشرعية معه ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارض لأنك تقول الذمة مشغولة بالصلاة قبل الإتمام فكذا بعده»* انتهى، وأجاب عن

ثمّ إنّ الجواب عن هذا الدّليل هو إنا لا ندّعي القطع بالبقاء حتّى يدفع بشناعتها ولا الظّنّ به حتّى يتكلّم عليه صغرى وكبرى، بل ندّعي أنّا مع الشّك في البقاء مأمورون على الأخذ بمقتضى اليقين السّابق تعبّداً من جهة الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بغير اليقين.

---

* الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ٢، ص ٨٣
* معارج الأصول: ص ٢٠٩.
* المعتبر: ص ٢٠٩.

ذلك في المعارج: «**بمنع وجود المعارض في كل مقام ووجود المعارض في الأدلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن المعارض**».

أقول: لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد عن المعارض إذ قلما ينفك مستصحب عن أثر حادث[1] يراد ترتبه على بقائه فيقال الأصل عدم ذلك الأثر.

والأولى في الجواب أنا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظن بالبقاء، فإذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلاً ظن ارتفاع كل أمر فرض كون بقاء

---

(١) المراد بالأثر الحادث هو الأثر الغير المترتّب على وجود المستصحب في الزّمان السّابق منجزاً، بل على وجوده في زمان الشّك كاستصحاب حياة زيد للحكم بتوريثه عن مورثه الميّت وكاستصحاب طهارة الماء للحكم بحصول التّطهير للمغسول به في حال الشّك وكاستصحاب الطّهارة للحكم بجواز الصّلاة في حال الشّك إلى غير ذلك، فإنّ هذه الآثار لم يكن مترتّبة على المستصحب في الزّمان السّابق تنجيزاً وإن ترتّبت عليه تعليقاً.

ثمّ إنّ الوجه في تقييد الأثر بالحادث حسب ما صرّح به في مجلس البحث هو إن الأثر المترتّب على المستصحب في زمان اليقين يمكن أن يجعل نفسه مورداً للاستصحاب على مذاق بعض وإن لم يجز عندنا من حيث إنّ الشّك فيه مسبّب عن الشّك في بقاء الموضوع، فمع إمكان جريان الاستصحاب فيه لا معنى لإجراء الاستصحاب في أثره كما ستقف عليه، بل التّحقيق أنّ استصحاب الموضوع لا معنى له إلاّ جعل أحكامه وأنّه فيما كان الشّك في الحكم مسبّباً عن الشّك في الموضوع لم يجز إجراء الاستصحاب في الحكم، سواء جرى الاستصحاب في الموضوع أم لا وعلى كلّ تقدير لم يكن معنى لجريان الاستصحاب بالنّسبة إلى عدم تلك الآثار حتّى يعارض استصحاب الموضوع، ومن هنا قد يتأمّل في صدق الغلبة بالنّسبة إلى موارد التّعارض.

المستصحب رافعاً له، أو جزء أخيراً له فلا يعقل الظن ببقائه، فإن ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس، أو توضأ به محدث مستلزم عقلاً لطهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلاة بعد تلك الطهارة، وكذا الظن بوجوب المضي في الصلاة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد إتمام تلك الصلاة.

وتوهم إمكان العكس مدفوع[1] بما سيجيء توضيحه من عدم إمكانه، وكذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب، أو عدمه لما ستعرف من عدم إمكان شمول الروايات إلا للشك السببي، ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي[2] باستصحاب

---

(١) من الواضحات الغير المحتاجة إلى البيان أنّه بعد فرض تسبّب الشّك في أحد الشّيئين عن الشّك في الآخر لا يمكن أن يحصل الظّن في الشّك المسبّبي على خلاف الشّك السّببي بحيث يوجب رفعه ضرورة اقتضاء التبعيّة والسّببيّة تفرّع المسبّب على السّبب وجوداً وبقاء، بل لا يمكن أن يحصل فيه الظّن على وفق الظّن الحاصل في الشّك السّببي من غير جهته لما قد عرفت من العلّة. نعم لا ينبغي الإشكال في إمكان حصول الظّن في الشّك المسبّبي على خلاف الظّن الحاصل في الشّك السّببي من غير جهة الحالة السّابقة كان يحصل الظّن بنجاسة الثّوب المغسول في الماء المستصحب الطّهارة من جهة الظّن بملاقاته للنّجاسة من الخارج، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في إمكان حصول الظّن في الشّك السّببي من غير أن يسري إلى الشّك المسبّبي من الخارج لا من الحالة السّابقة، فإنه يمتنع الانفكاك بالنّظر إليها القضيّة التّبعيّة كان يحصل الظّن بنجاسة الماء المذكور من جهة ملاقاته للنّجاسة المتأثرة بعد الغسل، أو طهارته من جهة الظّن بتطهّره بعد الغسل، هذا وانتظر لبقيّة الكلام فيما يتكلّم فيه الأستاذ العلاّمة فيما بعد.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ظاهر هذا الكلام جعل الشّك في انتقاض التّيمم بوجدان

التيمم بوجدان الماء.

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي أولى وأرجح من بينة الإثبات لاعتضادها باستصحاب النفي.

والجواب عنه أولاً: اشتراك هذا الإيراد[1] بناء على ما صرح به جماعة من

الماء مسبّباً عن الشّك في وجوب المضي وحكومة الأصل فيه على الأصل في انتقاض التّيمّم على ما هو قضيّة السّببيّة، ولكن الّذي يختلج بالبال كون الشّك في الثاني مسبّباً عن الشّك في الأوّل على عكس ما يقتضيه ظاهر كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة فالاستصحاب في الأوّل لو كان جارياً كان حاكماً على الاستصحاب في الثّاني، لكن الّذي يقتضيه التّحقيق عدم جريانه كما يظهر وجهه بأدنى تأمّل وعلى كلّ تقدير لا معنى للمعارضة بينهما.

نعم لو لم يكن الشّك في أحدهما مسبّباً عن الشّك في الآخر كانت المعارضة بينهما في محلّه واللّه العالم، ويمكن أن يحمل ما أفاده في الكتاب على مجرّد نفي التّعارض بين الأصلين على تقدير جريانهما لا على حكومة استصحاب وجوب المضيّ على استصحاب النّاقضيّة الرّاجع إلى الاستصحاب التّقديري في وجه فلا ينافي استناد منع التّعارض إلى حكومة الثّاني على الأوّل على ما عرفت بيانه فتأمل.

(١) لا يخفى عليك ما في هذا الجواب حيث إنّه تقدّم منه دام ظلّه استناد منع تحقّق الإجماع بهذا الدّليل من المنكر مطلقاً. نعم لو كان هذا الدّليل ممّن يدّعي الإجماع كان هذا الجواب صحيحاً ولم يعلم ذلك، بل المعلوم خلافه، ثمّ إنّ ما ذكره في توجيه الجمع من قوله، أو يقال إنّ الإجماع إنّما هو إلى آخره فيه ما لا يخفى على المتأمّل، فإنه لا فرق في اعتباره البراءة بين الشّبهات الحكميّة والموضوعيّة، بل الشّبهات الموضوعيّة أولى باعتبار البراءة فيها لوقوع الخلاف في الشّبهات الحكميّة من أصحابنا الأخباريّين في الجملة. نعم ما ذكره أوّلاً ممّا لا

إشكال فيه بناء على ما هو التّحقيق من عدم كون الوجه في اعتبار استصحاب البراءة هو الظّن من حيث إناطة التّرجيح بالظّن وعدم التّرجيح بالأمور المتقدّمة، لكن الاستصحاب منوط عندهم بالظّن، وإن كان مبنيّاً على التّعبد عندنا.

نعم أصل البراءة ليس منوطاً بالظّن على ما يقتضيه التّحقيق عندنا، لكن الكلام في استصحاب البراءة، وأما ما أفاده ثانياً: فلا يخلو عن مناقشة أيضاً، لأنّ ظاهره اعتبار بيّنة النّفي مطلقاً في نفسها وإن كانت بيّنة الإثبات أقوى منها وكون تقديم إحداهما على الآخر فيما يرجع بيّنة النّفي إلى نوع من الإثبات مبنيّاً على كون مدار التّرجيح على مطلق الظّن وكلاهما محلّ مناقشة، لأنّ القول باعتبار بيّنة النّفي مطلقاً كما ترى لا يرجع إلى محصّل كما أنّ القول بكونها في مرتبة بيّنة الإثبات فيما كان لها جهة إثبات فيه أيضاً ما لا يخفى.

فالتّحقيق في الجواب أن يقال: إنّ هذا الدّليل مبنيّ على مقدّمتين الأولى صلاحيّة معارضة بيّنة النّفي لبيّنة الإثبات وهي مبنيّة على مقدّمتين:

إحداهما: حجيّة بيّنة النّفي في نفسها.

ثانيتهما: كونها في مرتبة بيّنة الإثبات الثّانية ثبوت التّرجيح في تعارض البيّنات بمطلق الظّن كما في تعارض الأخبار حسب ما هو قضيّة ظاهر كلمتهم وشيء منهما غير ثابت عندنا، بل الثّابت عندنا، بل وعند المحقّقين خلافهما.

أمّا الأولى: فلأنّ بيّنة النّفي لا يخلو أما أن تكون لها جهة إثبات أو لا. وبعبارة أخرى: إمّا أن ترجع إلى نوع من الإثبات أو لا، فإن لم ترجع إليه كما لو أقام أحد المترافعين بيّنة على اشتغال ذمّة صاحبه بعشرة دينار مثلاً وأقام الآخر بيّنة على عدم اشتغال ذمّته بالمبلغ المذكور وبراءة ذمّته عنه فلا إشكال في عدم اعتبارها حتّى فيما لم يكن هناك بيّنة على خلافها، لأنّ البيّنة الّتي تشهد على البراءة الأصليّة لا يخلوأما أن يستند في شهادتها إلى القطع، أو أصالة البراءة فإن استندت إلى القطع

فلا إشكال في عدم اعتبارها، لأنه نظير قطع القطّاع وخبر الفاسق في كثرة مخالفته بالنّسبة إلى الواقع الموجبة لعدم جواز تصديقها في أخبارها المستندة إليه ضرورة أنّ أسباب الاشتغال غير محصورة لا يمكن العلم بنفيها عادة، فالمدّعي للقطع بعدمها لا بدّ من أن يستند فيه إلى حدس غير موجب للعلم لمتعارف النّاس، فالتّعليل في آية النّبإ يدلّ على عدم اعتبار مثل هذه البيّنة، هذا مضافاً إلى قيام الإجماع ظاهراً على عدم سماع الشّهادة على النّفي محضاً وإن استندت إلى الأصل فلا إشكال في عدم اعتبارها لعدم مزيّة لهذه البيّنة على غيرها، لأنّ جميع النّاس والحاكم يشهدون ببراءة ذمّة المنكر من جهة الأصل، هذا مضافاً إلى أنّه لو كان معتبراً لم يكن لها مزيّة على الأصل وبيّنة الإثبات واردة على الأصل، أو حاكمة عليه كما لا يخفى، وإن رجعت إلى نوع من الإثبات فإن قلنا بمقالة المشهور من عدم اعتبار البيّنة من الدّاخل أصلاً فلا إشكال أيضاً فيصير كالأولى، وإن قلنا بما هو الحقّ المحقّق عندنا من اعتبارها في نفسها، بمعنى إغنائها عن اليمين مع عدم مقاومتها لبيّنة الخارج لكونها كالأصل بالنّسبة إليها وهي كالدّليل بالنّسبة إليها فلا إشكال أيضاً، وإن قلنا بمقالة بعض القدماء من تقديم بيّنة الدّاخل على بيّنة الخارج فنلتزم على هذا بصحّة التّالي ونمنع بطلانه فافهم.

وأمّا الثانية: فلأنّ من المحقّق في محلّه عدم كون التّرجيح في البيّنات كالتّرجيح في الأخبار منوطاً بمطلق الظّن، بل القدر الثّابت هو التّرجيح بالأكثرية والأعدليّة لا غيرهما، وعلى تقدير الالتزام بالتّرجيح بمطلق الظّن في البيّنات نلتزم أيضاً بصحّة التّالي، ونمنع بطلانه هذا على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن كما هو المعروف بين الخاصّة والعامّة، وأما على القول باعتباره من باب التّعبد فنمنع الملازمة، وإن قلنا بالتّرجيح بمطلق الظّن في البيّنات على ما عرفت الإشارة إليه، ولكن مبنى الاستدلال على الوجه الأوّل كما هو ظاهر.

كون استصحاب النفي المسمى بالبراءة الأصلية معتبراً إجماعاً، اللهم إلا أن يقال إن اعتبارها ليس لأجل الظن، أو يقال إن الإجماع إنما هو على البراءة الأصلية في الأحكام الكلية فلو كان أحد الدليلين معتضداً بالاستصحاب أخذ به لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس، فإنه من محل الخلاف في باب الاستصحاب.

وثانيا: بما ذكره جماعة من أن تقديم بينة الإثبات لقوتها على بينة النفي وإن اعتضد بالاستصحاب إذ رب دليل أقوى من دليلين. نعم لو تكافأ دليلان رجح موافق الأصل به لكن بينة النفي لا تكافئ بينة الإثبات إلا أن يرجع أيضاً إلى نوع[1] من الإثبات فيتكافئان، وحينئذ فالوجه تقديم بينة النفي لو كان الترجيح في البينات كالترجيح في الأدلة منوطاً بقوة الظن مطلقاً، أو في غير الموارد المنصوصة على الخلاف كتقديم بينة الخارج.

وربما تمسكوا بوجوه أخر يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا في ما ذكرنا من أدلتهم هذا ملخص الكلام في أدلة المثبتين والنافين مطلقاً.

بقي الكلام في حجج المفصلين

فنقول: أما التفصيل بين العدمي والوجودي[2] بالاعتبار في الأول وعدمه

---

(١) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام بعد التّأمّل فيما تلونا عليك، لأنّك قد عرفت أنّ بيّنة النّفي لا يكافئ بيّنة الإثبات مطلقاً وإن رجعت إلى نوع من الإثبات، وهذا أمر ظاهر قد حقّقناه في الفقه في كتاب القضاء، بل بناء المشهور والأستاذ العلاّمة عليه أيضاً فلعلّ هذا الكلام منه مبنيّ على الغمض عن هذا المطلب والله العالم.

(٢) سياق العبارة يقتضي بيان الحجّة للتفصيل المذكور وهي لا تفي بذلك إلاّ

في الثاني فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف: «**أن خلاف منكري الاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي**».

وما استظهره التفتازاني[1] لا يخلو ظهوره عن تأمل، مع أن هنا إشكالاً آخر قد أشرنا إليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل النزاع وهو إن القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلم في اعتباره في الوجوديات إذ ما من مستصحب وجودي إلا وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودي وأقل ما يكون عدم ضده، فإن الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة والحياة لا تنفك عن عدم الموت والوجوب، أو غيره من الأحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من أضداده، والظن

بتكلّف وهو إن ملاحظة حجج النّافين مطلقاً يقتضي التّفصيل المذكور بعد اختصاص الخلاف من المخالف بالعدمي ولو لم يكن إلا الأصل لكفى في ذلك فتأمل. ولو استدلّ على التّفصيل المذكور ببناء العقلاء كما قد يظهر من بعض لنوقش فيه بمنع بنائهم على الفرق فتدبّر.

(١) وجه التّأمّل في الظّهور على ما صرّح به دام ظلّه في مجلس البحث هو إن العضدي حسب ما يفصح عنه عبارته جعل النّزاع بين النّافي والمثبت في اعتبار الاستصحاب صغرويّاً، بمعنى إفادته للنّص بالبقاء وعدمها، ومع ذلك كيف يعقل تخصيص خلاف الحنفيّة بالإثبات، فإنّ دعوى حصول الظّن من الاستصحاب العدمي دون الوجودي كما ترى، هذا مضافاً إلى ما أفاده من التّأمّل في التّفصيل المذكور على القول باعتباره من باب الظّن من حيث إنّ كلّ استصحاب وجودي لا ينفك دائماً عن استصحاب عدميّ يستلزم من الظّن الحاصل منه الظّن ببقاء المستصحب الوجودي.

ببقاء هذه الأعدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الوجودات، فلا بد من القول باعتباره خصوصاً بناء على ما هو الظاهر المصرح به[(١)] في كلام العضدي وغيره من أن إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظن بالبقاء وإن كان ظاهر بعض النافين كالسيد قدس سره وغيره استنادهم إلى عدم إفادته للعلم بناء على أن عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في أخبار الآحاد فضلاً عن الظن الاستصحابي.

وبالجملة: فإنكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن.

نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الأخبار صح أن يقال إن ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق، كما أن عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان في الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها كما سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى.

لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار بين العلماء في غاية القلة إلى زمان متأخري المتأخرين، مع أن بعض هؤلاء وجدناهم لا

---

(١) الوجه في أولويّة ورود الإشكال وخصوصيّته له بناء على القول بكون النّزاع في المسألة صغرويّاً على ما صرّح به في مجلس البحث هو إن حصول الظّن ببقاء الوجود من ظنّ بقاء عدم ضدّه وجدانيّ لا يقبل الإنكار، فإذا كان الوجه في اعتبار الاستصحاب هو حصول الظّنّ ببقاء الحالة السّابقة فلا يعقل التّفصيل فيه بين الوجودي والعدمي، وهذا بخلاف ما إذا كان النّزاع كبرويّاً، فإنه يعقل التّفصيل بين الوجودي والعدميّ من حيث قيام الدّليل على اعتبار الظّن في أحدهما دون الآخر، وإن كان هذا التخيّل أيضاً فاسداً حسب ما ستقف عليه إن شاء الله.

يفرقون في مقارنات المستصحب بين أفرادها ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب على خلاف التحقيق الآتي في التنبيهات الآتية إن شاء الله.

ودعوى أن اعتبار الاستصحابات العدمية لعله ليس لأجل الظن حتى يسري إلى الوجوديات المقارنة معها، بل لبناء العقلاء عليها في أمورهم بمقتضى جبلتهم مدفوعة بأن عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن بمقاصدهم والمضي في أمورهم بمحض الشك والتردد في غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء.

وأضعف من ذلك أن يدعى[1] أن المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هوالحاصل: بالشيء من تحققه السابق لا الظن الساري من هذا الظن إلى شيء آخر.

---

(١) الوجه فيما ذكره هوإنه إذا كان الظّن بشيء معتبراً من حيث كونه طريقاً إليه وجب الالتزام بجميع لوازمه من الشرعيّة والعقليّة والعادية لكونه قضيّة اعتباره من حيث الطريقيّة من غير فرق في ذلك بين أن يكون اعتباره من جانب الشّارع، أو بناء العقلاء على جعله طريقاً وسلوكه في مقام الإطاعة والامتثال.

نعم لا إشكال في التّفكيك بين الظّن بشيء وبلازمه في الاعتبار فيما كان الظّن موضوعاً كما لو قال الشّارع تجب الصّلاة إلى الجهة الّتي يظنّ كونها قبلة، فإنّ الظّن بكون جهة قبلة يستلزم الظّن بدخول الوقت إذا تجاوزت الشّمس عنها إلاّ أنّ الظّن بالقبلة معتبر دون الظّن بالوقت الّذي يلزم من الظّن بالقبلة لما عرفت من أنّ ترتيب الشّارع حكماً على مظنون لا يستلزم منه التّعدّي إلى غيره، ويمكن أن يلتزم بالتّفكيك في الفرض وأمثاله، وإن كان اعتبار الظّن فيه من حيث الطّريقيّة بأن يقال إنّ اعتبار الشّارع للظّن بالقبلة مثلاً إنّما هو من حيث انسداد باب العلم بها، وهذا

وحينئذ فنقول العدم المحقق سابقاً يظن بتحققه لاحقاً ما لم يعلم، أو يظن تبدله بالوجود بخلاف الوجود المحقق سابقاً، فإنه لا يحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه السابق.

والظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدمي المقارن له غير معتبر إما مطلقاً، أو إذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتبة عليه من جهة الاستصحاب.

ولعله المراد بما حكاه التفتازاني[1] عن الحنفية من أن حياة الغائب بالاستصحاب

المناط لما علم فقده بالنّسبة إلى الوقت فلا معنى للتّعدّي من اعتبار الظّن بالقبلة إلى الظّن بالوقت، وحاصل هذا الوجه يرجع إلى إمكان التّفكيك فيما لو فقد المناط المعلوم اعتباره بالنّسبة إلى الظّن باللازم، ولكن ما لم يعلم ذلك يبنى على عدم التّفكيك هذا ما يقتضيه التّحقيق في اعتبار الظّن بقول مطلق، وأما في خصوص المقام فلا معنى للتفكيك أصلاً للعلم بعدم الفرق في بناء العقلاء في الأخذ بالظّن الاستصحابي بين حصوله من نفس الاستصحاب الجاري في مورد أو من استصحاب آخر يستلزمه، وهذا الّذي ذكرنا هو الوجه في عدم فرق أكثر القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظّن بين الأصول المثبتة وغيرها وهو الّذي يقتضيه التّحقيق على هذا القول لما قد عرفت وجهه وستعرفه تفصيلاً. نعم يبقى على هذا إشكال وهو إنهم يفرقون في اعتبار الأصول المثبتة بين اللّوازم والمقارنات حسب ما نسب إليهم الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث، وكذا يظهر من بعضهم الفرق بين اللّوازم البعيدة في غاية البعد والقريبة، مع أن قضيّة ما ذكرنا عدم الفرق في ذلك كلّه كما لا يخفى، هذا ولعلّنا نفصّل القول في المقام فيما سيجيء إن شاء اللّه تعالى.

(١) لا يخفى عليك أنّ ظاهر ما حكاه التّفتازاني عن الحنفيّة لا دخل له بالمقام،

إنما يصلح عندهم من جهة الاستصحاب لعدم انتقال إرثه إلى وارثه لا انتقال إرث مورثه إليه، فإن معنى ذلك أنه يعتبرون ظن عدم انتقال مال الغائب إلى وارثه لا انتقال مال مورثه إليه وإن كان أحد الظنين لا ينفك عن الآخر.

ثم إن معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي إما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وإن كان لترتب أمر عدمي عليه كترتب عدم جواز تزويج امرأة المفقود زوجها المترتب على حياته، وأما عدم ثبوت الأمر الوجودي لأجل الاستصحاب وإن كان المستصحب عدمياً فلا يترتب انتقال مال قريب الغائب إليه وإن كان مترتباً على استصحاب عدم موته ولعل هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية: «**من أن الاستصحاب حجة في النفي دون الإثبات**».

وبالجملة: فلم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الإثبات واعتباره في النفي من باب الظن.

نعم قد أشرنا فيما مضى إلى أنه لو قيل باعتباره في النفي من باب التعبد لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي بناء على ما سنحققه من أنه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة عليه شرعاً.

لكن يرد على هذا أن هذا التفصيل مساو للتفصيل المختار المتقدم ولا يفترقان فيغني أحدهما عن الآخر، إذ الشك في بقاء الأعدام السابقة[1] من

لأنّ كلامنا في إثبات الأمر الوجودي من جهة إجراء الاستصحاب في الأمر العدميّ لا في جواز التّفكيك فيما يترتّب على المستصحب الوجودي حسب ما يفصح عنه ما حكي عن الحنفيّة فتدبّر.

(١) قد عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة الإشكال في عدّ الشّك في انقلاب العدم

بالوجود من الشّك في الرّافع وستعرف الإشكال فيه من الأستاذ العلاّمة أيضاً، ولعلّه الوجه فيما حكي عن الفاضل القزويني في لسان الخواص من نسبة القول بمنع اعتبار الاستصحاب في العدمي إلى بعض مع ذهابه إلى اعتباره في الوجودي.

وكيف كان هذا الإشكال لا دخل له بالمقام، لأنه على فرض وروده يمنع من اعتبار الاستصحاب في العدميّات رأساً، وكلامنا إنّما هوعلى فرض اعتبار الاستصحاب في العدميّات كما لا يخفى، ثمّ إنّ حاصل الإشكال الّذي ذكره دام ظلّه من حيث اتّحاد هذا التّفصيل مع التّفصيل المختار فلا معنى لعدّهما قولين في باب الاستصحاب هو إنه إذا كان المستصحب عدمياً فلا إشكال في اتّحاد التّفصيلين، وأما إذا كان وجودياً فرض كون الشّك في بقائه مسبّباً عن الشّك في وجود الرّافع له في الآن الثّاني فلما قد عرفت وستعرف من أنّه إذا كان الشّك في أحد الشّيئين مسبّباً عن الشّك في شيء آخر فلا يجتمع معه في الدّخول تحت عموم الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك، بل الدّاخل هو الشّك السّببي، سواء كان مقتضى اليقين السّابق في كلّ منهما متعارضا مع مقتضى اليقين السّابق في الآخر أم متعاضداً، وكذا الكلام على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن. نعم لو فرض في مورد عدم جريان الأصل في الشّك السّببي، أو معارضته بما هو في مرتبته جرى الأصل في الشّك المسبّب كما في ملاقي الشّبهة المحصورة على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة، ففي المقام إذا فرضنا كون الشّك في بقاء الأمر الوجودي مسبّباً عن الشّك في وجود الرّافع له فلا بدّ من أن يجري الأصل بالنّسبة إليه فيحكم من جهته ببقاء الوجودي فيرتفع به الشّك عن بقائه على سبيل الحكومة، ثمّ لو سلّمنا جواز إجراء الأصل في الأمر الوجودي لم يكن إشكال في عدم الاحتياج إليه فيغني أحد التّفصيلين عن الآخر أيضاً، وهذا الّذي ذكر فيما لو كان الأمر الوجودي من الآثار الشّرعيّة لعدم الرّافع كالطّهارة

لعدم الحدث بناء على القول بثبوت الجعل في الأحكام الوضعيّة، أو الأحكام الّتي ينتزع منها الطّهارة بناء على القول بعدم ثبوت الجعل فيها حسب ما هو التّحقيق ممّا لا إشكال فيه، لأنّ معنى حكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال وجود الحدث هو الالتزام بالطّهارة وبآثارها من دون ملاحظة واسطة في ذلك أصلاً كما لا يخفى، وأما لو لم يكن بقاء الأمر الوجودي من الآثار الشّرعيّة لعدم الرّافع كالرّطوبة بالنّسبة إلى الرّيح المجفّف لها فلا يمكن إثباته بأصالة عدم الرّافع بناء على ما هو التّحقيق من عدم اعتبار الأصول المثبتة على تقدير الاستناد في الاستصحاب إلى الأخبار فنقول حينئذ إنّ المقصود من الحكم ببقاء الرّطوبة ليس إلاّ ترتيب آثارها الشّرعيّة، ونحن نحكم بترتب الأحكام المذكورة من جهة استصحاب عدم الرّافع من غير احتياج إلى إثبات الرّطوبة حتّى يلزم المحظور المزبور حيث إنّ الرّافع للرّطوبة رافع لحكمها شرعاً فمعنى حكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال وجود الرّافع للرّطوبة وأحكامها هو الالتزام بأحكامها من دون احتياج إلى توسيط إثبات الرّطوبة.

فإن قلت: إذا فرضنا كون الحكم حكماً للأمر الوجودي فيكون الشّك فيه لا محالة مسبّباً عن الشّك فيه فكيف يمكن الحكم بارتفاع الشّك عن الحكم مع بقاء الشّك في موضوعه وإن هذا إلاّ ما اعترفت ببطلانه وبنيت عليه الأمر في إرجاع أحد التّفصيلين إلى الآخر.

قلت: ما اعترفنا به سابقاً من عدم جواز الحكم بارتفاع الشّك المسبّبي من غير جهة الحكم بارتفاع الشّك السّببي إنّما هو مع جواز الحكم بارتفاعه، وقد عرفت أنّ في المقام لا يمكن من حيث استلزامه الاتكال على الأصل المثبت هذا ملخّص الكلام في إرجاع أحد التّفصيلين إلى الآخر.

وفيه:

أوّلاً: أنّا نمنع من كون بقاء الأمر الوجودي في مورد من الموارد من الآثار

. . . .

الشّرعيّة لعدم الرّافع، لأنّ لازم جعل الشّارع شيئاً رافعاً لشيء هو الحكم شرعاً بارتفاعه عند وجوده لا بقائه عند عدمه فيمنع من كون بقاء الطّهارة من الآثار الشّرعيّة لعدم الحدث فتأمل.

وثانياً: أنّ ما ذكره من عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأمر الوجودي المسبّب شكّه عن الشّك في وجود الرّافع ممّا لا معنى له غاية الأمر جواز إجراء الأصل في كلّ منهما هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث وستعرف من كلامه في غير مورد أنّ في باب الشّك في بقاء الطّهارة يجوز استصحاب نفس الطّهارة كما يجوز الاكتفاء باستصحاب عدم الحدث، لكنه لا يخفى عليك أنّ هذا على خلاف التّحقيق الّذي عرفته وستعرفه منّا ومن الأستاذ العلاّمة تفصيلاً في غير مورد من كلامه فلا مناص لمن يحكم بجواز إجراء استصحاب الطّهارة إلاّ الالتزام بعدم كون بقاء الطّهارة من الآثار الشّرعيّة لعدم الحدث حسب ما عرفته في الجواب الأوّل، لكن هذا الجواب غير مرضيّ عند الأستاذ العلاّمة.

وثالثاً: أنّ ما ذكره فيما لم يكن الأمر الوجودي من الآثار الشّرعيّة لعدم الرّافع كما في الشّبهة الموضوعيّة كمثال الرّطوبة ممّا لا محصّل له، لأنه إذا فرض كون الحكم حكماً للأمر الوجودي فكيف يعقل الالتزام به ظاهراً مع عدم الالتزام بالأمر الوجودي الّذي هو موضوع له، وإلاّ لزم إثبات الحكم في غير موضوعه أولا في موضوع وكلاهما محال ولزوم أحد الأمرين كبطلانهما من غاية وضوحهما لا يحتاج إلى البيان، وأما ما ذكره للتّفصّي عن هذا الإشكال ففاسد جداً:

أمّا أوّلاً: فبأنّه يمكن في المقام رفع الشّك عن الموضوع باستصحاب نفسه.

وأما ثانياً: فبأنّ ما ذكر من جواز إجراء الأصل في الشّك المسبّبي فيما لا يجري الأصل في الشّك السّببي إنّما هو فيما إذا لم يكونا من الشّك في الموضوع والشّكّ في الحكم كالشّكّ في الطّهارة والحدث والشّك في طهارة الملاقي لأحد

جهة الشك في تحقق الرافع لها وهي علة الوجود، والشك في بقاء الأمر الوجودي من جهة الشك في الرافع لا ينفك عن الشك في تحقق الرافع.

فيستصحب عدمه ويترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودي.

وتخيل أن الأمر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعية لعدم الرافع فلا يغني العدمي عن الوجودي مدفوع بأن الشك إذا فرض من جهة الرافع فيكون الأحكام الشرعية المترتبة على ذلك الأمر الوجودي مستمرة إلى تحقق ذلك الرافع، فإذا حكم بعدمه عند الشك يترتب عليه شرعاً جميع تلك الأحكام فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي.

المشتبهين في الشّبهة المحصورة والشّك في طهارة الملاقي مطلقاً مع فرض عدم جريان استصحاب الطّهارة والنّجاسة في الملاقى بالفتح إلى غير ذلك، وأما لو كانا من الشّكّ في الموضوع والحكم حسب ما هو المفروض في المقام فلا معنى لما ذكر كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره من أنّ الرّافع للرّطوبة رافع لأحكامها ممّا لا نعقله أيضاً، لأنّ ارتفاع الحكم إنّما هو من جهة ارتفاع موضوعه فليس رافع الموضوع رافعاً لحكمه في عرضه، بل إنّما هومن باب التّبعيّة، فإذا لا يمكن أن يلاحظ نسبة الرّافع إلى الحكم ابتداء من دون نسبته إلى موضوعه فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الحقّ افتراق القولين.

نعم لو قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظّن لم يكن فرق بين التّفصيلين إلاّ أن يقال إنّ التّفصيل بين الشّك في المقتضي والشّك في الرّافع على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن الظّاهر أنّه غير موجود، لأنّ التّفصيل المذكور إنّما نشأ من جهة لفظ النّقض الواقع في الأخبار الواردة في الباب، لكنه فاسد من جهة ذهاب بعض الأصحاب كالمحقّق ومن تبعه إلى التّفصيل بينهما مع كون المستند في اعتبار الاستصحاب عندهم هو الظّن.

وحينئذ فيمكن أن يحتج لهذا القول أما على عدم الحجية في الوجوديات فبما تقدم في أدلة النافين، وأما على الحجية في العدميات فبما تقدم في أدلة المختار من الإجماع والاستقراء والأخبار بناء على أن الشيء المشكوك في بقائه من جهة الرافع إنما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحابه في نفسه، فإن الشاك في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرافع يحكم بعدم الرافع فيحكم من أجله ببقاء الطهارة.

وحينئذ فقوله عليه السلام: «وإلا، فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» وقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين» وغيرهما مما دل على أن اليقين لا ينقض أولا يدفع بالشك، يراد منه: أن احتمال طرو الرافع لا يعتنى به ولا يترتب عليه أثر النقض فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم لا من جهة استصحابها.

والأصل في ذلك أن الشك في بقاء الشيء إذا كان مسبباً عن الشك في شيء آخر فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما أم تعاضداً، بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به وسيجيء توضيح ذلك هذا.

ولكن يرد عليه: أنه قد يكون الأمر الوجودي أمراً خارجيا كالرطوبة يترتب عليها آثار شرعية، فإذا شك في وجود الرافع لها لم يجز أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليه أحكامها لما سيجيء من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا آثار الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة أمر عقلي، أو عادي فيتعين حينئذ استصحاب نفس الرطوبة.

وأصالة عدم الرافع إن أريد بها أصالة عدم ذات الرافع كالريح المجفف

للرطوبة مثلاً لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعاً على نفس الرطوبة بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت كما سيجيء.

وإن أريد بها أصالة عدمه من حيث وصف الرافعية ومرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع الرطوبة فهي وإن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام الشرعية للرطوبة لكنها عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة.

فالإنصاف افتراق القولين في هذا القسم

حجة من أنكر اعتبار الاستصحاب في الأمور الخارجية

ما ذكره المحقّق الخوانساري في شرح الدروس وحكاه في حاشية له عند كلام الشهيد[١]: «**ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه على ما حكاه شارح الوافية واستظهره المحقق القمي قدس سره من السبزواري من أن الأخبار لا يظهر شمولها للأمور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي، وهذا ما يقال إن الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به**»* انتهى.

وفيه: **أمّا أولاً**[٢]: فبالنقض بالأحكام الجزئية مثل طهارة الثوب من حيث

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذه النّسبة المبنيّة على الحكاية منافية لما نسب إليه سابقاً في تقسيم الاستصحاب في طيّ الأقوال من قوله بالحجيّة في خصوص الأحكام الجزئية دون غيرها من الموضوعات الخارجيّة والأحكام الكليّة الّتي بيانها من شأن الشّارع ليس إلاّ.

(٢) ما يستفاد من كلامه دام ظلّه في الجواب عن هذه الحجّة وما صرّح به في

---

* القوانين المحكمة: ج٢، ص ٦٦.

مجلس الدّرس يرجع إلى وجوه:

أحدها: أنّ هذا الدّليل على فرض تسليمه إنّما يتمّ على من يقتصر في إثبات الاستصحاب بالأخبار، وأما بناء على دلالة العقل عليه كما هو قضيّة كلمات جماعة، بل الأكثرين فلا يتمّ أصلاً إذ لا معنى للفرق في حجيّة الأمارة بين الموضوعات والأحكام، وإلاّ فيلزم عليه إنكار أكثر ما ثبت في الشّرع ضرورة، هذا ولكن الظّاهر، بل المقطوع حسب ما يفصح عنه قوله أنّ كلامه مفروض فيما كان الدّليل على حجيّة الاستصحاب الأخبار لا العقل بناء منه كما عرفت سابقاً ومنّا أيضاً في الجملة على عدم دلالة العقل عليه، أو عدم حجيّته على ما عرفت تفصيل القول فيه، مع أن في كلامه وجهاً لا يفرق فيه بين القولين يأتي الإشارة إليه.

ثانيها: النّقض بالأحكام الجزئيّة المشتبهة، فإنّ قضيّة كلامه اعتبار الاستصحاب فيها مع أنّه لا يعقل الفرق في اعتبار الاستصحاب بينها والموضوعات الخارجيّة، لأنّ رفع الشّك عن الحكم الجزئي المستلزم لرفع الشّك عن الموضوع الخارجي ليس وظيفة للشّارع، لأنّ مرجعه حقيقة إلى بيان الموضوع وإن أريد معنى آخر لاعتبار الاستصحاب في الحكم الجزئي فيجري بالنّسبة إلى الموضوع الخارجي أيضاً.

وبالجملة: لا يعقل الفرق بين اعتبار الاستصحاب في الموضوع الخارجي والحكم الجزئي سواء ادّعي استحالة شمول الأخبار، أو استظهار عدم الشّمول كما هو أحد الوجهين الّذي يشير إليه، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ في كلام الأستاذ هنا ما ينافي في الجملة ما ذكره في أوّل الكتاب في المراد من الحكم الجزئي والكلّي فراجع.

ثالثها: النّقض بسائر القواعد المسلّمة في الموضوعات كقاعدة الحليّة والطّهارة، بل بالأمارات المعتبرة فيها، فإنه إذا لم يكن بيان الموضوع من شأن الشّارع فأيّ

فرق في بيانه بأخبار الاستصحاب وغيرها، مع أن من المسلم في الجملة اعتبار تلك الأمور فيها فتدبّر. رابعها: الحلّ وحاصله أن تعرض الشّارع للشّك في الموضوع على وجهين: أحدهما: تعرّضه لرفع الشّك عنه وبيان نفس الموضوع المشتبه وهذا ممّا ليس بيانه من شأن الشّارع بالضّرورة، ولكن لم يرد أحد من اعتبار الاستصحاب في الموضوع بحكم الأخبار هذا المعنى، بل ولا في الأحكام الكليّة الّتي بيانها من شأن الشّارع، بل ولا يعقل القول بإرادة هذا المعنى أي إزالة الشّك عن المشكوك حتّى في الأحكام الكليّة حيث إنّ مفاد الأخبار إثبات الحكم في موضوع الشّك فكيف يعقل رفعها للشّك الّذي هو جزء لموضوعها، بل هذا الّذي قلنا يجري في جميع ما يكون مفاده الحكم الظّاهري، سواء كان من الأصول، أو الأدلّة فتدبّر. فمعنى اعتبار الاستصحاب في الحكم الكلّي أيضاً ليس هو جعله واقعاً وإبقاءه كذلك فهذا المعنى لا يفرق فيه بين الموضوع والحكم في عدم كونه مرادا في كلّ منهما.

ثانيهما: بيانه لتعرضه لحكم الشّكّ في الموضوع وأنّ الموضوع المشكوك حكمه ماذا، وهذا هو المراد باعتبار الاستصحاب في الأمور الخارجيّة، ومن المعلوم ضرورة أنّ بيان حكم الشّك في الموضوع ليس وظيفة إلاّ للشّارع ضرورة رجوعه إلى بيان الحكم الكلّي المجعول للموضوعات الكليّة، فكما أنّ بيان الحكم الواقعي المجعول للموضوعات الأوّليّة ليس بيانه إلاّ من شأن الشّارع كذلك بيان الحكم الظّاهري الكلّي المجعول لموضوع المشكوك ليس وظيفة إلاّ للشّارع ضرورة كون كلّ منهما حكماً شرعياً كما لا يخفى، هذا وقد مرّ تفصيل القول في المقام في أوّل التّعليقة فإن أردت الوقوف عليه فراجع إليه وتدبّر فيه.

فإن قلت: لم يرد المستدل بما ذكره ادّعاء استحالة تعرّض الشارع لحكم الشّك في الشّبهة الموضوعيّة حتّى يرد عليه ما ذكرته من الإيرادات وإنّما أراد منه حسب

. . . .

ما يفصح عنه عبارته أنّه لمّا كان القول بشمول الأخبار للشّبهة الموضوعيّة مستلزماً لتقدير الآثار ونحوها حسب ما اعترف به دام ظلّه في الكتاب، فالمراد من عدم نقض المتيقّن بالشّك إذا كان هو الموضوع هو عدم نقض آثاره بالشّك وهذا بخلاف نسبة عدم النّقض إلى الحكم، فإنّها ملحوظة بالنّظر إلى أنفسها لقابليّة جعلها في الظّاهر نظير جعله في الواقع.

ومن هنا نقول بترتيب جميع اللّوازم عليه عقليّة كانت، أو شرعيّة كان القول بالتّعميم مستلزماً أمّا الاستعمال اللّفظ في أكثر من معنى الّذي منع عن جوازه أهل التّحقيق من الخاصّة والعامّة، أو للتّقدير الّذي هو خلاف الظّاهر فلا يجوز ارتكابه مع عدم قضاء الدّليل عليه، أو للتّصرّف في ظاهر الكلام من حيث ظهوره في نسبة النّقض إلى نفس المتيقّن لا أمر آخر ولا يخفى الفرق بين هذا وسابقه فهذا هو مراد المستدلّ ولا يرد عليه شيء ممّا تقدّم ولا يدفعه أيضاً ما ذكره دام ظلّه بقوله: (ويدفعه) إلى آخره، لأنّا لا نسلّم أنّ المراد من عدم نقض الموضوع هو ترتيب الآثار، لكن هذا التّفكيك يحتاج إلى دليل، لأنه مخالف لما تقدّمنا من الظّهورات فهذا الدّفع ممّا لا مساس له بكلام المستدلّ كما لا يخفى. قلت: ما ذكرته في غاية الفساد، لأنّ لازم القول بشمول الرّواية للشّبهة الموضوعيّة ليس تقدير الآثار ولا استعمال النّقض والإبقاء في أكثر من معنى، بل المراد من الإبقاء هو معنى واحد وكذلك المراد من متعلّقه في جميع الصّور هو نفس المتيقّن، ولكن لما كان المراد من الإبقاء حسب ما عرفت تفصيل القول في الرّوايات هو الالتزام ببقاء المتيقّن وفرضه كالموجود كان إبقاء كلّ شيء بحسبه لا بمعنى كون المراد منه معنيان أو من متعلّقه شيئان، وهذا المعنى يجري في جميع أدلّة الأحكام الظّاهريّة الشّاملة للموضوع والحكم سواء كانت من الأدلّة الفقاهتيّة، أو الاجتهاديّة وليس أيضاً مختصاً، بلفظي النّقض والإبقاء، بل يجري في جميع ألفاظ أخبار الباب وغيرها

عدم ملاقاته للنجاسة ونجاسته من حيث ملاقاته لها فإن بيانها أيضاً ليس من وظيفة الإمام عليه السلام كما أنه ليس من وظيفة المجتهد ولا يجوز التقليد فيها، وإنما وظيفته من حيث كونه مبينا للشرع بيان الأحكام الكلية المشتبهة على الرعية.

الّتي يتفاوت الحال فيها بالنّسبة إلى متعلّقاتها فربما يتوهّم المتوهّم من أجل ذلك أنّها من المشتركات اللّفظيّة فلا دخل لحديث التّقدير ولا لحكاية استعمال اللّفظ في أكثر من معنى واحد في المقام، لأنّ النّقض استعمل في معنى واحد وإن اختلف حاصله بالنّسبة إلى متعلّقاته كما لا يخفى، فهذا الكلام ممّا لا ينبغي صدوره عن جاهل فضلاً عن عالم ومنه يعلم فساد الوجه الثّالث، لأنّ نسبة النّقض على كلّ تقدير إلى نفس المتيقّن حسب ما عرفت ومنه يظهر اندفاع كلامه بما ذكره دام ظلّه، فإنّ المقصود من كلامه أنّ المراد من نسبة النّقض إلى الموضوع هو جعل الآثار ووجوب الالتزام بها لا أن يكون الآثار مقدّرة في الكلام بحيث كانت متعلّقة للنّقض.

هذا مع أن ما ذكره من اندفاع جميع الإيرادات بما ذكره ممّا لم يعلم له معنى محصّل، لأنّ الحال في الأحكام الجزئية المشتبهة كالحال في الموضوعات الخارجيّة لا فرق بينهما أصلاً فما ذكر في منع شمول الأخبار للثّاني يجري في الأوّل أيضاً حسب ما صرّح به شيخنا دام ظلّه بقوله ويدفعه إلى آخره، فالنّقض بالشّبهة الحكميّة الجزئية باق بحاله وممّا ذكرنا كلّه يظهر أيضاً أنّ ما ذكره في الفرق بين الحكم والموضوع بأنّه لا يفرق في استصحاب الأوّل بين لوازمه بخلاف الثّاني ممّا لا ينفعه في شيء ولا يغنيه من جوع، لأنّ ما ذكره ممّا لم ينكره أحد وسيأتي تفصيل القول فيه أيضاً وأنّه لا فرق في لوازم أحكام الموضوع أيضاً بعد ثبوتها ظاهراً باستصحابه بين الشّرعيّة والعقليّة، ثمّ إنّ المراد ممّا ذكره دام ظلّه بقوله إنّ المراد من الإبقاء وعدم النّقض إلى آخره هو بيان المراد بالنّسبة إلى نسبة النّقض في الشّبهة الموضوعيّة لا مطلقاً فلا يرد عليه شيء.

وأمّا ثانياً: فبالحل توضيحه أن بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا لأحد من قبله. نعم حكم المشتبه حكمه الجزئي كمشكوك النجاسة، أو الحرمة حكم شرعي كلي ليس بيانه إلا وظيفة للشارع، وكذلك الموضوع الخارجي كرطوبة الثوب فإن بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع. نعم حكم الموضوع المشتبه في الخارج كالمائع المردد بين الخل والخمر حكم كلي ليس بيانه وظيفة إلا للشارع وقد قال الصادق عليه السلام: «**كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام**»، وذلك مثل الثوب يكون عليك إلى آخره وقوله في خبر آخر: «**سأخبرك عن الجبن وغيره**».

ولعل التوهم نشأ من تخيل أن ظاهر لا تنقض إبقاء نفس المتيقن السابق وليس إبقاء الرطوبة مما يقبل حكم الشارع بوجوبه.

ويدفعه بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقاً فإن إبقاءها ليس من الأفعال الاختيارية القابلة للإيجاب أن المراد من الإبقاء وعدم النقض هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المتيقن فمعنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشك، نظير استصحاب الطهارة فطهارة الثوب ورطوبته سيان في عدم قابلية الحكم بإبقائهما عند الشك وفي قابلية الحكم بترتيب آثارهما الشرعية في زمان الشك.

فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته لعدم شمول أدلة لا تنقض للأول في غاية الضعف.

نعم يبقى في المقام أن استصحاب الأمور الخارجية إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية لا يظهر له فائدة لأن تلك الآثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين السابق فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع، فإن

استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية. نعم قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبر كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق مثل توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياة الغائب فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغائب لعدم موت قريبه بعد لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق بأن يقال لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث منه. وبعبارة أخرى: موت قريبه قبل ذلك كان ملازماً لإرثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب.

وبالجملة: الآثار المرتبة على الموضوع الخارجي منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان لكن عدم الترتب فعلاً في ذلك الزمان مع فرض كونه من آثاره شرعاً ليس إلا لمانع في ذلك الزمان، أو لعدم شرط فيصدق في ذلك الزمان أنه لولا ذلك المانع، أو عدم الشرط لترتب الآثار، فإذا فقد المانع الموجود، أو وجد الشرط المفقود وشك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الأمر الخارجي حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأني وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية هذا.

ولكن التحقيق أن في موضع جريان الاستصحاب[1] في الأمر الخارجي لا

---

(١) ما ذكره من التّحقيق ممّا لا شبهة فيه بناء على القول باشتراط إحراز الموضوع في باب الاستصحاب بالدّقة العقليّة، فإنّ في جميع صور الشّك في بقاء الحكم الشّرعي من جهة الشّك في بقاء موضوعه حسب ما هو مفروض الكلام يكون الموضوع مشكوك البقاء فلا يعلم صدق النّقض على عدم الالتزام بحكمه حينئذ حسب ما عرفت في مطاوي كلماتنا السّابقة في وجه اشتراط بقاء الموضوع وسيأتي تفصيل القول فيه في التّنبيهات أيضاً، فاستصحاب الحكم ممّا لا يعقل

جريانه مع الشّك في بقاء موضوعه حتّى يغني عن استصحاب الموضوع، ومع استصحابه لا يعقل أيضاً جريانه، لأنّ معنى إبقاء الموضوع حسب ما عرفت سابقاً هو الالتزام بآثاره فيرتفع الشّك عن الحكم على سبيل الحكومة.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يعقل إنشاء آخر بالنّسبة إلى وجوب الالتزام بالآثار الّذي هو عين الإنشاء الأوّل من حيث كون كلّ منهما ظاهرياً، وإلاّ لزم اللّغو والعبث على الحكيم تعالى هذا مع أن ما ذكر خروج عن الفرض، لأنّ الكلام فيما لم يجر الاستصحاب في الموضوع أصلاً.

نعم على القول بكفاية إحراز الموضوع بالمسامحة العرفيّة يمكن إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم في بعض الصّور كما يقال فيما إذا شكّ الحائض في ارتفاع حدث الحيض عنها الأصل بقاء حرمة العبادة عليها، وكذا سائر الأحكام المترتّبة على الحيض، فإنّ أهل العرف يجعلون مسامحة الموضوع في الحكم نفس المرأة من غير ملاحظة ترتّبه على عنوان الحائض الصّادق عليها، وكذا يقال فيما إذا شكّ في حرمة الزّبيب بالغليان الأصل بقاء حرمته حال العنبيّة مسامحة في جعل الموضوع ذات العنب الموجودة في الزّبيب لا عنوان العنبيّة المفقود فيه وهكذا هذا، ولكن ما ذكره الأستاذ العلاّمة من إطلاق القول بعدم جريان استصحاب الحكم مع الشّك في بقاء الموضوع حسب ما صرّح به في مجلس البحث مبنيّ على القول الأوّل، ولكن على القول الثّاني أيضاً لا شبهة في ورود ما ذكره على المتوهّم، لأنه يكفي في فساد توهّمه عدم غناء الاستصحاب الحكمي عن الاستصحاب الموضوعي في الجملة لارتفاع الموجبة الكلية بالسّالبة الجزئيّة وليس لأحد أن يقول بتسامح العرف في جميع صور الشّك في بقاء الموضوع ضرورة عدم تسامحهم في كثير من المقامات هذا وسيأتي تفصيل القول في ذلك إن شاء اللّه.

يجري استصحاب الأثر المترتب عليه، فإذا شك في بقاء حياة زيد فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشخص الحي، ولا يغني عن ذلك إجراء الاستصحاب في نفس الآثار بأن يقال بأن حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة فيحرم نقض اليقين بالشك، لأن حرمة المال والزوجة إنما تترتبان في السابق على الشخص الحي بوصف أنه حي، فالحياة داخل في موضوع المستصحب ولا أقل من الشك في ذلك فالموضوع مشكوك في الزمن اللاحق وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب واستصحاب الحياة لإحراز الموضوع في استصحاب الآثار غلط لأن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعية.

فتحقق أن استصحاب الآثار نفسها غير صحيح لعدم إحراز الموضوع واستصحاب الموضوع كاف في إثبات الآثار وقد مر في مستند التفصيل السابق وسيجيء في اشتراط بقاء الموضوع، وفي تعارض الاستصحابين أن الشك المسبب عن شك آخر لا يجامع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض، بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضا لليقين زوال الشك المسبب به فافهم.

وأما القول الخامس

وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره فلا يعتبر في الأول فهو المصرح به في كلام المحدث الأسترآبادي، لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الإجماع، بل الضرورة على اعتباره قال في محكي فوائده المكية بعد ذكر أخبار الاستصحاب ما لفظه: «لا يقال هذه

القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به.

لأنا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه أن صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه.

ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات، ومن المعلوم عند الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً وأن القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له.

وتارة بأن استصحاب الحكم الشرعي وكذا الأصل أي الحالة السابقة التي إذا خلي الشيء ونفسه كان عليها إنما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محل النزاع لتواتر الأخبار بأن كل ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند أهل الذكر عليه السلام فعلم أنه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها وتواتر الأخبار بحصر المسائل في ثلاث بين رشده وبين غيه أي مقطوع فيه ذلك لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث» انتهى.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره أولاً: قد استدل به كل من نفى الاستصحاب

من أصحابنا وأوضحوا ذلك غاية الإيضاح كما يظهر لمن راجع الذريعة والعدة والغنية وغيرها.

إلا أنهم منعوا عن إثبات الحكم[١] الثابت لموضوع في زمان له بعينه في زمان آخر من دون تغيير واختلاف في صفة الموضوع سابقاً ولاحقاً كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد، أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما.

وأهملوا قاعدة البناء على اليقين السابق لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل بناء على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكورة لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقاً، أو لغفلتهم عنها على أبعد الاحتمالات من ساحة من هو دونهم في الفضل.

وهذا المحدث قد سلم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع إلا أنه ادعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوكة، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق وعدم الحكم به ليس نقضاً له.

فيرد عليه أولاً: النقض بالموارد التي ادعي[٢] الإجماع والضرورة على

---

(١) لا يخفى عليك أنّ مراده ممّا ذكره هو إن ما ذكره المحدّث المتقدّم ذكره هو بعينه ما ذكره المتقدّمون من أصحابنا كالسيد رحمه الله وتابعيه مع شرحهم القول فيه حسب ما عرفت في حجّة القول بعدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً إلاّ أنّ الفرق بينه وبينهم هو تسليمه لاعتبار الاستصحاب في الموضوعات الخارجيّة وإنكارهم له مطلقاً.

(٢) لا إشكال في ورود النّقض عليه بما ذكره دام ظله ولا يدفعه القول بأنّ اعتبار الاستصحاب فيما ذكره من الأمثلة ونظائرها إنّما هو من جهة الإجماع

اعتبار الاستصحاب فيها كما حكيناها عنه سابقاً فإن منها استصحاب الليل والنهار فإن كون الزمان المشكوك ليلاً، أو نهاراً أشد تغايراً واختلافاً مع كون الزمان السابق كذلك من ثبوت خيار الغبن، أو الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتهما في الزمان السابق.

ولو أريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان كان الأمر كذلك وإن كان دون الأول[1] في الظهور لأن مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً.

وقضاء الضّرورة وتسرية الحكم عنها إلى غيرها من القياس المنهيّ عنه لفساده، مضافاً إلى منع تحقّق الإجماع حسب ما يشهد له ملاحظة الأقوال في المسألة، والأمثلة الّتي نفوا اعتبار الاستصحاب فيها بأنّ قضيّة صريح كلامه كما لا يخفى على من راجعه هو إن المانع من عدم الشّمول ليس إلاّ كون الاستصحاب في الموارد الّتي أثبته القوم فيها من القياس موضوعاً من جهة تبدّل الموضوع فيها ويعترف بأنّ الاستصحاب في الموارد الّتي أثبته فيها ليس من القياس في شيء فيشمله الأخبار لا أنّه يسلّم كونه من القياس موضوعاً، وقد خرج عن حكمه بأخبار الاستصحاب، وأما ما ذكره من الإجماع والضّرورة فيتوجّه عليه حينئذ النّقض بما ذكره دام ظلّه مع أنّه لو بني الأمر عليه، وإن كان خلاف صريح كلامه لقلنا بمثله فيما تدّعى حجيّته فيه، فإنه إن صلح ما ورد في باب الاستصحاب أن يخصّص أدلّة القياس لم يعقل الفرق بين ما ذكره وما ذكره القوم، بل إخراج ما ذكره القوم أولى من إخراج ما قال باعتباره فيه من حيث كون تغاير الموضوع فيه أوضح وأبين كما يعلم من البيان الّذي ذكره الأستاذ العلاّمة.

(١) الوجه في كونه دون الأوّل في الظّهور هو إنه ليس نفس الزّمان، بل أمر يوجد في الزّمان ويسمّى بالزّماني ولا ينافي ذلك كون تحديد زماني اللّيل والنّهار

ولو أريد استصحاب أحكامهما مثل جواز الأكل والشرب وحرمتهما ففيه أن ثبوتهما في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزماني الليل والنهار، فإجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة ما أنكره على القائلين بالاستصحاب من إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وبما ذكرنا يظهر ورود النقض المذكور عليه في سائر الأمثلة.

فأي فرق بين الشك في تحقق الحدث، أو الخبث بعد الطهارة الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين وبين الشك في كون المذي محكوماً شرعاً برافعية الطهارة فإن الطهارة السابقة[1] في كل منهما كان منوطاً بعدم تحقق الرافع، وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق فكيف يسري حكم

به كما لا يخفى، فإنه وإن كان من الأشياء الغير القارّة بحسب الوجود، إلاّ أنّه ليس في مرتبة الوضوح والظّهور من ذلك كالزّمان، فإنه الأصل فيما هومن هذا القبيل كما لا يخفى، ثمّ إنّه يرد عليه على تقدير كون مراده من اللّيل والنّهار ما ذكر، مضافاً إلى ما ذكره دامت إفادته بأنّ إثبات الطّلوع والغروب بالاستصحاب لإثبات اللّيل والنّهار اللّتين تكونان موضوعتين للأحكام الشّرعيّة غير جائز، لأنه من الأصول المثبتة الّتي لا تعويل عليها عند المحقّقين ممّن اعتمد في اعتبار الاستصحاب على الأخبار. نعم لو فرض تعلّق حكم في الشّريعة على نفس الطّلوع والغروب لم يتوجّه عليه هذا الإيراد بالنّسبة إليه، ولكن الظّاهر أنّه مجرّد فرض غير واقع، اللّهمّ إلاّ في النّذر وأشباهه.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره مبنيّ على الغمض عمّا بني عليه الأمر سابقاً من عدم كون الشّك في الرّافع ذاتاً ووصفاً من الشّك في الموضوع في شيء، فإنّ عدم الرّافع لم يوجد في الموضوع، وإن كان له مدخل في المناط العقلي والموضوع الأوّلي في حكم العقل حسب ما عرفت تفصيل القول فيه وستعرف إن شاء الله.

حالة وجود المناط إليه.

وثانياً: بالحل بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الذي يتوقف صدق البناء على اليقين ونقضه بالشك عليه أمر راجع إلى العرف، لأنه المحكم في باب الألفاظ، ومن المعلوم أن الخيار، أو الشفعة[١] إذا ثبت في الزمان الأول وشك في ثبوتهما في الزمان الثاني يصدق عرفاً أن القضية المتيقنة في الزمان الأول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني.

نعم قد يتحقق في بعض الموارد الشك في إحراز الموضوع للشك في مدخلية الحالة المتبدلة فيه فلا بد من التأمل التام، فإنه من أعظم المزال في هذا المقام.

وأمّا ما ذكره ثانياً[٢] من معارضة قاعدة اليقين والأصل بما دل على التوقف. ففيه مضافاً إلى ما ذكرنا[٣] من ضعف دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره في المقام ممّا لا يقول به دام ظلّه في خصوص المثالين، فإنّ المدار في صدق النّقض، وإن كان هو العرف حسب ما سيأتي تفصيل الوجه فيه، إلاّ أنّه ليس بموجود في جميع المقامات كما عرفت سابقاً.

(٢) قد عرفت سابقاً تفصيل القول في حلّ هذه الشّبهة عند ذكر أدلّة المانعين مطلقاً فراجع إليه، فإنه ينفعك جداً.

(٣) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو ما عرفت تفصيل القول فيه في مسألة أصالة البراءة من كون الأمر الوارد بالاحتياط في أخبارها على قسمين:

أحدهما: ما هو ظاهر في خصوص الاستحباب فلا ربط له بالمقام أصلاً.

ثانيهما: ما هو ظاهر في الطّلب الإرشادي القدر المشترك بين الوجوب والنّدب لقرائن مذكورة في الأخبار المشتملة عليه، وهذا أيضاً لا ينفع إلاّ فيما لم يكن هناك دليل عقليّ، أو نقلي يقتضي رفع احتمال العقاب، وإلاّ فيكون وارداً عليه كما

لا يخفى، ومن هنا حكمنا بورود أدلّة البراءة على أخبار الاحتياط من جهة اقتضائها عدم الضّرر في ارتكاب المشتبه، فإذا كان الأمر كذلك في أدلّة البراءة، فالحكم بورود أخبار الاستصحاب عليه يكون بطريق أولى لورودها على أدلّة البراءة.

نعم لو لم يكن هناك ما يرفع الضّرر كما في الشّبهة البدويّة قبل الفحص، أو الشّبهة المقرونة بالعلم الإجمالي في الشّبهة المحصورة تعيّن الحكم بوجوب الاحتياط، لكن لا من جهة دلالة الأخبار لفرض استعماله في القدر المشترك حسب ما عرفت وبمثل هذا ينبغي تحقيق المقام، فإنّ فيما ذكره الأستاذ العلاّمة نوع اضطراب وتشويش، فإنّ الحكم باختصاص احتمال التّهلكة الأخروية بصورة العلم الإجمالي ممّا لا وجه له لما عرفت من وجوده في الشّبهة الغير المقرونة به قبل الفحص أيضاً، وكذلك الحكم بحكومة أخبار الاستصحاب على أخبار الاحتياط أيضاً ممّا لا وجه له بعد ما عرفت من كونها واردة عليها لا حاكمة والفرق بينهما في غاية الوضوح والظّهور.

ثمّ إنّه ربما يورد على هذا الدّليل بالنّقض بالشّبهة الوجوبيّة، فإنّ بناء أكثر الأخباريّين على عدم وجوب الاحتياط فيها، مع أن دلالة الأخبار علي وجوب الاحتياط لا يختصّ بالشّبهة التّحريميّة حسب ما فصّلنا القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة، هذا ولكن لا يخفى عليك اندفاع هذا النّقض عن المستدلّ، لأنه ممّن لا يفرق في وجوب الاحتياط بين الشّبهتين و خالف معشر الأخباريّين في ذلك كصاحب الحدائق في طيّ بعض كلماته. نعم هنا إيراد وارد على أكثر الأخباريّين وهو إنه كيف قالوا بوجوب الاحتياط في باب الاستصحاب مطلقاً من جهة الأخبار، مع أن بناءهم على الفرق في مسألة الاحتياط بين الشّبهة الوجوبيّة والتّحريميّة فمقتضى هذا التّفصيل في اعتبار الاستصحاب أيضاً بين الصّورتين مع

وإنما يدل على وجوب التحرز عن موارد التهلكة الدنيوية، أو الأخروية والأخيرة مختصة بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالاً وتردده بين المحتملات أن أخبار الاستصحاب حاكمة على أدلة الاحتياط على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضاً كما سيجيء في مسألة تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول إن شاء الله.

ثم إن ما ذكره من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحول مما لا يخفى ما فيه إذ أي أصولي، أو فقيه تعرض لهذه الأخبار وورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها مع أنه لم يذكر في الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب ولا في الجواب الثاني إلا ما اشتهر بين الأخباريين من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية.

حجة القول السادس

على تقدير وجود القائل به على ما سبق التأمل فيه تظهر مع جوابها مما تقدم

أنّهم أطلقوا القول بعدم اعتباره مطلقاً، ولم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال منهم إلاّ القول بأنّ الحكم بعدم وجوب الاحتياط في مسألة البراءة إنّما هو من جهة ورود بعض الأخبار الظّاهرة فيه بخصوصه، وهذا بخلاف مسألة الاستصحاب فيحمل الأخبار الواردة فيه على الشّبهة الموضوعية جمعاً بين الأخبار فتأمل.

ثمّ إنّه ربما يورد عليهم أيضاً بأنّه لا معنى لنفي الاستصحاب مطلقاً إذ قد يكون موافقاً لأصالة الاحتياط إذ ليس الاستصحاب نافيا للتّكليف في جميع الموارد هذا وأنت خبير باندفاع هذا الإيراد عنهم، لأنّ حيث الاستصحاب غير حيث الاحتياط والالتزام بالحكم من الجهة الأولى مع عدم الدّليل عليه لا ينفكّ عن التّشريع قطعاً وهذا بخلاف إثباته من الجهة الثّانية، فإنه يرفع موضوع التّشريع. وبالجملة: الفرق بينهما لا يكاد أن يخفى على جاهل فضلاً عن عالم.

في القولين السابقين.

حجة القول السابع

الذي نسبه الفاضل التوني قدس سره إلى نفسه وإن لم يلزم مما حققه في كلامه ما ذكره في كلام طويل له، فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف في المسألة قال: «ولتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول **الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام: الأول والثاني: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب**[1]. **والثالث والرابع: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهي الحرام والمكروه. والخامس: الأحكام**

---

(١) لا يخفى عليك ما وقع منه قدس سره من المسامحة في إطلاق الحكم الشّرعي، فإنه ليس ما ذكره من الواجب والحرام والمكروه والمندوب كما لا يخفى، ضرورة أنّها ليست من مقولة الحكم، بل إنّما هي من أفعال المكلّف المتعلّقة للحكم الشّرعيّ وإنّما الحكم نفس الوجوب والتّحريم والنّدب والكراهة باعتبار تعلّقها بفعل المكلّف ضرورة أنّ الحكم من فعل الحاكم لا فعل المحكوم، وإلاّ لم يكن هناك حاكم ولا حكم والملازمة ظاهرة وهذا التّسامح منه نظير ما وقع منه من التّسامح في إطلاق الحكم الوضعي على مورده كالأسباب والشّرائط والموانع والأجزاء إلى غير ذلك، مع أن من المعلوم ضرورة لكلّ من راجع إلى كلماتهم أنّ الحكم الوضعيّ هي السّببيّة والشّرطيّة والمانعيّة إلى غير ذلك. وبعبارة أخرى: الأوصاف القائمة بذات الشّرط والمانع والسّبب ونحوها، وإلاّ لم يعقل الخلاف في تعلّق الجعل بالنّسبة إليه ضرورة أنّ نفس الذّات غير قابلة لتعلّق الجعل الشّرعي بها بحيث لا يريب فيه ذو مسكة كيف، وقد ذهب جماعة من المحقّقين إلى كونه مجعولاً كالحكم التّكليفي حسب ما ستقف عليه إن شاء الله، ونحن وإن

التخييرية الدالة على الإباحة. والسادس: الأحكام الوضعية كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر، أو شرط له، أو مانع له والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شيء فلا يخلو أما أن يكون موقتاً أم لا.

وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء، أو ندبه في كل جزء من أجزاء الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً وهو ظاهر.

وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أي زمان كان ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداء في كل جزء منها، سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا.

والتوهم بأن الأمر إذا كان للفور (١) يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء.

ولا يمكن أن يقال إثبات الحكم في القسم الأول فيما بعد وقته من

نثبت بعد ذلك عدم إمكان تعلّق الجعل الشَرعي بالنِّسبة إلى الحكم الوضعي بالمعنى المعروف أيضاً، إلاّ أنّه ليس من البداهة مثل عدم إمكان جعل مورده كما لا يخفى، ويمكن توجيه الإطلاق المذكور بأنّ المراد من الواجب مثلاً هو وصفه العنواني لا ذاته فتدبّر.

(١) الوجه فيما ذكره ومراده منه هوإن الموقّت المضيّق ينتفي بانتفاء وقته بخلاف ما إذا كان الأمر للفور، فإنه إذا لم يأت به في أوّل أزمنة الإمكان فيجب في ثانية وثالثة وهكذا، فيكون فوراً بعد فور ولا يخفى عليك أنّ هذا مبنيّ على أحد الأقوال في مسألة الفور.

الاستصحاب، فإن هذا لم يقل به أحد ولا يجوز إجماعاً، وكذا الكلام في النهي، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه، لأن مطلقه يفيد التكرار والتخييري أيضاً كذلك.

فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأمّا الأحكام الوضعية، فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلاته والزلزلة لصلاتها والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم أم الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة إلى غير ذلك، فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق كما في الإيجاب والقبول، فإن سببيته على نحو خاص وهو الدوام إلى أن يتحقق المزيل وكذا الزلزلة، أو في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً[1] وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم، فإن السببية في هذه الأشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم

---

(١) أراد بذلك أنّ السّبب على قسمين: أحدهما: ما يكون سبباً للحكم على الإطلاق، بمعنى أنّه لولا المزيل لكان المسبّب باقياً دائماً. ثانيهما: ما يكون سبباً للحكم في وقت معيّن وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يكون سبباً للحكم وظرفاً للمحكوم عليه أيضاً كالكسوف ونحوه.

ثانيهما: أن يكون سبباً للحكم من غير أن يكون ظرفاً للمحكوم عليه كالدّلوك، فإنه سبب للحكم من غير أن يكون ظرفاً للمحكوم عليه فمراده من الحكم في قوله ممّا يكون السّبب وقتاً للحكم هو المحكوم عليه، أو نفسه، لكن باعتبار البقاء.

في أوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء، فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذلك الكلام في الشرط والمانع.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب[1] المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية أعني الأسباب والشرائط والموانع للأحكام الخمسة من حيث إنها كذلك ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها.

---

(١) الوجه في ظهور ما ذكره ممّا ذكره هوإنه فرض انتفاء الشّك الّذي هو مورد الاستصحاب في الأحكام الطّلبيّة والتخييريّة من حيث هي وكذلك في الأحكام الوضعيّة بالمعنى المعروف فينحصر مورد الرّوايات في الأحكام الوضعيّة بالمعنى الّذي ذكره لعدم تحقّق الشّك على وجه يجري فيه الاستصحاب إلاّ فيها، فإنه وإن تحقّق الشّك في الأحكام الطّلبيّة في بعض الأحيان، إلاّ أنّه ليس مورداً لإجراء الاستصحاب، بل هو مورد سائر الأصول من اللّفظيّة والعمليّة، وأما الوجه في عدم تحقّق الشّك الموجب لجريان الاستصحاب إلاّ فيما ذكره قدس سره وإن لم يكن محتاجاً إلى البيان لمن راجع إلى كلامه وتأمّل فيه، إلاّ أنّه لا بأس بالإشارة إليه هو إن الحكم لا يخلو أما أن يكون تكليفياً، أو وضعيّاً، وعلى الأوّل لا يخلو أما أن يكون اقتضائيّاً، أو تخييريّاً، وعلى الأوّل لا يخلو أما أن يكون موقّتاً، أو غير موقّت، وعلى الأوّل لا يخلو أما أن يكون موسّعاً، أو مضيّقاً، وعلى الثّاني أي إذا لم يكن موقّتاً فلا يخلو أما أن يكون الطّلب للمرّة فوراً، أو متراخياً، أو للتّكرار، أو لطلب الطّبيعة مجرّداً عن القيدين ولك إجراء بعض هذه الأقسام في التّخييري أيضاً، وعلى التّقدير الثّاني من التقديرين الأوّلين أي إذا كان الحكم وضعيّاً فلا يخلو أما أن يكون سببيّة السّبب، وكذا مانعيّة المانع وشرطيّة الشّرط إلى غير ذلك

مطلقة، أو مقيّدة فإن كان الأمر موقّتاً فإن وقع الشّك في بعد خروج الوقت فلا شبهة في عدم جريان الاستصحاب لانتفاء الموقّت بانتفاء وقته فلا مورد للاستصحاب، وإن وقع في الوقت فكذلك، لأنّ الطلب بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ علّة تامّة للحكم بوجوب الإتيان عند الشّك في أثناء الوقت فلا مورد للاستصحاب لا أنّه لا يحتاج إليه حسب ما قد يتوهّم هذا بالنّسبة إلى الموسّع، وأما بالنّسبة إلى المضيّق فالأمر أوضح فإن كان الطّلب للمرّة فوراً، أو متراخياً، أو كان لطلب الطّبيعة فما لم يعلم الامتثال يحكم العقل من جهة وجوب دفع الضّرر المحتمل بوجوب الإتيان فوجوب الإتيان إنّما هو بمقتضى العقل لا بمقتضى الاستصحاب على ما عرفته عن قريب، وإن كان للتّكرار فلا ريب أنّ وجوب الإتيان في كلّ زمان إنّما هو من جهة دلالة الأمر بحسب اللّفظ ولا دخل له بالاستصحاب أصلاً، وإن كان الحكم الوضعي مطلقاً فتأثيره بالنّسبة إلى كلّ زمان على حدّ سواء فالتّأثير مستند إليه ليس إلاّ، وإن كان اقتضاؤه مقيّدا فبالنّسبة إلى المقيّد كالأوّل وبالنّسبة إلى ما انتفى عنه القيد لا معنى للثّبوت أصلاً كما لا يخفى، فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّه لا يقع الشّك في الحكم التّكليفي من حيث هو هو مع قطع النّظر عن تسبّبه عن الشّك في الحكم الوضعي بالمعنى الّذي ذكره ولا في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف وهو المراد بقوله، فإذا جعل الشّارع إلى آخره، فالمراد من الحكم الوضعي الّذي قال بعدم اعتبار الاستصحاب فيه هو الوضعي بالمعنى المعروف والّذي أثبته فيه هو الحكم الوضعي الّذي جرى اصطلاحه عليه فلا يكون بين كلماته تناقض حسب ما ربما يسبق منها في بادي النّظر، إلاّ أنّه قد يأبى عنه قوله أخيراً وكذلك الشّرط والمانع فتأمل.

نعم قد يتصوّر الشّك في الحكم التّكليفي بسبب الشّك في الحكم الوضعي فلا بدّ أن يجري الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم الوضعي على ما عرفت تحقيقه سابقاً

كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه، فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

ويقال في المتيمم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة إن صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده أي كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيممه قبله فكذا بعده، فإن مرجعه إلى أنه كان متطهراً قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط) (فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب، لأن العلم بوجود السبب، أو الشرط، أو المانع في وقت لا يقتضي العلم، بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى، فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت.

فالذي يقتضيه النظر دون ملاحظة الروايات أنه إذا علم تحقق العلاقة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف وإذا زال ذلك العلم بطرو الشك، بل الظن أيضاً يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولا، إلا أن الظاهر من

وستعرف إن شاء اللّه، فلمّا لم يكن الشّك الّذي ينفع في باب الاستصحاب إلاّ فيما ذكره من الأحكام الوضعيّة الرّاجعة إلى الموضوعات الخارجيّة ضرورة أنّ وجود موضوع في زمان لا يلازم وجوده في زمان آخر خصّ مورد الإخبار به.

نعم لو لم يرد إخبار بعدم جواز نقض اليقين بالشّك لما عمل بالاستصحاب فيها أيضاً هذا محصّل كلامه وملخّص مرامه، وقد عرفت من كلامه صريحاً أنّ مراده من الحكم الوضعي الّذي يجري الاستصحاب فيه غير الحكم بالمعنى المعروف، بل قد عرفت مسامحته في الحكم التّكليفي أيضاً فما يظهر من جماعة من فضلاء الأصحاب من نسبة التّفصيل بين الحكم التّكليفي والوضعي بالمعنى المعروف إليه حسب ما يفصح عنه كلماتهم لا يخفى ما فيه.

الأخبار أنه إذا علم وجود شيء، فإنه يحكم به حتى يعلم زواله» انتهى كلامه رفع مقامه).

وفي كلامه أنظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقرة هي مورد للنظر ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر فنقول قوله أولاً والمضايقة[1] بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده.

فيه أن المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية، أعني نفس السبب والشرط والمانع لا في التفصيل بين الأحكام الوضعية أعني سببية السبب وشرطية الشرط والأحكام التكليفية، وكيف لا يضر في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً وتسليم أنه أمر اعتباري منتزع من التكليف تابع له حدوثاً وبقاء وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع.

(١) لا يخفى عليك أنّ الظّاهر من هذا الكلام ميله إلى القول بالجعل بالنّسبة إلى الحكم الوضعي، ثمّ إنّ الوجه في عدم قدح المضايقة المذكورة إن كان من جهة ذهابه إلى جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف على القول بكونه اعتبارياً لتوجّه عليه ما أفاده الأستاذ العلاّمة من عدم جريان الاستصحاب فيه على القول المذكور، وإن كان من جهة أنّ المضايقة المذكورة لا تعلّق لها بما ذهب إليه من التّفصيل بالنّسبة إلى مورد الأحكام الوضعيّة وإنّما تمنع من التّفصيل في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف لم يتوجّه عليه ما أفاده فتدبّر.

الحكم الوضعي حكم مستقل، أو مرجعه إلى الحكم التكليفي

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام[1] إلى بيان أن الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في ألسنة جماعة أولا وإنما مرجعه إلى الحكم التكليفي

---

(١) توضيح القول في المقام بحيث يرفع به غواشي الأوهام والغبار عن وجه المرام يتوقّف على ذكر أمور، الأوّل: أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ الموجود على ثلاثة أقسام الموجود الذّهني كالمفاهيم والموجود الخارجي والموجود الاعتباري، وأما التّقرر الماهيّتي حسب ما قضت به كلماتهم من أنّ للماهيّات تقرّراً في حيالها فليس من الوجود في شيء إذ المقصود بالتّقرر في كلماتهم غير الوجود الذّهني كما لا يخفى على من راجع إليها، والمراد من الأوّل والثّاني ظاهر، لأنّ المقصود من الأوّل ما يكون ظرف تحقّقه ووجوده الذّهن، ومن الثّاني ما يكون ظرف وجوده الخارج ولكلّ منهما تأصّل بحسب تحققه، وأما المراد بالثّالث فهو ما يكون الخارج ظرفاً لوجود منشإ اعتباره وانتزاعه ولا يكون ظرفا لوجود نفسه، بل إنّما وجوده بالاعتبار وقد اختلفت كلمتهم في هذا القسم فبعضهم على أنّه من المعدوم وبعضهم على أنّه من الموجود، وبعضهم على أنّه واسطة بين الموجود والمعدوم ويكون نزاعهم مبنيّاً على أنّ الوجود هل هومنحصر في الذّهني والخارجي، أو يشملهما والاعتباري، ولسنا في المقام في صدد تحقيقه لخروجه عن الفنّ، ولكن الّذي عليه أكثر المحقّقين أنّ الأمور الاعتباريّة لها حظّ من الوجوه.

ثمّ إنّ الموجود الخارجي على قسمين:

أحدهما: ما إذا وجد وجد لا في موضوع ويعبّر عنه بالجوهر والذّات.

ثانيهما: ما إذا وجد وجد في موضوع ويعبّر عنه بالعرض وهو تارة يكون من الأفعال وأخرى من الأوصاف وثالثة من غيرهما.

ثمّ إنّ هذا التّقسيم بالنّسبة إلى غير ذات الباري تعالى شأنه، والغرض من ذكر هذا الأمر هو التّنبيه على بيان حقيقة أقسام الموجود على الإجمال لكلّ يعلم أنّ الموجود الاعتباري لا يمكن أن يصير موجوداً خارجيّاً، وإلاّ لزم انقلاب الشّيء عمّا هو عليه وهو مما لا شبهة في استحالته

الثّاني: أنّه لا شبهة ولا ريب أنّ الحكم من أقسام الإنشاء الّذي هو، بمعنى إيجاد ما لا يكون موجوداً، ولهذا لا صدق ولا كذب فيه لعدم واقعيّة له بالمعنى المعتبر في الصّدق والكذب حتّى يلاحظان بالنّسبة إليه، ويطلق في الجملة على الطّلب الّذي هو عين الإرادة بمذهب أكثر المتكلّمين وغيره بمذهب جماعة من المحقّقين وعينه على تقدير وغيره على تقدير آخر على مذهب الأستاذ العلاّمة، ومرجع اختلافهم هذا إلى الاختلاف في المراد من الإرادة والطّلب، ولسنا في صدد تحقيقه في المقام وإنّما المقصود التّنبيه على كون الحكم من الموجودات الخارجيّة، لأنه فعل الحكم وقد يطلق على معان أخر كالنّسب الجزئية وخطاب اللّه المتعلّق بأفعال المكلّفين وغيرهما ممّا ذكر في محلّه.

الثّالث: أنّه لا ريب أنّ المركّب على قسمين خارجيّ وحقيقيّ وجعليّ واعتباريّ والمراد من الثّاني هي الأشياء الغير الملتئمة في النّظر الملحوظة شيئاً واحداً، بلحاظ الجاعل أي تصوّره إيّاها بوصف الاجتماع لمدخليّة كلّ منها في حصول ما هو المقصود من المركّب من الخواص والمصالح، وقد ينقسم إلى الذّهني والخارجي ويجعل المراد من الثّاني ما يشمل الاعتباري بالمعنى الّذي عرفته وهو ما كان أجزاؤه موجودة في الخارج سواء كانت من مقولة الذّات كالمعاجين وغيرها وهو المراد من الخارجي في التّقسيم الأوّل ليس إلاّ، أو كانت من مقولة العرض والفعل وهو المراد من القسم الثّاني في ذلك التّقسيم، ومنه يعلم المراد من المركّب الذّهني أيضاً، وقد يكون لشيء واحد جزء ذهنيّ وجزء

. . . .

خارجيّ كالصّلاة مثلاً بالنّسبة إلى الشّرط بناء على اعتبار تقييده في المشروط والجزء، فإنّ الأوّل من الأوّل والثّاني من الثّاني.

الرّابع: أنّ الحكم ينقسم في لسان جماعة إلى تكليفيّ ووضعيّ، والمراد من الأوّل معلوم ومن الثّاني ما هو في مقابله والأوّل ينقسم إلى خمسة أقسام في الاصطلاح وهو الوجوب والتّحريم والنّدب والكراهة والإباحة باعتبار تعلّقها بفعل المكلّف وإن لم يصدق على جميعها التّكليف بحسب اللّغة كما هو ظاهر.

هذا وأمّا ما يتوهّم من تعميم الحكم بالنّسبة إلى عدم كلّ من هذه الخمسة فهو كما ترى ناش من الغفلة عن كلماتهم، بل عن حكم العقل، فإنّ العقل يحكم أيضاً بعدم قابليّة عدم الأحكام للجعل كما لا يخفى، وأما الحكم الوضعي فقد اختلفوا في أقسامه فبعضهم على أنّها ثلاثة السّببيّة والجزئيّة والشّرطيّة، وبعضهم على أنّها خمسة بزيادة الصّحة والفساد، وبعضهم على أنّها ستّة بزيادة المانعيّة، وبعضهم على أنّها تسعة، وبعضهم على أنّها أربعة عشر، وبعضهم على أنّها لا حصر لها، لأنّ كلّ ما لم يكن من الحكم التّكليفي ممّا يصحّ جعله من الشّارع يدخل في الوضع فيشمل مثل الضّمان والملكيّة والحريّة والطّهارة والنّجاسة إلى غير ذلك، ويظهر ذلك من بعض أفاضل من تأخّر، هذا ولكن قد ناقش فيه الأستاذ العلاّمة بأنّ مورد الحكم الشّرعي حسب ما يفصح عنه مقالتهم لا بدّ من أن يكون فعل المكلّف ليس إلاّ ومورد المذكورات هي الأعيان الخارجيّة كما لا يخفى، وهذا بخلاف مورد الأحكام المعروفة، فإنه من هذا القبيل هذا ويمكن المناقشة فيما ذكره بأنّه قد اشتهر بينهم تمثيل السّببيّة بالدّلوك والمانعيّة بالحيض حسب ما اعترف به سابقاً، مع أن الدّلوك والحيض ليسا من الأفعال، مع أن من الأحكام الوضعيّة ما لا يمكن عروضه للفعل أبداً كالشّرطيّة على ما اختاره الأستاذ العلاّمة من كونها من مقولة الكيف، فعلم ممّا ذكرنا أنّ إطلاق كلّ من الحكمين على

مورده ومتعلّقه مبنيّ على المسامحة لا محالة.

الخامس: أنّه لا نزاع لأحد في أنّ الأمر بالمركّب، سواء كان خارجيّاً، أو ذهنيّاً، وكذا بذي السّبب إلى غير ذلك يستلزم تصوّر أجزائه الذّهنيّة والخارجيّة وسببه كقوله تعالى أقم الصّلاة لدلوك الشّمس إلى غسق اللّيل فتصوّر نفس الأجزاء والشّرائط والأسباب وغيرها من موارد الأحكام الوضعيّة ممّا لم ينكره أحد وفي أنّه ممّا لا بدّ منه، ولكنه لا دخل له بالحكم الوضعي وبكونه مجعولاً في قبال الحكم التّكليفي، وكذا لا نزاع لأحد في أنّه بناء على مذهب العدليّة يكون لكلّ من الأجزاء والشّرائط والأسباب ونحوها مدخليّة في مصلحة المأمور به حتّى يتحقّق الارتباط بينها وبينه، وإلاّ لزم التّرجيح، بلا مرجّح في التّخصيص كما لا يخفى، وهذا أيضاً ممّا لم ينكره أحد ولا دخل له أيضاً بالحكم الوضعيّ أصلاً، بل هو نظير نفس الأجزاء والشّرائط وغيرهما من الموجودات الخارجيّة الّتي لا ربط لها بجعل الشارع، وكذا لا نزاع في اختلاف الحكم التّكليفي والوضعي مفهوماً وعدم اتحادهما إذ هو مما لا يدّعيه جاهل فضلاً عن عالم كيف وتغايرهما مفهوماً من البديهيّات الأوّليّة، وإنّما النّزاع في أنّ الأحكام الوضعيّة هل هي مجعولة بالجعل الشّرعي كالأحكام التّكليفيّة، سواء كان جعل كلّ من التّكليف والوضع بجعل مستقلّ، أو بجعل واحد، وعلى القول بجعل الأحكام الوضعيّة في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ أنشأ الشّارع وأوجد شيئين:

أحدهما: وجوب الصّلاة عند الدّلوك.

ثانيهما: سببيّة الدّلوك لوجوب الصّلاة.

وكذا في قوله للحائض: «دعي الصّلاة أيّام أقرائك» أنشأ إنشاءين:

أحدهما: حرمة الصّلاة حال الحيض ووجوب تركها.

ثانيهما: مانعيّة الحيض عن وجوب الصّلاة.

. . . .

وهكذا الأمر في سائر الأحكام الوضعيّة أوإن المجعول بجعله هو نفس الحكم التّكليفي ليس إلاّ، وأما الحكم الوضعي فإنّما هو اعتبار يعتبره المعتبر بعد جعله للحكم الشّرعي على وجه خاصّ فالمنشأ بالإنشاء الشّرعي في قوله أقم الصّلاة الآية ليس إلاّ وجوب الصّلاة عند دلوك الشّمس إلاّ أنّ العقل ينتزع من هذا الطّلب المقيّد سببيّة الدّلوك لوجوب الصّلاة، وكذا المنشأ في قوله صلّ متطهّراً بالفرض ليس إلاّ وجوب الصّلاة مع الطّهارة، إلاّ أنّ العقل ينتزع من هذا الخطاب أمراً يعبّر عنه بشرطيّة الطّهارة للصّلاة إلى غير ذلك، فهذا هو محلّ النّزاع في جعل الحكم الوضعي وعدمه حسب ما يشهد به معنى الحكم أيضاً على ما عرفت، وإلاّ فلم ينكر أحد تصوّر مورد الحكم الوضعي في مقام الجعل ولا وجود ارتباط بينه وبين المأمور به، ولم يدّع أيضاً اتّحاد الحكمين مفهوماً كيف وهو مما يشهد الضّرورة بخلافه على ما عرفت الإشارة إليه، فما ربّما يتراءى من بعض العبائر من الاتحاد المفهومي فليس المراد منه ظاهره، بل ما ذكرنا هذا كلّه بناء على اختصاص الحكم الوضعي بالسّببيّة والشّرطيّة والجزئيّة والمانعيّة وأشباهها، وأما بناء على التّعميم وعدم الحصر فالّذي ينكره المنكر هو تعلّق الجعل الشّرعي بالحكم الوضعي، بمعنى كونه من مقولة فعل الشارع من حيث إنّه شارع، سواء كان من الأمور الاعتباريّة الانتزاعيّة حسب ما عرفت، أو من الموجودات الخارجيّة الّتي لا دخل لها بالشّارع من حيث إنّه شارع، وإن كان له دخل فيها من حيث إنّه خالق حيث إنّ إفاضته الوجود ليست إلاّ منه تعالى، وأيضاً المراد من الجعل الّذي يدّعيه قائله ليس هو خصوص الجعل بالإنشاء المستقلّ المنفرد من إنشاء الحكم التّكليفي، بل أعمّ منه ومن أن يكون بجعل الحكم التّكليفي فيكونان مجعولين بجعل واحد.

ثمّ إنّ المراد من انتزاع الحكم الوضعي من الحكم التّكليفي ليس هوإنتزاعه من الحكم التّكليفي المنجّز حسب ما توهّمه جماعة ممّن غفل عن مراد المنكرين

للجعل، بل أعمّ منه ومن الحكم التّكليفي المعلّق ضرورة أنّ القضيّة التّعليقيّة موجودة فعلاً وإن لم يوجد المعلّق عليه، لأنّ صدق الشّرطيّة لا يتوقّف على صدق الشّرط فلا يقال إنّه كيف يمكن وجود الحكم الوضعي مع عدم وجود الحكم التّكليفي فعلاً كالضّمان بالنّسبة إلى الصّبي حسب ما صدر عن بعض الغافلين عن مراد المنكر للجعل.

السّادس: أنّه لا إشكال، بل لا خلاف بينهم في أنّ الحكم التّكليفي ممّا لا يوجد إلاّ بالجعل غاية الأمر أنّه قد ينتقل إلى جعله على طريق الكشف من القضيّة الظّاهرة في جعل الحكم الوضعي، فما يظهر من بعضهم من أنّه قد يكون الحكم التّكليفي تابعاً للحكم الوضعي، وقد يكون بالعكس ليس مراده ما يسبق إلى الذّهن في بادي النّظر، بل مراده ما ذكرنا من التّبعيّة بحسب الكشف، أو التّبعيّة بالمعنى الّذي ذكره الحكماء في مسألة الماهيّة والوجود، إذا عرفت ما قدّمنا لك من الأمور فاعلم أنّهم اختلفوا في جعل الحكم الوضعي بالمعنى الّذي عرفته على أقوال:

أحدها: الإثبات مطلقاً صرّح به جماعة من أفاضل من تأخّر من الخاصّة منهم السيّد الكاظمي في شرحه على الوافية في مقام التّعريض على السيّد صدر الدّين ويظهر من بعض العامّة أيضاً حيث زاد في تعريف الفقه قيد، أو الوضع، بل نسبه في المناهج والإشارات إلى المشهور، وذكر الأستاذ العلاّمة أنّ هذه النّسبة لا أصل لها يظهر وجهه من الرّجوع إلى كلماتهم في تعريف الحكم.

ثانيها: النّفي مطلقاً ذهب إليه جماعة تصريحاً منهم البهائي في الزّبدة حيث قال: والواضع ليس عندنا حكماً، وأخرى ظهوراً من حيث اقتصارهم في تعريف الحكم على ما يختصّ بالتّكليفي، بل نسبه في شرح الوافية للسيّد صدر الدّين إلى المحقّقين، بل نسبه في شرح الزّبدة للمازندراني إلى المشهور حسب ما حكاه الأستاذ العلاّمة عنه وإن لم أجد فيه وإنّما نسبه الفاضل الجواد رحمه الله إليه.

ثالثها: التّفصيل بين الشّرطيّة والجزئيّة وغيرهما بالنّفي في الأوّلين والإثبات في الأخير يظهر من بعض أفاضل من تأخّر في جملة كلام له في أصالة العدم.

هذا والأظهر من هذه الأقوال هو الثّاني حسب ما قوّاه الأستاذ العلاّمة أيضاً وفاقاً للمحقّقين من الخاصّة والعامّة، بل ربما يستظهر من كلام شيخنا البهائي المتقدّم نقله كونه اتّفاقيّاً عند الخاصّة، ثمّ إنّ الثّابت عندنا وإن كان هو عدم إمكان جعل الحكم الوضعي كما أنّ لازم القول بالجعل هو عدم إمكان وجوده بدونه، وإن كان مرجع النّزاع في الاحتياج وعدمه إليه أيضاً ضرورة أنّ ما يحتاج في الوجود إلى شيء لا يمكن وجوده بدونه، إلاّ أنّا نسلك أوّلاً مسلك عدم الاحتياج تقريباً وتبعاً لما عنون به المسألة في كلام جماعة، ثمّ نتبعه بإثبات ما هو المحقّق الثّابت عندنا ببيان شاف كاف مزيل للشّك والارتياب عمّن يسلك مسلك الإنصاف فنقول: لنا على عدم احتياج الحكم الوضعيّ إلى الجعل هو إنا نشاهد بالضّرورة صحّة اعتبار الحكم الوضعي واستناده إلى الشارع مع صدور الحكم التّكليفي منه ليس إلاّ، ومن هنا قد اشتهر بين الفقهاء سببيّة الدّلوك لوجوب الصّلاة ومانعيّة الحيض عن وجوبها ووجوب سائر العبادات وسببيّته لتحريم جملة من الأفعال وشرطيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ، مع أن الّذي ورد من الشّارع ليس إلاّ أحكاماً تكليفيّة في مواردها كما هو معلوم لكلّ من له أدنى تتبّع في الأدلّة لا يقال مجرّد عدم صدور جعل الحكم الوضعيّ من الشارع في الظّاهر لا يدلّ على عدم جعله واقعاً لم لا يكون مجعولاً واقعاً، أو مجعولاً بنفس جعل الحكم التّكليفي فيكونان مجعولين بجعل واحد كالكلّي والفرد، وقد عرفت أنّ بالوضع لا يذهب إلى أنّه لا بدّ من جعل مستقلّ بالنّسبة إلى الحكم الوضعي فما ذكر لا يدلّ على المدّعى، لأنّا نقول المفروض القطع بعدم صدور جعل الحكم الوضعي من الشارع في الواقع مطلقاً، وإن صعب عليك فرض ذلك بالنّسبة إلى الشارع فافرض ذلك في الأحكام

الصّادرة من الموالي بالنّسبة إلى عبيدهم، فإنّ المناط واحد حيث إنّ الحكم الوضعي لو كان محتاجاً إلى الجعل ومتوقّفاً عليه لم يعقل الفرق فيه بين كون الحاكم به الشّرع، أو غيره كما أنّ الحكم التّكليفي الّذي قضت كلمتهم بافتقاره إلى الجعل حسب ما عرفت نفي الخلاف فيه في الأمر السّادس لا يعقل الفرق فيه بين كون الحاكم به الشّرع، أو غيره ونحن نرى بالوجدان صحّة انتزاع سببيّة المجيء لوجوب الإكرام لو قلنا لعبدنا إن جاءك زيد فأكرمه مع فرض أنّه لم يوجد في أنفسنا إلاّ إنشاء الحكم التّكليفي وهو وجوب الإكرام عند المجيء ليس إلاّ، ولو فرضت نفسك حاكماً لصدقت ما ذكرنا هذا مجمل القول في وجه عدم الاحتياج إلى الجعل، وأما الدّليل على عدم معقوليّة الجعل بالنّسبة إلى الحكم الوضعي فهو مما لا يحتاج إلى البيان بعد ملاحظة ما ذكرنا في وجه عدم الاحتياج وما ذكرنا في المقدّمات، لأنّك قد عرفت أنّ الوجه في عدم احتياجه إلى الجعل كونه اعتباريّاً ومنتزعاً عن الحكم التّكليفي، وقد عرفت في المقدّمات أنّ الموجود الاعتباري لا يمكن وجوده في الخارج وإنّما يكون باعتبار المعتبر وانتزاعه بحيث لو لم يعتبره لم يكن شيء أصلاً، والحكم الّذي يوجد من الحاكم إنّما هومن الموجودات الخارجيّة حسب ما عرفت سابقاً فكيف يمكن أن يوجد بالاعتبار ضرورة تباين الوجودين وتنافي الاقتضاءين.

فإن قلت: إنّ الّذي سلّمنا في المقام الأوّل هو صحّة اعتبار الحكم الوضعي في الجملة لا دائماً فلم لا يكون لوجوده علّتان يوجد إحداهما في بعض المقامات والأخرى في بعض الآخر.

قلت: ما ذكرته لا يصدر عن جاهل فضلاً عن العالم، لأنّك قد عرفت أنّ الموجود الاعتباري لا يقبل الوجود الخارجي بالنّظر إلى ذاته وماهيّته فكيف يمكن تخلّف مقتضى الذّات عنها فالالتزام بما ذكرنا في بعض الموارد يستلزم

الالتزام به في جميع المقامات، فحينئذ لو لم يصدر من الشّارع بالنّسبة إلى الحكم الوضعي شيء أصلاً فلا كلام، وإن صدر منه بالنّسبة إليه ما هو ظاهره تعلّق الجعل به كقوله جعلت الشّيء الفلاني سبباً أومن أتلف مال الغير فهو له ضامن، أو جعلت فلاناً حاكماً إلى غير ذلك فلا بدّ من صرفه عن ظاهره وجعله إخباراً عن جعل الحكم التّكليفي حيث إنّ احتياجه إلى الجعل ممّا لا خلاف فيه حسب ما عرفت. هذا مجمل القول في الحكم الوضعي على تقدير التّخصيص بالثّلاثة، أو الأربعة، وأما على تقدير التّعميم والتّعدّي عنها إلى غيرها من المراتب الّتي عرفتها فمجمل القول فيه بناء عليه أنّه إن جعلنا سائر الأحكام الوضعيّة كالأربعة من الأمور الاعتباريّة الانتزاعيّة كما ربما يظهر من الشّهيد حيث إنّه فسّر الملكيّة في جملة كلام له بأنّها ممّا يجوز الانتفاع بالملك والنّجاسة بأنّها عبارة عن وجوب الاجتناب فحالها حال ما عرفت، وقد علمت استحالة تعلّق الجعل بالأمور الاعتباريّة وإن جعلناها من الأمور الواقعيّة الموجودة في الذّوات، أو الأفعال بأن يقال إنّ الملكيّة كالزّوجيّة مثلاً علقة واقعيّة بين الملك والمالك والزّوج والزّوجة وكذلك الطّهارة والنّجاسة حالتان في الطّاهر والنّجس إلى غير ذلك فلا إشكال أيضاً في استحالة تعلّق الجعل الشّرعي على ما هو محلّ الكلام، فإنّك قد عرفت أنّ الحكم من قبيل الفعل القائم بالحاكم وهذه الأشياء على التّقدير المذكور من الأوصاف الموجودة في متعلّقاتها واقعاً فيستحيل قيامها بالحاكم. نعم قد يصير حكم الحاكم كاشفاً عن وجودها الواقعي بمقتضى علمه فهو إخبار حينئذ عن وجودها لا جعل له بالجعل الشّرعي.

نعم قد عرفت أنّ إفاضة الوجود لا تكون من غير الشّارع، لكن لا من حيث إنّه شارع حسب ما هو المقصود بالبحث في المقام، بل من حيث إنّه خالق وموجد للأشياء، وقد عرفت أنّه لا كلام فيه لأحد من المنكرين وإنّما الّذي ينكره المنكر

. . . .

هو تعلّق الجعل الشّرعي بها كالحكم التّكليفي، وقد عرفت استحالته بالنّسبة إليها، هذا مجمل ما استفدناه من إفادات الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث وفي الكتاب، ثمّ إنّ هذا الّذي عرفت كلّه هو دليل المختار، وأما دليل القولين الآخرين فيظهر من ملاحظة ما ذكرنا وما ذكره الأستاذ العلاّمة في الكتاب، ولكن لا بأس بالإشارة إلى بعض الكلام فيه فنقول: أمّا دليل القول بالجعل مطلقاً فوجوه حسب ما يستفاد من مطاوي كلماتهم:

أحدها: أنّه لو لم يكن الحكم الوضعي مجعولاً، بل كان منتزعاً عن الحكم التّكليفي لاستحال تخلّفه عنه ضرورة استحالة تخلّف الأمر الانتزاعي عن منشإ انتزاعه على ما يقتضيه قضيّة التّبعيّة، ونحن نرى بالوجدان تخلّفه عنه كثيراً كما في الضّمان الموجود في حقّ الصّغير والنّائم والمجنون وغيرهم ممّن لا تكليف عليه المسبّب عن إتلافهم مال الغير وهكذا.

ثانيها: ما ورد في الشّرع من القضايا الظّاهرة في جعل الحكم الوضعيّ كقوله من أتلف مال الغير الحديث، وقوله عجّل الله فرجه في بعض الرّوايات أنّي قد جعلته حاكماً، وقوله عليه السلام الماء كلّه طاهر إلى غير ذلك من القضايا الظّاهرة في جعل الحكم الوضعي وليس هنا ما يقتضي بصرف هذه الرّوايات عن ظاهرها فيحكم بمقتضاها.

ثالثها: ما يستفاد من كلام السيّد المحقّق الكاظمي من أنّ ادّعاء كون الحكم الوضعي عين الحكم التّكليفي وأنّ معنى سببيّة الدّلوك هو وجوب الصّلاة عنده مخالف لما نشاهد بالوجدان ونرى بالعيان من تغايرهما هذا وأنت بعد التأمّل فيما ذكرنا من الأمور وما ذكرنا في دليل المختار تعلم بفساد هذه الوجوه:

أمّا الأوّل: فلأنّك قد عرفت أنّ الّذي يحتاج إليه القائل بعدم الجعل هو وجود الحكم التّكليفي المتعلّق بالمكلّف ولو معلّقاً، فإنه إذا قال الشّارع يجب على كلّ

بالغ عاقل غرامة ما أتلفه في حال صغره وجنونه ينتزع منه سببيّة الإتلاف للغرامة كما لو قال للمكلّف اغرم ما أتلفته من غير فرق بينهما في الصّلاحيّة لانتزاع السّببيّة منهما أصلاً، فإنّ وجوب الغرامة المتعلّق بالإتلاف حال الصّغر كوجوبها المتعلّق بالإتلاف حال الكبر فيستفاد من كلّ منهما سببيّة الإتلاف على أنّه يمكن فرض وجود خطاب وتكليف في حال الصّغر أيضاً، لكن لا بالنّسبة إلى الصّبي، بل بالنّسبة إلى وليّه ولا ريب في اكتفاء هذا المقدار أيضاً ضرورة أنّ الّذي يقتضيه قضيّة التبعيّة هو وجود حكم تكليفي يصلح لانتزاع الحكم الوضعي منه، سواء كان متعلّقاً بنفس الفاعل، أو بغيره ولا إشكال في صلاحيّة التّكليف المتوجّه إلى الوليّ بغرامة ما أتلفه الصّبي لانتزاع سببيّة إتلافه لوجوب غرامة الوليّ كما هو واضح.

وأمّا الثّاني: فلأنّك قد عرفت وجود الصّارف للقضايا الظّاهرة في الجعل وكونها إخباراً عن جعل الحكم التّكليفي محضاً وهو حكم العقل باستحالة تعلّق الجعل بالحكم الوضعيّ على ما عرفت تفصيل القول فيه في بيان دليل المختار.

وأمّا الثّالث: فلأنّك قد عرفت أيضاً أنّ أحداً لم يدّع اتّحاد الوضع والتّكليف مفهوماً ضرورة استحالة ذلك على ما عرفت، وقد عرفت أيضاً أنّ مراد من عبّر بما هو ظاهره ذلك ليس ظاهره قطعاً وإنّما هو في مقام نفي الجعل ليس إلاّ فراجع، ثمّ إنّه ربما يتمسّك لهذا القول أيضاً بوجوه أخر ضعيفة مبنيّة على الخلط بين ما هو محلّ النّزاع وغيره فالإعراض عن ذكرها والقدح فيها أجدر، وأما دليل القول بالتّفصيل فمركّب عمّا ذكرنا وذكره القائل بالجعل مطلقاً، والجواب عنه ظاهر بعد التّأمّل هذا مجمل القول في أصل المسألة، وأما الكلام في ثمرة الاختلاف: فقد يذكر له وجوه من الثّمرات، أحدها: أنّه على القول بالجعل يجوز إجراء الاستصحاب في نفس الحكم الوضعي بخلاف القول بعدم الجعل، فإنه لا يجوز إجراء الاستصحاب فيه.

هذا وفيه: أنّه لا فائدة في هذه الثمرة أصلاً، فإنه على القول بعدم الجعل لو كان هناك حكم شرعي يترتّب على القول بالجعل يحكم بترتيبه على القول بعدم الجعل من جهة استصحاب منشإ انتزاعه وإن لم يجر الاستصحاب فيه، لكنه ينتزع من منشإ انتزاعه من حيث الحكم بوجوده في مرحلة الظّاهر من جهة الاستصحاب.

ثانيها: أنّه على القول بالجعل يصحّ نسبة الرّفع إليها في قوله رفع عن أمّتي تسعة وغيره بخلاف القول بعدم الجعل، فإنه لا معنى لنسبة الرّفع إليه حينئذ كما هو واضح، والجواب عنه ما عرفته في الثّمرة السّابقة، فإنه وإن لم يمكن نسبة الرّفع إلى الحكم الوضعي على القول بعدم الجعل، إلاّ أنّه يسند الرّفع أوّلاً وبالذّات إلى منشإ انتزاعه القابل للجعل ويستلزمه رفعه أيضاً، هذا وقد مضى تفصيل القول في ذلك في الجزء الثّاني من التّعليقة فإن أردت الوقوف عليه فراجع إليه.

ثالثها: أنّه على القول بالجعل يحكم بوجودها وتحقّقها في حقّ غير الكامل الجامع لشروط التّكليف كالصّبي والنّائم والغافل والمجنون والجاهل في الجملة، بخلاف القول بعدم الجعل، فإنّ وجودها تابع للتّكليف المنفيّ بالفرض ويتوجّه عليه ما أشرنا إليه سابقاً من أنّه على القول بعدم الجعل يحكم بها في حقّ غير الكامل أيضاً من جهة الخطاب المتوجّه إلى الكامل، أو المتحقّق في حالة الكمال فهذه الثّمرة أيضاً منتفية.

رابعها: أنّه على القول بعدم الجعل يجوز الرّجوع إلى أصالة البراءة عند الشّك في ثبوتها كالشّك في الجزئيّة والشّرطية والمانعيّة وغير ذلك بإجراء الأصل المذكور في منشإ انتزاعها وعلى القول بالجعل لا يمكن الرّجوع إلى أصالة البراءة بالنّسبة إلى أنفسها والرّجوع إلى أصالة البراءة بالنّسبة إلى الحكم التّكليفي لا يجدي على هذا القول، لأنّ عدم الوضع ليس من أحكام عدم التّكليف شرعاً حتّى يحكم من جهة نفيه ولو في مرحلة الظّاهر بعدمه.

فنقول: إن المشهور كما في شرح الزبدة، بل الذي استقر عليه رأي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين أن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا إتلاف الصبي سبب لضمانه أنه يجب عليه غرامة المثل، أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها.

فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما أتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الإتلاف للضمان ويقال إنه ضامن، بمعنى أنه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف ولم

نعم عدمه في مرحلة الواقع يلازم لعدم الوضع بناء على عدم الانفكاك بينهما، وأين هذا من كونه من أحكامه الشّرعيّة ويتفرّع على هذا أنّه لو كان مبنى عدم وجوب الاحتياط في مسألة الأقلّ والأكثر على إمكان نفي الجزئيّة وعدمه تعيّن المصير إلى وجوب الاحتياط في تلك المسألة.

هذا وفيه: أنّ ما ذكر من عدم الحكم بنفي الوضع من جهة نفي التّكليف، وإن كان صحيحاً وإن فرض كونه من أحكامه حيث إنّ مفاد البراءة ليس نفي التّكليف حتّى يترتّب عليه حكمه، بل مجرّد المعذوريّة والتّرخيص في مرحلة الظّاهر وليس الأمر كذلك على القول بعدم الجعل، فإنه ينتزع من التّرخيص في مرحلة الظّاهر كما ينتزع من التّرخيص في مرحلة الواقع ولا يتوهّم كشف عدم الوضع عن البراءة أيضاً حيث إنّها ليست إخباراً عن عدم الجعل حتّى يكون كاشفاً عن عدم جعل الوضع بناء على عدم التّفكيك بينهما، إلاّ أنّه لا يتفرّع عليه شيء لما عرفت في الجزء الثّاني من فساد التّفريع المذكور، مع أنّه على القول بالجعل يرجع إلى أصالة العدم فيحكم بعدم وجوب الاحتياط من هذه الجهة فتأمل.

يدع أحد إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب.

والعجب ممن ادعى بداهة بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من أنه المشهور والذي استقر عليه رأي المحققين فقال قدس سره في شرحه على الوافية تعريضاً على السيد الصدر: «وأما من زعم أن الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم إن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان إذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له أدنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع، والكلام إنما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير. وبالجملة: فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة والحيض مانع منها خطاب وضعي وإن استتبع تكليفاً وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض، كما أن قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله: (دعي الصلاة أيام أقرائك) خطاب تكليفي وإن استتبع وضعاً وهو كون الدلوك سبباً والأقراء مانعاً. والحاصل: أن هناك أمرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام» انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لو فرض نفسه حاكماً بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا، فإنه إذا قال لعبده أكرم زيداً إن جاءك فهل يجد المولى من نفسه أنه أنشأ إنشاءين وجعل أمرين، أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، والآخر كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه، أوإن الثاني: مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله ولا إلى بيان مخالف لبيانه، ولهذا اشتهر في ألسنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول وطلق تركها عند، فإن أراد تباينهما مفهوماً فهو أظهر من أن يخفى، كيف وهما محمولان مختلفاً الموضوع وإن أراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان، وكذا لو أراد كونهما مجعولين بجعل واحد، فإن الوجدان شاهد على أن السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان كالمسببية والمشروطية والممنوعية، مع أن قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً كما ذكره، بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك.

هذا كله مضافاً إلى أنه لا معنى لكون السببية[1] مجعولة فيما نحن فيه حتى

---

(١) ما ذكره دام ظلّه إشارة إلى ما عرفت منّا في المقام الثّاني من استحالة تعلّق الجعل بالحكم الوضعي، وأنّ كلّ قضيّة ظاهرها ذلك لا بدّ من صرفها عنه إلى ما يوافق ما ذكرنا، وأما خصوصيّة مذهب الأشاعرة بالنّسبة إلى مذهب العدليّة من الإماميّة والمعتزلة، مع أن برهان الاستحالة لا يفرق فيه بين المذهبين كما لا يخفى على من له أدنى دراية، هي أنّه على مذهب الأشاعرة لمّا لم يكن الأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الكامنة فليس على مذهبهم هناك غير التّصور والطّلب، وأما على مذهب العدليّة فلما كان هناك شيء آخر فربما يقع من جهته بعض من لا خبرة له في توهّم أنّ الحكم الوضعيّ لا يمكن أن يكون انتزاعيّاً تخيّلاً منه أنّ

يتكلم أنه بجعل مستقل أولا، فإنا لا نعقل من جعل الدلوك سبباً للوجوب خصوصاً عند من لا يرى كالأشاعرة الأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في أفعال إلا إنشاء الوجوب عند الدلوك، وإلا فالسببية القائمة بالدلوك[1] ليست من لوازم ذاته بأن يكون فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع

الحكم الوضعي هو نفس المصلحة والمفسدة، مع أنّك قد عرفت فساده وأنّه على تقدير التّسليم لا يمكن أن يكون مجعولاً أيضاً، فالأمر في انتزاعيّة الحكم الوضعي على مذهب الأشاعرة أظهر منه بناء على مذهب العدليّة.

(١) أراد بذلك إثبات كون السّببيّة اعتباريّة ليست إلاّ وإن كانت على تقدير عدم اعتباريّتها غير قابلة للجعل أيضاً، فما ذكره بيان للواقع لكون تماميّة المطلب وهو استحالة تعلّق الجعل بالحكم الوضعيّ موقوفة عليه، ثمّ إنّ الفرق بين ما ذكره أوّلاً من كون السّببيّة من الذّاتيات للدّلوك وما ذكره أخيراً من كونها من الأوصاف الّتي أوجدها الشّارع لا من حيث كونه شارعاً، بل من حيث كونه خالقاً وموجداً في الدّلوك باعتبار الفصل والخصوصيّة ممّا لا يكاد يخفى على أحد، فإنّ الأوّل من مقتضيات الذّات ولوازم الماهيّة من غير أن يكون بإيجاد الشّارع، أو يكون بإيجاده بالنّظر إلى أصل الماهيّة على ما هو رأي جماعة من الحكماء من تعلّق الجعل، بلوازم الماهيّة أيضاً فتدبّر. والثّاني من الموجودات بإيجاد الشّارع بالنّظر إلى ضميمة الفصل والخصوصيّة.

ثمّ إنّ الدّليل على ما ذكره هو ما تقرّر في محلّه من أنّ الأسباب الشّرعيّة ليست كالأسباب العقليّة مؤثّرة في المسبّب وموجدة له، بل إنّما هي معرّفات وكواشف عن وجود المسبّب عندها باعتبار وجود المصلحة المقتضية لإيجاب الشّارع من باب اللّطف الفعل عندها من حيث اقتضاء المصلحة لا من حيث تأثير السّبب، وإن كان له دخل في مصلحة الفعل أيضاً في الجملة، لأنّ المنفيّ إنّما هي السّببيّة التّامة.

فعلاً عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع ولا نعقلها أيضاً صفة أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعة ولا الخصوصيات المصنفة، أو المشخصة.

هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء.

وأما الصحة والفساد[١] فهما في العبادات موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به، أو مخالفته له، ومن المعلوم أن هاتين الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل، وأما في المعاملات فهما ترتب الأثر عليها وعدمه فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك.

فإن لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي كالبيع لإباحة التصرفات والنكاح لإباحة الاستمتاعات، فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية وأخواتها.

وإن لوحظت سبباً لأمر آخر كسببية البيع للملكية والنكاح للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل للطهارة، فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية. نعم الحكم بثبوتها شرعي[٢] وحقائقها، إما أمور اعتبارية منتزعة من

ثمّ إنّ ما ذكره دام ظلّه من قوله هذا كلّه في السّبب إلى آخره لا يخفى ما فيه من المسامحة وبالحريّ أن يذكر مكانه في السّببيّة والشّرطيّة والجزئيّة.

(١) ما ذكره راجع إلى تفسير المتكلّمين فالصّحة والفساد على مذهبهم من الأوصاف الّتي لا دخل لها بالجعل الشّرعي، بل ربما قيل بعدم كونها من الأمور الاعتباريّة أيضاً وإليه نظر من قال إنّ الصّحة والفساد من العقليّات فتأمل. وأما على تفسير الفقهاء فلا إشكال في كونهما من الأمور الاعتباريّة.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره ليس منافياً لما سبقه ولحقه، لأنّ المراد من الحكم في المقام هو الإخبار والتّصديق لا الجعل الشّرعي المقابل له. نعم هومناف لما لحقه من حيث إنّ اعتباريّة حقائق تلك الأمور حسب ما هي قضيّة أحد الشّقّين

الأحكام التكليفية كما يقال الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة نقيض النجاسة، وأما أمور واقعية كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأول في الحقيقة أسباب للتكاليف فيصير سببية تلك الأسباب(١) كمسبباتها أموراً انتزاعية، وعلى الثاني(٢) يكون أسبابها كنفس

تمنع حكم الشارع بثبوتها ولو، بمعنى الإخبار. نعم لا إشكال في استقامته على تقدير كونها من الأمور الواقعيّة حسب ما هو قضيّة الشّق الآخر.

نعم قد يورد على ما ذكره على هذا التّقدير أيضاً بالمنع من كون اختصاص الكاشف عنها بإخبار الشّارع وحكمه حيث إنّها من الأمورات الواقعيّة الّتي يعرفها النّاس حتّى قبل الاطّلاع على الشّرع، اللّهمّ إلاّ أن لا يكون المقصود الاختصاص، أو يكون بالنّسبة إلى بعضها فتأمل.

(١) مراده من المسبّبات ليست هي التّكاليف الّتي حكم بكونها مسبّبات حقيقيّة، بل هي الملكيّة والزّوجيّة والحريّة ونحوها الّتي هي المسبّبات بحسب لفظه الظّاهر فلا يرد عليه أنّ الأحكام التّكليفيّة كيف تكون اعتباريّة وقد سبق منه الحكم باستحالته فافهم.

(٢) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام، لأنّ الأسباب على كلّ تقدير يكون من الأمور الواقعيّة الّتي لا دخل لها بجعل الشّارع، بل ولا ببيانه وكشفه كما هو واضح عند ذوي الأفهام المستقيمة وكأنه جرى من القلم سهوا، وإلاّ فلا بدّ أن يقال مكان الأسباب سببيّتها، ويمكن أن يجعل المراد منها تلك أيضاً بأن يجعل المقصود من الأسباب الوصف القائم بها لا ذواتها فتأمل. وعلى كلّ تقدير لا إشكال في كون المراد ما ذكرنا.

ثمّ إنّه لا إشكال فيما ذكره من أنّه إذا كانت المسبّبات أموراً واقعيّة فلا بدّ أن

المسببات أموراً واقعية مكشوفاً عنها ببيان الشارع.

وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الأسباب.

وممّا ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الأمور كسببية الغليان في العصير للنجاسة، وكالملاقاة لها والسبي للرقية والتنكيل للحرية والرضاع لانفساخ الزوجية وغير ذلك فافهم وتأمل في المقام فإنه من مزال الأقدام.

قوله وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء، أو ندبه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان

يكون سببيّة الأسباب لها أيضاً من الأمور الواقعيّة، كما أنّها إذا كانت من الأمور الاعتباريّة لا بدّ أن يكون سببيّة أسبابها أيضاً من الأمور الاعتباريّة ضرورة استحالة تأثير الأمر الجعلي الشّرعي في الأمر الواقعي لقضيّة التّباين بين الوجودين. نعم الأمر الشّرعي يكون مؤثّراً في الحكم الشرعي، وكذا الأمر الاعتباري لا يمكن أن يكون مؤثّراً في الأمر الواقعي حسب ما هومن القضايا الأوليّة، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ ما ذكره مبنيّ على كون المراد من السّببيّة هو الأمر الموجود في السّبب المقتضي في المسبّب، وإلاّ فالسّببيّة بالمعنى المعروف وهي كون الشّيء بحيث يوجد شيء آخر بوجوده لا يكون إلاّ اعتباريّاً، سواء فرض المسبّب من المجعولات الشّرعيّة، أو الموجودات الخارجيّة الواقعيّة أومن الأمور الاعتباريّة ضرورة أنّ المعنى المذكور اعتبار يعتبره العقل عند التّلازم بين وجود الشّيئين: إمّا على سبيل التّأثير، أو الكشف كما هو واضح عند ذوي البصيرة والدّراية، هذا مع أن تأثير السّبب لا يلازم أن يكون دائماً مستنداً إلى معنى فيه إذ ربما يكون السّبب مناطاً أوّليّاً للمسبّب حيث لا واسطة بينهما. نعم ما ذكره مستقيم في الأسباب المجرّدة عن التّأثير بنفسها، بل تأثيرها مستند إلى أمر موجود فيها الّتي يعبّر عنها بالواسطة في الإثبات تارة وبالدّليل الإنّي أخرى.

الثاني بالنص لا بثبوته في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

أقول: فيه أن الموقت قد يتردد وقته[١] بين زمان وما بعده فيجري الاستصحاب.

وأورد عليه تارة: بأن الشك قد يكون في النسخ، وأخرى: بأن الشك قد يحصل في التكليف كمن شك في وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحاً للإفطار، وثالثة: بأنه قد يكون أول الوقت وآخره معلوماً، ولكنه يشك في حدوث الآخر والغاية فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب، أو الندب، أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلي، أو نقلي غير ذلك الأمر هذا.

ولكن الإنصاف عدم ورود شيء من ذلك عليه.

أمّا الشك في النسخ فهو خارج عما نحن فيه لأن كلامه في الموقت من

---

(١) لا يخفى عليك أنّ إجراء الاستصحاب فيما فرضه دام ظلّه إنّما يستقيم على ما عليه المشهور من المسامحة في موضوع الاستصحاب، وإلاّ فعند التّحقيق لا يجري الاستصحاب فيما فرضه دام ظلّه، لأنه إن أريد به استصحاب الحكم كما هو ظاهر العبارة إن لم يكن صريحها فهو مما لا معنى له مع الشّك في موضوعه، وإن أريد به استصحاب الموضوع فهو أسوأ حالاً في المقام من استصحاب الحكم كما هو واضح، مع أنّه على فرض جريانه لا يرد نقضاً على الفاضل، لأنّ مرجعه إلى الاستصحاب في الحكم الوضعي بناء على ما أراده في المقام.

نعم لا إشكال في ورود ما ذكره عليه لو كان مقصوده ممّا ذكره من التّفصيل نفي مورد يشكّ فيه لا يمكن التّمسك بالدّليل فيه إلاّ الأحكام الوضعيّة بالمعنى الّذي يستفاد من ذيل كلامه لا منع إجراء الاستصحاب على تقدير فرض الشّك وعدم إمكان التّمسّك بالدّليل حسب ما عرفت أنّه الظّاهر من كلامه، ضرورة أنّه لا يمكن التّمسّك بالدّليل مع الشّك في ثبوت موضوعه.

حيث[1] الشك في بعض أجزاء الوقت كما إذا شك في جزء مما بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله اجلس في المسجد من الظهر إلى العصر وهو الذي ادعي أن وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

---

(١) أراد بما ذكره دام ظلّه بيان أنّ مراد الفاضل التّوني قدس سره من نفي الشّك في جزء من أجزاء الموقّت، بحيث لا يمكن التّمسّك معه بالدّليل هو الشّك في كون جزء من أجزاء الوقت مراداً ممّا دلّ على توقيت الحكم من أوّل الأمر، بحيث يرجع الشّكّ فيه إلى الشّك في التّخصيص، ومن المعلوم امتناع فرض شكّ كذلك لا يمكن التّمسك معه بالدّليل كما لا يخفى، وأما الشّكّ في النّسخ فلا دخل له بالشّك المفروض أصلاً، لأنه شكّ في أصل رفع حكم الموقّت بالنّسبة إلى الأزمنة المتأخّرة كلّية ولا دخل له بما فرضه أصلاً كما لا يخفى، هذا كلّه فيما كان الشّك في النّسخ في نسخ أصل الحكم الموقّت رأساً، وأما لو كان الشّك فيه من حيث الشّك في نسخ بعض الموقّت كما لو فرض الشّك في نسخ وقت الظّهر بعد مدّة كان العمل عليه من حيث صيرورته إلى نصف الدّلوك إلى الغروب فكذلك أيضاً، لأنّ مرجع الشّك فيه أيضاً إلى الشّك في رفع أصل الحكم من الزّمان المشكوك بعد ما كان مرادا وهذا ليس من التّخصيص المقابل للنّسخ في شيء إذ لا دخل له بالشّك في أصل إرادته من أوّل الأمر.

نعم هو شكّ في إرادته بالنّسبة إلى الأزمنة الآتية فقط فتأمل جداً حتّى لا يشتبه عليك الأمر في الفرق بين النّسخ والتّخصيص في خصوص المقام، فإنه بمكان من الغموض والخفاء حيث إنّ العموم في كلّ منهما مفروض بالنّسبة إلى أجزاء الزّمان.

هذا ثمّ لو فرضنا شمول كلامه للشّك في النّسخ أيضاً لم يرد عليه نقض به أصلاً، لأنّ الشّك في النّسخ الاصطلاحي لا يكون إلاّ فيما كان هناك عموم يقتضي الحكم بالنّسبة إلى الزّمان المشكوك كما لا يخفى، فالتّمسك فيه أيضاً بالدّليل لا

بالاستصحاب حسب ما عرفت تفصيل القول فيه مراراً.

نعم بناء على ما حقّقه الأستاذ العلاّمة دام ظلّه من أن الشّرط في النّسخ هو فهم الاستمرار للحكم المنسوخ، سواء كان من الدّليل الدّال على ثبوت الحكم أوّلاً، أو من استقرار عادة صاحب الحكم لم يجز التّمسك بالدّليل الأوّل دائماً، وفي جميع المقامات كما هو واضح على ذلك التّقدير، بل لا يكون هناك على التّقدير المفروض ما يمكن التّمسّك به في مورد الشّك دائماً، لأنّ العادة الكليّة لم يقم برهان على جواز التّعويل عليها فلا بدّ أن يتمسّك بذيل الاستصحاب بالآخرة، ولكن لا يرد مع ذلك نقض عليه أصلاً، بل ومع تسليم الاحتياج إلى الاستصحاب في جميع موارد الشّك في النّسخ، لأنّ كلامه حسب ما يفصح عنه مقالته المحكيّة مختصّ بالاستصحاب المختلف فيه وهو الّذي ينفي جريانه في الأحكام الشّرعيّة من حيث عدم وجود موضوعه وهو الشّك الّذي لا يكون هناك دليل على بقاء الحكم فيه، وقد عرفت دعوى جماعة حتّى من الأخباريّة الإجماع على اعتبار الاستصحاب في الشّك في النّسخ، بل قد عرفت عن بعضهم دعوى الضّرورة عليه فالنّقض عليه بالشّك في النّسخ ساقط على كلّ تقدير.

هذا ملخّص ما يستفاد من كلام الأستاذ العلاّمة مع توضيح مني حسب الإدراك القاصر، ولكن يمكن النّظر فيما ذكر أخيراً بملاحظة ما ذكره الأستاذ العلاّمة في تحرير محلّ النّزاع من أنّ الحقّ أنّ الاستصحاب من حيث إنّه استصحاب مختلف فيه بين المنكرين والمثبتين بجميع أقسامه، بمعنى أنّه ليس هناك قسم منه اتّفقوا على اعتبار الاستصحاب فيه حتّى الشّك في النّسخ فراجع إلى ما ذكره وما ذكرنا ثمّة وتدبّر فيه، فإنّ ملاحظة الحيثيّة وإن كانت مجدية في ذلك المقام، إلاّ أنّها لا يمنع من دفع الاعتراض على ما ذكره الفاضل قدس سره كما لا يخفى.

وأمّا الشك في ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم، أو نسخه في هذا اليوم فهو شك لا من حيث توقيت للحكم، بل من حيث نسخ الموقت فإن وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه لأن إثبات الحكم في الزمان الثاني لعموم الأمر الأول للأزمان ولو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقة الشارع، بل كل شارع على إرادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة لا من عموم لفظي زماني.

وكيف كان فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص في الأزمان كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال التخصيص في الأفراد واستصحاب عدم التقييد لدفع إرادة المقيد من والظاهر أن مثل هذا ليس محلاً لإنكاره وليس إثباتاً للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الأول، بل لعموم دليله الأول كما لا يخفى.

وبالجملة: فقد صرح هذا المفصل بأن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفيات ومثل هذا الاستصحاب مما انعقد على اعتباره الإجماع، بل الضرورة كما تقدم في كلام المحدث الأسترآبادي ولو فرض الشك في النسخ في ارتفاع حكم لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زماني فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي داخل فيما ذكره من أن الأمر إذا لم يكن للتكرار إلخ يكفي فيه المرة ولا وجه للنقض به في مسألة الموقت فتأمل.

وأمّا الشك في تحقق المانع كالمرض المبيح للإفطار والسفر الموجب له وللقصر والضرر المبيح لتناول المحرمات فهو الذي ذكره المفصل في آخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعاً للحكم الوضعي فإن السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه وكذا الحضر وكذا

الأمن من الضرر في ترك المحرم.

فإذا شك في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة له وجوداً، أو عدماً ويتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق، بل قد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه وهو الحكم الوضعي في المقام.

مثلاً إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم، فإذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور وأحرز الشرط بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط، بل لم يبق مجرى له لأن معنى استصحاب الشرط ترتيب آثار وجوده وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلل الناقصة وحينئذ فلا يبقى الشك في بقاء المشروط.

وبعبارة أخرى: الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط والاستصحاب في الشرط وجوداً، أو عدماً مبين لبقاء المشروط، أو ارتفاعه فلا يجري فيه الاستصحاب لا معارضاً لاستصحاب الشرط، لأنه مزيل له ولا معاضداً كما فيما نحن فيه وسيتضح ذلك في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجية وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله.

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه بما إذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي، فإنه إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفي كما عرفت في الشرط، فإن الوقت شرط، أو سبب وإلا لم يجر استصحاب الحكم التكليفي، لأنه كان متحققا بقيد ذلك الوقت فالصوم المقيد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه عن النهار.

وأصالة بقاء الحكم المقيد[1] بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً كما سيجيء توضيحه في نفي الأصول المثبتة إن شاء الله.

اللّهم إلا أن يقال إنه يكفي[2] في الاستصحاب تنجز التكليف سابقاً، وإن

---

(١) الوجه فيما ذكره واضح ضرورة أنّ صدق الشّرطيّة لا يتوقّف على صدق الشرط فبقاء الشّرطيّة فيما كان الشرط موجوداً في السّابق لا يستلزم بقاء الشّرط كما أنّ ارتفاع الشّرط لا يستلزم ارتفاع الشّرطيّة، ففي صورة الشّك في ارتفاعه لا معنى لاستصحابها فالشّرطيّة دائماً صادقة، سواء صدق الشّرط، أو كذب، وسواء ارتفع على التّقدير الأوّل، أو لم يرتفع، فلا رافع للشّرطيّة في الأحكام الشّرعيّة إلاّ رفعها في الشّريعة.

نعم فعليّة الشّرطيّة، بمعنى الاستنتاج منها فعلاً يتوقف على صدق الشّرط فالشّك فيها مسبّب دائماً عن الشّك فيه فلا معنى لإجراء الاستصحاب في الشّرطيّة، لأنّ المفروض أنّ الشّك المسبّب عن الشّكّ في شيء آخر لا يجامع معه في الدّخول تحت عموم لا تنقض حسب ما عرفت، وستعرف فلا مناص حينئذ عن التّمسك باستصحاب نفس الشّرط والوقت وهو الّذي اعترف بجريان الاستصحاب فيه فلا يرد نقضاً عليه.

نعم يرد عليه أيضاً أنّ الحكم بجريان الاستصحاب في الحكم التّكليفي تبعاً لجريانه في الحكم الوضعي حسب ما هو قضيّة صريح كلامه ممّا لا معنى له لما قد عرفت في كلام الأستاذ العلاّمة من أنّ الشّك السّببي لا يجامع دخوله مع دخول الشّكّ المسبّبي في عموم أخبار الباب، بل الدّاخل هو الأوّل ليس إلاّ من غير فرق في ذلك بين أن يكونا معاضدين، أو معارضين، اللّهمّ إلاّ أن يكون مراده من الحكم بالجريان تبعاً هو كون الحكم ببقاء الحكم التّكليفي من جهة الاستصحاب والحكم الظّاهري بالبقاء، وإن كان لجريانه في الوضع فتأمل.

(٢) أراد بذلك الاستدراك عمّا ذكره سابقاً من عدم توقّف صدق الشّرطيّة

والموقّت على صدق الشّرط والوقت، بل هي صادقة على كلّ تقدير فلا يعقل أن يكون الشّك فيه سبباً للشّك في صدقها، وبيانه: أنّه وإن لم يعقل سببيّة الشّك في صدق الشّرط للشّك في الشّرطيّة بالنّظر إلى الدّقة العقليّة، ولهذا ذكرنا في مقدّمة الواجب أنّه لا معنى لتخصيص النّزاع في ثبوت الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها بمقدّمات الواجب المطلق، لأنّ حكم العقل بثبوت الملازمة بينهما لا يعقل الفرق فيه بين مقدّمات المطلق والمشروط، لأنّ الوجوب المتحقّق في الواجب المشروط أيضاً يقتضي وجوب مقدّماته في حكم العقل على نحو الوجوب الموجود فيه، لأنّ وجود الشّرط لا مدخل له في أصل وجوبه في الشّرع وبحسب إنشاء الشّارع، لأنّ هذا المعنى لا يتفاوت الأمر فيه بين الصّورتين وإنّما له مدخل في تنجّزه على المكلّف بحيث يكون بعد وجوده التّعليق والاشتراط باقياً أيضاً ضرورة أنّ صدق الشّرط لا يوجب رفع الشّرطية والتّوقّف، ولهذا ذكرنا في تلك المسألة إيراداً على ما ذكروه من أنّ الواجب المشروط يصير واجباً مطلقاً بعد وجود شرطه بأنّ وجود الشّرط لا يعقل أن يصير سبباً للانقلاب وصيرورة المشروط مطلقاً.

نعم وجود الشّرط موجب لتنجّز التّكليف والوجوب على المكلّف لا بمعنى أنّه ينشئ الشّارع عند وجوده حكماً آخر يعبّر عنه بالوجوب المنجّز، بل بمعنى كونه نفسه مع ملاحظة حكم العقل بوجوب إطاعته فعلاً إلاّ أنّ العرف يتسامحون في أمر الشّرطيّة ويجعلون ارتفاع الشّرط موجباً للحكم بارتفاع الشّرطيّة والشّك فيه موجباً للشّك فيه لعدم فرقهم بين الفعليّة والتّعليق، ومن هنا يقال إنّ انتفاء الشّرط موجب لانتفاء المشروط تسامحاً في التّسوية بين التّنجّز والتّعليق بالنّظر إلى حكم العرف يمكن أن يقال في صورة الشّك في بقاء الشّرط إنّ المشروط مشكوك البقاء فيمكن إجراء الاستصحاب في الحكم المعلّق على الشّرط المشكوك بهذه الملاحظة، وإن كان استصحاب الشّرط أيضاً كافياً ومغنياً عنه، ومن هنا يمكن

كان لتعليقه على أمر حاصل فيقال عرفاً إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج إن الوجوب ارتفع، فإذا شك في ارتفاعها يكون شكاً في ارتفاع الحكم المنجز وبقائه وإن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه، لأن ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية إلا أن استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه كاف في عدم جريان الاستصحاب المذكور، فإنه حاكم عليه كما ستعرف.

نعم لو فرض في مقام[1] عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت

لك توجيه النّقض الثّاني أيضاً، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ مسامحتهم إنّما هو في الحكم بتحقّق الشّك بالنّسبة إلى الشّرطيّة لا في إجراء الاستصحاب بالنّسبة إليها، فإنّ بناءهم أيضاً ليس على إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الشّك المسبّب عن الشّكّ في شيء آخر فيما يمكن إجراء الاستصحاب بالنّسبة إليه فتأمل.

(١) الوجه في عدم جريان الاستصحاب في المقام ممّا لا ينبغي أن يخفى على الأوائل فضلاً عن الأواخر، لأنّ إجراء الاستصحاب في المقام والحكم بعدم تحقّق الغاية نظير إثبات أحد الحادثين بالأصل وهو مما قضت الضّرورة بعدم جوازه، لأنّ مرجع الحكم ببقاء الوقت بالنّسبة إلى الزّمان المشكوك هو الحكم بكون الغاية في حكم الشارع هو الزّمان الزّائد ولا يتوهّم أنّ هذا من قبيل استصحاب الكلّي فيما شكّ في ارتفاعه بارتفاع بعض الأفراد، فإنه لا مانع من استصحابه بناء على المسامحة بالنّسبة إلى الأحكام المترتّبة على نفس الكلّي حسب ما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه.

وبالجملة: لا ريب في أنّه إذا كان الشّك في الحكم الشّرعي الكلّي بالنّسبة إلى الموقّت وأنّ الغاية هل هو النّاقص، أو الزّائد لم يمكن إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الوقت.

كما لو كان الوقت مردداً بين أمرين كذهاب الحمرة واستتار القرص انحصر الأمر حينئذ في إجراء استصحاب التكليف فتأمل[١].

والحاصل: أن النقض عليه بالنسبة إلى الحكم التكليفي المشكوك بإبقائه من جهة الشك في سببه، أو شرطه، أو مانعه غير متجه، لأن مجرى الاستصحاب في هذه الموارد أولا وبالذات هو نفس السبب والشرط والمانع ويتبعه إبقاء الحكم التكليفي، ولا يجوز إجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.

قوله وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار إلخ.

قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علمنا بأنه ليس للتكرار الدائمي،

نعم يجري الاستصحاب فيه فيما كان الشّك فيه من حيث الشّك في الموضوع بعد تبيّن الحكم الشّرعي الّذي لا يمكن إلاّ بتبيّن موضوعه ومحموله بناء على ما عليه المشهور من المسامحة في باب الاستصحاب على ما ستقف عليه في محلّه.

(١) الوجه في التّأمّل هو ما عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة وستقف عليه بعد هذا إن شاء اللّه من أنّ تسبّب الشّك في شيء عن الشّك في غيره إذا كان من جهة كونه موضوعاً له كما هو المفروض في المقام كما لا يخفى، لم يجر الاستصحاب بالنّسبة إليه أصلاً سواء فرض إمكان إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الموضوع، أو فرض عدم إمكانه والوجه فيه، مضافاً إلى وضوحه قد عرفته فيما مضى وستعرف فيما سيأتي إن شاء اللّه، هذا ولكن يمكن أن يقال إنّه بناء على المسامحة في باب الاستصحاب لا مانع من جريان الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم مع الشّك في موضوعه حيثما يساعد عليه العرف فتدبّر. فلعلّه الوجه في قوله بعد هذا ولا يجوز إجراء الاستصحاب في الحكم التّكليفي ابتداء إلاّ إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.

ولكن العدد المتكرر كان مردداً بين الزائد والناقص.

وهذا الإيراد لا يندفع بما ذكره[1] قدس سره من أن الحكم في التكرار كالأمر الموقت كما لا يخفى، فالصواب أن يقال[2] إذا ثبت وجوب التكرار فالشك

---

(١) الوجه في عدم اندفاعه بما ذكر في الموقّت من أنّ ثبوت الحكم في كلّ جزء من أجزاء الوقت بنفس الأمر وبعده لا معنى لإجراء الاستصحاب لانتفاء الموقّت بانتفاء الوقت ظاهر، لأنه فيما إذا كان التّكرار مردداً بين وجهين لا معنى للتّمسّك بالأمر، ولكن يمكن أن يقال إنّ ما ذكره على تقدير كون الأمر للتّكرار مبنيّ على ما هو المعروف من إرادة التّكرار الدّائمي المنزل منزلة افعل أبدا حسب ما صرّح به جماعة بحيث لا يكون مقيّداً إلاّ بالإمكان العقلي والشّرعي، فحينئذ إذا شكّ في وقت في مطلوبيّة الفعل ويتمسّك بنفس الأمر على ثبوتها فالتّكرار على هذا القول كالموقّت ما دام العمر، ولكن أورد على هذا التّقدير شيخنا الأستاذ العلاّمة أيضاً بأنّ القول بوضع الأمر للتّكرار بالمعنى المذكور لا يمنع من فرض مورد استعمال الأمر فيه على خلاف ما يقتضيه وضعه كيف وهو لا يمنع من الاستعمال في المرّة حسب ما يفصح عنه مقالتهم كما صرّحوا به فعدم منعه ممّا ذكر أولى كما لا يخفى، فحينئذ يتوجه عليه ما ذكره دام ظلّه.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره من التّوجيه مبنيّ على كون مراد الفاضل قدس سره ممّا ذكره من الكلام هو نفي مورد الاستصحاب في الأحكام الشّرعيّة، وإن فرض مورد يشكّ فيه لا بدّ من الرّجوع فيه إلى الأصول الأخر من حيث عدم إمكان التّمسك بالدّليل فيه لا نفي مورد لا يمكن التّمسك فيه حسب ما ربما يسبق إلى الذّهن من بعض كلماته، هذا وقد يظهر التّمسك بالاستصحاب في أمثال المقام من صاحب الفصول في باب الأوامر وغيره فراجع إليه، وقد يورد على ما ذكره من الجواب بأنّه لا مانع من الرّجوع إلى استصحاب الوجوب فيما كان الشّك في مقدار

التّكرار، بمعنى التعدّد المطلوب حسب ما هو قضيّة صريح كلمات القائلين بدلالة الأمر عليه لا التّقييدي كما احتمله بعض بناء على المسامحة في باب الاستصحاب وأنت خبير بفساد هذا الإيراد، لأنّ البناء على المسامحة لا يقتضي فتح باب جريان الاستصحاب في جميع الموارد، بل إنّما هو فيما ساعد عليه العرف ومعلوم عدم مساعدته في المقام كما لا يخفى.

نعم هاهنا يراد على تقدير كون المراد بالتّكرار هو المعنى الثّاني يمكن الحكم بوروده بناء عليه على ما عليه المشهور، وهو إنه لا مانع من الرّجوع إلى استصحاب الشّغل فيما شكّ في حصول البراءة منه بالنّاقص حسب ما جعلوه دليلاً للحكم بوجوب الاحتياط والإتيان بالأكثر في دوران الأمر بينه وبين الأقلّ في الشّك في المكلّف به. نعم بناء على تحقيقاته الّذي عرفته غير مرّة في هذا الجزء من التّعليقة وغيره من عدم جريان استصحاب الاشتغال أصلاً لم يكن معنى للتمسّك بالاستصحاب المذكور، ولكن قد عرفت أنّ الإيراد مبنيّ على ما عليه المشهور من جريان استصحاب الاشتغال حسب ما يشهد به كلماتهم من حيث كونها مشحونة من التّمسّك به، ولكن يمكن الذّب عنه أيضاً.

أمّا أوّلاً: فبأنّ استصحاب الشّغل ليس من الاستصحاب في الحكم الشّرعي الّذي هو محلّ الكلام.

وأمّا ثانياً: فبأنّ الرّجوع إلى استصحاب الشّغل وجريانه إن سلّمناه إنّما هو فيما لم يكن من الأصول المثبتة وهو في المقام منها كما لا يخفى، ولهذا أجبنا عن التّمسك به في مسألة الأقلّ والأكثر بذلك أيضاً فراجع إلى الجزء الثّاني من التّعليقة حتّى تقف على حقيقة الأمر.

ثمّ إنّ بعض ما أورده في الموقّت كالشّك في النّسخ والمانع يجري في المقام أيضاً والجواب عنه يظهر ممّا ذكرنا ثمّة.

في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك في مقدار التكرار لتردده بين الزائد والناقص ولا يجري فيه الاستصحاب، لأن كل واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً، فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل وحكمه النفي بأصالة البراءة لا الإثبات بالاستصحاب كما لا يخفى، وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مركب واحد فمرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها ولا يجري فيه أيضاً الاستصحاب، لأن ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيته، بل لا بد من الرجوع إلى البراءة، أو قاعدة الاحتياط.

قوله وإلاّ فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بها في أي زمان كان.

قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله [1] في العبارة الأولى.

ثم إنه لو شك في كون الأمر للتكرار، أو المرة كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزائد والناقص، وكذا لو أمر المولى بفعل له استمرار في الجملة كالجلوس في المسجد ولم يعلم مقدار استمراره، فإن الشك بين الزائد والناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجباً مستقلاً على تقدير وجوبه إلى أصالة البراءة، ومع فرض كونه جزء يرجع إلى مسألة الشك

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما يجري في المقام من النّقض الّذي ذكروه إنّما هو بعضه لا كلّه حسب ما اعترف به دام ظلّه أيضاً في مجلس البحث. نعم يرد عليه أنّ في صورة الشّك في إتيان المأمور به لا معنى للتمسّك بالأمر كما لا يخفى.

اللّهم إلاّ أن يكون مراده ما ذكرنا سابقاً من نفي جريان الاستصحاب لا إثبات جواز التّمسّك بالأمر في جميع المقامات، فمراده ممّا ذكره هو التّمسك بقاعدة الشّغل.

في الجزئية والعدم فإن فيها البراءة، أو وجوب الاحتياط.

قوله: وتوهم أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل.

الظاهر أنه دفع اعتراض على تسويته في ثبوت الوجوب في كل جزء من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور وعدمه ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الأمر الفوري، لأن كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه، لأن الفور المنزل عند المتوهم منزلة الموقت المضيق، إما أن يراد به المسارعة في أول أزمنة الإمكان وإن لم يسارع ففي ثانيها وهكذا، وأما أن يراد به خصوص الزمان الأول، فإذا فات لم يثبت بالأمر وجوب الفعل في الآن الثاني لا فوراً ولا متراخياً، وأما أن يراد به ثبوته في الآن الثاني متراخياً.

وعلى الأول فهو في كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق، وعلى الثاني فلا معنى للاستصحاب بناء[1] على ما سيذكره من أن الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت، وعلى الثالث يكون في الوقت الأول كالمضيق وفيما بعده كالأمر المطلق وقد ذكر بعض شراح هذا الكتاب: «أن دفع هذا التوهم لأجل استلزمه الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب في ما بعد

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره إنّما يستقيم على تقدير كون المراد من دلالة الأمر على وجوب الفعل في خصوص الزّمان الأوّل دلالته عليه على وجه التّوقيت بحيث يصير كالموقّت كما هو الظّاهر على هذا التّقدير فيصير الزّمان من قبيل الموضوع فلا معنى للاستصحاب بعده، وأما لو كان المراد دلالة الأمر على وجوبه فيه على وجه الظّرفيّة لم يكن إشكال في جريان الاستصحاب كما لا يخفى. نعم لو تردّد الأمر بين الأمرين لم يجر الاستصحاب أيضاً.

الوقت الأول»، ولم أعرف له وجهاً.

قوله: «**وكذا النهي لا يخفى أنه قدس سره لم يستوف أقسام الأمر لأن منها ما يتردد الأمر بين الموقت بوقت فيرتفع الأمر بفواته وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت كما إذا شككنا في أن الأمر بالغسل في يوم الجمعة مطلق فيجوز الإتيان به في كل جزء من النهار، أو موقت إلى الزوال، وكذا وجوب الفطرة بالنسبة إلى يوم العيد، فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب[1] الحكم التكليفي هنا ابتداء قوله، بل هو أولى لأن مطلقه**» إلخ.

كأنه قدس سره لم يلاحظ[2] إلا الأوامر والنواهي اللفظية البينة المدلول، وإلا، فإذا قام الإجماع، أو دليل[3] لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره من عدم المانع من جريان الاستصحاب فيما فرضه إنّما يستقيم على بناء المشهور، وأما بناء على ما بني عليه الأمر في الاستصحاب فلا مجرى له قطعاً لرجوع فيه إلى الشّك في الموضوع كما لا يخفى، فلعلّ ما ذكره مبنيّ على ما بنى عليه المشهور فتدبّر.

(٢) قد أورد الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث على ما ذكره من دعوى الأولويّة بمنعها إذ لم يعقل فرق في عدم جريان الاستصحاب بناء على ما ذكره بين كون الطّلب للمرّة، أو الطّبيعة، أو التّكرار، ولكن يمكن أن يقال إنّ مراده ممّا ذكره هوإن الطّلب إذا كان للتّكرار كان دلالته على وجوب الإتيان في كلّ زمان أقوى ممّا إذا كان للطّبيعة، ففي صورة الشّك يكون التّمسك به أظهر ممّا إذا كان للطّبيعة فتأمل.

(٣) لا يخفى عليك أنّ جريان الاستصحاب فيما ذكره من الصّور والأمثلة مبنيّ على المسامحة في موضوع الاستصحاب، وإلاّ فلا معنى لجريان الاستصحاب

يعلم بقاؤها بعده كحرمة الوطء للحائض المرددة بين اختصاصها بأيام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلا بالاغتسال، وكحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار وحلية عصير الزبيب والتمر بعد غليانهما إلى غير ذلك مما لا يحصى فلا مانع في ذلك كله من الاستصحاب.

قوله فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق إلخ.

الظاهر أن مراده[1] من سببية السبب تأثيره لا كونه سبباً في الشرع وهو الحكم

وإن لم يمكن التّمسّك بالدّليل فيها لفرض إجماله وعدم بيانه، بل لا بدّ من الرّجوع إلى الأصول الأخر، فإذا فرض إجمال قوله تعالى ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن من جهة تردّده بين التّخفيف الدّال على عدم الحرمة فيما إذا انقطع الدّم وبين التّشديد الظّاهر في الحرمة ما لم يحصل الغسل، أو ما يقوم مقامه كالتّيمّم بناء على كفايته لرفع الحرمة وقيامه مقام الغسل في ذلك، فلا معنى لاستصحاب حرمة المقاربة في الزّمان المشكوك وهو زمان انقطاع الدّم مع عدم حصول التّطهير لعدم العلم بموضوع حرمة المقاربة وأنّه الملتبسة بالدّم، أو غير المتطهّر.

(١) لا يخفى عليك أنّ كلامه صريح فيما ذكره دام ظلّه ولا خفاء في صحّة ما ذكره من عدم جريان التّقسيم الّذي ذكره في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف، إلاّ أنّ هنا كلاماً ذكره دام ظلّه في مجلس البحث يمكن استفادته من كلامه المذكور في الرّسالة أيضاً لا يخلو عن تأمّل، وهو إن الشّكّ في الحكم الوضعي دائماً لا يكون إلاّ من جهة الشّك في النّسخ وهو كما ترى كلام لا محصّل له عند التّأمّل، لأنّا نعقل الفرق بين الحكم التّكليفي والوضعي بعد القول بالجعل في تصوير وقوع الشّك في كلّ منهما من غير جهة النّسخ أيضاً فتدبّر. ثمّ إنّ مراد الفاضل ممّا ذكره من الكلام ليس هو الشّق الأوّل من التّرديدين قطعاً، لأنه في مقام إثبات نفي

الوضعي، لأن هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من الأقسام لكونه دائمياً في جميع الأسباب إلى أن فإن أراد من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك في كيفية السببية ليكون موردا للاستصحاب في المسبب فهو مناف لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في التكليفيات إلا تبعاً لجريانه للوضعيات.

وإن أراد من ذلك نفي مورد يشك[1] في كيفية سببية السبب ليجري الاستصحاب في المسبب فأنت خبير بأن موارد الشك كثيرة فإن المسبب قد يتردد بين الدائم والموقت كالخيار المسبب عن الغبن المتردد بين كونه دائماً لولا المسقط، وبين كونه فورياً وكالشفعة المرددة بين كونه مستمراً إلى الصبح لو علم به ليلاً أم لا، وهكذا والموقت قد يتردد بين وقتين كالكسوف الذي هو سبب لوجوب الصلاة المردد وقتها بين الأخذ في الانجلاء وتمامه.

قوله وكذا الكلام في الشرط والمانع إلى آخره.

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط والمانع[2] بالسبب فإن شيئاً من الأقسام

المورد للاستصحاب كما يفصح عنه مقالته لا في مقام إثبات المورد له، ومن هنا قد يناقش في التّرديد المذكور لكونه كاشفاً عن عدم وضوح المراد.

(١) لا يخفى عليك صحّة ما ذكره دام ظلّه من وجود صور الشّك كثيراً، ولكن لا يخفى عليك أنّ الشّك في جميع ما فرضه من الأمثلة من قبيل الشّك في المقتضي الّذي لا يقول دام ظلّه باعتبار الاستصحاب فيه. نعم بناء على ما عليه المشهور من عدم الفرق في اعتبار الاستصحاب بين الشّك في المقتضي والشّك في الرّافع يكون الحكم بجريان الاستصحاب فيها في غاية الظّهور.

(٢) لم أعرف الوجه في عدم معرفته دام ظلّه المراد من الإلحاق بعد تسليمه لجريان ما ذكره من الأقسام في الشّرط والمانع أيضاً إذ الوجه فيه بعد الاعتراف بما

المذكورة في السبب لا يجري في الشرط والمانع وإن جرى كلها، أو بعضها في المانع إن لوحظ كونه سبباً للعدم لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل في السبب وكذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سبباً لعدم الحكم.

وكذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله: «فإن ثبوت الحكم» إلخ.

فإن الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط أنه قد يكون نفس الشيء شرطاً لشيء على الإطلاق كالطهارة من الحدث الأصغر للمس، ومن الأكبر للمكث في المساجد ومن الحيض للوطء ووجوب العبادة وقد يكون شرطاً في حال دون حال كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة مع التمكن لا مع عدمه، وقد يكون حدوثه في زمان ما شرطاً للشيء، فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط كالاستطاعة للحج[1] وقد يكون تأثير الشرط بالنسبة إلى فعل دون آخر كالوضوء العذري المؤثر فيما يأتي به حال العذر.

فإذا شككنا في مسألة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة فلا مانع من استصحابه وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط

ذكر ممّا لا خفاء فيه، فإنه أراد منه منع مورد للشّك في الشّرط والمانع حتّى يجري الاستصحاب فيه من جهة تردّدهما بين ما ذكره من الأقسام في السّبب، فالمراد ممّا ذكره دام ظلّه حسب ما صرّح به في مجلس البحث، وإن كان خلاف ظاهر العبارة هوإنه لا نفع في إلحاق الشّرط والمانع بالسّبب لما قد عرفت من جريان الاستصحاب فيه فتدبّر.

(١) جعل المثال من الشّرط مبنيّ على ما هو المشهور بين الأصوليّين من كون الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ، وإلاّ فعند التّحقيق إلحاقه بالسّبب أولى كما لا يخفى.

كما إذا ارتفع التمكن من إزالة النجاسة في أثناء الوقت، فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب.

وكذا لو شككنا في أن الشرط في إباحة الوطء الطهارة بمعنى النقاء من الحيض، أو ارتفاع حدث الحيض، وكذا لو شككنا في بقاء إباحة الصلاة، أو المس بعد الوضوء العذري إذا كان الفعل المشروط به بعد زوال العذر.

وبالجملة: فلا أجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن إجراء الاستصحاب في المشروط، بل قد يوجب إجراؤه فيه[1].

قوله فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري إلا في الأحكام الوضعية أعني نفس الأسباب والشروط والموانع.

لا يخفى ما في هذا التفريع[2]، فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب

---

(١) لا يخفى عليك أنّ نفس كيفيّة شرطيّة الشّرط لا يوجب إجراء الاستصحاب، بل الشّكّ فيها موجب له كما لا يخفى، اللّهمّ إلاّ أن يكون المراد السّبب البعيد فتدبّر.

(٢) توضيح ما ذكره دام ظلّه هوإن كلامه مشتمل على عقدين سلبيّ وهو عدم حجيّة الاستصحاب في غير الأحكام الوضعيّة بالمعنى الّذي ذكره وإيجابيّ وهو حجيّة الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة، بمعنى موردها حسب ما يستفاد من كلامه ودعوى ظهور العقدين ممّا ذكره من التّفصيل في غاية الفساد، أمّا عدم ظهور عقده السّلبي فلأنّه ينحلّ إلى عدم حجيّة الاستصحاب في أمور:

أحدها: الحكم التّكليفي.

والثّاني: الحكم الوضعي بالمعنى المعروف.

والثّالث: السّببيّة، بمعنى التّأثير، وكذلك غير السّببيّة من سائر الأحكام الوضعيّة.

الرّابع: المسبّبات والّذي ظهر من كلامه هو عدم حجية الاستصحاب في الأوّل واحد من القسمين الأخيرين، وتعيين الأستاذ العلاّمة للرّابع إنّما هو من حيث

في الأحكام الوضعية بمعنى نفس الأسباب والشروط والموانع ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف. نعم علم من كلامه عدم الجريان أيضاً في المسببات أيضاً لزعمه انحصارها في المؤبد والموقت بوقت محدود معلوم.

فبقي أمران:

أحدهما: نفس الحكم الوضعي وهو جعل الشيء سبباً لشيء، أو شرطاً واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها لعين ما ذكره في الأحكام التكليفية.
والثاني: نفس الأسباب والشروط.

ستظهاره كون تقسيم التّأثير بما ذكره إنّما هو من جهة قصده منع الاستصحاب في المسبّبات فتأمل.

وأمّا الثّاني فلم يظهر من كلامه عدم حجيّة الاستصحاب فيه. نعم اللاّزم ممّا ذكره في بيان عدم جريان الاستصحاب في الحكم التّكليفي عدم جريانه فيه أيضاً، لأنّ بعض الأقسام الّذي ذكره فيه يجري في المقام أيضاً وهو الدّوام حتّى يجيء الرّافع.

نعم في الشّك في النّسخ يجري الاستصحاب فيه كما أنّه يجري في الحكم التّكليفي أيضاً بناء على ما عرفت من المسامحة، لكنه لا دخل له بالاستصحاب المختلف فيه الّذي نفي جريانه في الحكم التّكليفي.

نعم يمكن أن يقال إنّ منعه جريان الاستصحاب في السّببيّة، بمعنى التّأثير يدلّ بالالتزام على منع جريانه في السّببيّة بالمعنى المعروف كما أنّ منع الاستصحاب في الوجوب يدلّ على منعه في الإيجاب أيضاً فتأمل.

أمّا عدم ظهور عقده الإيجابي فواضح، لأنّ الّذي ذكره فيما تقدّم ليس إلاّ النّفي، وأما الإثبات فلم يذكره أصلاً ولا يظهر من كلامه جزماً وقد صرّح بما ذكرنا جماعة من شرّاح الوافية فراجع.

ويرد عليه: أن نفس السبب والشرط والمانع إن كان أمراً غير شرعي فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام[1] في الاستصحاب المختلف فيه هي الأمور الشرعية خروج مثل هذا عنه كحياة زيد ورطوبة ثوبه، وإن كان أمراً شرعياً كالطهارة والنجاسة فلا يخفى أن هذه الأمور الشرعية[2] مسببة عن

---

(١) الوجه في ظهور كلامه في اختصاص البحث بالاستصحاب في الحكم الشّرعي على ما ذكره دام ظلّه شيئان:

أحدهما: عنوان الاستصحاب في الأدلة العقلية، فإنه يقتضي تخصيص الكلام بالاستصحاب في الحكم الشّرعي.

ثانيهما: تخصيصه تقسيم المستصحب بالحكم الشّرعي، فلو كان المراد هو الأعمّ لجعل التّقسيم أيضاً أعمّ من الحكم الشّرعي، وأيضاً كلامه في الاستصحاب المختلف فيه وحجيّة الاستصحاب ممّا لا خلاف فيه عند الأخباريّين، فالحكم بجريان الاستصحاب المختلف فيه في الشّبهة الموضوعيّة ممّا لا معنى له هكذا ذكره دام ظلّه في مجلس البحث، ولكنك خبير بإمكان دفع هذا الإيراد عنه، لأنّ تخصيص العنوان لا يقضي بتخصيص النّزاع وعدم جعل المقسم أعمّ إنّما هومن جهة كون محطّ نظره إثبات عدم الشّك في الحكم الشّرعي فلا يجري فيه الاستصحاب، وأما إمكان الشّك في الحكم الوضعي بالمعنى الّذي ذكره فهو مما لا يحتاج إلى البيان وكون حجيّة الاستصحاب عند الأخباريّين مسلّماً لا يقضي بمنافاته لما ذكره على تقدير كونه منهم، والقول بأنّ حجيّة الاستصحاب في الموضوع باعتقادهم ممّا اتّفق عليه الكلّ فلا معنى لما ذكره فاسد بعد تسليم كون اعتقاد جميعهم ذلك، لأنّ مقصوده ليس بيان وقوع الخلاف في حجيّة الاستصحاب فيما ذكره، بل المقصود بيان الاستصحاب الّذي وقع الخلاف في نوعه لا مجرى له إلاّ في الأحكام الوضعيّة فتدبّر.

(٢) الأولى في الجواب على هذا التّقدير ما ذكره في مجلس البحث من أنّ هذه

أسباب فإن النجاسة التي مثل بها في الماء المتغير مسببة عن التغير والطهارة التي مثل بها في مسألة المتيمم مسببة عن التيمم، فالشك في بقائهما لا يكون إلا للشك في كيفية سببية السبب الموجب لإجراء الاستصحاب في المسبب، أعني النجاسة والطهارة وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب.

ودعوى: «**أن الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الأسباب إلا تبعاً لجريانه في نفس الأسباب**» مدفوعة بأن النجاسة كما حكاه المفصل عن الشهيد ليست إلا عبارة عن وجوب الاجتناب والطهر الحاصل من التيمم ليس إلا إباحة الدخول في الصلاة المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفي.

قوله ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها إلخ.

قد عرفت وستعرف أيضاً أنه لا خفاء في أن استصحاب النجاسة لا يعقل له معنى إلا ترتيب أثرها، أعني وجوب الاجتناب في الصلاة والأكل والشرب فليس هنا استصحاب للحكم التكليفي لا ابتداء ولا تبعاً، وهذا كاستصحاب

الأمور إذا كانت مسبّبة عن أسباب فلا بدّ من نقل الكلام إليها فيقال إنّ حكم الشارع بسببيّتها لها، إمّا أن يكون دائميّاً، أو موقّتاً إلى آخر ما ذكره، فلا مجرى للاستصحاب بالنّسبة إليها لعين ما ذكره في طيّ كلامه السّابق وهذا الإيراد ممّا لا مدفع له، وأما ما ذكره في الكتاب في جواب الدّعوى فربما يناقش فيه بأنّ نقل ذلك عن الشّهيد لا يقضي بمصيره إليه، ثمّ إنّ قوله: (دام ظلّه فهما اعتباران) إلخ بيان لما أراده الشّهيد ره من كلامه، لأنّ من المقطوع عدم إرادته كون النّجاسة عين وجوب الاجتناب فهذا تعبير بمنشإ الانتزاع تسامحا كما وقع عن غيره أيضاً في محلّ البحث.

حياة زيد فإن حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته والتصرف في، وليس هذا استصحاباً لهذا التحريم، بل التحقيق كما سيجيء عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأحكام التي تستصحب موضوعاتها، لأن استصحاب وجوب الاجتناب مثلاً إن كان بملاحظة استصحاب النجاسة، فقد عرفت أنه لا يبقى لهذه الملاحظة شك[1] في وجوب الاجتناب لما عرفت من أن حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة.

وإن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب، فإن وجوب الاجتناب سابقاً عن الماء المذكور إنما كان من حيث كونه نجساً، لأن النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فما لم يحرز الموضوع في حال الشك لم يجر الاستصحاب كما سيجيء في مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

ثم اعلم أنه بقي هنا شبهه[2] أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد من عدم بقاء الشّك في وجودها هو عدم بقائه على سبيل الحكومة لا الحقيقة، اللّهمّ إلاّ أن يراد من الشّك هو الشّك الّذي يصحّ معه إجراء الاستصحاب، ومن المعلوم عدم وجوده بالنّسبة إلى الحكم بعد إجراء الأصل بالنّسبة إلى الموضوع، أو يراد منه هو الشّك في الحكم الظّاهري، فإنه بعد البناء على كون معنى الاستصحاب الموضوعي هو ترتيب الأحكام المترتّبة عليه شرعاً لا يبقى مجال للشّك في وجودها الظّاهري، وإلاّ لزم إمّا عدم حجّية الاستصحاب وهو خلف، أو كون معنى الاستصحاب الموضوعي غير ما ذكر وهو خلف أيضاً فتأمل.

(٢) الفرق بين الشّبهتين مع رجوع كلّ منهما إلى منع جريان الاستصحاب لا

يكاد أن يخفى حيث إنّ ما ذكره الفاضل التّوني قدس سره راجع إلى منعه في الحكم الشّرعي من حيث قيام الدّليل على ثبوته في الزّماني، أو ارتفاعه على أحد الوجهين في كلامه وهذه الشّبهة راجعة إلى كون الشّك المتحقّق دائماً من الشّك في الموضوع فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه، وقد تقدّم في بعض الكلام في هذه الشّبهة ودفعها عند التّكلّم في تقسيم الاستصحاب في أوّل الكتاب من الأستاذ العلاّمة وقد ذكرنا هناك أيضاً ما يقتضيه التّحقيق، ولكن لا بأس بالإشارة إليها ودفعها في المقام أيضاً تبعاً لشيخنا الأستاذ العلاّمة فنقول: إنّ ملخّص الشّبهة هو إن الشّك في بقاء الحكم الشّرعي وعروض الشّكّ فيه لا بدّ من أن يكون من جهة زوال ما كان في الحالة السّابقة ممّا احتمل مدخليّته في موضوع الحكم وتقوّمه به، سواء كان وجود شيء، أو عدم شيء وسواء كان من الزّمان فيما احتمل مدخليّته وكان الشّك في البقاء مسبّباً عنه كما في جملة من الموارد مثل خيار الغبن وغيره، أو من غيره فيرجع الشّك دائماً إلى الشّك في خلل في الموضوع.

توضيح ذلك: أنّه إذا حكم الشارع بحكم الموضوع كلّي في زمان فلا يخلو أما أن يلاحظه مجرّداً من جميع الخصوصيّات والأحوال حتّى الزّمان وهذا ممّا لا يعقل الشّك في بقائه أبداً، إذ مع القطع ببقاء ما هو الموضوع للحكم في الزّمان الثّاني حسب ما هو قضيّة الفرض لا يعقل الشّك في بقاء الحكم فيه كما لا يخفى، أو يأخذ فيه بعض الخصوصيّات، سواء كان من الزّمان، أو غيره فما دامت الخصوصيّة موجودة مع الموضوع فلا يعقل الشّك في بقاء الحكم أيضاً، وإن عدمت فلا يعقل الشّك في عدمه كما هو واضح، وإن شكّ في الوجود والعدم فيرجع الشّك إلى الشّك في بقاء الموضوع أو لا يعلم الحال في كيفيّة جعل الشّارع، فيحتمل أخذه لما هو مفروض الانتفاء في الزّمان الثّاني وعدمه فيرجع الشّك في بقاء الحكم أيضاً إلى الشّك في بقاء الموضوع لا محالة، وإن فرض

. . . .

وجود ما يحتمل أخذه في الزّمان الثّاني فلا معنى للشّك في بقاء الحكم فيه حسب ما عرفت من أنّه مع القطع ببقاء ما هو الموضوع الحقيقي في الحكم لا يعقل الشّك في بقائه، بل لا بدّ من أن يحصل القطع به كما لا يخفى، فتحصل ممّا ذكرنا كلّه أنّ الشّك في الحكم الشّرعي الّذي موضوعه فعل المكلّف، سواء فرض تكليفياً بجميع أقسامه، أو وضعياً كما في بعضه في الزّمان الثّاني لا يمكن إلاّ من جهة الشّك في بقاء موضوعه، خصوصاً على مذهب العدليّة من الإماميّة والمعتزلة القائلين بتبعيّة الأحكام للحكم والمصالح في الأشياء، فإنّ الموضوع الأوّلي عندهم أمر وحداني اعتبرت الخصوصيّات في القضيّة الشّرعيّة من جهة كونها مقدّمة لحصوله حتّى الزّمان، ومنه يظهر اندفاع ما يتوهّم من أنّه قد يفرض الشّك في بقاء الحكم الشّرعي مع القطع ببقاء ما هو الموضوع له بأن يقال إنّ التّبريد مطلوب في زمان الصّيف، فإذا شكّ في الشّتاء في مطلوبيّة التّبريد لم يكن من الشّك في بقاء الموضوع، لأنّ الزّمان لم يجعل قيداً للموضوع والمطلوب، بل جعل قيداً للطّلب توضيح الاندفاع أنّ قيود الطّلب لا بدّ وأن يرجع إلى قيود المطلوب ضرورة أنّ الطّالب لا يأخذ شيئاً في طلبه وحكمه إلاّ مع مدخليّته في حصول مطلوبه، وإلاّ لزم اللغويّة والعبث كما لا يخفى.

وبالجملة: لا ينبغي الارتياب في رجوع الشّك في بقاء الحكم دائماً إلى الشّك في بقاء الموضوع. نعم لا إشكال في تحقق الشّك في بقاء المحمول مع القطع ببقاء موضوعه في الموضوع الخارجي، أو الحكم الوضعي الّذي موضوعه غير الفعل المكلّف إن قلنا به حسب ما يظهر من كلماتهم، فإنّ الشّك في بقاء حياة زيد ورطوبة ثوبه ونجاسة بدنه مثلاً في الزّمان الثّاني لا يكون من جهة الشّك في بقاء الموضوع للقطع ببقائه في الأمثلة، فإنّ الموضوع في الأوّل نفس الماهيّة وفي الثّاني نفس الثّوب وفي الثّالث نفس البدن والمفروض القطع ببقائها في الزّمان الثّاني هذا

ملخّص ما يقال في تحرير الشّبهة.

وفيه أوّلاً: ما عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة من منع رجوع الشّك في بقاء الحكم الشّرعي دائماً إلى الشّك في بقاء الموضوع في القضيّة الشّرعيّة، لأنّ الشّك في الرّافع شكّ في المحمول مع القطع ببقاء الموضوع للحكم، وإلاّ لم يكن الشّك شكّاً في الرّافع للحكم عن موضوعه وهو خلف وإنّما يستقيم ذلك في الشّك في المقتضي. نعم يرجع الشّك في بقاء الحكم دائماً إلى الشّك في بقاء المناط والموضوع الأوّلي في القضيّة اللّبيّة العقليّة حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، ولكن الموضوع الّذي يشترط بقاؤه ليس إلاّ الموضوع في القضيّة الشّرعيّة.

وثانياً: أنّه إنّما يتوجّه بناء على لزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب بالدّقة العقليّة، كما قد يقال بكونه متعيّناً على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن حسب ما عرفت من كلام الأستاذ العلاّمة فيما سبق نظراً إلى عدم إمكان حصول الظّن بالحكم الّذي هو المعلول مع الشّك في بقاء الموضوع الأوّلي الّذي هو علّة له وإن عرفت بعض الكلام لنا فيه أيضاً، وأما لو قلنا بكفاية إحرازه بحكم العرف حسب ما جزم به الأستاذ العلاّمة هنا من حيث كون المدرك في اعتبار الاستصحاب هي الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بغير اليقين وهي منزلة على ما يحكم العرف بكونه نقضاً وإبقاء وإن فرض كون الشّك في بقاء الموضوع بالدّقة العقليّة المانع عن صدق النّقض بالنّظر إليه، لأنّ الحاكم في باب الألفاظ هو العرف ليس إلاّ، فإذا نمنع من رجوع الشّك في بقاء الحكم الشّرعي دائماً إلى الشّك في بقاء الموضوع لوجود حكم العرف في كثير من الموارد يكون عدم ترتيب الأثر نقضاً والتّرتيب إبقاء، ومن المعلوم عدم تحقّقهما إلاّ مع وحدة الموضوع حسب ما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ كلماتنا السّابقة.

نعم هذا ليس مطّرداً لتوقّفهم عن الحكم بما عرفت في جملة من الموارد، كما

. . . .

أنهم لا يحكمون به في كثير من الموضوعات أيضاً وهو لا ينفع الخصم أصلاً، لأنّ مقصوده من القول برجوع الشّك في بقاء الحكم إلى الشّك في الموضوع هي الموجبة الكليّة والدّائمية لا الموجبة الجزئية على ما هو قضيّة صريح ما عرفت، وإلاّ لم يكن محلاً للإنكار في شيء ولم يعقل الفرق على تقديره بين الموضوع والحكم لرجوع الشّك في بعض الموارد في الموضوعات إلى الشّك في بقاء الموضوع أيضاً كما هو واضح.

وبالجملة: هذا التّوهم ممّا لا مجال له أصلاً، ثمّ إنّ الجواب بما ترى لا فرق فيه بين الشّك في المقتضي والشّك في الرّافع لجريانه في بعض مواضع الشّك في المقتضي أيضاً كما لا يخفى. نعم الفرق بينهما أنّ هذا المعنى لا ينفكّ عن الشّك في الرّافع أصلاً بخلاف الشّك في المقتضي، فإنه قد يتخلّف عنه فلو بني على هذا الجواب كما يظهر عن الأستاذ العلاّمة في المقام كان اللاّزم القول باعتبار الاستصحاب في الشّك في المقتضي أيضاً في الجملة ولم يكن وجه للقول بالتّفصيل بينهما على ما عرفته من الأستاذ العلاّمة، هذا وسيجيء بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام في طيّ التّنبيهات أيضاً إن شاء اللّه تعالى.

وثالثاً: النّقض بالشّبهات الموضوعيّة، فإنّ الشّك في البقاء فيها أيضاً لا بدّ وأن يرجع إلى الشّك في الموضوع، لأنّ مع القطع ببقاء ما اقتضى الوجود في الزّمان الأوّل لا يعقل الشّك فيه أيضاً لعين ما ذكره في الحكم من كون وجود الموضوع الحقيقي علّة لوجود فالتّفكيك بينهما محال فالقطع بأحدهما لا يجامع الشّك في الآخر، وإلاّ لزم تجويز التّفكيك وهو محال بالنّظر إلى قضيّة الدّوران والعليّة كما لا يخفى، مثلاً لو فرض القطع ببقاء ما هو الموضوع لحياة زيد في زمان الحدوث لم يعقل الشّك في موته، وإلاّ لزم ما عرفت من المحذور وإن فرض القطع بانتفائه وانعدامه لم يعقل الشّك في بقائها أيضاً، وإن فرض الشّك فيه صحّ الشّك في الحياة

التكليفية مطلقاً وهي أن الموضوع للحكم التكليفي ليس إلا فعل المكلف ولا ريب أن الشارع، بل كل حاكم إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه.

وحينئذ، فإذا أمر الشارع بفعل كالجلوس في المسجد مثلاً فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء أصلاً، فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه إلا بالإتيان به إذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرافع من قيود الفعل وكان الفعل المطلوب مقيداً بعدم هذا القيد من أول الأمر والمفروض خلافه.

وإن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجباً لانعدام الموضوع، فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه، بل لم يكن مطلوبا من أول الأمر.

وحينئذ، فإذا شك في الزمان المتأخر في وجوب الجلوس يرجع الشك إلى الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد، أو الفعل المعرى عن هذا القيد.

أيضاً، إلاّ أنّ الشّك فيها يرجع إلى الشّك في بقاء الموضوع فاللاّزم عدم جريان الاستصحاب فيها أيضاً، وهكذا الكلام بالنّسبة إلى غير استصحاب الحياة من الاستصحابات الموضوعيّة. وبالجملة: كلّما نتأمّل لم نعقل الفرق بين الموضوع والحكم من الحيثيّة المذكورة.

نعم يمكن أن يقال إنّ رجوع الشّك في بقاء المستصحب إلى الشّك في بقاء موضوعه بالنّسبة إلى الحكم الشّرعي أكثر من الموضوعي وأظهر في النّظر، ولكنه لا ينفع في التّفصيل المذكور أصلاً كما لا يخفى، هذه غاية ما يستفاد من إفادات الأستاذ العلاّمة دام ظلّه ويختلج بالبال في دفع الإشكال واللّه العالم بحقيقة الحال.

ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا، لأن معناه إثبات حكم كان متيقنا لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع وهذا غير متحقق فيما نحن فيه.

وكذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخر لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم خصوصاً الحكيم بجميع مشخصاته خصوصاً عند القائل بالتحسين والتقبيح لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان.

وبه يندفع ما يقال إنه كما يمكن أن يجعل الزمان ظرفاً للفعل بأن يقال إن التبريد في زمان الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب إذا شك في مطلوبيته في زمان آخر أمكن أن يقال إن التبريد مطلوب في الصيف على أن يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيداً للطلب.

وحينئذ فيجوز استصحاب الطلب إذا شك في بقائه بعد الصيف إذ الموضوع باق على حاله في الحالتين.

توضيح الاندفاع: أن القيد في الحقيقة راجع إلى الموضوع وتقييد الطلب به أحياناً في الكلام مسامحة في التعبير كما لا يخفى فافهم.

وبالجملة: فينحصر مجرى الاستصحاب في الأمور القابلة للاستمرار في موضوع وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه كالطهارة والحدث والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك، ومن ذلك يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي أيضاً إذا تعلق بفعل الشخص هذا.

والجواب عن ذلك أن مبنى الاستصحاب خصوصاً إذا[1] استند فيه إلى

---

(١) لا يخفى عليك ما فيما يستفاد من هذا الكلام من كفاية الصّدق العرفيّ والقضيّة

الأخبار على القضايا العرفية المتحققة في الزمان السابق التي ينتزعها العرف من الأدلة الشرعية، فإنهم لا يرتابون في أنه إذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقائه بعده فإن الشك في هذه المسألة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها وإن كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيدا للفعل وكذلك الإباحة والكراهة والاستحباب.

نعم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار مثلاً إذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شككنا في الغد أنه واجب اليوم عند الزوال فلا يحكمون باستصحاب ذلك ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره وارتفاعه، بل يحكمون في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال أما لو ثبت ذلك مراراً[1] ثم شك فيه بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمراً وشك في ارتفاعه فيستصحب.

ومن هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر وباستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض لا من جهة أصالة[1] عدم السفر الموجب للقصر وعدم

العرفيّة على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن أيضاً، وأنت خبير بتطرّق المناقشة فيه بأنّه لا معنى لتبعيّة حصول الظّن وعدمه للصّدق العرفي. وبالجملة: الرّجوع إلى العرف إنّما هو في الألفاظ لا غيرها فما ذكره دام ظلّه لا يخلو عن مسامحة.

(١) الوجه في حكمهم إنّما هو الانتقال إلى وجود المقتضي للحكم المذكور في الوقت المزبور عن تكرار الطّلب عنده فيرجع حكمهم بالاستمرار إلى حكمهم باستمرار هذا المقتضي، وإلاّ فلو فرض كون ثبوت الحكم في كلّ مرّة مستنداً إلى مقتضي مستقلّ فنمنع من حكمهم بالاستمرار المعتبر في باب الاستصحاب كما لا يخفى.

(٢) لا يخفى أنّ إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى نفس وجوب التّمام ووجوب

الحيض المقتضي لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام، لأنه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر وبوجوب العبادة، لأنه من آثار عدم الحيض، بل من جهة كون التكليف بالإتمام وبالعبادة عند زوال كل يوم أمراً مستمراً عندهم، وإن كان التكليف يتجدد يوماً فيوماً فهو في كل يوم مسبوق بالعدم فينبغي أن يرجع إلى استصحاب عدمه لا إلى استصحاب وجوده.

والحاصل: أن المعيار حكم العرف بأن الشيء الفلاني كان مستمراً فارتفع وانقطع وأنه مشكوك الانقطاع ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت، أو لمثله، فإن عدم التكليف[1] في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف لا رفع.

ونظير ذلك في غير الأحكام الشرعية ما سيجيء من إجراء الاستصحاب في مثل الكرية وعدمها وفي الأمور التدريجية المتجددة شيئاً فشيئاً وفي مثل

العبادة إنّما هو مبنيّ على ما وقع عن جماعة من الجمع بين الاستصحاب في الشّك السّببي والشّك المسبّبي، وإلاّ فعند التّحقيق لا مجرى لاستصحاب الحكم في المثالين، بل لا بدّ من إجراء الأصل بالنّسبة إلى عدم السّفر الشّرعي والحيض بناء على كون ترتّب التّمام ووجوب العبادة عليهما، بلا واسطة كما هو قضيّة كلام الأستاذ العلاّمة وإن نوقش فيه.

(١) لا يخفى عليك أنّ عدم التّكليف المذكور ليس دفعاً حقيقة أيضاً، لأنّ النّسخ يكشف عند الإماميّة عن عدم وجود المقتضي للحكم بالنّسبة إلى الوقت المنسوخ فيه لا أن يمنع عن وجوده فيه مع ثبوت نقيضه حتّى يكون رافعاً فما ذكره دام ظلّه في المقام مبنيّ على المسامحة كالواقع عنه فيما سبق في الاستدلال على المختار بالأخبار فراجع، اللّهمّ إلاّ أن يكون المراد كونه دفعاً بحسب القضيّة المنسوخة الظّاهرة في الاستمرار فتأمل.

وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقياً إلا بالمسامحة العرفية كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

حجة القول الثامن

وجوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح القول فيه فنقول قد نسب جماعة إلى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وإنكارها في استصحاب حال الإجماع، وظاهر ذلك كونه مفصلاً في المسألة.

وقد ذكر في النهاية مسألة الاستصحاب ونسب إلى جماعة منهم الغزالي حجيته ثم أطال الكلام في أدلة النافين والمثبتين، ثم ذكر عنوانا آخر لاستصحاب حال الإجماع ومثل له بـ «المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة وبالخارج من غير السبيلين من المتطهر ونسب إلى الأكثر ومنهم الغزالي عدم حجيته».

إلاّ أن الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية هوإنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً وإن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني، فإنه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع كما ستعرف في كلام الشهيد، وإنما المسلم عنده استصحاب عموم النص، أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة فمنشأ نسبة التفصيل إطلاق[1] الغزالي

---

(١) قد عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة في تقسيم الاستصحاب ما وقع من الخاصّة والعامّة من التّسامح في إطلاق الاستصحاب على أشياء لا يكون من الاستصحاب حقيقة منها استصحاب حال العموم والإطلاق، وليس هذا الإطلاق مختصاً بالغزالي، بل وقع عن غيره أيضاً، وقد عرفت الوجه في عدم صحّة إطلاق

الاستصحاب على استصحاب عموم النص، أو إطلاقه وتخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع وإن صرح في أثناء كلامه بإلحاق غيره مما يشبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الأولى به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت بهما كما ستعرف في كلام الشهيد.

قال في الذكرى بعد تقسيم[1] حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب على خمسة أقسام: «**ما يستقل به العقل كحسن العدل والتمسك بأصل البراءة وعدم الدليل دليل العدم والأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر.**

الخامس: أصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محل الخلاف مثاله المتيمم إلخ واختلف الأصحاب في حجيته وهو مقرر في الأصول»* انتهى، ونحوه ما حكي عن الشهيد الثاني في مسألة أن الخارج من غير السبيلين ناقض أم لا وفي مسألة المتيمم إلخ،

الاستصحاب على استصحاب حال العموم والإطلاق على سبيل الحقيقة حيث إنّ مرجع الشّك فيهما إلى أصل الثّبوت في أوّل الأمر لا إلى البقاء بعد القطع بالثّبوت. نعم قد عرفت أنّه لو أريد من استصحاب العموم والإطلاق استصحاب عدم ورود التّخصيص والتّقييد كان للإطلاق المذكور وجه، لكنه خلاف الظّاهر من كلماتهم، وإلاّ لم يكن الاستناد فيه إلى الاستصحاب حقيقة.

(١) لا يخفى عليك أنّ شهادة كلام الشّهيد رحمه الله على ما ذكره إنّما هو مبنيّ على كون مراده من قوله ويسمّى إلى آخره إطلاق استصحاب حال الإجماع على نفس حال الشّرع كما هو الظّاهر من جهة قضيّة العطف ورجوع الضّمير في الفعل إلى نفس أصالة بقاء ما كان بجميع أقسامها، وأما لو أريد تسميتها بكلّ منهما ولو باعتبار بعض أقسامها فلا شهادة له على المدّعى كما لا يخفى.

---

* ذكرى الشيعة: ص ٥.

وصاحب الحدائق في الدرر النجفية، بل استظهر هذا من كل من مثل لمحل النزاع بمسألة المتيمم كالمعتبر والمعالم وغيرهما.

ولا بد من نقل عبارة الغزالي المحكية في النهاية حتى يتضح حقيقة الحال قال الغزالي على ما حكاه في النهاية المستصحب: «**إن أقر بأنه لم يقم دليلاً في المسألة، بل قال أنا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وإن ظن إقامة الدليل فقد أخطأ فإنا نقول إنما يستدام[1] الحكم الذي دل الدليل على دوامه، فإن كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده، فإن دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معاً كان ذلك تمسكاً[2] بالعموم فيجب إظهار دليل التخصيص، وإن كان بالإجماع[3] فالإجماع إنما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود ولو كان الإجماع شاملاً**

---

(١) لا يخفى عليك أنّ في كلامه هذا دلالة ظاهرة على تخصيصه اعتبار الاستصحاب بما كان للدّليل دلالة على وجود الحكم في الزّمان الثّاني عموماً، أو إطلاقاً.

(٢) ربما يستفاد من هذا الكلام أنّه تفطّن لما ذكرنا من أنّ التّمسك بالعموم لا دخل له بالاستصحاب أصلاً فيكون كلامه هذا قرينة على كون إطلاقه عليه في كلامه من باب المسامحة، ويمكن أن يقال: إنّ مراده الحكم بخروج هذا القسم من الاستصحاب عن محلّ النّزاع لا الحكم بعدم كونه استصحاباً.

(٣) لا يخفى عليك أنّ مراده من ذلك هوإن الدّليل على ثبوت الحكم في الزّمان لو كان لفظ الشّارع وغير الإجماع أمكن الحكم بشموله لمورد الخلاف، وأما لو كان الإجماع فلا يمكن الحكم بشموله لمورد الخلاف وهذا هو الفرق بينهما لا أنّه لو كان غير الإجماع جاز معه التّمسك بالاستصحاب كما قد يتوهّم منه.

حال الوجود كان المخالف خارقاً للإجماع كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للإجماع، لأن الجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانعقد مشروطاً بعدم الخروج وعدم الماء، فإذا وجد فلا إجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعلة جامعة، فأما أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الجامع فهو محال، وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم فانتفى الإجماع عند الوجود.

وهنا دقيقة وهو إن كل دليل يضاد نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والإجماع يضاده نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص[1] ودليل العقل فإن الخلاف لا يضاده، فإن المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف، فإن قوله عليه السلام: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شمول الصيغة لكني أخصصه بدليل فعليه

---

(١) لا يخفى عليك أنّ في كلامه هذا شهادة واضحة على عدم جريان الاستصحاب في غير الإجماع أيضاً إذا كان مثله في الإهمال، وإلاّ لزم أن يقول بخلاف ما إذا كان الدّليل غير الاجماع ولا يخصّه بالعموم والإطلاق. نعم في بيان ما ذكره من الفرق في الدّليل العقلي إشكال، وإن أمكن دفعه بأنّ مقصوده الفرق بين الإجماع وغيره في قابليّة الوجود في زمان الخلاف، ومن المعلوم أنّ غير الإجماع، وإن كان هو العقل يوجد فيه هذا المعنى، وإن لم يكن معنى لجريان الاستصحاب فيه، فإنّ مقصوده ليس هو الحكم بجريان الاستصحاب في غير حال الإجماع حتّى يشكل الأمر عليه بالنّسبة إلى الدّليل العقلي.

الدليل، وهاهنا المخالف لا يسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف لاستحالة الإجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبه لها.

ثم قال: فإن قيل الإجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف، ثم أجاب بأن هذا الخلاف غير محرم بالإجماع ولم يكن المخالف خارقاً للإجماع، لأن الإجماع إنما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأنا نقول ذلك الدليل[1] ليس هو الإجماع، لأنه مشروط بالعدم فلا يكون دليلاً عند العدم وإن كان نصاً فبينه حتى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ في كلامه هذا أيضاً شهادة على عدم الفرق في عدم اعتبار الاستصحاب بين حال الإجماع وغيرها ممّا يكون مماثلاً لها في عدم الدّلالة بالنّسبة إلى الزّمان الثّاني، فإنه لو كان قائلاً بحجيّته في غير حال الإجماع لم يكن معنى لمطالبة البيان حتّى ينظر فيه هل يتناول حال الوجود أم لا. وبالجملة: لا ريب عند الفطن في ظهور كلامه، بل صراحته فيما ذكرنا سيّما بملاحظة السّؤال الّذي ذكره والجواب عنه فإنّهما من أقوى القرائن على إرادة ما ذكرنا، وكذا قوله بعد هذا، وكذا خبر الشّارع من أقوى الدّلائل على ما ذكرنا حسب ما صرّح به الأستاذ العلاّمة أيضاً.

وبالجملة: كلّ من تأمّل في الكلام المحكيّ عن الغزّالي فلا يبقى له الارتياب في دلالته على كونه من النّافين مطلقاً وأنّه لم يرد التّفصيل بين حال الإجماع وغيرها. نعم التّمسّك بالعموم والإطلاق مسلّم عنده لو فرض وجودهما كما هو

ولا يقال بم تنكرون على من يقول الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج كما إذا ثبت موت زيد، أو بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب.

لأنا نقول هذا وهم باطل، لأن كل ما ثبت يجوز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن الميت لا يحيا والدار لا تنهدم إلا بهادم، أو طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو أخبر عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الأحوال فإنا لا نقضي بدوامها، وكذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع وجوده فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر»* انتهى، ولا يخفى أن كثيراً من كلماته خصوصاً قوله أخيراً خبر الشارع عن دوامها صريح في أن هذا الحكم غير مختص بالإجماع، بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهملة من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلي في الزمان. والعجب من شارح المختصر[1] حيث إنه نسب القول بحجية الاستصحاب إلى جماعة منهم الغزالي: «ثم قال: ولا فرق عند

مسلّم عند جميع المنكرين حسب ما يفصح عنه مقالتهم كما لا يخفى على من راجع إليها فلو كان الاستصحاب شاملاً عنده لمثل التّمسّك بالعموم والإطلاق وإن لم يدلّ على كلامه المذكور عليه أصلاً فهو قائل باعتبار استصحاب خارج عن محلّ النّزاع فهو إذا من المنكرين مطلقاً أيضاً.

(١) لا يخفى عليك أنّ التّعجب منه في محلّه مع قطع النّظر عمّا ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه من حكاية المثال حيث إنّك قد عرفت أنّه من المنكرين مطلقاً فكيف ينسب إليه القول بحجيّة الاستصحاب فضلاً عن إطلاق القول به.

---

* المستصفى: ج١، ص١٢٩ مع اختلاف يسير.

من يرى صحة الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفياً أصلياً كما يقال فيما اختلف كونه نصاباً لم تكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاؤه، أو حكماً شرعياً مثل قول الشافعية في الخارج من أحد السبيلين إنه كان قبل خروج الخارج منه متطهراً إجماعاً، والأصل البقاء حتى يثبت معارض والأصل عدمه»* انتهى.

ولا يخفى أن المثال الثاني مما نسب إلى الغزالي إنكار الاستصحاب فيه كما عرفت من النهاية ومن عبارته المحكية فيها.

ثم إن السيد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي: «تارة بأن قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنياً على ما جعله القوم دليلاً من حصول الظن، بل هو مبني على دلالة الروايات عليها والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الإجماع، وأخرى بأن غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم، أو ظن وجود المدلول في الزمان الثاني، أو الحالة الثانية لأجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكناً والإجماع ليس كذلك، لأنه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد إليه قوله والإجماع يضاده نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف النص والعموم ودليل العقل، فإن الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله فلا بد لدوامه من سبب الرد على من ادعى أن علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع، وأن الإذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق، فرد عليه: بأنه ليس الأمر كذلك وأن الإذعان والظن بالبقاء لا بد له من أمر أيضاً كعادة أو أمارة، أو غيرهما» انتهى.

---

* شرح مختصر الأصول: ج٢، ص ٢٨٤.

أقول: أما الوجه الأول[1] فهو كما ترى فإن التمسك بالروايات ليس له أثر في كلام الخاصة الذين هم الأصل في تدوينها في كتبهم فضلاً عن العامة.

وأمّا الوجه الثاني ففيه[2] أن منشأ العجب من تناقض قوليه حيث إن ما ذكره

---

(١) لا يخفى عليك أنّ مراده من الخاصّة هو الأكثر إذ قد اعترف دام ظلّه بتمسّك جماعة منهم بالأخبار فيما تقدّم من كلامه حتّى إنّه استفاده من كلمات بعض القدماء أيضاً فراجع والعجب من السّيد أنّه كيف قال بهذه المقالة، مع أن العامّة لا يعتنون بالأخبار الواردة عن الأئمّة عليهم السلام، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ بعضها مرويّ عن الأمير عليه السلام وهم يتمسّكون بالأخبار المرويّة عنه عليه السلام فتأمل. هذا مضافاً إلى ما ذكره الأستاذ من القطع بعدم كون النّزاع عند العامّة إلاّ من حيث العقل والظّن وليس في كلامهم إشعار بالتّمسّك بالرّوايات أصلاً.

(٢) لا يخفى عليك أنّ الدّليل إذا لوحظ بالنّسبة إلى الحالة الثّانية والزّمان الثّاني فينقسم إلى أقسام:

أحدها: ما يكون دالاً على ثبوت الحكم فيها بالعموم، أو الإطلاق. ثانيها: ما يكون دالاً على عدم ثبوته فيها ونفيه عنها إمّا بالمفهوم، أو المنطوق.

ثالثها: ما يكون مجملاً بالنّسبة إلى دلالته على ثبوت الحكم فيها، بمعنى احتمال إرادته منه وإن لم يكن دالاً عليه قطعاً.

رابعها: ما يكون مهملاً بالنّسبة إلى ثبوت الحكم فيها وساكتاً عنه، بحيث لو علم بإرادة الحكم فيها لم يعقل إرادته منه، بل لا بدّ من إرادته من دليل آخر فيدلّ على ثبوته في الواقع لا كونه مراداً من الدّليل الأوّل كما في القسم الثّالث، وهذا قد يكون إجماعاً، وقد يكون غيره، ثمّ الغير قد يكون لفظاً كقوله أكرم زيداً في يوم الجمعة مثلاً بحيث لم يفهم منه المفهوم، فإنه لو كان الإكرام واجباً يوم السّبت لم يعقل إرادته من هذا الخطاب وإن هو إلاّ نظير قوله أكرم زيداً بالنّسبة إلى إكرام

عمرو وكالإطلاقات الواردة في مورد بيان حكم آخر غير الإطلاق، كما إذا ورد أنّ الماء ينجس بالتّغيير مع فرض كونه مسوقاً لبيان حكم حدوث النّجاسة في الماء بالتّغيير بحيث لا يكون المراد منه التّعرض لحكم البقاء أصلاً، ولو فرض كونه في مقام الإطلاق دخل في القسم الأوّل كما لا يخفى، وقد يكون لبّاً فعلاً، أو تقريراً، أو غيرهما.

أمّا القسم الأوّل والثّاني فلا مجرى للاستصحاب فيهما على ما يقتضيه التّحقيق عندنا، وأما الثّالث والرّابع فلا إشكال في كون كلّ منهما مجرى للاستصحاب في الجملة، بمعنى انحصار مورد للاستصحاب فيهما وإن لم يجر في بعض مواردهما من جهة رجوع الشّك فيه إلى الشّك في الموضوع، أو المقتضي. إذا عرفت هذا فنقول: إن أراد الموجّه للفرق بين الإجماع وغيره أنّ الإجماع لا يمكن أن يكون دالاً على ثبوت الحكم بالنّسبة إلى محلّ الخلاف بخلاف غيره ففيه أنّ انتفاء الدّلالة قطعيّ في جميع موارد إرادة الاستصحاب وإن احتمل كون الحكم مراداً من الدّليل في بعض الصّور إلاّ أنّ الدّلالة تابعة للظّهور، فحيث لا يكون كما هو المفروض فيقطع بعدهما وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً قد أشرنا إليه في طيّ كلماتنا السّابقة فراجع، وإن أريد أنّ الإجماع لا يمكن أن يراد منه ثبوت الحكم في الزّمان الثّاني بخلاف غيره، فإنه يمكن إرادته منه، وإن قطع بعدم دلالته عليه ففيه: أنّ هذا إنّما يستقيم لو كان غير الإجماع من القسم الثّالث لا ما إذا كان من القسم الرّابع، فإنّك قد عرفت عدم اختصاصه بالإجماع، مع أن هذا المقدار من الفرق لا جدوى فيه في الحكم بالتّفصيل كما لا يخفى، فالأولى في تحقيق مراد الغزالي ما عرفت من عدم إرادته للتّفصيل في حجية الاستصحاب بين حال الإجماع وغيرها من القسمين المتقدّمين، بل مراده من الكلام المذكور بعد وضوحه كونه منكرا مطلقاً هو التّفصيل بين الإجماع وغيره من حيث إمكان دلالة

في استصحاب حال الإجماع من اختصاص دليل الحكم بالحالة الأولى بعينه موجود في بعض صور استصحاب حال غير الإجماع، فإنه إذا ورد النص على وجه يكون ساكتاً بالنسبة إلى ما بعد الحالة الأولى كما إذا ورد أن الماء ينجس

الثّاني على ثبوت الحكم في محلّ الخلاف بخلاف الأوّل فمراده من نفي الاستصحاب في حال الإجماع هو نفيه فيما يكون غير دالّ على ثبوت الحكم في الزّمان الثّاني، سواء كان هو الإجماع، أو غيره من اللّفظ واللّب، فإنه قد يطلق على جميعها حال الإجماع حسب ما عرفت، هذا مع أن هنا كلاماً ذكره الأستاذ العلاّمة في طيّ كلامه في مجلس البحث يقضي بكون جميع الاستصحابات في مورد الخلاف من استصحاب حال الإجماع وهو: إن الخلاف إذا كان في الثّبوت الثّانوي للشّيء فلا بدّ أن يكون ثبوته الأوّلي مفروغاً عنه ومجمعاً عليه، وإلاّ لزم النّزاع بالنّسبة إليه، لأنه أصل بالنّسبة إلى الوجود في الزّمان الثّاني كما هو واضح فالخلاف في الوجود في الزّمان الثّاني دائماً يقتضي الاتفاق عليه في الزّمان الأوّل وإن فرض وجود دليل آخر عليه أيضاً كما في مسألة الخارج عن غير السّبيلين، فإنّ الدّليل على حصول الطّهارة بالوضوء والغسل قبل خروجه ليس هو خصوص الإجماع، بل الكتاب والسّنة أيضاً تدلأن عليه، بل الإجماع إنّما انعقد بملاحظتهما فهما الأصل فيه والحاصل أنّ وجود غير الإجماع في المسألة لا يضرّ في كون المسألة إجماعيّة، بل قلّ مسألة انعقد فيها الإجماع لم يكن فيها دليل آخر هوالأصل فيه كما يعلم من التّتبع في موارد الإجماع في الفقه، هذا ولكنه لا يخفى عليك ما في هذا الكلام، لأنّ التّسالم على الثّبوت في الزّمان الأوّل لا يستلزم كون المسألة إجماعيّة بالمعنى النّافع، إذ ربما يعتمد كلّ منهم في ثبوت الحكم على ما لا نراه دليلاً قطعاً فلا يمكن الانتقال إلى قول الإمام عليه السلام حينئذ من باب الحدس، وإن أمكن من باب اللّطف الّذي لا نقول به فتدبّر. مع أن تسالمهم يمكن أن يكون مبنيّاً على التّسليم لا الحقيقة فتأمل.

بالتغير مع فرض عدم إشعار فيه بحكم ما بعد زوال التغير، فإن وجود هذا الدليل بوصف كونه دليلاً مقطوع العدم في الحالة الثانية كما في الإجماع.

وأمّا قوله وغرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم، أو ظن بوجود المدلول في الآن الثاني إلى آخر ما ذكره.

ففيه: أنه إذا علم لدليل، أو ظن لأمارة بوجود مضمون هذا الدليل الساكت أعني النجاسة في المثال المذكور فإمكان حمل هذا الدليل على الدوام إن أريد به إمكان كونه دليلاً على الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالته على ذلك لأن دلالة اللفظ لا بد له من سبب واقتضاء والمفروض عدمه.

وإن أريد إمكان كونه مراداً في الواقع من الدليل وإن لم يكن الدليل مفيداً له ففيه مع اختصاصه بالإجماع عند العامة الذي هو نفس مستند الحكم لا كاشف عن مستنده الراجع إلى النص وجريان مثله في المستصحب الثابت بالفعل، أو التقرير، فإنه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام أن هذا المقدار من الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الإجماع، لأن مناط نفيه لذلك كما عرفت من تمثيله بموت زيد وبناء دار احتياج الحكم في الزمان الثاني إلى دليل، أو أمارة هذا، وعلى كل حال فلو فرض كون الغزالي مفصلاً في المسألة بين ثبوت المستصحب بالإجماع وثبوته لغيره، فيظهر رده مما ظهر من تضاعيف ما تقدم من أن أدلة الإثبات لا يفرق فيها بين الإجماع وغيره، خصوصاً ما كان نظير الإجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية، خصوصاً إذا علم عدم إرادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقرير وأدلة النفي كذلك لا يفرق فيها بينهما أيضاً، وقد يفرق بينهما بأن الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحققه وعدم تحققه في الآن اللاحق.

كما إذا قال الماء إذا تغير نجس فإن الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة، فإذا زال التغير أمكن استصحاب النجاسة للماء وإذا قال الماء المتغير نجس فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغير، فإذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب لأن الموضوع هو المتلبس بالتغير وهو غير موجود.

وكما إذا قال الكلب نجس، فإنه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحاً، فإذا فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير، فالإجماع أمر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعاً والتغير قيدا للنجاسة أوإن الموضوع هو المتلبس بوصف التغير.

وكذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثم مات، فإنه لا يتعين الموضوع حتى يحرز عند إرادة الاستصحاب، لكن هذا الكلام جار في جميع[١] الأدلة الغير اللفظية.

نعم ما سيجيء وتقدم من أن تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة ولا بمراجعة الأدلة الشرعية يكفي في دفع الفرق المذكور فتراهم يجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق كما سيجيء في مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله.

حجة القول التاسع

وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع إلى

---

(١) لا يخفى عليك أنّه يجري بالنّسبة إلى الأدلّة اللّفظيّة أيضاً في الجملة إذ الدّليل اللّفظي لا يشترط أن يكون دائماً مبيّن الموضوع كما لا يخفى، هذا مع أنّه قد يقال بأنّه يمكن فرض البيان من حيث الموضوع في حال الإجماع أيضاً، فإنه يمكن أن ينعقد الإجماع على ثبوت شيء لشيء ما لم يتحقّق الرّافع له، فإذا شكّ في وجود الرّافع فيشكّ في وجود المحمول مع القطع ببقاء موضوعه فتدبّر.

الرافع وبين غيره ما يظهر من آخر كلام المحقق في المعارج كما تقدم في نقل الأقوال حيث قال: «والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح، فإنه يوجب حل الوطء مطلقاً، فإذا وجد الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بها فكذا بعده كان صحيحاً فإن المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقاً ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

لا يقال إن المقتضي هو العقد ولم يثبت أنه باق لأنا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيداً، فيلزم دوام الحل نظراً إلى وقوع المقتضي لا دوامه فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع، فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه لم يكن ذلك عملاً بغير دليل وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه»* انتهى.

وحاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضي، وفيه: أن الحكم بوجود الشيء لا يكون إلا مع العلم بوجود علته التامة التي من أجزائها عدم الرافع فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقق العلة التامة إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب.

والأولى الاستدلال له بما استظهرناه من الروايات السابقة بعد نقلها من أن النقض رفع الأمر المستمر(١) في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك فلا بد أن

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره إنّما هو المعنى المراد في المقام بعد تعذّر الحمل

---

* معارج الأصول: ص ٢٠٩.

يكون متعلقه ما يكون له استمرار واتصال.

وليس ذلك نفس اليقين لانتقاضه بغير اختيار المكلف فلا يقع في حيز التحريم ولا أحكام اليقين[1] من حيث هو وصف من الأوصاف لارتفاعها

على الحقيقة لا المعنى الحقيقي لظهور فساده بما عرفته منه دام ظلّه ومنّا في معنى النّقض عند الاستدلال بالرّوايات فراجع إليه حتّى تقف على حقيقة الأمر.

(١) قد عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة أنّ الحكم بملاحظة ترتّبه على الموضوع على أقسام:

أحدها: ما يترتّب على نفس الموضوع الواقعي مع قطع النّظر عن العلم والجهل، سواء كان من العدم، أو الوجود.

ثانيها: ما يترتّب على الشّيء بشرط العلم به كذلك.

ثالثها: ما يترتّب على عنوان صادق في صورة الشّك أيضاً كما في حرمة العمل بالظّن من باب التّشريع وحكم العقل بالاشتغال والبراءة ونحوهما.

والأخير ليس مورداً للاستصحاب قطعاً، إذ مع الشّك يقطع بثبوت الحكم لفرض وجود ما هو المناط له فلا مجرى للاستصحاب، وأما الثّاني فمبنيّ على كون أخذ العلم في الموضوع من باب الطّريقيّة بحيث يكون الموضوع الأوّلي حقيقة هو نفس الواقع وإن أخذ العلم فيه في عالم الظّاهر، أو من حيث إنّه صفة خاصّة قائمة بالشّخص بحيث يكون له مدخل في عروض الحكم للواقع فيصحّ أن يقال إنّ الحكم لنفس العلم واليقين توسّعاً، فإن كان أخذه على الوجه الأوّل فلا إشكال في جريان الاستصحاب عند الشّك والوجه فيه ظاهر، وإن كان على الوجه الثّاني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب للقطع بارتفاع موضوع الحكم وأولى منه في عدم جريان الاستصحاب لو فرض كون الحكم لنفس وصف اليقين والقطع بحيث لم يكن للواقع مدخل فيه أصلاً، وقد تقدّم تفصيل القول في جميع ذلك في الجزء الأوّل من التّعليقة عند البحث عن أحوال العلم وتأسيس

بارتفاعه قطعاً، بل المراد به بدلالة الاقتضاء الأحكام الثابتة[1] للمتيقن بواسطة

الأصل في مسألة الظّن فراجع، أمّا الأوّل فهو على قسمين:

أحدهما: ما له استمرار بحسب الوجود بحيث لا يرتفع إلاّ برافع بحيث يكون الشّك في بقائه دائماً مسبّباً عن الشّك في وجود الرّافع له.

ثانيهما: ما لا يكون كذلك.

أمّا الأوّل: فهو المتيقّن من مجرى الاستصحاب لصدق الأخبار فيه من غير إشكال، وأما الثّاني: فعند المحقّقين ممّن تأخّر لا يجري الاستصحاب فيه نظراً إلى ما ذكره الأستاذ العلاّمة من قضيّة ظهور النّقض في الأخبار بعد تعذّر إرادة المعنى الحقيقي منه فيما كان له استمرار لولا الرّافع وعند المشهور يجري فيه أيضاً هذا، وقد عرفت تفصيل القول في ذلك في دليل المختار فراجع.

(١) قد يورد عليه بأنّ الاستصحاب قد يجري في نفس المتيقّن والموضوع الخارجي فالنّقض إنّما ينسب إليه لا إلى حكمه، بل قد عرفت أنّه فيما إذا كان الشّك في الحكم مسبّباً عن الشّك في الموضوع لا يمكن إجراء الاستصحاب في نفس الحكم لا مع استصحاب الموضوع ولا بدونه، هذا ويمكن دفعه بأنّ المقصود من نسبة النّقض إلى الحكم ليس جعله مستصحباً، بل كونه مراداً من النّسبة، ومن المعلوم أنّ المقصود من النّقض إلى الموضوع ليس إلاّ الالتزام بأحكامه إذ إبقاء نفس الموضوع الخارجي أيضاً محال، فمعنى الحكم بوجوب إبقائه ظاهراً ليس إلاّ الالتزام بأحكامه الشّرعيّة عند الشّك، وقد عرفت وستعرف ما يوضح هذا المقال وهو العالم بحقيقة الحال.

نعم يرد على ما ذكره أنّه قد يكون المستصحب نفس الحكم الشّرعي وإبقاؤه ممكن فلا معنى لنسبة النّقض إلى أحكامه، بل ربما لا يكون له أحكام يصحّ نسبة النّقض إليها فهذا المعنى مختصّ بالاستصحاب الجاري في الموضوع، ويمكن أن يقال: إنّ مراده ممّا ذكره إنّما هو فيما لا يقبل نسبة النّقض إلى نفس المستصحب

اليقين، لأن نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا وحينئذ لا بد أن يكون أحكام المتيقن كنفسه مما يكون مستمراً لولا الناقض هذا، ولكن لا بد من التأمل[١] في أن هذا المعنى جار في المستصحب العدمي أم لا ولا يبعد تحققه فتأمل.

ثم إن نسبة القول المذكور[٢] إلى المحقق قدس سره مبني على أن مراده

فتأمل. وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك سابقاً فراجع إليه.

(١) قد عرفت وجه التّأمّل في صدق المعنى الّذي ذكره في المستصحب العدمي ونظائره ممّا عدوا الشّك فيها من الشّك في الرّافع وليس كذلك عند التّحقيق كالشّك في الغاية والشّك في بقاء الحياة ونحوها. وملخّص وجه التّأمّل في صدق المعنى المذكور عليها، أمّا في المستصحب العدمي فلعدم تصوّر المقتضي والرّافع بالنّسبة إلى الأعدام والعلّة فيها من باب التّوسّع دائماً عدم وجود علّة الوجود، وأما في الغاية فلأنّ الشّك في وجودها شكّ في تماميّة استعداد المغيّا للبقاء، وأما في الحياة فلأنّ الموت ليس من قبيل الرّافع للحياة، بل الموت إنّما يحصل عند تماميّة اقتضاء الشّيء للوجود.

(٢) قد عرفت سابقاً تفصيل القول في تعيين ما أراده المحقّق قدس سره وأنّ مراده من المقتضي ليس هو المقتضي للعلم وهو الدّليل، بل المراد منه هو المقتضي لأصل الوجود خلافاً لصاحب المعالم وبعض من تبعه، ولذا عدّه في المعالم من المنكرين للاستصحاب وأن كلامه في المعارج أخيراً رجوع عمّا اختاره أوّلاً، فالمحقّق من هذه الجهة موافق للمختار، وأما موافقته له بقول مطلق فيحتاج إلى إثبات عدم تفصيله في حجيّة الاستصحاب بين الشّك في وجود الرّافع المعلوم الرّافعيّة وبين الشّك في رافعيّة الموجود يقيناً لا إشكال في صراحة كلامه بالنّسبة إلى حجيّة الاستصحاب بالنّسبة إلى الأخير، وأما بالنّسبة إلى الأوّل فيمكن القول

من دليل الحكم في كلامه بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور هو المقتضي، وعلى أن يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء إما لدلالة دليله المذكور على ذلك، وأما لعدم القول بالإثبات في الشك في الرافعية والإنكار في الشك في وجود الرافع وإن كان العكس موجوداً كما سيجيء من المحقق السبزواري.

لكن في كلا الوجهين نظر أما الأول فلإمكان[1] الفرق في الدليل الذي

باستفادته عن كلامه سيّما بضميمة ما ذكره أوّلا في دليل المثبتين مطلقاً، أو الالتزام بخروجه عن كلامه مع القول بحجيّته فيه عنده من جهة الإجماع المركّب، بل الأولويّة فتأمل.

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو إنه إذا علمنا بوجود المقتضي لوجود شيء كما إذا علمنا بوجود عموم، أو إطلاق بالنسبة إلى شيء فالشّك في الرّافع عن مقتضاه كالشّك في التخصيص والتّقييد على ثلاثة أقسام:

أحدها: الشّك في وجود الرّافع ذاتاً ووصفاً.

ثانيها: الشّك في وجود الرّافع ذاتاً لا وصفاً، بمعنى أنّه علم كون الشّيء الفلاني رافعاً للاقتضاء، لكنه لم يعلم أنّه وجد أم لا.

ثالثها: الشّك في وجود الرّافع وصفاً لا ذاتاً، بمعنى أنّه علم وجود شيء، لكن يشكّ في رافعيّته لاقتضاء المقتضي.

وهذه الأقسام بعينها يجري في الشّك في التّخصيص أيضاً، لأنه قد يشكّ في وجود المخصّص من حيث الذّات والوصف وقد يشكّ في وجوده بالاعتبار الأوّل وقد يشكّ فيه بالاعتبار الثّاني لا إشكال في الرّجوع إلى المقتضي، والأخذ بمقتضاه في القسم الأوّل والثّالث بناء على ما عليه المحقّق من أنّ المقتضي كالعام في الأخذ به عند العقلاء، سواء كان بضميمة أصالة عدم الرّافع، أو بدونها على الوجهين في

. . . .

التمسّك بالعموم عند الشّك في التّخصيص، وإن كان المختار هو الأوّل حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً.

فإن قلت: بعد القطع بوجود ما يشكّ في رافعيّته ومخصّصيّته كما في القسم الثّالث لا مجرى لاستصحاب عدم الرّافع، لأنه إن أريد به ذاته، فالمفروض القطع بوجوده وإن أريد به وصفه أي استصحاب عدم رافعيّة الذّات ففيه: أنّ هذا الأصل ممّا لا تعويل عليه عند أهل التّحقيق لعدم وجود الحالة السّابقة على تقدير وانقلاب الموضوع على تقدير آخر.

قلت: هنا شقّ ثالث وهو أصالة عدم وجود الرّافع أي أصالة عدم وجود الذّات المتّصفة بالرّفع، ومن المعلوم أنّه لا دخل له بأحد الشّقين الأوّلين ولا يرد عليه شيء من المحذورين.

فإن قلت: إنّ الأصل المذكور أصل في تعيين الحادث ولا اعتبار به لمعارضته بالأصل في ضدّه فكما أنّ الأصل عدم وجود الرّافع كذلك الأصل عدم وجود غير الرّافع أيضاً.

قلت: لا مجال لمعارضة الأصل المذكور بالأصل في ضدّه إذ لا يترتّب عليه أثر إلاّ على تقدير القول باعتبار الأصول المثبتة المزيّف عندنا إذ أصالة عدم وجود غير الرّافع لا يثبت كون الموجود هو الرّافع وما لم يثبته لم يكن فيه نفع أصلاً وهذا بخلاف أصالة عدم وجود الرّافع، فإنّ المقصود منه ليس إلاّ الأحكام المترتّبة على عدم الرّافع، بلا توسيط أمر وليس المقصود منه إثبات وجود غير الرّافع حتّى يقال بعدم اعتباره، أو معارضته بالمثل وهذا نظير ما لو علمت المرأة بموت إنسان تشكّ في كونه زوجها، فإنّ أصالة عدم كون الميّت زوجاً لا يعارض بأصالة عدم كونه غير الزّوج وهكذا في سائر الفروع المماثلة للمقام، وأما ما قرع سمعك من أنّ الأصل في الحادث لا اعتبار به فلا دخل له بالمقام، فإنه إنّما هو فيما إذا أريد

بالأصل تعيين الحادث، أو ترتيب حكم على عدم أحد المحتملين المعارض بالأصل في طرف المقابل لو كان ضدّه مترتّباً على عدمه أيضاً، وأما لو أريد به ترتيب حكم على عدم أحدهما الّذي هو مجرى الأصل الغير المعارض بالأصل في الطّرف الآخر من جهة عدم ترتيب حكم شرعيّ عليه، بلا واسطة، أو ترتيب حكم غير المضادّ مع الحكم المترتّب على مجرى الأصل الّذي أريد العمل به فلا مانع من إجراء الأصل فيه أصلاً كما لا يخفى، هذا وسيأتي زيادة بيان لما ذكرنا في التّنبيهات إن شاء الله.

وأما في القسم الثّاني فلا، لأنّ الشّك فيه ممّا لا يصادم إطلاق المقتضي والظّاهر من كلامه أنّه إنّما يرجع إلى المقتضي فيما لو كان المشكوك على تقدير ثبوته مصادماً لإطلاق المقتضي وموجباً لتقييد فيه زائداً على التّقييد المعلوم لو فرض وجوده، ومن المعلوم أنّ المشكوك في القسم الثّاني لو كان رافعاً لا يكون مقيّداً لإطلاق المقتضي لفرض تقييد المقتضي به من أوّل الأمر فلا إطلاق بالنّسبة إلى المقتضي حتّى يدفع به هذا الاحتمال، لأنه لو كان ثابتاً لم يكن موجباً لتقييد زائد في إطلاقه، بل هو نفس ما قيّد به الإطلاق أوّلاً، وهذا بعينه نظير الشّك في التّخصيص والتّقييد في العمومات والمطلقات، فإنه لا إشكال في الرّجوع إليهما لو كان الشّك فيهما من القسم الأوّل والثّالث، لأنّ مرجع الشّك فيهما إلى الشّك في التّخصيص والتّقييد زائداً على ما علم من التّخصيص والتّقييد ولو فرض وجود العلم بالتّخصيص والتّقييد فيهما بالنّسبة إلى بعض المخصّصات والمقيّدات، لأنّ التّحقيق الّذي عليه المحقّقون، بل المشهور أنّ العامّ المخصّص والمطلق المقيّد في الجملة لهما ظهور بالنّسبة إلى باقي الأفراد، وإن قلنا بمجازيّتهما فيدفع حينئذ بظهور العام والمطلق مستقلاً، أو بضميمة أصالة عدم المخصّص والمقيّد الاحتمال في القسمين وهذا بخلاف القسم الثّاني، فإنه لو شكّ في وجود ما خصّص به العام

. . . .

يقينا، أو قيّد به المطلق كذلك كما إذا ورد أكرم العلماء إلاّ زيداً واشتبه الأمر في إنسان أنّه زيد العالم، أو عمرو العالم، أو ورد أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ثمّ شكّ في إنسان أنّه مؤمن، أو كافر لم يجز الرّجوع إلى العام والمطلق لعدم رجوع الشّك فيه إلى الشّك في مخالفة الظّاهر في اللّفظ زائداً على ما علم يقينا فيصير العام والمطلق حينئذ مجملاً وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً وقد فصّلنا القول فيه في بابي العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، فإذا كان أمر المقتضي للوجود والرّافع عند المحقّق كالعام والخاصّ على ما يظهر من كلامه فلا يجوز التّمسّك فيما لو كان الشّك في الرّافع من القسم الثّاني.

نعم لو شكّ في وجود المخصّص والمقيّد بالمعنى الثّاني وكان هناك أصل موضوعيّ يشخّص به عدم كون المشكوك من مصاديق المخصّص كما لو ورد أكرم العلماء وورد أيضاً لا تكرم فسّاقهم وشككنا في فرد من العلماء أنّه فاسق، أو عادل مع العلم بعدم فسقه في السّابق، فإنه يشخّص بأصالة عدم فسقه كونه غير الفاسق، أو ورد أكرم العلماء ولا تكرم مرتكبي الكبائر منهم فشكّ في فرد أنّه فعل الكبيرة أم لا، فإنه يشخّص بأصالة عدم صدور الكبيرة كونه غير مرتكب الكبيرة لا بأس بالرّجوع إلى العام حينئذ هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة وجماعة، ولكنك خبير بأنّه ليس حقيقة من الرّجوع إلى العامّ بحيث يوجب الأصل الموضوعي رفع الإجمال من العام فيترتّب عليه أحكام الظّاهر، بل إنّما هو رجوع إلى الأصل بالنّسبة إلى الأحكام المترتّبة على مجراه كما هو ظاهر.

فإن قلت: لو كان المانع من الرّجوع إلى المقتضي والعام في القسم الثّاني ثبوت تقييد كلّ منهما بالمشكوك وجوده فليس فيه تقييد وتخصيص زائداً على تقدير ثبوته فهذا بعينه موجود في القسم الأوّل والثّالث أيضاً ضرورة أنّ تأثير المقتضي في المقتضى ودلالة العام على العموم مقيّد بعدم الرّافع والمخصّص واقعاً

سواء علم رافعيّة بعض الأشياء ومخصّصيّته بالخصوص أم لم يعلم بها، فإنّ عدم العلم بها لا يرفع التّقييد الواقعي كما لا يخفى، فلو كان التّقييد مانعاً لما كان فرق بين الصّور.

قلت: هذه مغالطة واضحة، لأنّ المقتضي والعام لم يقيّدا بمفهوم عدم الرّافع والمخصّص وإنّما الثّابت تقييدهما بمصداقهما لو فرض ثبوته بالنّسبة إليهما، وإلاّ فهو مجرّد احتمال لم يثبت معه تقييد أصلاً فيرجع إليهما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض.

فإن قلت: سلّمنا الفرق الّذي ذكرته بين الصّور إلاّ أنّ اللاّزم منه عدم جواز الرّجوع في القسم الثّاني إلى نفس المقتضي والعموم مستقلاً، وأما الرّجوع إلى أصالة عدم المخصّص والرّافع فلا مانع منه.

فإن قلت: المانع رجوع أصالة عدم المخصّص والرّافع في الفرض إلى أنّ الأصل عدم كون الموجود مخصّصاً وهو معارض بأصالة عدم كونه غيره. وبالجملة: مرجع ما ذكر إلى تعيين الحادث بالأصل.

قلت: رجوعه إلى ما ذكر لا ضير فيه بعد عدم القادح في الرّجوع إلى الأصل في الحادث على الإطلاق على ما ذكرته في القسم الثّالث. قلت: الرّجوع في هذا القسم إلى أصالة عدم الرّافع والمخصّص الرّاجعين إلى ما اعترفت به في غاية الفساد، فإنّا وإن ذكرنا أنّ الرّجوع إلى الأصل في الحادث ممّا لم يقم دليل على عدم جوازه على الوجه الكلّي، إلاّ أنّا سلّمنا وجود المانع عنه في بعضها الّذي عرفت تفصيل القول فيه ولا ريب أنّ الأصل في المقام يرجع إلى ما هو الممنوع عندنا، فإنه ما لم يثبت بأصالة عدم أحد المحتملين كون الحادث المحتمل الآخر لم يترتّب عليه أثر أصلاً مثلاً إذا شككنا في شخص أنّه زيد العالم الغير الواجب إكرامه، أو عمرو العالم الواجب إكرامه لا يمكن إثبات وجوب إكرامه إلاّ بإثبات

. . . .

كونه عمرو العالم، ومن المعلوم أنّ إثبات هذا المعنى لا يجوز بالأصل، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا لا يتمّ في جميع الصّور، فإنه إذا شكّ في أنّ الخارج هل هو البول النّاقض للطّهارة يقيناً، أو المذي الغير النّاقض كذلك لا مانع من التمسّك بأصالة عدم كونه بولا، فإنّ المقصود ليس إلاّ إثبات كون الشّخص متطهّراً ولا يكون المقصود إثبات كونه غير البول وهو المذي حتّى يصير من الأصول المثبتة، إذ من المعلوم أنّ الحكم الشّرعي إنّما يترتّب على مجرّد عدم خروج البول لا على كون الخارج مذيا حتّى يحتاج إلى إثباته فتدبّر.

ولكن لا بدّ من التّأمّل في أنّ ما ذكرنا هل يجري بالنّسبة إلى الشّك في التّخصيص أيضاً أم لا هذا محصّل ما ذكره دام ظلّه في الكتاب في وجه عدم دلالة كلام المحقّق على اعتبار الاستصحاب عنده في الشّك في وجود الرّافع فيما إذا كان مراده من المقتضي السّبب، ولكن ذكر في مجلس البحث أنّ الحقّ فساد ما ذكرنا من الوجه لعدم الدّلالة وعدم اعتبار الاستصحاب بالنّسبة إلى الشّك في وجود الرّافع لو كان التّمسك في باب الاستصحاب بما ذكره المحقّق قدس سره، لأنه إن كان المراد من تقييد الاقتضاء والتّأثير هو الشّأني، بمعنى أنّ تأثير السّبب شأناً مشروط بعدم العلم بوجود الرّافع الثّابت الرّافعيّة بخلاف الموجود المشكوك رافعيّته ففيه: أنّ التّأثير الشّأني المسبّب، بمعنى المقتضي المقابل للمانع لا يعقل تقييده بشيء، بل هو موجود ولو مع القطع بوجود المانع أيضاً، لأنه، بمعنى السّبب كما لا يخفى، وإن كان المراد هو التّأثير الفعلي ففيه: أنّه إنّما يتحقّق مع القطع بعدم المانع، وأما مع الشّك فيه فلا يعقل الفرق بين الصّور لرجوع الشّك في جميعها إلى الشّك في التّأثير الفعلي فإن ادّعي أنّ بناء العقلاء على التّمسك بالمقتضي في صورة الشّك في التّأثير الفعلي حسب ما هو ظاهر كلام المحقّق فلا يعقل الفرق بين الصّور أيضاً وإن ادّعي عدم بنائهم على ذلك، إلاّ إذا ثبت التّعبد به

من الشارع حسب ما يقتضيه التّحقيق عندنا على ما عرفت تفصيل القول فيه فلا يعقل الفرق أيضاً بينها، وليس حال السّبب كحال العموم والإطلاق اللّفظيين حتّى يقال بالمقالة المذكورة، بل المقيّد به التّأثير الفعلي للسّبب وهو عدم المانع الواقعي عن تأثيره فيلزمه الشّك فيه في جميع الصّور من غير فرق وليس هناك قضيّة لفظيّة حتّى يفرق فيها بين الصّور، بل الموجود هي القضيّة اللبيّة الّتي لا يفرق فيها بين الصّور المزبورة، بل يمكن أن يقال بمثل ذلك في العموم والإطلاق أيضاً، لكن لا من حيث التّمسّك باللّفظ وظهوره، بل من حيث إنّ العامّ والمطلق يكشفان عن أنّ الموضوع فيهما هو المقتضي للحكم المعلّق عليه على ما هو الشّأن في جميع القضايا اللّفظيّة الواردة مورد الإنشاء، فإنّ الشّأن في جميعها ما ذكرنا من كشفها عن كون الموضوع فيها هو المقتضي للمحمول والمخصّص والمقيّد يكشفان عن كون موضوعهما هو المانع عن تأثير المقتضي في العام والمطلق فحينئذ يرجعان بهذا الاعتبار إلى السّبب والمانع فيأتي فيهما ما عرفته فيهما، ثمّ إنّه لو سلّمنا سكوت كلام المحقّق عن حكم الشّك في وجود الرّافع من حيث ملاحظة ظاهر دليله وتمثيله، لكن يمكن الحكم باعتبار الاستصحاب عنده فيه أيضاً لجريان مناط دليله فيه وعدم تعرّضه له في أثناء كلامه لا ضير فيه حيث إنّ كلامهم وعنوان بحثهم لما كان في الاستصحاب المعدود من أدلّة الأحكام فلهذا لم يتعرّضوا لغيره فتدبّر. هذا ملخّص ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث.

ولكنّك خبير بأنّ ما ذكره في العموم والإطلاق من إلحاقهما بالمقتضي في جريان ما ذكره فيه بالنّسبة إليهما من التّعميم في اعتبار الاستصحاب بين الشّك في وجود المخصّص ومخصّصيّة الموجود ليس بمستقيم قطعاً:

أمّا أوّلاً: فلكونه منافياً لما عرفت منه سابقاً من عدم كشف العموم عن المقتضي إلاّ بضميمة أصالة عدم التّخصيص حيث إنّ كشفه إنّما هو باعتبار ظهوره

ذكره، لأن مرجع ما ذكره في الاستدلال إلى جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والمخصص، فإذا ثبت عموم المقتضي وهو عقد النكاح لحل الوطء في جميع الأوقات فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشك في كونها مزيلة لقيد النكاح، إذ من المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك

وظهوره إنّما هو من حيث لحاظ التّجرد عن القرينة والمخصّص فجعل العام كاشفاً عن المقتضي في نفسه غير مستقيم بناء على ما عرفت منه سابقاً.

نعم بناء على ما استقربناه من كون المخصّص مانعاً في الجملة وأنّ عدمه من أجزاء العلّة التّامّة لا أن يكون جزءاً للمقتضي، لأنه ليس هناك جزء آخر يتمّ به العلّة التّامة وما ربما يستفاد من قوله في المقام وهو ما ذكره بقوله، فإنّ العام يكفي لإثبات حكمه في مورد الشّك من جعله العام دليلاً مع قطع النّظر عن ضميمة أصالة عدم التّخصيص يمكن جعل العام كاشفاً عن المقتضي والخاصّ كاشفاً عن المانع، لكن يمكن مع ذلك المناقشة في الإلحاق حسب ما ستعرفه.

وأما ثانياً: فلأنّ جعل العام كاشفاً عن المقتضي في الجملة لا ينفع في الإلحاق المزبور، فإنّ كشفه عنه إنّما هو باعتبار ظهوره، وقد عرفت أنّه لا ظهور له بالنّسبة إلى وجود المخصّص المعلوم المخصّصيّة فتأمل. فإنه يمكن أن يقال إنّ هذا خروج عن الفرض.

وأما ثالثاً: فلأنّ تسليم كشفه عن المقتضي والخاصّ عن المانع مطلقاً لا يثبت جواز الإلحاق الأخذ بالسّبب في مورد الاستصحاب إنّما هو بملاحظة وجوده المتيقّن الخالي عن المانع في السّابق، وإلاّ فلم يدّع أحد حكم العقلاء بتحقق المقتضي مع الشّك في تحقّق المانع في أوّل الأمر والشّك في التّخصيص راجع دائماً إلى الشّك في أصل تأثير المقتضي في أوّل الأمر كما لا يخفى، ولكن هذا الإشكال ليس في خصوص الشّك في وجود المخصّص، بل يجري في الشّك في المخصّصيّة أيضاً كما هو واضح.

في التخصيص.

أمّا لو ثبت تخصيص العام وهو المقتضي لحل الوطء أعني عقد النكاح بمخصص وهو اللفظ الذي اتفق على كونه مزيلاً لقيد النكاح، فإذا شك في تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذ إذ الشك ليس في طرو التخصيص على العام، بل في وجود ما خصص به العام يقيناً فيحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام إلى إجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شك في أصل التخصيص، فإن العام يكفي لإثبات حكمه في مورد الشك، وأما أصالة عدم التخصيص فهي من الأصول اللفظية المتفق عليها كما هو ظاهر.

وبالجملة: فالفرق بينهما أن الشك في الرافعية في ما نحن فيه من قبيل الشك في تخصيص العام زائداً على ما علم تخصيصه نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء في أكرم العلماء بمرتكبي الكبائر وشك في تخصيصه بمرتكب الصغائر، فإنه يجب التمسك والشك في وجود الرافع فيما نحن فيه شك في وجود ما خصص العام به يقيناً نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكبي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه، فإنه لولا إحراز عدم الارتكاب[١] بأصالة العدم التي مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في إيجاب إكرام ذلك المشكوك هذا.

ولكن يمكن أن يقال إن مبنى كلام المحقق قدس سره لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفاية ذلك في الحكم بالمقتضي، فلا فرق في كون الشك في وجود الرافع، أو رافعية الموجود والفرق بين الشك في الخروج والشك في تحقق الخارج في مثال العموم والخصوص من جهة إحراز

---

(١) مراده دام ظلّه من أصالة العدم هي أصالة عدم الارتكاب الّتي هي من الأصول الموضوعيّة لا أصالة عدم المانع كما ربما يتوهّم.

المقتضي للحكم بالعموم ظاهراً في المثال الأول من جهة أصالة الحقيقة وعدم إحرازه في المثال الثاني لعدم جريان ذلك الأصل لا لإحراز المقتضي لنفس الحكم وهو وجوب الإكرام في الأول دون الثاني، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين.

وأمّا دعوى عدم الفصل بين الشكين(١) على الوجه المذكور فهومما لم يثبت.

نعم يمكن أن يقال(٢) إن المحقق قدس سره لم يتعرض لحكم الشك في

---

(١) يمكن أن يستشهد لما ذكره دام ظلّه بأنّ لازم من يقول بعدم اعتبار الاستصحاب في الموضوع الخارجي واعتباره في الحكم الشّرعي هو الفصل بين الشّكين فكيف يدّعى عدم الفصل فتأمل. ثمّ إنّه ذكر دام ظلّه أنّ عدم تفصيل من وقفنا على كلامه من الأصحاب بين الشّكين لا يوجب المنع عن الفصل بينهما لما حقّق في محلّه أنّ عدم جواز الفصل بين القولين وخرق الإجماع المركّب إنّما هومن جهة رجوعهما إلى مخالفة الإجماع البسيط كما لا يخفى، وحينئذ فإذا لم يكن عدد الغير المفصلين في المسألة بقدر ما يوجب الحدس القطعي عنه بقول الإمام عليه السلام فلا يضرّ الفصل هنا كما لا يخفى.

(٢) لا يخفى عليك أنّ مراده ممّا ذكره هو ما ذكرناه أخيراً في توجيه إثبات التّعميم عند المحقّق بقولنا، ثمّ إنّه لو سلّمنا سكوت كلام المحقّق إلى آخره من أنّ عدم تعرّضه للحكم باعتبار الاستصحاب في الشّك في وجود الرّافع على فرض تسليم ظهور كلامه في خصوص الشّك في الرّافعيّة لا يدلّ على ذهابه إلى عدم اعتبار الاستصحاب عنده فيه، لأنّ عدم تعرضه إنّما هومن حيث كون الكلام في الاستصحاب الّذي هو من أحد الأدلّة للأحكام الشّرعيّة فالشّك في الموضوع الخارجي خارج عن أصل عنوان بحثهم وإن تكلّم فيه أيضاً بعض من باب التّبعيّة ومثّلوا به تقريباً لما هو المقصود لا أن يكون هو المقصود ومن إفراده.

وجود الرافع، لأن ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس إلا النسخ وإجراء الاستصحاب فيه إجماعي، بل ضروري كما تقدم.

وأمّا الشبهة الموضوعية فقد تقدم خروجها في كلام القدماء عن معقد مسألة الاستصحاب المعدود في أدلة الأحكام، فالتكلم فيها إنما يقع تبعاً للشبهة الحكمية ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الأحكام وعدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية فترى المنكرين يمثلون بما إذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجر العادة ببقائه، فإنه لا يحكم ببقائه بمجرد احتماله والمثبتين بما إذا غاب زيد عن أهله وماله، فإنه يحرم التصرف فيهما بمجرد احتمال الموت.

ثم إن ظاهر عبارة المحقق[1] وإن أوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الظّهور المتوهّم لما ذكره إنّما استفيد من قوله في جواب السّؤال أخيراً على نفسه، ولكن مقتضى التّأمّل في كلامه عدم إرادته منه الفرق بين الموقّت وغيره وإنّه يجري الاستصحاب فيهما فما كان الشّك راجعاً إلى الشّك في الرّافع، فإذا شكّ في أثناء الوقت في وجود الرّافع للموقّت كان استصحابه عنده جارياً كما إذا كان الشّك في وجود الرّافع للحكم في غير الموقّت، بل وإذا شكّ في وجود الوقت إذا جعلناه من الرّافع. نعم لو حصل القطع بوجود الوقت لم يكن من مجرى الاستصحاب في شيء فهذه هي ثمرة التّوقيت ليس إلاّ، ويدلّ على ما ذكرنا من إرادة التّعميم، مضافاً إلى وجود الدّليل الّذي ذكره في غير الموقّت في الموقّت أنّ الظّاهر سيّما بملاحظة ما ذكره من المثال كون مراده من الوقت هو مطلق زمان وجود الشّيء لا الوقت المعروف، ومن المعلوم أنّ ثبوت التّقييد على هذا النّحولا يضرّ في جريان الاستصحاب عند المحقق عند الشّك فيما لم يثبت تقييد الحكم بالنّسبة إليه، وإلاّ لم يكن معنى للحكم بجريان

المقتضي على تأبيد الحكم فلا يشمل ما لو كان الحكم موقتاً حتى جعل بعض هذا من وجوه الفرق[1] بين قول المحقق والمختار بعد ما ذكر وجوهاً أخر ضعيفة غير فارقة، لكن مقتضى دليله شموله لذلك إذا كان الشك في رافعية شيء للحكم قبل مجيء الوقت.

الاستصحاب في المثال الّذي ذكره، فإنّ التّقييد قد ثبت فيه في الجملة قطعاً.

(١) قال في الفصول بعد كلامه له في بيان مراد المحقّق بعد نقله ما هذا لفظه «واعلم أنّ ما اختاره المحقّق في الاستصحاب، وإن كان قريباً إلى مقالتنا، إلاّ أنّه يفارقها من وجوه الأوّل أنّه لم يتعرّض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشّرعي وإنّما ذكر التّفصيل المذكور في الحكم الشّرعي جرياً للكلام على مقتضى المقام الثّاني أنّه اعتبر في سبب الحكم أن يكون مقتضياً لبقائه ما لم يمنع عنه مانع ليصحّ أن يكون دليلاً على البقاء عند الشّك، ونحن إنّما اعتبرنا ذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولاً لأخبار الباب الثّالث أنّ أدلّة الاستصحاب عنده مختلفة على حسب اختلاف الحكم وقضيّة ذلك أن لا يكون الاستصحاب حجّة في موارده، وأما على ما اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة إلى دليل عام وهي حجّة على الحكم بالبقاء في مواردها الخاصّة الرّابع أنّه اعتبر في الاستصحاب أن لا يكون الدّليل الّذي يقتضيه موقّتا وهذا إنّما يعتبر عندنا فيما إذا كان الشّك في تعيين الوقت مفهوماً، أو مصداقاً دون غيره انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

أقول: قد عرفت حال وجه الأخير من الوجوه الّتي ذكرها، ولهذا قال طيّب اللّه رمسه بعد ما عرفت منه ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع إلى ما ذكرناه، وأمّا الوجه الأوّل فقد عرفت أنّ عدم تعرّضه لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي كغيره ليس من جهة ذهابه إلى عدم حجيّة الاستصحاب فيه إذا كان الشّك فيه

كالشّك في الحكم الشّرعي، بل من جهة كون أصل عنوان المسألة وعقد بابها في الاستصحاب الّذي هو من الأدلّة حسب ما يظهر من كلام هذا الفاضل أيضاً ومعه كيف يصلح عدم التّعرض فارقاً، وأما الثّاني فلأنّ مجرّد الاختلاف في مدرك القول لا يصلح فارقاً في أصل القول فربّ قول اتّفق عليه جماعة مع اختلافهم في مدركه، وأما الثّالث فلأنّه نظير الثّاني في عدم إيجابه للفرق حيث إنّه بعد القول بالأخذ بالحالة السّابقة في مورد لا يفرق بين أن يقول بكون مدركه الاستصحاب، أو الدليل على اعتباره الأخبار الواردة في الباب حتّى يكون الاستصحاب دليلاً في الموارد الخاصّة والأخبار دليلاً على الدّليل كآية النّبإ بالنّسبة إلى أفراد خبر العادل، أو نقول بكون مدركه نفس بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السّابقة في الموارد الخاصّة من دون توسيط الاستصحاب فتأمل. هذا مضافاً إلى عدم استفادة اختلاف أدلّة الاستصحاب بحسب اختلاف الحكم عنده أصلاً وإلى عدم دلالته على فرض تسليمه على ما استفاده جزماً إذ اختلاف الأدلّة بحسب الموارد لا يلازم عدم كون الاستصحاب حجّة فتدبّر. وإلى فساد ما ذكره على تقدير الاستفادة من الأخبار حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، ولعلّه يأتي بعض الكلام فيه إن شاء اللّه في طيّ التّنبيهات هذا ملخّص ما ذكره الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث وفي الكتاب مع توضيح وتنقيح منّا، ولكن يمكن أن يقال إنّ مراد الفاضل المذكور ليس هو استفادة ذهاب المحقّق إلى عدم اعتبار الاستصحاب في أثناء الوقت فيما إذا شكّ في وجود الرّافع للموقّت حسب ما يظهر ممّا ذكره الأستاذ العلاّمة في مقام الرّد عليه وإنّما كلامه بالنّسبة إلى نفس الوقت فتدبّر.

ويمكن أن يقال أيضاً إنّ مراده من بيان الفرق بين قول المحقّق ومختاره الّذي هو مختارنا ليس من حيث افتراق القولين بحيث يوجد أحدهما دون الآخر، بل من حيث اختلافهما ولو باعتبار ما لا يوجب افتراقهما بحسب المورد كاختلاف المدرك فيندفع حينئذ عنه بعض الإيرادات السّابقة فتدبّر.

حجة القول العاشر

ما حكي عن المحقق السبزواري في الذخيرة، فإنه استدل على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الإطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم رده بأن استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل والإجماع إنما دل على النجاسة قبل الممازجة ثم قال لا يقال: «قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً ولكن تنقضه بيقين آخر)، يدل على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرافع.

لأنا نقول: التحقيق أن الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين إما أن يكون مستمراً بمعنى أن له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره أم لا وعلى الأول فالشك في رفعه يكون على أقسام».

ثم ذكر الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الشيء من جهة إجمال معنى ذلك الشيء والشك في كون الشيء مصداقاً للرافع المبين مفهوماً والشك في كون الشيء رافعاً مستقلاً، ثم قال: «إن الخبر المذكور إنما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك وذلك إنما يعقل في القسم الأول من تلك الأقسام الأربعة دون غيره، لأن غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شك في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشك، بل إنما يحصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعاً، أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك، فإن للشك في تلك الصور كان حاصلاً من قبل ولم يكن بسببه نقض وإنما يعقل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً للحكم بسببه، لأن الشيء إنما يستند إلى العلة التامة، أو الجزء الأخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك وإنما

يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها»* انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشك[1] في استمرار الحكم

---

(١) الوجه في هذا الظّهور حسب ما صرّح به في مجلس البحث هو استيفاؤه لجميع أقسام الشّك في الرّافع والمقتضي وحكمه بعدم شمول الرّوايات إلاّ صورة واحدة من أقسام الشّك في الرّافع معلّلاً بأنّ في غيرها لو رفع اليد عن اليقين السّابق لم يكن نقضاً بالشّك، بل باليقين فهو مسلّم لصدق النّقض في صورة الشّك في المقتضي أيضاً، إلاّ أنّه لما لم يكن بالشّك لم يكن مانع عنه كما إذا كان به، فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ تسليم صدق النّقض في الشّك في المقتضي في غير محلّه لما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ الكلام في الاستدلال بالرّوايات المشتملة على لفظ النّقض وما يرادفه وهذا مراده دام ظلّه من قوله: (أقول) إلى آخره.

وثانياً: أنّ الشّك في المقتضي ليس فيه نقض اليقين بغير الشّك أي الأمر اليقيني حتّى يجعل مانعاً عن شمول الرّوايات له حتّى بناء على التّعميم في الأمر اليقيني بما يشمل ما سيذكره الأستاذ العلاّمة أخيراً فتأمل.

ومن هنا أورد عليه بعض السّادة بأنّ الرّوايات تشمل الشّك في المقتضي أيضاً مع أنّه لا يقول باعتبار الاستصحاب فيه، ولكن يمكن أن يقال إنّه لم يستظهر منه قدس سره تسليم صدق النّقض في الشّك في المقتضي وإنّما ظهر منه الحكم بعدم حجيّة الاستصحاب فيه، وأما الوجه فيه فلا يظهر من كلامه أصلاً، فإنّ تعليله عدم اعتبار الاستصحاب بقوله: (لأنّ غيره لو نقض الحكم) إلى آخره ظاهر، بل صريح في كونه في مقام الاستدلال على عدم اعتبار الاستصحاب في الشّك في الرّافع لا الأعمّ منه فلعلّ الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب عنده في الشّك في المقتضي

---

* ذخيرة المعاد: ص ١١٥.

فيما عدا القسم الأول أيضاً وإنما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها.

ويرد عليه أولاً:[1] أن الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة مقيدة بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعاً ومقيدة بكونها بعده فيتعلق

عدم صدق النّقض فيه أصلاً حسب ما هو قضيّة التّحقيق الّذي عليه المحقّقون ولا يتوهّم أنّ شمول تعليله للشّك في المقتضي إنّما يستفاد من قوله: (أو باليقين) بوجود ما يشكّ في استمرار الحكم معه ضرورة أنّ ما يشكّ في استمرار الحكم معه ليس إلاّ ما يشكّ في كونه رافعاً فلعلّ ذكره بعد قوله: (أوّلاً) من باب التّوضيح، وإن كان خلاف ظاهر قضيّة العطف بأو كما لا يخفى، وكيف كان القول بعدم ظهور كلامه في التّسليم الّذي استظهره منه الأستاذ العلاّمة ليس ببعيد، وأما ما أورد عليه بعض السّادة فإن كان مبنيّاً على ظاهر كلامه ففيه ما عرفت، وإن كان مبنيّاً على ما هو قضيّة التّحقيق عنده من شمول الرّوايات للشّك في المقتضي أيضاً حسب ما هو الظّاهر من كلامه ففيه المنع من الشّمول لما عرفت سابقاً من عدم شمول الرّوايات إلاّ للشّك في الرّافع.

(١) حاصل مرامه من هذا الجواب هومنع حصول الشّك الّذي يصلح ناقضاً لليقين قبل وجود ما يشكّ في كونه رافعاً حتّى يكون النّقض باليقين لا بالشّك من حيث إنّ الشّيء إنّما يستند إلى العلّة التّامّة، أو الجزء الأخير منها والشّك في الأقسام الثّلاثة ليس من أحدهما أمّا عدم كونها من الأوّل فظاهر، وأما الثّاني فلفرض تقدّمه بحسب الوجود على وجود ما يشكّ في كونه رافعاً توضيح المنع أنّ الشّكّ في بقاء الطّهارة بعد القطع بحصولها قد يكون تقديريّا وفرضيًا، بمعنى أنّ المتيقّن بالطّهارة حال اليقين بها يشك في بقائها على فرض وجود ما يشكّ في رافعيّته وعلى تقدير حصوله فهذا هو الشّك الّذي يكون موجوداً قبل وجود ما يشكّ في رافعيّته وحاصلاً قبله وهذا معنى تعلّق اليقين والشّك بالطّهارة مقيّدة بالقيدين

. . . .

أي قبل حصول ما يشكّ في كونه رافعاً وبعده، وقد يكون فعليّاً، بمعنى حصوله فعلاً للمتيقّن بالطّهارة سابقاً بحيث لا يبقى معه يقين بالطّهارة فعلاً، وإن كان له يقين بالطّهارة على فرض عدم حصول ما يشكّ في رافعيّته، إلاّ أنّه لا يمكن أن يكون له يقين بالطّهارة بقول مطلق كما أنّه لا يمكن أن يكون له شكّ في بقاء الطّهارة في حالة اليقين بها بقول مطلق، بل على تقدير أمّا الشّك بالمعنى الأوّل فلا إشكال في حصوله قبل اليقين بوجود ما يشكّ في كونه رافعاً ضرورة عدم توقّف صدق الشّرطيّة على صدق الشّرط إلاّ أنّ هذا الشّك لا يمكن أن يكون مرادا من الرّوايات، لأنّ الشّك بهذا المعنى لا ينافي اليقين، بل يجتمع معه دائماً فلا يعقل احتمال كونه ناقضاً له.

وأمّا الثّاني فهو، وإن كان مرادا من الرّوايات ليس إلاّ لعدم اجتماعه مع اليقين أصلاً، إلاّ أنّه متأخّر دائماً عن وجود ما يشكّ في كونه رافعاً لا حاصل قبله فالنّقض به نقض بالشّك من حيث كونه جزءاً أخيراً لا باليقين كما لا يخفى. وبالجملة: اليقين والشّك قد يلاحظان فرضيّين وقد يلاحظان فعليّين وقد يلاحظان مختلفين فعلى الأوّل يوجدان ويجتمعان على كلّ تقدير ولو في حقّ المحدث يقينا وعلى الثّالث أيضاً يجتمعان إذ لا تنافي بينهما كما لا يخفى، وعلى الثّاني لا يجتمعان أصلاً إلاّ إذا فرض اختلاف زمان وجودهما بأن كان اليقين قبل زمان وجود ما يشكّ في كونه رافعاً والشّك بعد زمان وجوده والّذي يصلح أن يكون مورداً للرّوايات هو الأخير لعدم التّنافي بين غيره دائماً مع اليقين وهو متأخّر دائماً عن اليقين بوجود ما يشكّ في كونه رافعاً فكيف يقال بأنّه ليس جزء أخير من حيث فرض حصوله قبل اليقين.

نعم هذا الشّك مسبّب عن وجود ما يشكّ في كونه رافعاً، لأنه لولاه لم يكن هناك شكّ أصلاً، لكنه لا يوجب كونه جزءاً أخيرا، بل يوجب عدمه من حيث إنّ

اليقين بالأولى والشك بالثانية واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد، سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء، أو بعده فهذا الشك كان حاصلاً من قبل كما أن اليقين باق من بعد وقد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المطلقة وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد، بل الشك متأخر عن اليقين.

ولا ريب أن المراد باليقين والشك في قوله عليه السلام في صدر الصحيحة المذكورة، لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت وغيرها من أخبار الاستصحاب هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد، أعني الطهارة المطلقة وحينئذ فالنقض المنهي عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين.

وأمّا وجود الشيء المشكوك الرافعية فهو بوصف الشك في كونه رافعاً الحاصل من قبل سبب لهذا الشك فإن كل شك لا بد له من سبب متيقن الوجود حتى الشك في وجود الرافع فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء أخير للعلة التامة للشك المتأخر الناقض لا للنقض.

وثانياً: أن رفع اليد[1] عن أحكام اليقين عند الشك في بقائه وارتفاعه لا

قضيّة السّببيّة تأخّر المسبّب عن السّبب فالجزء الأخير للشّك، وإن كان هو وجود ما يشكّ في كونه رافعاً من حيث تسبّبه عنه وحصوله قبله إلاّ أنّ الجزء الأخير للنّقض هو الشّك الحاصل بعده كما هو ظاهرهذا مع أن ما أفاده المحقّق المذكور من كون الشّك حاصلاً قبل اليقين لا يستقيم بالنّسبة إلى الشّك في رافعيّة الموجود في الشّبهة الموضوعيّة ضرورة كون المحقّق في السّابق اليقين بالحكم كالشّك في وجود الرّافع مع أنّه صرّح بعدم اعتبار الاستصحاب فيه فتدبّر.

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الّذي ذكره دام ظلّه في قوّة التّرقي عمّا ذكره أوّلاً

يعقل إلا أن يكون مسببا عن نفس الشك، لأن التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق، أو العمل بالأصول المخالفة له لا يكون إلا لأجل الشك غاية الأمر كون الشيء المشكوك كونه رافعاً منشأ للشك، والفرق بين الوجهين أن الأول ناظر إلى عدم الوقوع والثاني إلى عدم الإمكان.

وثالثاً: سلمنا أن النقض[1] في هذه الصور ليس بالشك، لكنه ليس نقضاً باليقين بالخلاف.

ولا يخفى أن ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة، ولكن تنقضه بيقين آخر حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه وحرمة النقض بغيره شكاً كان أم يقيناً بوجود ما شك في كونه رافعاً، ألا ترى أنه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع إن النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه لا يسمع.

من كون النّقض في الموارد الّتي منع عن اعتبار الاستصحاب فيها بالشّك لا باليقين. وحاصله: أنّ الباعث على عدم الأخذ بالحالة السّابقة في صورة الشّكّ في بقائها من جهة طروّ ما يشكّ في كونه رافعاً لها والبناء على غيرها من التّوقّف والعمل بسائر الأصول لا يمكن أن يكون غير الشّك في حقّ الشّاك إذ لولاه لم يبن علي غيرها قطعاً إذ مجرّد وجود ما لا دخل له باليقين السّابق ولا ينافيه لا يمكن أن يكون سبباً لرفع اليد عن الحالة السّابقة فالرّوايات لا يمكن أن يراد منها غير الشّك.

(١) لا يخفى عليك صحّة ما استظهره دام ظلّه من الرّوايات ضرورة أنّها ليست في صدد جعل الغاية لعدم جواز نقض اليقين مطلق اليقين ولو لم يكن له تعلّق باليقين المفروض أصلاً، وإلاّ لم يبق مورد للعمل بالرّوايات، لأنّ في كلّ مورد يشكّ في بقاء الحالة السّابقة يقطع بوجود شيء لا محالة وأقلّه نفس سبب الشّك، فإنّ الشّك من حيث كونه من الموجودات يحتاج إلى سبب قطعاً حتّى في الشّك في وجود الرّافع فيلزم اللّغوية، بل ما هو أشدّ منها على الإمامعليه السلام.

وبالجملة: فهذا القول ضعيف في الغاية، بل يمكن دعوى الإجماع المركب، بل البسيط على خلافه[1].

وقد يتوهم أن مورد صحيحة زرارة الأولى مما أنكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه، لأن السؤال فيها عن الخفقة والخفقتين من نقضهما للوضوء.

وفيه ما لا يخفى فإن حكم الخفقة والخفقتين قد علم من قوله عليه السلام: «**قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن**»، وإنما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما إذا وجدت أمارة على النوم مثل تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم فأجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين. بقوله عليه السلام: «**لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا، فإنه على يقين**» إلخ.

نعم يمكن أن يلزم[2] المحقق المذكور كما ذكرنا سابقاً بأن الشك في

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره لا ينافي ما ادّعاه سابقاً من وجود الخلاف والنّزاع في جميع أقسام الاستصحاب إذ انعقاد الإجماع على بطلان التّفصيل الّذي ذكره لا دخل له بالإجماع في أصل أقسام الاستصحاب.

نعم دعوى الإجماع البسيط في المقام لا يخلو عن إشكال، ولكن قد يستشكل فيما أفاده الأستاذ من الإجماع المركّب أيضاً بأنّ مع هذه الاختلافات الكثيرة في الاستصحاب كيف يمكن دعوى الإجماع المركّب بالمعنى النّافع المبيّن المحرر في محلّه، فإنه لا بدّ من أن يرجع إلى إجماع بسيط على نفي القول الحادث مستقلاً لا من حيث كونه لازماً لما اختاره المختلفون كما هو ظاهر.

(٢) لا يخفى عليك أنّ هذا الإيراد ممّا لا مساس له بكلامه أصلاً، فإنّ الشّك في كلّ مورد، وإن كان محتاجاً إلى سبب إلاّ أنّ الشّك في وجود الرّافع دائماً متأخّر عن الأمر اليقيني فيكون جزءاً أخيراً بخلاف الشّك في غيره، فإنه يكون

أصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم فالنقض به لا بالشك فتأمل.

حجة القول الحادي عشر

ما ذكره المحقق الخوانساري قدس سره في شرح الدروس بما قال عند قول الشهيد قدس سره: «**ويجزي ذو الجهات الثلاثة ما لفظه حجة القول بعدم الإجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار والحجر الواحد لا يسمى بذلك، واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي وبدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعي، وحسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب[1] لا يخرجان عن الأصل لعدم صحة مستندهما خصوصاً مع معارضتهما**

حاصلاً قبل وجود السّبب أيضاً، مع أن سبب الشّك في الشّك في الوجود لا يحتمل كونه ناقضاً بخلاف غيره، ومن هنا أمر دام ظلّه العالي بالتّأمّل.

(١) لا يخفى عليك أنّ مجرّد عدم صحّة سندهما لا يقدح في حجيّتهما بناء على كفاية الوثوق في حجيّة الأخبار حسب ما عليه المحقّقون. نعم هاهنا كلام في تعارضهما مع ما دلّ بالمسح بثلاثة أحجار حيث إنّهما أعمّان منه فيتعيّن تخصيصهما به، فإنّ في حسنة ابن مغيرة بعد سؤال أنّ للاستنجاء حدّ قال لا حتّى ينقى ما ثمة وفي موثّقة ابن يعقوب بعد السّؤال عن الوضوء الّذي فرضه اللّه على العباد لمن جاء من الغائط، أو بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث ولا ريب في أعميّتهما ممّا دلّ على المسح بثلاثة أحجار، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّهما وإن كانا أعمّين إلاّ أنّهما ليسا من العمومات الّتي يرفع اليد بمجرّد ورود المخصّص فإنّهما وردا في مقام التّحديد المانع عن تخصيصهما مهما أمكن، أو يقال بأنّ ما دلّ على اعتبار المسح بالثّلاثة إنّما هومن جهة عدم حصول النّقاء بالواحد في

بالروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار وأصل البراءة بعد ثبوت النجاسة[1] ووجوب إزالتها لا يبقى بحاله» إلى أن قال بعد منع حجية الاستصحاب.

«اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم على قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره.

فالأول: مثل ما إذا ثبت نجاسة ثوب، أو بدن في زمان فيقولون بعد ذلك الزمان يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها.

والثاني: مثل ما إذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

فذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه وذهب بعضهم إلى حجية القسم الأول واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن

الأغلب لا من جهة اعتبار خصوص الثلاثة تعبّدا هذا ما ذكره الفريد البهبهاني في تعليقته على المدارك لرفع التّعارض بينهما وتحقيق القول في أصل المسألة في الفقه.

(١) أراد أنّ المورد من موارد أصالة الاشتغال لا أصالة البراءة، لأنّ الشّك في حصول المكلّف به بعد القطع بثبوت التّكليف فيتعيّن إجراء قاعدة الاشتغال حتّى بناء على القول بجريان البراءة فيما كان الشّك في المكلّف به من جهة تردّد مفهومه وإجماله حسب ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة، وهذا وإن كان مخالفاً لما ستعرف من المحقّق المذكور بإطلاقه، إلاّ أنّه في كمال المتانة والجودة على ما عرفت تفصيل القول في مسألة أصالة البراءة ويمكن أن يكون المقصود التّمسّك بالاستصحاب لا قاعدة الاشتغال، لكنه بعيد في الغاية كما لا يخفى.

إفادة المرام كما يظهر بالتأمل فيها ولم نتعرض لذكرها هنا، بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول: إن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه أصلاً بكلا قسميه، إذ لا دليل عليه تاماً لا عقلاً ولا نقلاً. نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر[1] وهو إن يكون دليل شرعي على أن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا، أو وقت كذا مثلاً معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء أصلاً، فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده.

والدليل على حجيته أمران:

أحدهما: أن هذا الحكم إما وضعي، أو اقتضائي، أو تخييري، ولما كان الأول عند التحقيق يرجع إليهما فينحصر في الأخيرين وعلى التقديرين فيثبت ما رمناه.

أمّا على الأول فلأنه إذا كان أمر، أو نهي[2] بفعل إلى غاية معينة مثلاً فعند

---

(١) الوجه في مغايرته إمّا لأجل كون المراد به مجرّد الحكم على طبق الحالة السّابقة ولو بقاعدة الاشتغال والبراءة، وأما لكون الحكم فيما ذكره ليس من جهة التّعويل على الحالة السّابقة حسب ما نسبه إلى القوم، بل لشيء آخر دلّ على اعتبار الاستصحاب في بعض أقسامه هذا وستقف على التّعرض لهذه الفقرة من كلامه في الكتاب.

(٢) جريان قاعدة الشّغل بالنّسبة إلى الإيجاب فيما فرضه ظاهر لا سترة فيه كما ستقف عليه وبالنّسبة إلى التّحريم يتكلّم فيه عند تعرّض شيخنا له، أمّا بالنّسبة إلى الاستحباب والكراهة فلا إشكال في عدم جريان القاعدة المبيّنة على لزوم دفع الضّرر والعقاب المحتمل، إلاّ أنّه يمكن أن يقال بحكم العقل بحسن الاحتياط

الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء التكليف حال الشك أيضاً وهو المطلوب، وأما على الثاني فالأمر أظهر كما لا يخفى.

وثانيهما: ما ورد في الروايات من أن اليقين لا ينقض بالشك.

فإن قلت: هذا كما يدل على المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم، لأنه إذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي أن ينقض في زمان آخر بالشك نظراً إلى الروايات وهو بعينه ما ذكروه.

قلت: الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض، والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك، لأن اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض الشك وهو ظاهر.

فإن قلت: هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل أولا.

قلت: فيه تفصيل، لأنه إن ثبت[1] بالدليل أن ذلك الحكم مستمر إلى

بالنّسبة إليهما على نحو حسنهما فيكون حكم العقل الإرشادي بالاحتياط من سنخ الحكم الشّرعي المولويّ المتعلّق بالفعل، أو التّرك فإن كان إلزاميّاً كان حكمه إلزاميّا أيضاً، وإن كان غير إلزاميّ كان حكمه أيضاً كذلك، فلعلّ ظهور هذا المعنى ووضوحه دعا شيخنا دام ظلّه لعدم التّعرض له عند الكلام في فقرات كلامه، ولعلّه يأتي الإشارة إلى ذلك منّا بعيد هذا.

(١) المعروف في لسان غير واحد، بل قد عرفته من الأستاذ العلاّمة أيضاً عدم إلحاق المحقّق بالشّك في وجود الغاية إلاّ الشّك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه

غاية معينة في الواقع، ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك، وأما إذا لم يثبت ذلك، بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في أن الشيء الآخر مزيل له أم لا.

فحينئذٍ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره إذ الدليل الأول غير جارٍ فيه لعدم ثبوت حكم العقل في هذه الصورة خصوصاً مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم، والدليل الثاني الحق أنه لا يخلو عن إجمال وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وإن كان فيه أيضاً بعض المناقشات، لكنه لا يخلو عن تأييد للدليل الأول فتأمل[1]. فإن قلت: الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن

المصداقي دون المفهومي، وأنت خبير بأنّ ظاهر كلامه هذا إلحاق الشّك في المصداق مطلقاً بالشّك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، وأنت خبير بأنّ ظاهر كلامه هذا إلحاق الشّك في المصداق مطلقاً بالشّك في وجود الغاية، سواء كان سبب الشّك الأمور الخارجيّة، أو إجمال مفهوم الغاية وإنّما لم يلحق الشّك في كون الشّيء غاية مستقلّة مع تبيّن مفهوم الغاية المعلوم تقيّد الحكم بها فتدبر.

(١) لعلّ الوجه فيه المنع من الثّانية أيضاً بعد تطرّق المناقشة إن كانت مانعة عن الظّهور العرفي للرّوايات، وإلاّ لم يمنع من الاستدلال بها على ما صار إليه وإن كانت إرادة الأعمّ محتملة والاعتراف بالإجمال، وإن كان ظاهراً في الاحتمال الأوّل إلاّ أنّ قوله بعده وغاية ما يسلّم إلخ ظاهر في الاحتمال الثّاني، والحقّ أنّ كلامه هذا لا يخلو عن إجمال، وأما الرّوايات فلا إجمال فيها أصلاً كما لا يخفى، ويمكن أن يكون إشارة إلى عدم قدح المناقشات في دلالة الرّواية على حجيّة الاستصحاب فيما ذكره فتدبّر.

فيه وأنت منعته الظاهر أنه من قبيل ما اعترفت به، لأن حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي إجماعاً وهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعاً بوجود المطهر، لأن حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصاً مع معارضتهما بالروايات المتقدمة، فغاية الأمر حصول الشك بوجود المطهر وهولا ينقض اليقين.

قلت: كونه من قبيل الثاني ممنوع إذ لا دليل على أن النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكر من الإجماع غير معلوم، لأن غاية ما أجمعوا عليه أن التغوط إذا حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً لا بالثلاثة ولا بشعب الحجر الواحد، فهذا الإجماع لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت: هب أنه ليس داخلاً تحت الاستصحاب المذكور، لكن نقول قد ثبت بالإجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار، أو الأعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الإتيان به واجباً. قلت: نمنع الإجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب، بل الإجماع على أن ترك الأمرين معاً سبب لاستحقاق العقاب فيجب أن لا يتركهما.

والحاصل: أنه إذا ورد نص، أو إجماع على وجوب شيء معين مثلاً معلوم عندنا، أو ثبوت حكم إلى غاية معينة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين، أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال

ولا يكفي الشك في وجوده، وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم، أو الظن بوجوب تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نص، أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور ونعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً أوعلى ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء، ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً وعلى ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء، ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً يجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضاً، ولا يكفي الإتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم، وسواء في ذلك كون الواجب شيئاً معيناً في الواقع مجهولاً عندنا، أو أشياء كذلك، أو غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا، أو غايات كذلك، وسواء أيضاً تحقق قدر مشترك بين تلك الأشياء والغايات، أو تباينها بالكلية، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل ورد نص مثلاً على أن الواجب الشيء الفلاني، ونص آخر على أن ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء، وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر، فالظاهر بالنص والإجماع في الصورتين أن ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتى يتحقق به الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في أمر أم تباينا كلية، وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكلي إلى الغاية. هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد واستنباط أحكامها عن هذا الأصل ورعاية جميع

ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات والله الهادي إلى سواء الطريق»*

انتهى كلامه رفع مقامه.

وحكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية عنه قدس سره حاشية أخرى له عند قول الشهيد رحمه الله ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه إلخ ما لفظه، **«وتوضيح الكلام: أن الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلاً وما تمسكوا لها ضعيف وغاية ما تمسكوا فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة أن اليقين لا ينقض بالشك، وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الحكم وعدم منعها بناء على أن هذا الحكم الظاهر أنه من الأصول ويشكل التمسك بالخبر في الأصول إن سلم التمسك به في الفروع.**

نقول أولاً: إنه لا يظهر شموله للأمور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور التي ليست أحكاماً شرعية وإن أمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي، وهذا ما يقال إن الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به.

ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعية فنقول الأمر على وجهين، أحدهما: أن يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من الخارج أن زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم، والآخر أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

مثال الأول إن ثبت نجاسة ثوب باعتبار ملاقاته للبول، فإنه علم من إجماع، أو ضرورة أن النجاسة لا تزول بزوال الملاقاة.

ومثال الثاني ما نحن فيه، فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء باعتبار

---

* مشارق الشموس في شرح الدروس: ص٧٥- ٧٧.

أنه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يعلم بدليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم.

وعلى هذا شمول الخبر للقسم الأول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه، وأما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل.

فإن قلت: بعد ما علم في القسم الأول أنه لا يزول الحكم بزوال الوصف فأي حاجة إلى التمسك بالاستصحاب وأي فائدة فيما ورد في الأخبار من أن اليقين لا ينقض بالشك.

قلت: القسم الأول على وجهين أحدهما أن يثبت أن الحكم أعني النجاسة بعد الملاقاة حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعتبر وحينئذ فائدته أن عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة، والآخر أن يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم أنه ثابت دائماً، أو في بعض الأوقات إلى غاية معينة محدودة أم لا وفائدته أنه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل.

ثم لا يخفى أن الفرق الذي ذكرنا من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام أن الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الأول وأن اليقين لا ينقض بالشك، قد يقال إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلاً لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه إذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كأنه يصير قريباً، ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين، بل في الأمور الخارجية أيضاً» انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد[1] وجاء بما فوق المراد إلا أن في كلامه مواقع للتأمل فلنذكر مواقعه ونشير إلى وجهه فنقول.

قوله: **«وذهب بعضهم إلى حجيته في القسم الأول»**.

ظاهره كصريح ما تقدم منه في حاشيته الأخرى وجود القائل بحجية الاستصحاب في الأحكام الشرعية الجزئية كطهارة هذا الثوب والكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير وعدم الحجية في الأمور الخارجية كرطوبة الثوب وحياة زيد.

وفيه نظر يعرف بالتتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها والنظر في أدلتهم، مع أن ما ذكره في الحاشية الأخيرة دليلاً لعدم الجريان في الموضوع جار في الحكم الجزئي، فإن بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاص واقعاً وعدم وصولها وبيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول كلاهما خارج عن شأن الشارع، كما أن بيان طهارة الثوب المذكور ظاهراً وبيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهراً الراجع في الحقيقة إلى الحكم بالطهارة ظاهراً ليس إلا شأن الشارع كما نبهنا عليه فيما تقدم.

قوله: **«والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر»** إلخ.

وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور هو إن الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود السابق كما هو ظاهر قوله لوجوده في زمان سابق عليه،

---

(١) أي أجاد في فهم اختصاص دلالة الرّوايات بالشّك في الرّافع وعدم شمولها للشّك في المقتضي، إلاّ أنّه ما أجاد في تخصيصها ببعض أقسام الشّك في الرّافع كما ستقف عليه إن شاء الله هذا كلّه بناء على كون الغاية من قبيل الرّافع، أو ملحقة به حكماً، وإلاّ فما أجاد في التّفصيل المذكور أصلاً، إلاّ أنّك قد عرفت أنّ الغاية وإن لم يكن من الرّافع موضوعاً إلاّ أنّها ملحقة به في الحكم فراجع.

وصريح قول شيخنا البهائي إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول وليس الأمر كذلك على طريقة شارح الدروس.

قوله قدس سره: إن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا، أو وقت كذا إلخ.

أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا[١] يتصور على وجهين:

الأول: أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً تعلق به الحكم الواحد كأن يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلاً واحداً تعلق به أحد الأحكام الخمسة ومن أمثلته الإمساك المستمر إلى الليل حيث إنه ملحوظ فعلاً واحداً تعلق به الوجوب، أو الندب، أو غيرهما من أحكام الصوم.

الثاني: أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيا موضوعاً مستقلاً تعلق به حكم فيحدث في المقام أحكام متعددة لموضوعات متعددة ومن أمثلته وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أمّا الأول: فالحكم التكليفي إما أمر، وأما نهي، وأما تخيير.

فإن كان أمراً[٢] كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره من وجوب

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره كلّه إيراد على الوجه الأوّل أي التّمسك بقاعدة الاشتغال والبراءة، وأما الإيراد على التّمسك بالأخبار فسيذكره فيما بعد.

(٢) لا يخفى عليك صحّة الرّجوع إلى قاعدة الاشتغال في الفرض الّذي ذكره حتّى على القول بالبراءة في الشّك في الجزئية، لأنّ الشّك في المقام من الشّك في المصداق وحصول المأمور به بعد تبيّن مفهومه فلا دخل له بالشّك في الجزئيّة المستلزم لاشتباه المكلّف به مفهوماً كما هو واضح على الأوائل فضلاً عن الأواخر.

الإتيان بالفعل تحصيلاً لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم، لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال ووجب الخروج منه من الزوال إلى الغروب، فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال، فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال إلى أصل آخر غير الاحتياط مثل أصالة عدم الزوال[1]، أو عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس، أو عدم حدوث

نعم قد يتأمّل فيما ذكره دام ظلّه من التّقييد بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية بناء على ما حقّقه دام ظلّه في بحث مقدّمة الواجب من رجوع الواجب المعلّق إلى المشروط خلافاً لبعض أفاضل معاصريه، فإنه في زمان الشّك في الغاية لم يحصل القطع بالاشتغال بالنّسبة إلى التّكليف المحدود بما بعد الغاية حتّى يجب تحصيل القطع بالبراءة عنه فلا يمكن أن يعارض التّكليف المتيقّن سابقاً، هذا ولكنك خبير بفساد هذا التّأمّل بناء على تحقيقه دام ظلّه، فإنه وإن حقّق في بحث وجوب المقدّمة رجوع الواجب المعلّق إلى الواجب المشروط، إلاّ أنّه حقّق في ذلك البحث أيضاً أنّه قد يحكم العقل بوجوب مقدّمة الواجب المشروط قبل وجود شرط وجوبه كما إذا كان المكلّف غير متمكّن من تحصيلها في زمان وجوده مع القطع بتحقّقه في المستقبل قهراً كما إذا كان زماناً، أو كان الوقت مستغرقاً للفعل بحيث لا يتمكن من إتيان المقدّمة في زمان وجوده كما هو الشأن في الفرض أيضاً.

ثمّ إنّه لا فرق أيضاً في ذلك بين المقدّمة العلميّة وغيرها لاتّحاد المناط وهو حكم العقل وتوهّم الفرق بأنّ وجوب المقدّمة العلميّة تابع لوجوب العلم الغير الواجب إلاّ بعد ثبوت الاشتغال فاسد كما لا يخفى على المتأمّل.

(١) قد يقال بأنّ المراد ممّا ذكره من الرّجوع إلى أصل آخر غير الاحتياط هو

الرّجوع إليه في الجملة ولو في دفع المعارض، كما أنّ المراد من عدم الرّجوع إلى أصالة الاحتياط لا بدّ من أن يكون هو عدم الرّجوع إليها من دون إعمال أصل موضوعي بأن يرجع إليه مستقلاً ضرورة أنّ أصالة عدم الزّوال لا تقتضي إلاّ عدم جريان أصالة الاشتغال بالنّسبة إلى التّكليف المحدود بما بعد الغاية لا التّكليف المحدود بما قبل الغاية، فإنّ الحكم بوجوب العمل بمقتضاه في زمان الشّك لا يكون إلاّ بجريان قاعدة الاشتغال بالنّسبة إليه إذ إثبات التّكليف في زمان الشّك في الغاية بمجرّد أصالة عدمها يستلزم التّعويل على الأصل المثبت.

هذا ولكن قد يقال إنّه لا احتياج إلى إجراء قاعدة الاشتغال، بل لا معنى للرّجوع إليها، لأنّ وجوب الإتيان قبل حصول الغاية من الآثار الشّرعيّة لعدم الغاية وليس مترتّباً على أمر وجودي ملازم لعدمها عقلاً حتّى يكون إثباته بالأصل مستلزماً للتّمسك بالأصل المثبت.

نعم لو كان الحكم مترتّباً على أمر وجودي جعل الغاية فيه حصول ضدّه كما في مسألة الصّوم، فإنّ وجوبه معلّق على اليوم لم يجز التّمسّك بالأصل فيه للحكم المترتّب على ما قبل الغاية كما لا يخفى، ففي المثال لا يجوز التّمسك بأصالة عدم دخول اللّيل للحكم بوجوب الصّوم، لكن التّقييد بالغاية لا يلازم ما ذكر في جميع الموارد فتدبّر.

نعم هاهنا إشكالان على ما ذكره دام ظلّه:

أحدهما: أنّه لا معنى للتّمسّك بأصالة عدم الخروج عن عهدة التّكليف في المقام على ما يراه الأستاذ العلاّمة من عدم جريان استصحاب الاشتغال وكذلك أصالة عدم حدوث التّكليف لا يجري مع كون الشّك في الحدوث وعدمه مسبّباً عن الشّك في حصول الغاية وعدمه بناء على ما سمعته مراراً وستسمعه من عدم جريان الأصل في الشّك المسبّب عن شكّ مع جريان الأصل فيه.

التكليف بالخروج، أو غير ذلك.

وإن كان نهياً كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغاية المذكورة، أو الجلوس المذكور. فإن قلنا: بتحريم الاشتغال كما هو الظاهر[1] كان المتيقن

ثانيهما: أنه لا يمكن التمسك بأصالة عدم حدوث التكليف لنفي حكم العقل بوجوب الاحتياط إلاّ بإثبات الإذن بالنسبة إلى تركه والإذن في تركه، وإن كان لازماً لعدم حدوث التكليف بالنسبة إليه، إلاّ أنه لازم عقليّ له لا شرعيّ حتّى يصحّ إثباته بالأصل فتأمل.

ولكن مقتضى التحقيق عدم جريان أصالة عدم حدوث التكليف في المقام مع قطع النظر عمّا ذكر أيضاً كما لا يخفى، ووجهه على المتأمّل.

(١) قد يورد عليه بأنّ حرمة الاشتغال إن فرض استفادتها من نفس الخطاب فيستلزم خروجه عن محلّ الفرض لاستلزامه تعلّق الحرمة بكلّ جزء، لأنّ المقصود من الاشتغال ليس هو خصوص الارتكاب في الجزء الأوّل من الوقت، وإلاّ لم يكن معنى للرّجوع إلى البراءة بالنّسبة إليه في الفرض ولم يكن له دخل بالمقام أصلاً حتّى يجعل قسما له كما لا يخفى.

وإن فرض من باب المقدّمة فإن جعل الدّليل عليها ما دلّ على حرمة الإعانة ففيه منع الدّلالة أولاً: حسب ما اعترف به دام ظلّه في الجزء الأوّل من الكتاب ومنع كونه إعانة على الإطلاق. ثانياً: وإن جعل الدّليل عليها حكم العقل من باب المقدّمة فإن قصد حكمه بالحرمة مطلقاً، وإن لم يقصد منه التّوصّل إلى الحرام ففيه: أنّه ضروري الفساد ولم يلتزم به أحد أصلاً، وإلاّ لزم أن يحرم أكثر أفعالنا كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ هذه الحرمة لا يوجب عقاباً أصلاً ولو على مخالفة ذي المقدّمة حتّى يصير مورداً لجريان قاعدة الاشتغال، أو البراءة عند الشّك فيهما. وبالجملة: لا إشكال في عدم حكم العقل بحرمة مقدّمة المحرّم إذا لم تكن علّة تامّة فيما لم يقصد بها التّوصّل، بل لا خلاف فيه أيضاً كما لا يخفى، وإن قصد مع

التحريم قبل الشك في وجود الغاية، وأما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر في الأمر، بل يحتاج إلى الاستصحاب المشهور[١] وإلا فالأصل الإباحة في صورة الشك. وإن قلنا: إنه لا يتحقق[٢] الحرام ولا استحقاق العقاب إلا بعد تمام

قصد التّوصّل به إلى الحرام حسب ما عليه جماعة واعترف دام ظلّه بكونه المراد في مجلس البحث ففيه:

أنّه إن قصد بحرمتها حينئذ الحرمة التّبعيّة التّوصليّة النّاشئة من حرمة ذيها بحكم العقل ففيه:

منع حكم العقل بذلك كما هو واضح، وإن قصد منها الحرمة النّفسيّة من جهة عنوان التّجري ففيه:

أولاً: المنع من حرمة التّجري حسب ما عليه الأستاذ العلاّمة.

وثانياً: خروجها بهذا الاعتبار عن محلّ الفرض، لأنّ الكلام فيما لم يتعلّق النّهي النّفسي بكلّ جزء فتدبّر.

(١) قد يورد عليه بأنّه لو أسقط قيد المشهور لكان أولى، لأنه أيضاً يقول بحجيّة الاستصحاب في الفرض من جهة الرّوايات فإن أريد من الاستصحاب المشهور إبقاء الحكم لمجرّد الحالة السّابقة بحيث يكون العلّة نفس الحالة السّابقة كما هو الظّاهر من كلامه ففيه أنّه لا احتياج إليه لوجود الرّوايات.

اللّهم إلاّ أن يكون الإيراد بناء على ما يظهر من كلامه من عدم تماميّة الرّوايات عنده فتأمل.

(٢) قد يورد على ما ذكره دام ظلّه بإيرادات أحدها أنّه إن أراد من الرّجوع إلى الأصل فيما فرض الاشتغال بالفعل إلى زمان الشّك ففيه: أنّ العقل مستقلّ حينئذ بالاحتياط لاستقلاله بحرمة المخالفة القطعيّة بعد عصيان المكلّف في حكمه بالنّظر إلى وجوب الموافقة القطعيّة، فإن شئت قلت: بعد توجّه الخطاب إلى المكلّف وتنجّزه لا بدّ من امتثاله في حكم العقل ولو بالموافقة الاحتماليّة الّتي هي

أدون مراتب الامتثال وآخرها، وإن أراد منه الرّجوع إليه فيما فرض تركه الاشتغال قبل الزّمان المشكوك في الجملة ففيه:

أنّه لا معنى لجريان البراءة حينئذ لقطع العقل بعدم استحقاق العقاب بالنّسبة إلى الجزء اليقيني فضلاً عن المشكوك حسب ما هو قضيّة حرمة المجموع من حيث المجموع.

ثانيها: أنّ التّمسك بالأصلين المذكورين ممّا لا معنى له عند الأستاذ العلاّمة فلا بدّ من تبديلهما بأصالة البراءة.

هذا وقد يدفع الإيرادان بأنّ المقصود الرّجوع إلى مقتضى الأصلين المذكورين ولومن جهة الاستناد إلى أصالة البراءة لا إجرائهما والتّمسك بهما حتّى يورد عليه بالإيراد المذكور، وهذا وإن كان خلاف الظّاهر في بادي النّظر، إلاّ أنّه لا مناص عنه بعد إمعان النّظر في كلامه وطريقه أدام اللّه ظلّه العالي فيحمل كلامه على الشّق الثّاني ممّا ذكر في الإيراد الأوّل مع حمله على ما ذكرنا فيبقى حكم الشّق الأوّل مسكوتاً عنه في الكتاب.

وقد ذكر في مجلس البحث أنّ الحكم فيه الرّجوع إلى البراءة أيضاً لعدم الدّليل على حرمة تحصيل العلم بالمخالفة وإنّما المسلّم هي حرمة المخالفة والمفروض الشّك في حصولها، ولكنك خبير بتطرّق المناقشة إلى ما أفاده في المقام إن سلّم عدم حكم العقل بحرمة تحصيل العلم بالحرام فيما لم يتنجّز التّكليف به كما في الشّبهة الغير المحصورة على القول بعدم إيجاب العلم فيها تنجز التّكليف، أو في الشّبهة المحصورة فيما لم يوجب العلم تنجّز الخطاب على المكلّف، وإن شئت تفصيل القول فيه فراجع إلى ما ذكرنا في الجزء الثّاني من التّعليقة.

ثالثها: أنّه دام ظلّه لم يستقص أقسام النّهي، فإنه قد يكون المقصود من النّهي ترك الفعل وعدمه المستمرّ بحيث يكون الفعل في جزء من الزّمان موجباً للمخالفة

الإمساك والجلوس المذكورين فيرجع إلى مقتضى أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية ولا دخل له بما ذكره في، وإن كان تخييراً فالأصل فيه وإن اقتضى عدم[١] حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك

وترك الفعل في جميع أجزاء الزّمان امتثالاً واحداً.

وبعبارة أخرى: أنّه لاحظ التّروك المتعدّدة بحسب أجزاء الزّمان شيئاً واحداً بالمعنى الّذي عرفته فطلبها بالنّهي كما أنّه قد يلاحظ الفعل كذلك فيأمر به فيتعيّن حينئذ إجراء قاعدة الاشتغال بالنّسبة إلى زمان الشّك كما في الأمر هذا وأجاب عنه دام ظلّه في مجلس البحث بأنّ المطلوب بالنّهي، وإن كان هو التّرك، لكنه من حيث كونه مرآة لحال الفعل من جهة تعلّق الكراهيّة والمبغوضيّة به وليس التّرك في النّهي مطلوباً بنفسه، وإلاّ لم يبق فرق بين النّهي وصيغة اترك وحينئذ يرجع ملاحظة التّروك شيئاً واحداً إلى ملاحظة الفعل بإحدى الملاحظتين فيرجع الأمر بالآخرة إلى ما ذكرناه من الأقسام باعتبار الفعل فلا يكون قسم آخر في المقام أهمل ذكره، ولو فرض كون اجتماع التّروك مطلوباً مستقلاً فيدخل في الأمر هكذا ذكره دام ظلّه العالي وأنت بعد التّأمّل فيه تجده في كمال الجودة، وإن كان قد يورد عليه أيضاً بما هو واضح الاندفاع.

(١) حكم ما بعد الغاية إن لم يكن إلزاما على المكلّف فلا إشكال في الحكم بالجواز عند الشّك في الغاية، وإن حكم العقل برجحان الفعل عند الشّك في الغاية لو كان حكم ما بعدها استحباباً، أو التّرك إن كان مكروهاً مع قطع النّظر عن إجراء الأصل الموضوعي وهو أصالة عدم تحقّق الغاية حسب ما هو المفروض في كلام الأستاذ العلاّمة ومنه يظهر أنّه ليس من الحكم بالإباحة في شيء، وإن كان إلزاما، سواء كان بالنّسبة إلى الفعل، أو التّرك فلا إشكال في عدم جواز الحكم بالجواز، بمعنى التّرخيص في الفعل والتّرك معاً لاستقلال العقل بوجوب الاحتياط حينئذ على ما عرفت سابقاً أيضاً هذا كلّه مع قطع النّظر عن إجراء الأصل الموضوعي،

فيها إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه فإن الظاهر لزوم الكف من الأكل عند الشك، هذا كله إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي، أو التخييري أمراً واحداً مستمراً.

وأمّا الثاني: وهو ما لوحظ فيه الفعل أموراً متعددة كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر، فإن كان أمراً، أو نهياً فأصالة الإباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب والحرمة في زمان الشك، وكذلك أصالة الإباحة في الحكم التخييري إلا إذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط.

فعلم مما ذكرنا أن ما ذكره من الوجه الأول الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري إلا في قليل من الصور المتصورة في المسألة.

ومع ذلك فلا يخفى أن إثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط كما في الاقتضائي، أو قاعدة الإباحة والبراءة كما في الحكم التخييري ليس قولا بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً، لأن مرجعه إلى أن إثبات الحكم في الزمان الثاني يحتاج إلى دليل يدل عليه ولو كان أصالة الاحتياط، أو البراءة، وهذه عين إنكار الاستصحاب، لأن المنكر يرجع إلى أصول أخر فلا حاجة

وإلاّ فلا إشكال في الحكم بالجواز. نعم قد يقال بوجوب الفحص في إجراء الأصل في بعض صور الفرض من جهة لزوم المخالفة كثيراً من إجرائه بدون الفحص وهو مشكل وعلى تقديره لا يقدح فيما ذكرناه، وإن كان مردداً بين الإلزام وغيره فلا إشكال في جواز الرّجوع إلى أصالة البراءة حينئذ مع قطع النّظر عن إجراء الأصل الموضوعي كما لا يخفى.

إلى تطويل الكلام وتغيير أسلوب كلام المنكرين في هذا المقام.

بقي الكلام في توجيه ما ذكره من أن الأمر في الحكم التخييري أظهر

ولعل الوجه فيه أن الحكم بالتخيير في زمان الشك[1] في وجود الغاية مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل والنقل كما أن الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي كان مطابقاً لأصالة الاحتياط الثابتة في المقام بالعقل والنقل.

وقد وجه المحقق القمي قدس سره إلحاق الحكم التخييري بالاقتضائي بأن مقتضى التخيير إلى غاية وجوب الاعتقاد بثبوته في كل جزء مما قبل الغاية، ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخيير عند الشك في حدوث الغاية إلا بالحكم بالإباحة واعتقادها في هذا الزمان أيضاً.

وفيه أنه إن أريد[2] وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتاً إلى الغاية

---

(١) لا يخفى عليك أنّ مقتضى هذا الكلام مساواة الأمر في التّخييري للأمر في الاقتضائي لا أظهريّته منه والأوجه أن يقال في وجه الأظهريّة أنّ اختلافهم في إجراء قاعدة الاشتغال حتّى بالنّسبة إلى أمثال المقام حسب ما يظهر من بعض الأفاضل وعدم اختلافهم في إجراء البراءة في محلّ الفرض حتّى من الأخباريّين فضلاً عن الأصوليّين فتدبّر. يوجب أظهريّة أمر الحكم التّخييري عن الاقتضائي، ولعلّ المراد من قوله الثّابتة في المقام الإشارة إلى أظهريّة أمر البراءة من أمر الاحتياط.

ثمّ إنّه قدس سرّه وإن لم يشر إلى الوجه في إبقاء الحكم الاقتضائي الغير الإلزامي في صورة الشّك كما هو الظّاهر من كلامه، إلاّ أنّه يظهر حكمه ممّا ذكره في الاقتضائي الإلزامي على ما عرفت الإشارة إليه فالكلام فيه تقسيما ونقضاً يظهر ممّا ذكره دام ظلّه في الاقتضائي الإلزامي والتّخييري.

(٢) لا يخفى عليك صحّة ما ذكره دام ظلّه، لأنّ وجوب الاعتقاد بهذا المعنى

المعينة، فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغاية فضلاً عن صورة الشك فيه، فإن هذا اعتقاد بالحكم الشرعي الكلي ووجوبه غير مغيا بغاية فإن الغاية للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد.

وإن أريد وجوب الاعتقاد[1] بذلك الحكم التخييري في كل جزء من الزمان الذي يكون في الواقع مما قبل الغاية، وإن لم يكن معلوماً عندنا ففيه أن وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم

من فروع التّصديق بما جاء به النّبي صلى اللّه عليه وآله وموضوعه الحكم الكلّي المتعلّق بالموضوع الكلّي المطلق، أو المقيّد ولا إشكال في ثبوته حتّى مع القطع بانتفاء القيد، بل ومع ارتفاعه بالنّسخ أيضاً في الجملة، لأنّ هذا الوجوب ممّا لا غاية له أصلاً كما لا يخفى.

(١) حاصل ما أفاده في المقام هوإن وجوب الاعتقاد بالحكم التّخييري في كلّ زمان تفصيلاً إنّما يجيء من ثبوته فيه على سبيل القطع كما فيما قبل الغاية لا من مقتضى ما دلّ على وجوب الاعتقاد بما جاء من النّبي صلى اللّه عليه وآله، ومن المعلوم أنّه تابع للقطع بأنّ الزّمان ممّا قبل الغاية، وأما في الزّمان المشكوك فالّذي يجب عليه الاعتقاد بما يكون ثابتاً من الحكم للموضوع المشكوك واقعاً على نحو ثبوته النّفس الأمري ضرورة كون الدّليل على التّصديق فيما جاء به صلى اللّه عليه وآله بمنزلة الكبرى، فلا يمكن الحكم من جهته بوجوب الالتزام بحكم خاصّ إلاّ بعد ضمّ العلم بوروده بخصوصه في قضيّة خاصّة.

وهذا مع كمال ظهوره قد أشير إليه مراراً في مطاوي كلماتنا وكلماته دام ظلّه، هذا مضافاً إلى ما ذكره دام ظله من المعارضة وعدم الإمكان وإلى ما يختلج بالبال من كون المرجع أصالة البراءة عن هذا الوجوب في زمان الشّك لا أصالة الاشتغال ومنافاته لما ثبت بضرورة العقل والنّقل من حرمة التّشريع.

الأولي، أو غيره ممنوع جداً، بل الكلام في جوازه، لأنه معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر الذي ثبت فيما بعد الغاية واقعاً وإن لم يكن معلوما، بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشك في الموضوع كما لا يخفى.

ولعل هذا الموجه قدس سره قد وجد عبارة شرح الدروس في نسخته كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية، وأما على الثاني فالأمر كذلك كما لا يخفى لكني راجعت بعض نسخ شرح الدروس فوجدت لفظ أظهر بدل كذلك وحينئذ فظاهره مقابلة[1] وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء فلا وجه لإرجاع أحدهما بالآخر.

والعجب من بعض المعاصرين حيث أخذ التوجيه المذكور عن القوانين ونسبه إلى المحقق الخوانساري فقال: «**حجة المحقق الخوانساري أمران: الأخبار وأصالة الاشتغال، ثم أخذ في إجراء أصالة الاشتغال في الحكم**

---

(١) لا يخفى عليك أنه يمكن أن يقال إنه لو كانت النسخة على ما ذكره أيضاً لم يكن له ظهور فيما ذكره قدس سره إذ من المحتمل إرادته كون الأمر في التخييري مثل الأمر في الاقتضائي من حيث الحكم بالبقاء في مورد الشك من حيث دفع احتمال ضده عند الشك في الغاية بأصالة البراءة فلا دلالة له على ما ذكره قدس سره، بل قد يقال بظهوره في ذلك حيث إن الظاهر منه عند التأمل إلحاق الحكم التخييري بالاقتضائي في وجود ما يقتضي الحكم على طبق الحالة السابقة من دون حاجة إلى الاستصحاب، وإن كان الوجه في الاقتضائي أصالة الاشتغال وفي التخييري أصالة البراءة لا الإلحاق في وجه ما يقتضي الحكم على طبقها في الاقتضائي فافهم.

ومنه يظهر أن ما ذكره دام ظله في رد صاحب الفصول من أن غلط النسخة ألجأه إليه لا يخلو عن تأمل فتأمل.

التخييري بما وجهه في القوانين ثم أخذ في الطعن عليه»، وأنت خبير بأن الطعن في التوجيه لا في حجة المحقق، بل لا طعن في التوجيه أيضاً لأن غلط النسخة ألجأه إليه هذا.

وقد أورد عليه السيد الشارح بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامتثال في استصحاب القوم قال: «بيانه أنا كما نجزم في الصورة التي فرضنا بتحقق الحكم في قطعة من الزمان.

ونشك أيضاً حين القطع في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا فكذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه إلا فيه ونشك حين القطع في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علة الوجود، وكما أن في الصورة الأولى يكون الدليل محتملاً لأن يراد منه وجود الحكم في زمان الشك وأن يراد عدم وجوده فكذلك الدليل في الصورة التي فرضناها، وحينئذ فنقول لو لم يمتثل المكلف لم يحصل الظن بالامتثال إلى آخر ما ذكره» انتهى.

أقول: وهذا الإيراد ساقط[1] عن المحقق لعدم جريان قاعدة الاشتغال في

---

(١) لا يخفى عليك أنّ صورة الشّك في مورد الاستصحاب المشهور الّذي لا يقول به المحقّق الخونساري ثلاثة:

أحدها: ما لم يثبت تقييد الحكم هناك بالغاية أصلاً.

ثانيها: ما ثبت تقييده بها مع إجمال الغاية مفهوماً وتردّدها بين الأقلّ والأكثر، ففي هاتين الصّورتين يرجع الشّك بالنّسبة إلى الزّائد إلى الشّك في الجزئية وبناء المشهور المنصور حسب ما عرفت في الجزء الثّاني من التّعليقة والمحقّق المذكور فيه على البراءة لا الاشتغال.

ثالثها: ما ثبت تقييده بغاية مبيّنة المفهوم ورافعيّة أمر له كذلك وشكّ في رافعيّة

غير الصورة التي فرضها المحقق مثلاً إذا ثبت وجوب الصوم في الجملة، وشككنا في أن غايته سقوط القرص، أو ميل الحمرة المشرقية فاللازم حينئذ على ما صرح به المحقق المذكور في عدة مواضع من كلماته الرجوع في نفي الزائد وهو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص إلى أصالة البراءة لعدم ثبوت التكليف بإمساك أزيد من المقدار المعلوم فيرجع إلى مسألة الشك في الجزئية.

فلا يمكن أن يقال إنه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظن بالامتثال، لأنه إن أريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعاً وإن أريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير. وهذا بخلاف فرض المحقق فإن التكليف بالإمساك إلى السقوط على القول به، أو ميل الحمرة على القول الآخر معلوم مبين، وإنما الشك في الإتيان به عند الشك في حدوث الغاية، فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك في إتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء وقد تقرر في محله جريان أصالة الاحتياط في الأول دون الثاني.

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم كما لو ثبت أن للحكم غاية وشككنا في كون شيء آخر أيضاً غاية له فإن المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غاية عند المحقق الخوانساري قدس سره هي أصالة البراءة دون الاحتياط.

قوله الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك.

شيء آخر فالشّك فيه يرجع إلى الشّكّ في شرطيّة عدم المشكوك رافعيّته في بقاء الحكم والأصل في الشّك في الشّرطية عند المشهور وعند المحقّق البراءة لا الاحتياط فما ذكره السيّد لا ورود له عليه أصلاً.

أقول: ظاهر هذا الكلام[١] جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك على أن يكون الشك مانعاً عن اليقين فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام منه دام ظلّه مسوق للإيراد على الوجه الثّاني ولا يخفى أيضاً أنّ هنا إيرادات أهمل التّعرض بها في الكتاب، فبالحريّ أن نشير إليها أوّلاً، ثمّ نتكلّم فيما ذكره دام ظلّه في الكتاب.

أحدها: ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث من أنّ الحكم المشكوك إن كان نفسيّاً بأن لوحظ كلّ من أجزاء الزّمان بحياله فطلب الفعل فيه، أو تركه فلا إشكال في عدم جواز الرّجوع إلى الاستصحاب في صورة الشّك لعدم تعقّل معنى له في المقام إلاّ استصحاب الاشتغال الّذي لا مجرى له عندنا، بل عند المشهور في خصوص المقام، وإن كان تكليفاً غيريّاً، فإن أريد من الاستصحاب حينئذ استصحاب الاشتغال فقد عرفت أنّه لا يجري عندنا أصلاً وإن أريد استصحاب الوجوب كما هو ظاهر كلامه، فإن أريد الوجوب النّفسي المتعلّق بالموضوع الكلّي المغيّا بالغاية ففيه:

أنّ الشّك بالنّسبة إليه مسبّب عن الشّك في بقاء الموضوع فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه، وإن أريد الوجوب الغيري الثّابت لكلّ جزء ففيه:

أنّ إجراء هذا الوجوب الثّابت للجزء السّابق في مورد الشّك في الغاية ممّا لا يعقل له معنى كما لا يخفى، وعلى تقدير تصوّر استصحاب هنا فليس إلاّ الاستصحاب المشهور هكذا ذكره دام ظلّه، ولا يخفى عليك أنّه لا يجري فيما كانت الغاية من قبيل الرّافع للحكم الثّابت، وإلاّ فلا مانع عن استصحاب الحكم ظاهراً في التّقدير الثّاني.

نعم هاهنا كلام قد تقدّم سابقاً أيضاً وهو إن يقال إنّ ظاهر الغاية كليّة هو مدخليّتها في أصل اقتضاء المقتضي، ويمكن أن يقال علي تقديره أيضاً أنّ رجوع

الشّك في الغاية إلى الشّك في المقتضي لا يضرّ بعد قضاء دليله باعتبار الاستصحاب فيه وكونه من بعض أقسام الاستصحاب المشهور لا يضرّ بما هو بصدده، لأنه ليس إلاّ في مقام المنع عن اعتبار الاستصحاب على سبيل الكلّية من جهة التّعويل على مجرّد الوجود السّابق فتأمل، فإنّ المقام لا يخلو عن إشكال.

ثانيها: ما حكاه الفاضل القمّي رحمه الله عن بعض الأصحاب مقرّراً إيّاه من أنّ الأمر في استصحاب القوم أيضاً مثل الأمر في الاستصحاب الذي يقول به، فإنه لو فرض انتفاء الشّك في الاستصحاب المشهور أيضاً لحصل اليقين بالحكم وقد طال في القوانين وغيره في بيانه بما لا ثمرة مهمّة في نقل كلامه بعد ما عرفت حاصله وفيه ما لا يخفى، لأنّ الشّك فيما فرضه إنّما هو بالنّسبة إلى الموضوع الّذي دلّ الدّليل على حكم فيه، فإذا فرض ارتفاع هذا الشّك فلا شك في اقتضاء نفس هذا الدّليل اليقين بالحكم وهذا بخلاف الحال في الاستصحاب المشهور، فإنه إذا فرضنا الدّليل مهملاً، أو مجملاً بالنّسبة إلى زمان الشّك فلا شكّ في أنّه ليس هنا ما يوجب اليقين ببقاء الحكم لولا الشّك، إذ العلم ببقاء الحكم على هذا التّقدير لا بدّ من أن يحصل من دليل آخر لا من الدّليل الأوّل، والقول بأنّ الشّك في الحكم لا يمكن إلاّ من جهة الشّك في بقاء علّته ففرض ارتفاع الشّك معناه فرض وجود علّته فيوجب اليقين بالحكم ممّا لا يخفى فساده، لأنّ مقصوده من الموجب لليقين هو المقتضي والدّليل، مضافاً إلى منع اطّراد ما ذكره كما لا يخفى، فتبيّن أنّ للمورد إن كان كلام في منع دلالة الأخبار على خصوص ما ذكره وعدم جواز تنزيله عليه كما يدّعيه الأستاذ العلاّمة فهو كلام آخر لا دخل له بالمقام وإن قصد الإيراد على تقدير تسليم كون المراد من الرّوايات ما ذكره كما هو ظاهر كلامه ففيه: ما عرفت من وضوح فساده.

ثالثها: أنّ فرض انتفاء الشّك في المورد الّذي ذكره لا يستلزم اليقين ببقاء الحكم

. . . .

ولا دلالة الدّليل الدّال على الحكم المغيّا عليه إذ فرض انتفاء الشّك قد يكون في ضمن اليقين بكون الزّمان المشكوك ممّا قبل الغاية فيدلّ الدّليل على ثبوت الحكم بالنّسبة إليه، وقد يكون في ضمن اليقين بكونه ممّا بعد الغاية فيقطع بانتفاء الحكم.

هذا ولكنك خبير بما في هذا الإيراد أيضاً حيث إنّه قدس سره ليس في مقام إثبات الملازمة بين حصول اليقين من الدّليل وارتفاع الشّك بأيّ معنى وعلى أيّ تقدير حتّى يورد عليه بما ذكر، بل مقصوده من ارتفاع الشّك وعدم حصوله هو المعنى الأوّل ويدّعي اختصاص دلالة الأخبار بهذا القسم من الاستصحاب ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يوجد في جميع موارد الاستصحاب فإن كان هنا كلام في منع اختصاص دلالة الأخبار على ما ذكره فهو كلام آخر، وإلاّ فلا معنى لهذا الإيراد أصلاً كما لا يخفى.

رابعها: ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث أيضاً من أنّ لازم ما ذكره في معنى النّقض هو اعتبار ما اعتبره بالنّسبة إلى اليقين بالنّسبة إلى الشّك أيضاً، لأنه من أحد طرفي التّعارض، مع أن هذا المعنى لا معنى له بالنّسبة إلى الشّك وهذا بخلاف ما ذكرنا في معناه، هذا ولكنك خبير بتطرّق المناقشة فيه، هذا ملخّص ما لم يتعرّض له الأستاذ العلاّمة من الإيرادات في الكتاب.

وأمّا ما تعرّض له فيه وبنى على ورودها عليه فيرجع إلى وجوه:

أحدها: أنّه لا وجه لملاحظة التّعارض بين الموجب لليقين لولا الشّك والشّك، بل لا بدّ من أن يلاحظ بين نفس اليقين والشّك، لأنه قضيّة ملاحظة نسبة النّقض بينهما، لأنه لا بدّ من أن يلاحظ التّعارض بين نفس النّاقض والمنقوض ليس إلاّ ولما لم يكن معنى للنّهي عن نقض نفس صفة اليقين بالشّك ضرورة ارتفاعه به قهراً ولا عن نقض الأحكام المترتّبة عليها من حيث هي صفة اليقين من حيث وضوح ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه قهراً وكان النّقض ظاهراً فيما كان للمنقوض

استمرار وصلاحيّة للبقاء بعد تعذّر إرادة معناه الحقيقي في أمثال المقام على ما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ كلماتنا السّابقة فلا بدّ من أن يكون المراد به عدم نقض ما من شأنه الاستمرار من المتيقّن، وإن كان معنى عدم نقضه هو الالتزام بحكمه الشّرعي في بعض الموارد كما فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجيّة حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً.

ومن هنا يعرف أنّ ما ذكره الأستاذ العلاّمة من البيان لا يخلو عن مسامحة، لأنّ المقصود ليس هو عدم نقض الحكم فقط في جميع الموارد وإن شئت توضيح القول في هذا فراجع إلى ما بيّنا لك سابقاً في معنى النّقض.

ثمّ إنّه لا يتوهّم أنّ هذا يرجع أيضاً إلى ملاحظة التّعارض بين غير النّاقض والمنقوض، لأنّك قد عرفت أنّ ما يمكن أن يتعلّق به النّقض الاختياري المراد في المقام ليس إلاّ ما ذكرنا فالانتقال إليه إمّا من باب دلالة الاقتضاء، أو غيرها ممّا عرفت تفصيل القول فيه سابقاً فالمنقوض الّذي يمكن تعلّق الإرادة به ليس إلاّ المتيقّن ونسبة النّقض في ظاهر القضيّة إلى اليقين، مع أن المراد حقيقة هو المتيقّن إنّما هو باعتبار كشفه عنه كما لا يخفى، فيختصّ الأخبار بما إذا كان للمستصحب اقتضاء للبقاء والاستمرار فيشكّ في وجود الرّافع له، سواء كان الشّك في وجود الرّافع، أو رافعيّة الموجود بجميع أقسامها المتصوّرة فلا تدلّ على اعتبار الاستصحاب فيما لا يكون من هذا القبيل ولو كان من قبيل ما ذكره المحقّق أي ممّا دلّ الدّليل على استمراره إلى غاية مغيّاه، لأنّ الغاية لا يلزم أن يكون من قبيل الرّافع للحكم المغيّا دائماً، بل قد عرفت أنّ ظاهر القضيّة المغيّاة هو تماميّة الاقتضاء عند وجود الغاية، وإن كان قد يعلم كونه من قبيل الرّافع من الخارج وتدلّ على اعتبار الاستصحاب في الشّك في الرّافع ولو كان ممّا أنكر المحقّق الاستصحاب فيه، ومن هنا تعرف الوجه فيما ذكره دام ظلّه من كون النّسبة بين ما ذكر وما ذكره

والظاهر أن المراد بالموجب في كلامه دليل اليقين السابق وهو الدال على استمرار حكم إلى غاية معينة.

وحينئذ فيرد عليه مضافاً إلى أن التعارض الذي استظهره من لفظ النقض لا بد أن يلاحظ بالنسبة إلى الناقض ونفس المنقوض لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض أن نقض اليقين بالشك بعد صرفه عن ظاهره وهو نقض صفة اليقين، أو أحكامها الثابتة لها من حيث هي صفة من الصفات لارتفاع اليقين وأحكامه الثابتة له من حيث هو حين الشك قطعاً ظاهر في نقض أحكام اليقين، يعني الأحكام الثابتة باعتباره للمتيقن أعني المستصحب فيلاحظ التعارض حينئذ بين المنقوض والناقض واللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن وأحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرافع فلا ينقض

المحقّق تبايناً جزئياً.

ثانيها: أنّه لا يعقل معنى لنسبة النقض إلى المقتضي لليقين والشّك لعدم اقتضاء الدّليل الدّال على الحكم المغيّا ثبوته في حالة الشّك في الغاية حتى يكون الشّك من قبيل المانع ليتحقّق معنى التّعارض، لأنّ اليقين بالحكم فيما يكون حاصلاً كما في الزّمان الّذي يقطع بكونه ممّا قبل الغاية لم يجيء من نفس الدّليل الّذي هو الكبرى كما أنّه لم يجيء من نفس اليقين بكون الزّمان ممّا قبل الغاية، بل القطع فعلاً بالحكم إنّما حصل منهما معاً من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، لأنّ كلاً من الكبرى والصّغرى في باب القياس في مرتبة واحدة بالنّسبة إلى النّتيجة فاليقين بها إنّما يكون مستنداً بهما لا بإحداهما فجعل الكبرى مقتضياً للعلم بالحكم ممّا لا معنى له.

ثالثها: ما يستفاد من قوله دام ظلّه، مع أن المراد من الشّك هو زوال اليقين بالصّغرى إلى آخره وجعله إيراداً برأسه حسب ما هو ظاهر كلامه دام ظلّه لا يخلو عن تأمّل غير خفي وجهه.

تلك الأحكام بمجرد الشك في الرافع، سواء كان الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود وبين هذا وما ذكره المحقق تباين جزئي.

ثم إن تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه، لأن اليقين بالمستصحب كوجوب الإمساك في الزمان السابق كان حاصلاً من اليقين بمقدمتين صغرى وجدانية وهي أن هذا الآن لم يدخل الليل وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم إلى غاية معينة وهي وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل، ومعلوم أن شيئاً من المقدمتين لا اقتضاء فيه لوجوب الإمساك في زمان الشك لو خلي وطبعه حتى يكون الشك من قبيل المانع عنه، مع أن المراد بالشك زوال اليقين بالصغرى وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين والكبرى من قبيل المقتضي له حتى يكونا من قبيل المتعارضين، بل نسبة اليقين إلى المقدمتين على نهج سواء كل منهما من قبيل جزء المقتضي له.

والحاصل: أن مقتضى ملاحظة النقض بالنسبة إلى الشك وأحكام المتيقن الثابتة لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبة إلى الشك ودليل اليقين.

وأمّا توجيه كلام المحقق بأن يراد من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيا ومن الشك احتمال الغاية التي من مخصصات العام، فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص فمدفوع بأن نقض العام[1] باحتمال التخصيص إنما يتصور في الشك في أصل

---

(١) قد عرفت توضيح ما ذكره دام ظلّه من فساد التّوهّم المذكور بما لا مزيد عليه في طيّ كلماتنا السّابقة، وأما الوجه في الخصوصيّة الّتي ذكرها دام ظلّه في التّخصيص بالغاية فهو إن الغاية من المخصّصات المتّصلة الّتي لها مدخليّة في أصل اقتضاء العام للظّهور لا أن يكون من قبيل المانع عنه، ولكن هذا الّذي ذكره

التخصيص ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب، وأما مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق المخصص المتيقن كما في ما نحن فيه فلا مقتضى للحكم العام حتى يتصور نقضه، لأن العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص خصوصاً في مثل التخصيص بالغاية.

والحاصل: أن المقتضي والمانع في باب[1] العام والخاص هو لفظ العام والمخصص، فإذا أحرز المقتضي وشك في وجود المخصص يحكم بعدمه عملاً بظاهر العام، وإذا علم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصص على شيء فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه

وما ذكره بعده من قوله والحاصل إلى آخره مبنيّ على ما قرّره في مسألة العام والخاصّ من كون العام مقتضياً والخاصّ مانعاً في الجملة أي في المخصّص المنفصل، وأنت خبير بمنافاته لما ذكره سابقاً من نفي هذا المعنى رأساً وإن كنّا قد نظرنا فيه بعض النّظر.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من المنافاة بين كلاميه لا دخل له بدفع التّوهم المذكور فاسد على كلّ تقدير، بل قد يقال بأنّ اندفاعه على تقدير القول بكون عدم المخصّص ممّا له مدخل في أصل اقتضاء العام للعموم أوضح.

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد من كون الخاص مقتضياً إنّما هو بالنّسبة إلى ضدّ الحكم الثّابت بالعام، أو نقيضه وحاصل ما ذكره أنّ كلاً من العام والخاص يقتضي حكماً بالنّسبة إلى موضوعي المخصّص والمخصّص عنه، فإذا تردّد أمر موضوع بينهما، بمعنى أنّه لم يعلم دخوله في الأوّل، أو الثّاني فلا معنى للحكم باقتضاء العام دخوله في الثّاني كما أنّه لا معنى للحكم باقتضاء الخاصّ دخوله في الأوّل، بل يصير كلّ منهما مجملاً بالنّسبة إليه.

على السواء من حيث الاقتضاء.

هذا كله، مع أن ما ذكره[1] في معنى النقض لا يستقيم في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة ولكن تنقضه بيقين آخر، وقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة[2] الواردة في الشك بين الثلاث والأربع ولكن ينقض الشك

---

(١) لا يخفى عليك الوجه في عدم استقامة ما ذكره المحقّق من معنى النّقض بالنّسبة إلى قوله في ذيل الصّحيحة، ولكن ينقضه بيقين آخر، لأنه لا يمكن أن يقال إنّ الدّليل الدّال على الحكم المغيّا يقتضي اليقين لولا اليقين بالخلاف كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما ذكره دام ظلّه من معنى النّقض، فإنه يستقيم على كلّ تقدير كما لا يخفى، وجهه.

(٢) لا يخفى عليك استقامة ما ذكره دام ظلّه من عدم استقامة ما ذكره للصّحيحة الواردة في بيان حكم الشّك بين الثّلاث والأربع وغيره صدراً وذيلاً، أمّا صدراً فلما ذكره دام ظلّه من أنّ المستصحب في موردها إمّا عدم فعل الزّائد، وأما عدم براءة الذّمة من الصّلاة إلى آخره، وأما ذيلاً فلأنّ من المعلوم أنّه ليس هنا ما يوجب الشّك لولا اليقين كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما ذكره دام ظلّه في معنى النّقض، فإنه يستقيم مع الصّحيحة صدراً وذيلاً، أمّا صدراً فلأنّ المستصحب فيه هو العدم وقد بنى دام ظلّه على كونه باقياً ما لم يوجد علّة الوجود، وأما ذيلاً فلما ذكره دام ظلّه عند التّكلم في الأخبار من أنّ الشّك إذا حصل لا يرتفع إلاّ برافع.

هذا ملخّص القول في بيان عدم انطباق الصّحيحة على ما ذكره المحقّق وانطباقها على ما ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه، وإن كان للنّظر فيما ذكره في وجه الانطباق على ما ذكره دام ظلّه مجال واسع، هذا ويمكن أن يقال في دفع الإيراد عن المحقّق بالنّظر إلى الصّحيحة إنّ متمسّك المحقّق إنّما هو غير الصّحيحة فلا يرد نقضاً عليه، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ عدم تمسّكه بها لا يمنع من جعلها دليلاً على خلاف ما ذكره مع تماميّتها في نظرنا فتدبّر.

باليقين، بل ولا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك فإن المستصحب في موردها إما عدم فعل الزائد، وأما عدم براءة الذمة من الصلاة كما تقدم، ومن المعلوم أنه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك.

قوله في جواب السؤال قلت فيه تفصيل إلى آخر الجواب.

أقول: إن النجاسة فيما ذكره من الفرض أعني موضع الغائط مستمرة وثبت أن التمسح بثلاثة أحجار مزيل لها وشك أن التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل أيضاً أم لا، فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة والمفروض الشك في تحقق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين، أو الظن المعتبر بالزوال، وفي مثل هذا المقام لا يجري أصالة البراءة ولا أدلتها لعدم وجود القدر المتيقن في المأمور به وهي الإزالة، وإن كان ما يتحقق به مردداً بين الأقل والأكثر، لكن هذا الترديد ليس في نفس المأمور به كما لا يخفى، نعم لو فرض أنه لم يثبت الأمر[1] بنفس

---

(١) لا يخفى عليك أنّ حاصل ما ذكره دام ظلّه هو إنه قد يأمر الشّارع بشيء مبيّن بحسب المفهوم مردد مصداقه وما يحصل به في الخارج بين الأقلّ والأكثر، وقد يأمر بما هو مردّد في نفسه بأحد أسباب التّردّد بين الأقلّ والأكثر وأمثلتهما كثيرة ويسمّى الشّك الأوّل بالشّك في المصداق والثّاني بالشّك في الحكم الشّرعي، وأما ما كان من قبيل الأوّل فالّذي اختاره الأستاذ العلاّمة وفاقا للمشهور وللمحقّق المتقدّم هو لزوم الاحتياط فيه بإتيان الأكثر وعدم جواز الرّجوع فيه إلى البراءة لرجوع الشّك فيه إلى الشّك في حصول ما تعلّق أمر الشارع به مع تبيّنه ووصول البيان التّام بالنّسبة إليه والعقل مستقلّ بوجوب الاحتياط بعد تبيّن القضيّة الشّرعيّة في مقام الإطاعة.

وأمّا ما كان من قبيل الثّاني فالمختار عند شيخنا والمحقّق فيه وفاقا للمشهور

الحكم بالبراءة على سبيل الجزم والقطع لرجوع العقاب بالنّسبة إلى المشكوك إلى العقاب من غير بيان فيحكم العقل بقبحه، وقد تقدّم شرح القول في المسألتين في الجزء الثّاني من الكتاب والتّعليقة، ففي المقام لو تعلّق الأمر الشّرعي بتحصيل التّطهير والإزالة فلا إشكال في وجوب الاحتياط بإتيان ما يحصل به العنوان المأمور به يقيناً فلا يكفي الحجر الواحد ذو الجهات بناء على عدم وجود ما يقتضي بكفايته من الأخبار حسب ما هو المفروض وإن تعلّق بالغسل المردّد بين والأكثر فيرجع فيه إلى البراءة فلما كان المستظهر عند شيخنا الوجه الأوّل لما ذكره فأورد على المحقّق بما في الكتاب.

هذا ولكنك خبير بأنّ التّردّد في الأقلّ قد يكون في المحصّل والمصداق من جهة ما يرجع بيانه إلى الشارع بحيث لا مدخل لغيره فيه أصلاً، وقد يكون من جهة ما لا يرجع بيانه إليه أصلاً كما في الشّبهة الموضوعيّة الصّرفة كالشّك في حصول المرّتين في التّطهير بعد الفراغ عن اعتبارهما مثلاً والمختار في الأوّل البراءة لا الاحتياط والمقام منه لا من الثّاني، وقد أسمعناك شرح ما يتعلّق بالمقام في الجزء الثّاني من التّعليقة فعليه لا توجّه لما أورده دام ظلّه على المحقّق قدس سره من هذه الجهة.

نعم هنا كلام متعلّق بمفروض البحث في كلام المحقّق وأمثاله من الموارد لا بدّ من التّنبيه عليه وهو إن إجراء قاعدة الاشتغال والاحتياط بالنّسبة إلى التّكليف المقدّمي والخطاب الغيري من حيث هو مما لا معنى له من غير فرق بين كون التّردد في نفس الواجب الغيري، أو بين مصداقه المحصّل له في الخارج، سواء كان التّردد على الأخير من جهة ما يرجع إلى الشّارع، أو غيره كما لا معنى للرّجوع إلى البراءة بالنّسبة إليه أيضاً بالملاحظة المذكورة على ما هو الحقّ وعليه المشهور من أنّ الوجوب الغيري لا يترتّب على مخالفته من حيث هو استحقاق

الإزالة وإنما ثبت بالتمسح بثلاثة أحجار، أو بالأعم منه ومن التمسح بذي الجهات أمكن، بل لم يبعد إجراء أصالة البراءة عما عدا. والحاصل: أنه فرق بين الأمر[1] بإزالة النجاسة من الثوب المرددة بين غسله مرة، أو مرتين وبين

العقوبة، وإن كان أصليّاً وإنّما يترتّب على مخالفة الوجوب النّفسي وإن كانت مسبّبة عن مخالفة الوجوب الغيري ضرورة كون ترك المقدّمة سبباً لترك ذيها، وفي بعض كلمات المحقّق المحكيّ في الكتاب دلالة على ملاحظة الأصلين بالنّسبة إلى الصّلاة المشروطة بالطّهارة لا بالنّسبة إلى الطهارة هذا على ما زعمه في معنى الاستصحاب.

وأمّا أمر الاستصحاب المشهوري فلا إشكال في كونه أوسع من الأصلين ضرورة جريانه بالنسبة إلى المقدّمات كما يجري بالنّسبة إلى ذيها. نعم ما أفاده المحقّق قدس سره في مطاوي كلماته من منع تعلّق التّكليف بالأمر الواقعي، أو كونه غاية قد عرفت شرح القول في ضعفه في الجزء الثّاني من التّعليقة وأنّه لا يمكن غيره بالنّسبة إلى القسم الأوّل، بل بالنّسبة إلى الغاية أيضاً فيما لم يجعل أحد الأمرين على سبيل التّخيير فراجع، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه وجوه المناقشة إلى ما يستفاد من ظاهر ما أفاده في الكتاب من جريان الأصلين بالنّسبة إلى نفس التّكليف الغيري وليس الأمر بالإزالة المردّدة بحسب الخارج، أو الأمر بالغسل المردّد من حيث كون المطلوب مرّة، أو مرّتين إلاّ غيريّاً.

اللّهم إلاّ أن يفرض البحث في المثال مع قطع النّظر عن كون الأمر فيه غيريّاً، ومنه ينقدح وجه ما أشرنا إليه من أنّ مجرّد تبيّن مفهوم المأمور به في الفرض مع كون المصداق شرعياً، بمعنى لزوم بيانه على الشارع لا يجدي في جريان الاشتغال فافهم وتأمّل فيما ذكرنا وحرّرناه في المقام لعلّك تجده حقيقاً بالإذعان واللّه العالم.

(١) لا يخفى عليك ما في العبارة من المسامحة فالأولى أن يقول المردّد حصولها في الخارج بين المرّة والمرّتين، هذا ولكن المقصود واضح وكأنّه جرى

الأمر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرتين والذي يعين كون مسألة التمسح من قبيل الأول دون الثاني هو ما استفيد من أدلة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة مثل قوله: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾، وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «**لا صلاة إلا بطهور**»، بناء على شمول الطهور ولو بقرينة ذيله الدال على كفاية الأحجار من الاستنجاء للطهارة الخبثية، ومثل الإجماعات المنقولة على وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة.

وهذا المعنى وإن لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقق المذكور بعد رد روايتي ابن المغيرة وابن يعقوب، بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل إلا أن الإنصاف وجود دليل على وجوب نفس الإزالة وأن الأمر بالغسل في الأخبار ليس باعتباره بنفسه في الصلاة وإنما هو أمر مقدمي لإزالة النجاسة، مع أن كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذي ذكره حتى يناقش فيه.

وبما ذكرنا يظهر ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني بأن مسألة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه ما لفظه: «**غاية ما أجمعوا عليه أن التغوط متى حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً لا بالثلاث ولا بشعب الحجر الواحد، وهذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً**»*، ويظهر ما

عن قلمه الشّريف سهواً.

ثمّ إنّ ما ذكره دام ظلّه من التّقرير بين الصّورتين إنّما هو بالنّظر إلى جريان الاحتياط والبراءة، وإلاّ فالحكم في الصّورتين في خصوص المقام هو عدم الاكتفاء بالحجر الواحد من جهة استصحاب بقاء النّجاسة.

---

* مشارق الشموس في شرح الدروس: ص ٧٦.

في قوله جواباً عن الاعتراض الأخير: «**أنه لم يثبت الإجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحق العقاب**» إلخ، وما في كلامه المحكي في حاشية شرحه على قول الشهيد قدس سره: «**ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه**» إلى آخره.

وأنت إذا أحطت خبراً[١] بما ذكرنا في أدلة الأقوال علمت أن الأقوى منها القول التاسع وبعده القول المشهور والله العالم بحقائق الأمور.

وينبغي التنبيه على أمور:

وهي بين ما يتعلق بالمتيقن السابق وما يتعلق بدليله الدال عليه وما يتعلق بالشك اللاحق في بقائه.

الأمر الأول:

أن المتيقن السابق إذا كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقائه، فأما أن يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد، وأما أن يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع، وأما أن يكون من جهة الشك في قيام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

أمّا الأول: فلا إشكال في جواز استصحاب[٢] الكلي ونفس الفرد وترتيب

---

(١) لا يخفى عليك الوجه فيما ذكره دام ظلّه إذ قد عرفت عدم وجه للتّفاصيل بأسرها فلو أغمضنا عمّا ذكرنا في الرّوايات بملاحظة لفظ النّقض، وقلنا إنّ المراد منه مجرّد عدم الأخذ بالحالة السّابقة فيتعيّن المصير إلى قول المشهور والله العالم بحقائق الأمور.

(٢) لا إشكال في رعاية الحيثيّة فيما نبّه عليه من الأمور فالكلام في هذا الأمر

. . . .

في أنّ حيثيّة الكليّة للمتيقّن السّابق هل هي مانعة عن استصحابه مطلقاً، أو في الجملة، أو غير مانعة مطلقاً كحيثيّة جزئيّة، فإنه لم يتوهّم مانعيّتها فنفي الإشكال في كلّ من استصحابي الكلّي والفرد في القسم الأوّل إنّما هو بالملاحظة المذكور فلا ينافي وجود ما يمنع منه من جهة أخرى ككون الشّك فيه شكّاً في المقتضي مثلاً.

نعم هنا إشكال فيما أفاده من الجمع بين الاستصحابين في الفرض بالنّسبة إلى ما يترتّب على كلّ منهما حيث إنّ الشّك في بقاء الكلّي في هذا القسم مسبّب دائماً عن الشّك في بقاء الفرد فلا يجمع استصحابه مع استصحابه حسب ما ستقف على تفصيل القول فيه.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّ ما ذكره من نفي الإشكال إنّما هو بالنّظر إلى عدم مانعيّة الموجود في ضمن الفرد عن استصحاب الكلّي في قبال القسمين الأخيرين، وإن كان فيه إشكال من جهة أخرى فتأمل، أو يقال إنّ كلامه مبنيّ على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار لا العقل، ومن المعلوم أنّ من الأحكام الشّرعيّة لبقاء الفرد ليس بقاء الكلّي في ضمنه فرفع الشّك فيه بحكم الشارع لا يستلزم رفع الشّك في بقاء الكلّي فيحتاج الحكم ببقائه إلى حكم ظاهريّ آخر فيجمع استصحابه مع استصحاب الكلّي على ما سيتلى عليك من أنّ الأصل في الشّك المسبّب لا يجري إذا لزم من رفع الشّك السّببي رفعه.

نعم لو قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظّن، أو قيل إنّه بناء على الأخبار ثبت جميع لوازم المستصحب من الشّرعيّة والعقليّة والعادية وما يترتّب عليهما من الآثار الشّرعيّة لكان لتوجّه الإشكال وجه للنّظر على خلاف التّحقيق عند الأستاذ العلاّمة، ولهذا نفي الإشكال عن جواز استصحاب الكلّي في هذا الفرض، بل ذكر دام ظلّه في مجلس البحث أنّ أكثر الاستصحابات الموضوعيّة يرجع إلى استصحاب الكلّي في ضمن الفرد وإن لم يخل عن مناقشة.

. . . .

هذا ولكن قد يقال بأنّ الجمع بين الاستصحابين لا يستقيم على كلّ تقدير وقول حيث إن الكلّي والفرد على القول بوجود الكلّي في الخارج موجودان بوجود واحد لا بوجودين سواء كانا متقارنين، أو مترتّبين، فإذا كان معنى استصحاب الشّيء والحكم ببقائه الحكم بوجوده الثّانوي الخارجي، فالحكم بوجود الجزئي عين الحكم بوجود الكلّي فلا يتصوّر هناك استصحابان لشكّين أحدهما مسبّب عن الآخر حتّى يبحث عن اجتماعهما، كما أنّ الحكم بعدم الفروعين الحكم بعدم ما يوجد بوجوده من الحصّة المتحقّقة في ضمنه ومنه يظهر فساد ما قيل من كون الفرد مقدّمة للكلّي حيث إنّ العينيّة الخارجيّة تنافي المقدّميّة ولا يرد النّقض بالجزء الأخير في المركّبات ضرورة عدم كون وجوده عين وجود الكلّ وإن لم ينفك عنه.

وأمّا ما يقال علي ما ذكرنا من منافاته لما تسالم عليه القائلون بوجود الكلّي من كون وجوده معلولاً لوجود الفرد ومسبّبا عنه فلا يجامع اتّحادهما بحسب الوجود الخارجي على ما ذكر.

مع أن عنوان الجزئية والكليّة الملحوظ من حيث الإضافة إلى الجزء والكلّ والانتساب إليهما ينافي الحكم باتحادهما في الخارج.

اللّهم إلاّ أن يقال بكفاية مغايرتهما من غير جهة الوجود الخارجي فيتوجّه عليه المنع من لزوم المغايرة بين العلّة والمعلول بحسب الوجود دائماً كيف والفصل علّة لوجود الجنس مع كونهما متّحدين بحسب الوجود الخارجي فتأمل.

ودعوى أنّ اتّحادهما بحسب الوجود الخارجي مع اختلاف الإضافة والانتساب يكفي في التّفكيك بينهما بحسب الوجود الظّاهري الاستصحابي فاسدة بعد الاعتراف بالاتّحاد وكون معنى الاستصحاب الحكم ببقاء الوجود الخارجي فتأمل. في المقام، فإنه حقيق بالتّأمّل التّام.

أحكام كل منهما عليه.

وأمّا الثاني: فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقاً على المشهور[1].

نعم لا يتعين بذلك أحكام الفرد الباقي، سواء كان الشك من جهة الرافع كما إذا علم بحدوث البول، أو المني ولم يعلم الحالة السابقة[2] وجب الجمع بين

---

(١) لا يخفى عليك الوجه في تقييده الحكم بالقيد المذكور حيث إنّه على مختاره من التّفصيل في باب الاستصحاب بما عرفته قد يشكل الحكم بجواز استصحاب الكلّي في الفرض بقول مطلق حتّى في الشّك في المقتضي فالقيد قيد لإطلاق الحكم لا للحكم في جميع الصّور، فإنّ من بعضها الشّك في الرّافع كمثال الحدث على ما صرّح به في الكتاب لا يقال إنه إذا تردّد المستصحب بين وجوده في ضمن ما هو مرتفع قطعاً وبين ما هو باق فيكون الشّك في بقائه من جهة الشّك في مقدار استعداده دائماً، لأنّا نقول تردّد المستصحب بين ما هو مرتفع وما هو باق إن كان بين ما هو مرتفع من جهة تمامية استعداده كان الشّك في بقائه من جهة الشّك في المقتضي، وإن كان بين ما هو مرتفع من جهة الرّافع كان الشّك في بقائه من جهة الشّك في الرّافع كما لا يخفى، فإطلاق القول المذكور ممّا لا وجه له.

نعم بناء على ما يظهر من الأستاذ العلاّمة من كفاية إحراز الموضوع ولو بالمسامحة العرفيّة أمكن القول، بلغويّة القيد المذكور فتأمل.

(٢) لا يخفى عليك أنّ التّقييد بهذا القيد إنّما هو من جهة تغاير الحكم في صورة العلم بالحالة السّابقة لما حكم به من جواز الاستصحاب بالنّسبة إلى نفس الكلّي في الجملة، وإن لم يكن كذلك دائماً فحال هذا القيد كحال القيد السّابق. توضيح ذلك: أنّ الأمر لا يخلو من ثلاثة صور:

أحدها: ما لو علم بالطّهارة قبل حدوث ما هو المردّد بين الموجب لحدث الأكبر والأصغر.

ثانيها: ما لو علم بالحدث قبل حدوثه وهذا على قسمين:

أحدهما: ما لو علم بالحدث الأصغر.

ثانيها: ما لو علم بالحدث الأكبر.

وأمّا لو علم بالحدث المردّد فلا بدّ من أن يلاحظ الحال قبل العلم به كما لا يخفى.

ثالثها: ما لو جهل الأمر قبله، ففي الصّورة الأولى والثّالثة لا إشكال في جريان ما ذكره فيهما، وأما في الصّورة الثّانية فلا إشكال في عدم جريانه فيها في كلّ من القسمين، لأنّ بعد العلم بأحد الحدثين لا أثر للعلم الإجمالي بالموجب المردّد في إيجاب العلم بالنّسبة إلى القدر المشترك حتّى يجري الاستصحاب بالنّسبة إليه، بل يحكم بعد إيجاد الرّافع للمعلوم بنفي القدر المشترك بمقتضى الأصل السّليم كما لا يخفى.

وهذا ممّا لا إشكال فيه أصلاً وإن أردت تفصيل القول فيه فراجع إلى ما فصّلناه في الجزء الثّاني من التّعليقة في الشّبهة المحصورة.

نعم يمكن إدراج الصّورة في أحد القسمين للقسم الأخير من الأقسام الّتي ذكرها الأستاذ العلاّمة وهذا الّذي ذكرنا على ما هو المشهور بينهم من تداخل الأحداث من حيث السّببيّة، بمعنى عدم تأثير الحدث ممّا لا إشكال فيه، وأما بناء على ما يظهر من بعضهم من تداخلها من حيث المسبّب فالّذي جزم به الأستاذ العلاّمة هو إلحاق الصّورة بالصّورتين في جريان ما ذكره فيها أيضاً، ولكن يمكن أن يقال بعدم الإلحاق أيضاً، لأنّ العلم الإجمالي بموجب الحدث وإن أوجب العلم الإجمالي بالحدث إلاّ أنّ هذا المتيقّن بالفرض لا أثر له شرعاً على تقدير فلا معنى لاستصحابه.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّ ترتّب الأثر على وجوده حين الشّك يكفي في استصحابه

الطهارتين[1]، فإذا فعل إحداهما وشك في رفع الحدث، فالأصل بقاؤه وإن

ولا يشترط ترتّب الأثر على وجوده في الزّمان السّابق على ما ستقف على تفصيل القول فيه في الاستصحاب التّعليقي فتأمل، فإنه يمكن أن يقال بعدم جريان ما سنختاره في الاستصحاب التّعليقي بالنّسبة إلى المقام.

(١) قد يستشكل فيما ذكره بأنّ الغسل من أحكام خصوص الحدث الأكبر فكيف يمكن الحكم بوجوبه بعد الوضوء باستصحاب كلّي الحدث، وكذلك الوضوء من أحكام الحدث الأصغر فكيف يمكن الحكم، بلزومه باستصحاب كلّي الحدث لو فرض تقديم الغسل، لأنّ المدّعى هو جواز استصحاب الكلّي فيما لو ترتّب على نفسه حكم شرعيّ كحرمة مسّ كتابة القرآن بعد الإتيان بأحد الطّهورين، لأنه من أحكام القدر المشترك لا فيما ترتّب على فرده حكم شرعي والمفروض أنّ الوضوء والغسل من أحكام الحدث الأصغر والأكبر لا كلّي الحدث، ولكن يمكن أن يقال إنّ حكمهم بوجوب الجمع بين الطّهارتين ليس من جهة اقتضاء نفس استصحاب الحدث ذلك، بل إنّما هومن جهة حكم العقل بعد استصحاب الحدث، فإنه باستصحابه يثبت عدم جواز الدّخول في الصّلاة بعد فعل أحد الطّهورين حيث إنّه من أحكام كلّي الحدث فلو أراد الدّخول فيها في هذه الحالة فلا مناص له عن فعل الطّهور الآخر ليقطع بالطّهارة حتّى يجوز له الدّخول في الصّلاة ولا يمكن له الرّجوع إلى الأصل بالنّسبة إلى كلّ من الطّهورين، لأنّ معه يقطع بعدم جواز الدّخول في الصّلاة فالأصلان بالنّسبة إلى هذا الحكم متعارضان كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره من الحكم بوجوب الجمع بين الطّهارتين في دوران الأمر بين ما يقتضي الغسل، أو الوضوء ممّا لا إشكال فيه، وأما لو كان الدّوران في الخارج بين ما يقتضي الوضوء، أو هو مع الغسل كما في المردّد بين البول ودم الاستحاضة فقد يقال إنّ هذا النّحومن العلم الإجمالي لا أثر له من جهة أنّ الأصل بالنّسبة إلى

كان الأصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب أم كان الشك من جهة المقتضي كما لو تردد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلا سنة، وكونه حيواناً يعيش مائة سنة فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب الكلي المشترك بين الحيوانين ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع[1] من إجراء الأصلين

وجوب الغسل سليم عن المعارض لفرض تيقّن وجوب الوضوء على كلّ تقدير، لكن التّحقيق أن يقال إنّه لو أريد الحكم بالوجوب من جهة أصالة الاشتغال، فالحقّ ما ذكر إن لم نقل بأنّ مقتضى قوله عليه السلام لا صلاة إلاّ بطهور هو وجوب تحصيل الطّهور المشكوك بفعل الوضوء فيجب من باب المقدّمة الجمع فتدبّر. وإن أريد من جهة استصحاب الحدث كما هو المفروض في محلّ البحث فلا، لأن الاستصحاب وارد على أصالة البراءة بالنّسبة إلى الأكثر كما لا يخفى.

وقد تقدّم مجمل هذا الكلام عند التكلّم في كلام المحقّق الخونساري وعليك بضبط هذا وحفظه حتّى تكون على بصيرة من الأمر في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر وإنّ قولنا بالرّجوع إلى البراءة فيه إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك استصحاب يقضي بوجوب الإتيان بالأكثر، ولكن يمكن أن يقال بأنّ المقام من قبيل ما لو شكّ في خروج المني مع البول، فإنه يرجع إلى استصحاب الطّهارة من الحدث الأكبر لا إلى استصحاب الحدث بعد الوضوء لكون انتقاض الطّهارة بالحدث الأصغر في المثال بعنوان التّفصيل والشّك في انتقاض الطّهارة من الحدث الأكبر كذلك وهذا بخلاف المقام، فإنّ المفروض أنّ تردّد الموجود بين البول والدّم لا يؤثر بعد حصول العلم التّفصيلي بانتقاض إحدى الحالتين والشّك في انتقاض الأخرى كما لا يخفى، فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أنّ حاصل ما ذكره دام ظلّه هوإنه لا إشكال في ترتيب الأحكام المترتبة على نفس الكلّي في الشّريعة باستصحابه، وأما الحكم المترتّب

على الفرد والخصوصيّة الّذي لا يلازم وجود الكلّي في الزّمان الثّاني لوجوده عقلاً، فلا يمكن إثباته باستصحاب الكلّي على ما هو قضيّة التّحقيق من عدم جواز التّعويل على الأصول المثبتة، بل يرجع في هذا الحكم إلى عدمه بأصالة عدم وجود موضوعه إن لم يكن معارضاً بأصالة عدم وجود الفرد الآخر بأن استلزم من جريانهما طرح حكم شرعيّ بحسب العمل كما في الشّبهة المحصورة حيث إنّه يلزم من الرّجوع إلى أصالة الحليّة والطّهارة في كلّ من الطّرفين، أو الأطراف فيها طرح العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما وحرمته، فالتّنظير بالشّبهة المحصورة إنّما هومن حيث استلزام الرّجوع إلى الأصل في كلّ من الطّرفين طرح العلم الإجمالي لا من حيث جريان الاستصحاب في الكلّي وعدمه، وإلاّ فلا يجوز الرّجوع إلى الأصلين في نفي الفردين بالنّسبة إلى هذا الحكم فلو فرض في الشّبهة المحصورة أنّ لوقوع النّجاسة في خصوص كلّ من الإناءين مثلاً من حيث الخصوصيّة حكم شرعيّ غير وجوب الاجتناب عنه لم يكن هناك مانع من الرّجوع إلى الأصل في كلّ منهما بالنّسبة إلى نفي هذا الحكم.

وبالجملة: بعد استصحاب الكلّي وترتب الحكم المترتّب عليه من حيث هوقد لا يترتّب على وجود الفردين حكم أصلاً وقد يترتّب على وجودهما حكم شرعيّ وقد يترتّب على وجود أحدهما دون الآخر، ففي الأوّل لا إشكال في عدم جواز الرّجوع إلى الأصل في نفي الفردين إذ الحكم الظّاهري بعدم وجود الشّيء مع عدم ترتّب حكم عليه غير معقول كما لا يخفى، كما أنّ في الثّالث لا إشكال في عدم جواز الرّجوع إلى الأصل بالنّسبة إلى ما يترتّب عليه الأثر الشّرعي وفي جواز الرّجوع إليه بالنّسبة إلى نفي ما يترتّب عليه الأثر، وأما الثّاني فإن لم يستلزم من الرّجوع إلى الأصلين فيه تعارض بينهما وطرح لدليل واجب العمل فلا إشكال في جواز الرّجوع إليهما، وإلاّ فلا إشكال في عدم الرّجوع إليهما هذا إذا لوحظا بقول مطلق.

وأمّا إذا فرض من الرّجوع إليهما الطّرح من جهة وعدمه من أخرى فيحكم بالتّفكيك بينهما وهذا أيضاً لا إشكال فيه إن شاء اللّه.

هذا كلّه بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب وعدم اعتبار الأصل المثبت، وإلاّ فالحكم ليس ما ذكر كما لا يخفى، وستقف على شرح القول فيه إن شاء اللّه هذا حاصل القول في المسألة على سبيل الإطلاق والكليّة، وأما في مثال دوران الخارج بين ما يوجب الغسل والوضوء فإن كان الدّوران بين البول والمني فالظّاهر كون النّسبة بين حكمهما العموم والخصوص مطلقاً، لأنّ كلّ ما منع عنه الحدث الأصغر يمنع عنه الحدث الأكبر أيضاً، وإن كان الدّوران بين البول وغير المني من الأحداث فالظّاهر أنّه يوجد فيه ما هو أعمّ من وجه حكماً من الحدث الأصغر فيختلف الحكم هذا.

ثمّ هنا إشكال قد يتوهّم توجّهه على ما ذكره دام ظلّه وهوإن من المحقّق عند المحقّقين ومنهم الأستاذ العلاّمة أنّ الأحكام الشّرعيّة إنّما تتعلّق بالطّبائع والماهيّة باعتبار الوجود، وكذلك المصلحة والمفسدة اللّتان تسبّب عنهما الأحكام إنّما هي في الماهيّات باعتبار الوجود الخارجي إذ الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي، وباعتبار الوجود الذّهني لا يتعلّق به غرض في الشّرع ولا يصير معروضاً للحسن والقبح، ومعنى تعلّق الحكم بالطّبيعة باعتبار الوجود الخارجي هو معنى تعلّقه بالفرد فلا يكون في الشّرع حكم تعلّق بالكلّي من حيث هو حتّى يتكلّم في جواز استصحابه ليترتّب هذا الحكم عليه، ولكنك خبير بفساد هذا الإشكال وعدم توجّهه على ما ذكره دام ظلّه إذ تعلّق الحكم بالطّبيعة باعتبار الوجود المطلق غير تعلّقه بها باعتبار وجوده الخاص أعني الفرد.

وبالجملة: فرق واضح بين القول بتعلّق الأحكام بالأفراد وبين تعلّقها بالطّبائع باعتبار الوجود وتحقيق القول فيه يطلب من محلّه، ثمّ إنّه لا يتوهّم رجوع الإشكال

كما في الشبهة، وتوهم عدم جريان الأصل[1] في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل مدفوع بأنه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه كاندفاع توهم كون الشك في بقائه[2] مسبباً عن

المذكور إلى ما أشرنا إليه من الإشكال على الجميع بين استصحابي الفرد والكلّي في القسم الأوّل، فإنّ ذلك الإشكال مبناه على اتحاد الوجودين وما في المقام على تعلّق الحكم الشّرعي بالكلّي والطّبيعة باعتبار الوجود الخارجي فيتوهّم كونه عين الفرد في الخارج كما ربما يستظهر من قولهم إنّ الشّيء ما لم يتشخّص لم يوجد.

(١) وحاصل هذا التّوهم يرجع إلى أنّ أمر المستصحب في الواقع بعد البناء على عدم وجود الكلّي إلاّ في ضمن الأفراد، بل بناء على القول بوجوده مستقلاً أيضاً إذ لم يقل أحد بوجود الكلّي مستقلاً بحيث ينكر الارتباط بين وجوده ووجود الفرد دائر بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير وجوده في ضمنه، أو جمعه معه في الوجود وبين ما هو مشكوك الوجود ولو كان على تقدير وجوده باقياً قطعاً، فإذا نفينا وجوده بالأصل فلا يبقى مجال للحكم ببقاء الكلّي لا يقال إنّ أصالة عدم وجود أحد الفردين في الزّمان السّابق معارضة بأصالة عدم وجود الفرد الآخر، لأنّا نقول لم نرد بجريان الأصل في أحدهما إثبات وجود الآخر حتى يحكم بانتفاء الكلّي، بل نريد منه نفي وجود الكلّي في ضمنه فينضمّ إليه القطع بانتفائه على تقدير وجوده في ضمن الفرد الآخر فيحكم منهما بنفي الكلّي.

هذا وحاصل ما ذكره دام ظلّه في دفع هذا التّوهّم: أنّ دوران أمر الكلّي في الواقع بين الشيئين لا يمنع من استصحابه بالنّسبة إلى الأحكام المترتّبة عليه لعدم منع هذا الدّوران عن الشّك في بقائه عرفاً وهو كاف في جريان الاستصحاب على ما عليه بناء المشهور.

(٢) حاصل هذا التوهّم يرجع إلى أنّ الشّك في بقاء الكلّي بعد فرض دورانه

. . . .

بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير وجوده وما هو مقطوع البقاء كذلك مسبّب عن الشّك في وجوده في ضمن ما هو مقطوع البقاء قطعاً على تقدير وجوده، فإذا أجرينا الأصل بالنّسبة إليه وحكمنا بعدم وجوده ظاهراً فلا مجال لإجراء الأصل بعده بالنّسبة إلى الكلّي لما ستقف عليه واعترف به الأستاذ العلاّمة دام ظلّه من أنّ الأصل في الشّك المسبّب لا يجامع الأصل في الشّك السّببي في الدّخول تحت دليل الأصل، بل الدّاخل هو الشّك السّببي ويلزمه رفع الشّك المسبّب، سواء كان الأصلان فيهما متعاضدين، أو متعارضين، فإذا أجري الأصل في المقام بالنّسبة إلى الشّك في وجود الفرد وحكمنا بعدمه يلزمه رفع الشّك عن بقاء الكلّي المسبّب عنه على سبيل الحكومة فيحكم بعدمه فلا مجرى لاستصحاب وجوده بعده.

هذا كلّه على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، وأما على القول باعتباره من باب الظّن فالأمر واضح كما لا يخفى، وقد تقدّم شطر من الكلام في ذلك أيضاً في طيّ كلماتنا السّابقة فراجع. هذا ملخّص هذا التّوهّم وفيه:

أوّلاً: منع سببيّة الشّك في الكلّي عن الشّك في وجود الفرد وإنّما المسبّب عنه احتمال بقائه، وأما احتمال ارتفاعه فمسبّب عن احتمال وجوده في ضمن الفرد الآخر المشكوك وجوده أيضاً، فالحكم بارتفاعه لا يمكن إلاّ بعد إثبات كون الموجود في السّابق هو الأقلّ استعداداً من الفردين وهو لا يجوز حتّى على القول باعتبار الأصول المثبتة لمكان المعارضة، فإنّ أصالة عدم وجود الأكثر استعداداً للبقاء حينئذ معارضة بأصالة عدم وجود الأقلّ استعداداً في الزّمان السّابق فيحكم بوجود الآخر وبقاء الكلّي أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ الشّك في وجود شيء الّذي عبارة عن احتمال وجوده وعدمه قد ينشأ طرفاه عن الشّك في وجود شيء آخر وعدمه، كما في الشّك في طهارة الملاقي للجسم المستصحب نجاسته، وقد ينشأ أحد طرفيه عن احتمال في شيء

والطَّرف الآخر منه ينشأ عن احتمال في الشّيء الآخر، أمّا إذا كان من القسم الأوّل فلا إشكال في عدم جواز إجراء الأصل بالنّسبة إلى الشّك المسبّب بعد فرض إجراء الأصل بالنّسبة إلى الشّك السّببي لو أمكن رفع الشّك عنه برفع الشّك عنه على سبيل الحكومة بأن يكون الملازمة ثمّة من جانب الشارع، وأمّا إذا كان من الثّاني كما في المقام حيث إنّ احتمال بقاء الكلّي مسبّب عن احتمال وجوده في ضمن أحد الفردين واحتمال ارتفاعه مسبّب عن احتمال وجوده في ضمن فرد آخر فلا معنى، لأنّ يجعل إجراء الأصل بالنّسبة إلى أحد الاحتمالين دليلاً على رفع الكلّي وبقائه حتّى على القول باعتبار الأصول المثبتة، فإنه كما يقال إنّ الأصل عدم وجوده في ضمن الفرد الّذي أطول عمراً فلا بد أن يكون موجوداً في ضمن الفرد الآخر فيكون مرتفعاً كذلك يقال إنّ الأصل عدم وجوده في ضمن الآخر فيكون موجوداً في ضمنه فيكون باقياً، ومنه يظهر اندفاع عكس هذا التّوهّم أيضاً وهو إن احتمال ارتفاع الكلّي مسبّب عن احتمال وجوده في ضمن الأقلّ عمراً فالأصل عدم وجوده في ضمنه فيحكم بوجوده في ضمن الفرد الآخر فيحكم ببقائه فلا يحتاج إلى استصحاب الكلّي، بل لا معنى له.

وبعبارة أخرى: الشّك في الكلّي مسبّب عن الشّك في كون الحادث أيّ شيء لا عن الشّك في حدوث شيء حتّى يحكم بعدم الكلّي بعدم حدوثه.

وبعبارة ثالثة: انعدام الكلّي وارتفاعه في الواقع محمول ولازم لوجوده في ضمن الأقلّ عمرا من الفردين لا مجرّد عدم وجوده في ضمن غيره فلا يمكن الحكم بارتفاعه ظاهراً إلاّ بعد إحراز موضوعه ولو بالأصل وهو وجوده في ضمن الأقل عمراً وإثباته بأصالة عدم وجوده في ضمن غيره معارض بأصالة عدم وجوده في ضمنه لفرض الشّك فيه أيضاً فيتدافع الأصلان ويبقى الشّك في بقاء الكلّي سليماً عن الرّافع فيستصحب لا يقال كما أنّ الارتفاع محمول في الواقع للكلّي في

. . . .

ضمن الفرد الأقل عيشاً، كذلك البقاء محمول له باعتبار وجوده في ضمن الأكثر عيشا فإثبات بقائه في الظّاهر بالأصل لا يمكن إلاّ بعد إحراز موضوعه وهو وجود الكلّي في ضمن الأكثر عيشاً لعدم جواز الحكم بالمحمول ولو ظاهراً، إلاّ بعد إثبات موضوعه والمفروض عدم إمكانه في المقام.

والحاصل: أنّ كلاً من الارتفاع والبقاء إذا كان له منشأ مستقلّ لا يمكن الحكم بأحدهما إلاّ بعد إحراز منشئه فلا يجوز الحكم ببقاء الكلّي باستصحاب نفسه بعد فرض أنّ بقاءه في الواقع محمول لوجوده في ضمن الأطول عمراً من الفردين، لأنّا نقول الحكم ببقاء الكلّي في زمان الشّك ليس إلاّ الحكم بوجوده في هذا الزّمان وليس متفرّعاً إلاّ على القطع بوجوده في الزّمان السّابق، والمفروض إحرازه من دون أن يتوقّف على إحراز وجوده في ضمن أحد الفردين بالخصوص وكون بقائه في الواقع في زمان الشّك ملازماً عقلاً لوجوده في ضمن أحد الفردين بالخصوص، فيكون احتمال بقائه مسبّباً عنه إنّما ينفع إذا أمكن إحراز وجوده في ضمنه ولو بالأصل، فإنه لا يجري الاستصحاب حينئذ في الكلّي، وأما إذا لم يكن فلا مانع عنه وهذا بخلاف الحكم بارتفاعه، فإنه لا معنى له إلاّ بعد إثبات كون وجوده في الزّمان السّابق في ضمن الأقلّ استعداداً للبقاء من الفردين.

نعم لو أريد ترتيب الأحكام المترتّبة على وجوده في ضمن الأكثر استعداداً للبقاء بالخصوص لم يكن جائزاً على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة، وأمّا الأحكام المترتبة على وجوده المطلق المترتّب عليه في زمان القطع بوجوده كذلك فلا مانع عنه.

وبالجملة: هذه توهّمات واهية.

وثانياً: سلّمنا التّسبّب في المقام أي سببيّة الشّك في الكلّي بطرفيه عن الشّك في وجوده في ضمن الأكثر عيشاً، ولكنه لا ينفع أيضاً في الحكم بارتفاع الكلّي، فإنّ

الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنه من آثاره فإن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم[1] وجود ما هو في ضمنه من

عدم الكلّي من اللّوازم العقليّة لعدم وجود الفرد وليس من اللّوازم الشّرعيّة له حتّى يحكم به بعد الحكم بعدم وجود الفرد. نعم لو قيل باعتبار الأصول بالنّسبة إلى غير اللّوازم الشّرعيّة أيضاً توجّه الحكم بارتفاعه على هذا الفرض، لكنه بمعزل عن التّحقيق على ما عرفته مراراً وستعرفه.

ثمّ إنّ نظير هذا التّوهّم المتوهّم في المقام قد يتوهّم في غيره أيضاً من نظائره كما في الشّك في تقدّم الحدث والطّهارة بعد العلم بهما فيما لو علم الحالة السّابقة، فإنه قد يقال في ردّ القائلين بالأخذ بضدّها بمقتضى استصحاب وجوده المقطوع به بأنّ احتمال بقائه مسبّب عن احتمال كون وجود ما يقتضيه من الحدث والطّهارة أصلاً بعد حصول ما يقتضي نقيضه، فإذا حكم بأصالة عدم حصوله بعده فيحكم بعدم ما هو مسبّب عنه أيضاً هذا ويظهر دفعه ممّا ذكرنا في المقام.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك الفرق بين التّوهّمين، فإنّ الأوّل مستند إلى نفس دوران الأمر في الكلّي بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث من غير ملاحظة الحكم بعدم حدوثه، وإن كان محكوماً بذلك وفي الثّاني إلى تسبّب الشّك في البقاء عن الشّك في وجوده في ضمن الفرد مع ملاحظة الحكم بعدمه الملازم للحكم بعدم الكلّي وبينهما فرق واضح لا يكاد يخفى.

(١) حاصل ما ذكره هو إن في المقام شيئين: أحدهما: ارتفاع الكلّي الموجود. ثانيهما: عدم وجود الكلّي في ضمن الفرد الأكثر استعداداً للبقاء والأوّل من لوازم وجوده في ضمن الأقلّ استعداداً للبقاء فلا يمكن الحكم به إلاّ بعد إثباته على ما عرفت تفصيل القول فيه، والثّاني من لوازم نفس عدم وجود الفرد الأكثر عيشا فلو

القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين وبينهما فرق واضح، ولذا ذكرنا أنه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم.

ويظهر من المحقق القمي رحمه الله في القوانين مع قوله بحجية الاستصحاب على الإطلاق عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم ولم أتحقق وجهه، قال: «**إن الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التأمل في أنه كلي، أو جزئي، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أولاً مفهوماً كلياً مردداً بين أمور، وقد يكون جزئياً حقيقياً معيناً وبذلك يتفاوت الحال إذ قد يختلف أفراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلها استعداداً للامتداد**».

ثم ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوة نبيه بالاستصحاب ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابي ثم رده بما ادعى ابتناءه على ما ذكره وملاحظة مقدار القابلية، ثم أوضح ذلك بمثال وهو: «**إنا إذا علمنا أن**

ترتّب حكم على وجود الكلّي في ضمنه من حيث الخصوص توجّه الحكم بعدم ترتيبه بنفي الفرد بالأصل مع الغضّ عمّا ذكرنا في الإيراد الثّاني الّذي أهمله الأستاذ العلاّمة من عدم كون عدم الكلّي من اللّوازم الشّرعيّة للمستصحب.

نعم يمكن الحكم بعدم ترتيب هذا الأثر عليه على ما ذكرنا أيضاً، لكن لا بإجراء الأصل بالنّسبة إلى الفرد، بل بإجرائه في نفس عدم وجود الكلّي في ضمنه ولا يعارض بأصالة عدم وجوده في ضمن الفرد الآخر أيضاً لما قد عرفت من أنّه لا أثر لهذه المعارضة، بل لا معارضة حقيقة، ولهذا يعمل بكلا الأصلين لو فرض ترتّب حكم شرعيّ على كلّ من مجرى الأصلين.

في الدار حيواناً لكن لا نعلم أنه أي نوع هو، من الطيور، أو البهائم، أو الحشار، أو الديدان ثم غبنا عن ذلك مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفوراً، أو فأرة، أو دودة قز فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابها إلى حصول زمان ظن بقاء أطول الحيوانات عمراً؟ قال: وبذلك بطل تمسك الكتابي»*.

أقول: إن ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب مع أنه مستلزم لاختصاص[1] اعتبار الاستصحاب بالشك في الرافع موجب لعدم انضباط

---

(١) حاصل ما ذكره هوإن الالتزام بما ذكره قدس سره من البيان مستلزم للقول باختصاص اعتبار الاستصحاب بالشّك في الرّافع حيث إنّ إحراز الاستعداد منحصر فيه، فاعتباره في جريان الاستصحاب يوجب الاختصاص المذكور، وأما في الشّك في المقتضي فيرجع إلى الشّك في أصل الاستعداد، مع أن الظّاهر كونه موافقاً للمشهور في باب الاستصحاب حسب ما يظهر من اختياره القول بالحجيّة مطلقاً، ولكن قد يقال إنّ ما ذكره غير ملازم لما ذكره دام ظلّه.

توضيح ذلك: أنّ الرّجوع إلى الغلبة إنّما يكون على رأي الفاضل القميّ رحمه الله في مقامات ثلاثة:

أحدها: لإحراز الاستعداد في الجملة.

ثانيها: في تعيين مقداره من جهة دورانه بين الأقلّ والأكثر كما إذا شكّ في استعداد حيوان للبقاء عشرة سنين مثلاً أوإنقص فيرجع في تشخيصه إلى الغلبة في نوعه، أو صنفه فيحكم، بلحوقه بالأغلب فيهما من جهة الغلبة.

ثالثها: في مقام العلم باستعداد الشّيء للبقاء والشّك في الرّافع بالنّسبة إلى إثبات

---

* القوانين المحكمة: ج ٢، ص ٦٩ - ٧٣.

الاستصحاب لعدم استقامة إرادة[1] استعداده من حيث تشخصه ولا أبعد

عدم وجود الرّافع والأوّل والثّاني إنّما هما في الشّك في المقتضي فمجرّد اعتبار إحراز الاستعداد في نوع المستصحب وصنفه بالغلبة ليلحق المشكوك به لا يقتضي بما ذكره دام ظلّه، بل هو عين القول بحجيّة الاستصحاب مطلقاً كما لا يخفى.

نعم لو كان معنى كلامه لزوم اعتبار إحراز الاستعداد في المستصحب بطريق القطع لكان ما ذكره وجيها، لكنه غير مراد قطعاً، هذا ولكنه ذكر دام ظلّه في ردّ هذا المعنى أنّه ليس تمسّكاً بالاستصحاب، بل إنّما هو تمسّك بالغلبة، ولكنك خبير بأنّ هذا الإيراد لا مساس له بالمقام، بل هو كلام على التمسّك بالغلبة في باب الاستصحاب بقول مطلق، وقد عرفت تفصيل القول فيه في أدلّة القائلين بالاعتبار مطلقاً.

(١) أراد بذلك إحراز استعداد المستصحب من حيث شخصه وبملاحظته من غير الرّجوع إلى الغلبة في نوعه، أو صنفه ولو كان باعتبار الرّجوع إلى الغلبة، ومن المعلوم أنّ إحراز هذا المعنى متعذّراً وقليل في الغاية والفاضل المذكور أيضاً لا يقول به، فإنّ كلامه إنّما هو في إحراز الاستعداد بالغلبة لا إحراز نفس المستصحب ولو باعتبار نوعه كما قد يتوهّم من العبارة في بادي النّظر، ولكن لا يخفى عليك أنّ الاستعداد مفروض في جميع موارد الشّك في الرّافع من غير جهة الغلبة في النّوع والصّنف.

هذا كلّه في عدم استقامة إرادة استعداده من حيث تشخّصه، وأما عدم استقامة إرادة استعداده بملاحظة الأجناس فلما عرفت سابقاً من أنّ القدر الحاصل منه، بل وأريد منه مقطوع في باب الاستصحاب في أكثر الموارد فلا معنى للرّجوع إليه، وأما عدم استقامة أقرب الأصناف فلإيجابه تخصيص اعتبار الاستصحاب بموارد قليلة، وأما عدم الضّابط لتعيين المتوسّط من الأصناف فلتعذّره في أكثر الموارد حيث إنّ كثيراً من الأشياء مندرج تحت أصناف كثيرة فكيف يشخّص المتوسّط، فالمراد عدم الدّليل على تعيين المتوسّط لا عدم الدّليل على اعتبار الغلبة بالنّسبة إليه كما قد يتوهّم من العبارة فتدبّر.

الأجناس ولا أقرب الأصناف ولا ضابط لتعيين المتوسط، والإحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقاً، مع أن اعتبار الاستصحاب[1] عند هذا المحقق لا يختص دليله بالظن كما اعترف به سابقاً فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتب أثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره سيجيء ما فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى، ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره ممنوع، لأن النبوة نظير سائر الأمور[2] الشرعية التي اعترف سابقاً بجريان الاستصحاب

---

(١) ما ذكره في قوّة جواب آخر وحاصله أنّه لو سلّم مانعيّة تردّد المستصحب بين ما انتفى وما هو باق عن التمسّك بالاستصحاب على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن لمنع من حصول الظّن ببقاء المردّد حينئذ لما قد عرفت من قضيّة السّببيّة في شكّه، لكن لا نسلّم مانعيّته عن استصحابه بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار المتوقّف جريانها في موارده على صدق البقاء عرفاً.

(٢) توضيح ما ذكروه هوإن نبوّة كلّ نبيّ ليس نوعاً من النّبوة حتّى يلاحظ في استصحاب نبوّة نبيّ من الأنبياء استعداد أغلب النّبوات للبقاء، بل هي فرد من النّبوة يكون المقتضي لمقدار بقائها المصلحة الواقعيّة الّتي لا يعلمها إلاّ علاّم الغيوب، فالنّبوة من هذه الجهة كسائر الأحكام الشّرعيّة يكون المقتضي لمقدار بقائها نفس المصلحة الواقعيّة فابتناء ردّ الكتابي على ما ذكره من الكليّة على فرض تماميّته من أنّه لا بدّ في استصحاب نوع من الكلّي ملاحظة استعداد أغلب أنواعه ممّا لا وجه له، وقد يقال إن نسخ النّبوة ورفعها ممّا لا معنى له وإنّما المنسوخ والمرتفع هو الحكم الثّابت من النّبي فتدبّر.

وسيجيء تفصيل الكلام في ردّ الكتابي وفي صحّة الاستصحاب الّذي تمسّك به بعد هذا إن شاء اللّه تعالى وقد صرّح دام ظلّه فيما سيجيء من كلامه في الموضع المذكور بعدم قابليّته للارتفاع.

فيها وليس لها أنواع مختلفة الاستعداد وإنما المختلف في الاستعداد أشخاص.

وأمّا الثالث: وهو ما إذا كان الشك[١] في بقاء الكلي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فهوعلى قسمين، لأن الفرد الآخر إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، وأما يحتمل حدوثه بعده إما بتبدله إليه، وأما بمجرد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا القسم بناء على ما ذكره دام ظلّه العالي يرجع إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لو علم بوجود الكلّي في ضمن فرد مشخّص معيّن وعلم انعدام هذا الفرد أيضاً، لكن يحتمل وجود فرد آخر غير هذا الفرد المعلوم انعدامه مقارنا معه في الوجود، أو قبل انتفائه وانعدامه بحيث يعلم أنّه على تقدير الوجود يكون باقياً فيشكّ من جهته في ارتفاع الكلّي وبقائه.

ثانيها: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد معيّن وعلم انتفاء ذلك الفرد قطعاً، لكن يحتمل أن يحدث فرد آخر حين انتفائه بتبدّله إليه.

ثالثها: هذه الصّورة بتغاير كون احتمال وجود فرد آخر بعد انتفائه من جهة مجرّد احتمال حدوثه مقارناً لزمان انتفائه لا من جهة احتمال التّبدّل كما في القسم الثّاني.

وذكر الأستاذ العلاّمة وجوها ثلاثة في حكم هذه الأقسام أحدها عدم جريان الاستصحاب مطلقاً، لأنّ المستصحب في جميع المقامات إنّما هو وجود الشّيء لا ماهيّته، لأنّ استصحاب الماهيّة مع عدم كونها معروضة للحكم الشّرعي أصلاً حسب ما تقرّر في محلّه غير معقول لعدم طروّ الشّك بالنّسبة إليها أصلاً لاستحالة تغيّر الماهيّة عمّا عليه وانعدامها ضرورة أنّ العدم إنّما يلاحظ بالنّظر إلى الوجود.

وهذا مع كمال وضوحه وظهوره بحيث لا يعتريه ريب قد أقيم البرهان عليه

. . . .

في محلّه، ومن المعلوم ضرورة أنّ وجود الكلّي الطّبيعي والماهيّة في ضمن فرد غير وجودها في ضمن فرد آخر والظّاهر من الأخبار هو الحكم بإبقاء نفس ما تعلّق به اليقين في الزّمان السّابق بحيث لا يكون فرق بين ما تعلّق به اليقين وما تعلّق به الشّك إلاّ تغاير الزّمان فالّذي تعلّق به اليقين في هذه الصّور هو وجود الكلّي في ضمن أحد الأفراد قد انتفى قطعاً والّذي تعلّق به الشّك وهو وجوده في ضمن فرد آخر غير متيقّن سابقاً فلا معنى لاستصحابه، بل يرجع إلى استصحاب عدمه، فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكرت لما جرى الاستصحاب في القسم الثّاني إذ ما ذكرته بعينه جار فيه أيضاً إذ لا يفرق في عدم جريان الاستصحاب بين أن يعلم أنّ الوجود المتيقّن غير الوجود المشكوك، أو يشكّ في ذلك إذ معه أيضاً لا يعلم أنّ ما تعلّق به اليقين عين ما تعلّق به الشّك.

نعم لا إشكال في جريان الاستصحاب بناء على ما ذكرت في القسم الأوّل فلا بدّ أن يختصّ القول بجريان الاستصحاب في الكلّي به.

قلت: قياس القسم الثّاني على القسم الثّالث قياس مع الفارق لاتّحاد ما تعلّق به اليقين مع ما تعلّق به الشّك في القسم الثّاني، لأنّ متعلّق اليقين فيه هو وجود الكلّي في ضمن أحد الفردين لا على التّعيين ومتعلّق الشّك هو بقاء هذا المتيقّن الّذي تعلّق العلم به هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة.

ثانيها: الجريان مطلقاً نظرا إلى أنّ الوجود المتيقّن سابقاً يلاحظ تارة من حيث كونه محقّقا للفرديّة وأخرى من حيث تعلّقه بالكلّي والممنوع من استصحابه هو الأوّل لا الثّاني، وبعبارة أخرى: المراد إنّما هو استصحاب وجود النّوع بالنّسبة إلى الأحكام المتعلّقة به.

ومن المعلوم أنّ تعدّد الوجودات لا ينافي صدق البقاء بالنّسبة إليه، وإن كان منافياً بالنّسبة إلى الشّخص.

ثالثها: التّفصيل بين الأقسام الثّلاثة فيجري في القسم الأوّل دون القسمين الأخيرين حيث إنّ فيهما يعلم بارتفاع الوجود الأوّل قطعاً وإنّما الشّك في قيام وجود آخر مقامه وهذا بخلاف القسم الأوّل، فإنّ وجود الكلي على تقدير ثبوته في الزّمان اللاّحق هو عين وجوده الأولي فيصدق فيه البقاء بخلاف القسمين الأخيرين وهذا هو المختار عند الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي في الكتاب وفي مجلس البحث وقد صرّح دام ظلّه في مجلس البحث بأنّ هذا التّفصيل مبنيّ على المداقّة، بمعنى كون الحكم بالجريان في القسم الأوّل مبنيّاً على الدّقة العقليّة لا المسامحة العرفيّة حتّى يدّعى جريانه في القسمين الأخيرين أيضاً مع أنّها دعوى فاسدة على إطلاقها.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره دام ظلّه منافٍ لتصريحه في الكتاب بأنّ مرجع الشّك فيه إلى الشّك في مقدار استعداد الكلّي، لأنّ مقتضاه كون الشّك فيه من قبيل الشّك في المقتضي لا الشّك في الرّافع مع العلم بمقدار الاستعداد.

هذا مع أنّه لو لم يكن مبنى هذا التّفصيل على المسامحة العرفيّة مع دعوى جريانها في القسم الأوّل وعدم جريانهما في القسمين الأخيرين لم يستقم ما ذكره قطعاً، وإن كان جريان الاستصحاب في القسم الأوّل مطلقاً على تقدير البناء عليها أيضاً لا يخلو عن إشكال فإن أردت شرح هذا الكلام فاستمع لما يتلى عليك من التّفصيل حسب ما يساعدنا التّوفيق من الملك الجليل متقدّماً عليه الفرق بين القسم الثّالث والقسم الثّاني حتّى تكون على بصيرة.

فنقول: أمّا الفرق بين القسم الثّاني والثّالث فيقع الكلام فيه تارة بالنّسبة إلى جريان وجه عدم جريان الاستصحاب فيه بالنّسبة إليه، وأخرى بالنّسبة إلى توجّه الإشكال المدفوع في القسم الثّاني من حديث السّببيّة والمسبّبيّة بين الشّك في بقاء الكلّي ووجود الفرد في المقام وعدمه.

أمّا الكلام في الجهة الأولى فحاصله أنّك قد عرفت في طيّ الاستدلال على الفرق بينهما، لكنه كان مبنيّاً على ما ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه والحقّ جريان وجه عدم جريان الاستصحاب في القسم الثّالث في القسم الثّاني أيضاً، وإن كان أخفى من جريانه فيه، لأنّ المتيقّن سابقاً هو وجود الكلّي في ضمن إحدى الخصوصيّتين لا على التّعيين والمشكوك لاحقا هو وجوده في ضمن إحدى الخصوصيّتين على التّعيين فاختلف المتيقّن والمشكوك فتأمل.

اللّهم إلاّ أن يبتنى الاستصحاب على حكم العرف بالبقاء مع دعوى حكمهم به في القسم الثّاني دون الثّالث، ولكنه خارج عن الفرض فتأمل.

وأمّا الكلام في الجهة الثّانية فالحقّ هو ثبوت الفرق بينهما حيث إنّ الشّك في بقاء الكلّي في القسم الثّاني لم يكن مسبّباً عن الشّك في وجود الفرد بخلاف المقام، فإنّ الشّك في بقاء الكلّي مسبّب عن الشّك في وجود الفرد بأقسامه الثّلاثة كما لا يخفى، لأنّ وجود الكلّي في ضمن أحد الفردين معيّناً وارتفاعه بالنّسبة إليه قطعيّ وإنّما الشّك فيه بطرفيه مسبّب عن الشّك في وجود الفرد الآخر فأصالة عدمه حاكمة على استصحاب بقاء الكلّي، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا السّببيّة إنّما ينفع بناء على رأي المشهور من كون اعتبار الاستصحاب من باب الظّن، أو بناء على رأي بعض من لم يفرق على القول باعتباره من باب الأخبار بين لوازم المستصحب، فإنه بأصالة عدم وجود الفرد على هذين القولين يمكن إثبات عدم وجود الكلّي، وإن كان من لوازمه العقليّة، ولهذا لم يظهر من كلماتهم استصحاب الكلّي في أمثال الفرض.

وأمّا بناء على القول باعتباره من باب الأخبار مع القول باختصاصه بإثبات الآثار الشّرعيّة فلا إشكال في أنّ هذه السّببيّة لا ينفع أصلاً، لأنّ انعدام الكلّي بانعدام الفرد ليس من اللّوازم الشّرعية، بل من اللّوازم العقليّة وهذا بخلاف القسم الثّاني،

فإنه على القول باعتبار الأصول المثبتة أيضاً لم ينفع الاستصحاب هناك لمكان المعارضة.

نعم على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة أيضاً يمكن القول بعدم جريان الاستصحاب في الكلّي في القسم الثّالث حتّى بالنّسبة إلى الصّورة الأولى فتدبّر.

هذا مجمل القول فيما ينبغي تقديمه أمّا الكلام في أصل المسألة فنقول: إنّ الحقّ عدم جريان استصحاب الكلّي في جميع أقسام هذا القسم حتّى بالنّسبة إلى القسم الأوّل منها بالنّظر إلى الدّقة العقليّة لعدم وجود المتيقّن سابقاً في جميعها.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال ولا ريب أنّه على القول بوجود الكلّي الطّبيعي بوجود الفرد كما عليه المحققون يكون وجود الكلّي عين وجود الفرد، وإن كان له اعتباران وإضافتان إحداهما بالنّسبة إلى الكلّي وأخرى بالنّسبة إلى الفرد فبعد القطع بانتفائه لا يعقل احتمال وجود الكلّي وإن احتمل وجوده بوجود فرد آخر ولا ريب أيضاً، بل لا خلاف في تعدّد وجود الكلّي بتعدّد الحصص والأشخاص وتغاير الوجودات جميعاً، ولهذا يصير مورداً للضّدين باعتبار شخصين ولا ريب أيضاً أنّ ما يتعلّق بالطّبائع باعتبار الوجود من الأحكام والآثار الشّرعيّة فإنّما يتعلّق بها باعتبار مصداق الوجود لا مفهوم الوجود، وإلاّ لعاد المحذور إذا عرفت ذلك فنقول إنّه لا إشكال في أنّ الّذي تعلّق به اليقين في السّابق هو وجود الكلّي في ضمن أحد الفردين بخصوصه، فإذا قطع بانعدام الفرد فيقطع بارتفاع هذا الوجود للكلّي لما عرفت من قضيّة الاتّحاد وما يشكّ فيه هو وجود الطّبيعة في ضمن فرد آخر وهذا المشكوك غير ذلك المتيقّن لما عرفت من تغاير وجودات الكلّي بتعدّد الأشخاص والحصص، فلا بدّ أن يرجع مع هذا الشّك إلى الاستصحاب العدمي والمفروض أنّ الحكم المتعلّق بالكلّي باعتبار الوجود إنّما تعلّق به باعتبار شخص الوجود، فإذا لا متيقّن سابقاً حتّى يستصحب مع أنّه لو قيل بتعلّق الحكم بالطّبيعة

. . . .

من حيث هي هي، أو بها باعتبار مفهوم الوجود لم يعقل طروّ الشّك لاستحالة انعدام المفهوم حسب ما عرفت سابقاً فيتعيّن حينئذ الرّجوع إلى استصحاب عدم الكلّي فتبيّن من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ عدم جريان الاستصحاب في جميع الأقسام وفساد القول بجريان الاستصحاب مطلقاً، وكذلك القول بالتّفصيل كما اختاره دام ظلّه، لأنه إن لاحظ في القسم الأوّل وجود النّوع مع الغضّ عن جهة الوحدة نظراً إلى بقاء الكلّي ببقاء الحصص فذلك جار بعينه في القسمين الأخيرين أيضاً، وإن لوحظ فيهما وجوده الشّخصي من حيث الوحدة فذلك جار بعينه في الأوّل أيضاً.

ثمّ إنّ هذا الّذي ذكرنا كلّه إنّما هو على القول باعتبار الاستصحاب من باب الدّقة العقليّة، وأما على القول باعتباره من باب المسامحة العرفيّة فقد يستشكل في الحكم بمساعدة العرف بالحكم بالبقاء في جميع صور القسم الأوّل أيضاً فتأمل.

ثمّ إنّ هنا فروعاً لم يلتزم أحد بجريان الاستصحاب فيها مع أنّه قد يقال إنّ لازم ما اختاره الأستاذ العلاّمة من التّفصيل هو جريانه فيها لا بأس بذكر بعضها. فمنها: ما لو علم المكلّف بوجود الحدث في ضمن الأصغر منه ويشكّ في وجود الحدث الأكبر أيضاً، سواء كان قبل القطع بحدوث الحدث الأصغر، أو بعده مع عدم إتيانه بما يرفعه، أو مقارنا مع العلم بوجوده ثمّ أتى بما يقتضي رفع الحدث الأصغر فمقتضى ما ذكره دام ظلّه حينئذ هو الرّجوع إلى استصحاب بقاء الحدث الكلّي القدر بين الحدثين والحكم بعدم جواز دخوله في الصّلاة، وعدم جواز مسّه لخطّ المصحف وأسماء اللّه وأنبيائه وأوليائه عليهم الصّلاة والسّلام إلى غير ذلك من الأحكام المترتّبة على وجود كلّي الحدث من غير اعتبار وجود خاصّ فيه مع أنّه لم يلتزم به أحد.

نعم ذلك لا يتصوّر فيما لو علم بوجود الحدث في ضمن الأكبر منه كما لا يخفى.

ومنها: ما لو احتمل خروج ما يحتاج إلى الدّلك مع البول والغائط مع غسل المخرجين بما يوجب تطهيرهما عنهما لو لم يكن معهما غيرهما، وكذا لو احتمل خروج ما يعتبر التّعدد في إزالته كالدّم مثلاً إلى غير ذلك ومنها ما لو علم المكلّف بكونه مديونا بمقدار معيّن وشكّ في اشتغال ذمّته بمقدار آخر في أحد الأزمنة الّتي عرفتها في الفرض السّابق، ثمّ أدّى المقدار الّذي يعلم به فمقتضى ما ذكره هو استصحاب الدّين وترتيب جميع أحكامه المترتّبة عليه من حيث هو، وكذا لو علم اشتغال ذمّته بمقدار من الفوائت معيّنا ويشكّ في اشتغال ذمّته بالزّائد قبل إتيانه بما يعلم به فبعد الإتيان به لا بدّ من الحكم باستصحاب كلّي الفائتة وترتّب أحكامها، وكذا في باب الزّكاة والخمس إلى غير ذلك ممّا دار الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، مع أن أحداً لم يلتزم بجريان الاستصحاب في أمثال هذه الموارد.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ هذا إنّما يرد على ما ذكره الأستاذ العلاّمة، وإلاّ فقد عرفت أنّ لازم المشهور هو الحكم بعدم جريان الاستصحاب في جميع أقسام القسم الثّالث لما قد عرفت من حكومة أصالة عدم وجود الفرد على مذهبهم على أصالة بقاء الكلّي، وإن كان يظهر من بعضهم في بعض أمثلة الفرض التّمسّك بالاستصحاب، ولعلّه مبنيّ على غفلته، بل قد يقال: إنّ لازم القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة ذلك أيضاً بالنّسبة إلى جميع الصّور، لأنّ عدم الفرد عين عدم وجود الكلّي من حيث تحصله به فتأمل.

وقد أجاب الأستاذ العلاّمة بمنع الملازمة بين ما ذكره وجريان الاستصحاب في هذه الموارد، أمّا بالنّسبة إلى الفرع الأخير فبأنّ جريان الاستصحاب فيه مبنيّ على القول بجريان الاستصحاب بالنّسبة إلى الاشتغال ومقتضى التّحقيق فساد هذا القول فيرجع بالنّسبة إلى الزّائد إلى البراءة مع جريان ما نذكره في التّفصي عن المثال الأوّل بالنّسبة إلى أكثر أمثلته أيضاً إن لم يجر بالنّسبة إلى كلّها، أمّا بالنّسبة

. . . .

إلى الفرع الأوّل فإن فرض الكلام في صورة التّقارن، بمعنى أنّه لا يعلم أنّ الحادث هل هو خصوص الحدث الأصغر، أو هو مع الأكبر فيدخل في القسم الثّاني من الأقسام في أصل إجراء الاستصحاب في الكلّي، لأنّ الحدث الأصغر لا أثر له في صورة الاجتماع مع الحدث الأكبر فيرجع الأمر بالآخرة إلى الدّوران بين الغسل والوضوء بالدّوران التّبايني فيلتزم حينئذ باستصحاب القدر المشترك كما في القسم الثّاني، وإن فرض في صورة كون احتمال الحدث الأكبر مقدّماً على العلم بالحدث الأصغر فيرجع الشّك إلى وجود المانع عن تأثير الحدث الأصغر، والمفروض أنّه لا استصحاب حينئذ لعدم الحالة السّابقة فيحكم بأصالة عدمه وأنّ الأحكام المترتّبة على المتطهّر وغير المحدث غير مشروط بغير الوضوء فبعد الوضوء لا معنى لاستصحاب القدر المشترك ليترتّب أحكام الحدث الكلّي عليه إذ معناه عدم الاكتفاء بالوضوء وقد فرضنا حكم الشارع بالاكتفاء به، وإن فرض في صورة تأخّر احتمال الحدث الأكبر، فمقتضى الحكم برافعيّة الوضوء شرعاً بالاستصحاب الثّابتة في صورة عدم احتمال الحدث وعدم اشتراط جواز الدّخول في الصّلاة ومسّ المصحف وغيرهما من أحكام الحدث بغير الوضوء هو عدم الاعتناء باحتمال وجود القدر المشترك بعد الوضوء فمعنى حكم الشارع باستصحاب وجوب الوضوء إذا فرضنا كون وجوده مطلوباً من جهة كونه محصّلاً للطّهارة المشروطة بها صحّة أمور في الشّريعة كما هو المفروض كون الوضوء رافعاً للحدث بحكم الشارع فلا يبقى مجال لاستصحابه بعد الوضوء، فقبل الوضوء يحكم بعدم اشتراط الأمور المشروطة بالطّهارة بغير الوضوء فاستصحاب الكلّي إنّما يستقيم فيما لم يكن الفرد المحتمل رافعاً لأثر الفرد المتيقن الوجود كما في مثال الحيوان ونظائره، وإلاّ فلا يجوز استصحاب الكلّي إلاّ في صورة احتمال التّقارن حسب ما عرفت.

وفي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين نظراً إلى تيقنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه وإن علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه، لأن ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلي كما تقدم نظيره في القسم الثاني.

أو عدم جريانه فيهما لأن بقاء الكلي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقاً وهو معلوم العدم وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني، حيث إن الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً.

أو التفصيل بين القسمين فيجري في الأول لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً فيتردد الكلي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد فالشك حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي وجوه أقواها الأخير.

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد

هذا محصّل ما أفاده دام ظلّه، ولكنّك قد عرفت أنّ الحقّ هو عدم جريان الاستصحاب في الكلّي في جميع الأقسام الثّلاثة إلاّ فيما يساعد العرف على الحكم بأنّ عدم ترتّب الأثر على الكلّي في الزّمان اللاّحق يكون نقضاً لليقين كما فيما فرضه الأستاذ العلاّمة من الأمثلة في الكتاب للقسم الثّاني لو بني على كفاية صدق البقاء عرفاً في باب الاستصحاب حسب ما صرّح به الأستاذ العلاّمة هنا وستقف على تفصيل القول فيه منه ومنّا فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

في محل وشك في تبدله بالبياض، أو بسواد أضعف من الأول، فإنه يستصحب السواد وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم شك من جهة اشتباه المفهوم، أو المصداق في زوالها، أو تبدلها إلى مرتبة دونها، أو علم إضافة المائع ثم شك في زوالها، أو تبدلها إلى فرد آخر من المضاف.

وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق، ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض[1] حتى على القول فيها بتجدد الأمثال وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقة، ثم إن للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام مؤيداً لبعض ما ذكرنا وإن لم يخل بعضه عن النظر، بل المنع، قال في رد تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية: «**إن عدم المذبوحية لازم لأمرين الحياة والموت حتف الأنف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني أعني الموت حتف الأنف فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه، والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني،**

---

(١) لا بدّ من أن يستثنى من ذلك ما كان من الأعراض من مقولة الحركة والزّمانيّات الّتي تتصرّم وجودها فيوجد شيئاً فشيئاً كالزّمان كالمشي والتكلّم ونحوهما، فإنه ربما لا يساعد العرف في الحكم بالبقاء في بعض الموارد حتّى على القول بكونها من مقولة الكم المتّصل، فكلّ مقدار يتحقّق في الخارج يكون شيئاً واحداً على ما ستقف عليه.

نعم ما لا يكون منها من مقولة الحركة فلا إشكال في استقامة ما أفاده بالنّسبة إليه، بل الأمر كذلك بالنّسبة إلى الجواهر أيضاً على القول بالحركة الجوهريّة.

وظاهر أنه غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب إذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم، قال: وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مثل من يتمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الأول و فساده غني عن البيان» انتهى.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب[1] في المثال المذكور ونظيره، إلا أن نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة إلى أن النجاسة إنما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشد إليه قوله

---

(١) لا يخفى عليك أنّ حاصل ما ذكره دام ظلّه في بيان عدم مماثلة استصحاب عدم التّذكية مع استصحاب الضّاحك الموجود في ضمن زيد لإثبات وجود عمرو فيها بعد موت زيد يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّ الحكم الّذي أراد المشهور ترتّبه على استصحاب عدم التّذكية من الحرمة والنّجاسة لم يترتّب على الموت حتف الأنف حتّى يحتاج إلى إثباته باستصحاب عدم التّذكية فيصير من قبيل استصحاب القدر المشترك الموجود في ضمن فرد لإثبات فرد آخر، بل إنّما يترتّب على الغير المذكّى كما في النّجاسة أو على أكل غير المذكّى كما في الحرمة فيحكم بمقتضى استصحاب عدم تحقّق التّذكية في اللّحم أنّه غير مذكى فبالأصل يحكم في الظّاهر أنّ المشكوك من أفراد ما ترتب عليه الحرمة والنّجاسة واقعاً وهذا هو مراده دام ظلّه، وإن كان في بعض أجزاء العبارة نوع تسامح، لكن المراد معلوم من ملاحظة تمامها.

فإن قلت: إذا فرضت ترتّب الحكم الشّرعي على لحم لم يكن خروج الرّوح منه بطريق التّذكية كيف يمكن إثبات هذا الموضوع باستصحاب عدم التّذكية مع أنّه ليس نفس المستصحب هب أنّ الحكم لم يترتّب على الموت حتف الأنف،

. . . .

إلا أنّ المحذور الّذي يلزم على تقديره يلزم على التّقدير الّذي ذكرته أيضاً فإن المفروض أنّ نفس عدم التّذكية ليس موضوعاً للحكم الشّرعي لاستحالة تعلّق الحكم بالأمر العدمي مستقلاً، بل ولا تبعاً لاستحالة التّأثير في الأعدام.

قلت: ما ذكرته من عدم ترتّب الحكم على عدم التّذكية من حيث هو هو مما لا شبهة فيه إلاّ أن ما جزمت به من أنّه لو كان الحكم مترتّباً على غير المذكّى لم يمكن إثباته بالأصل، لأنه تعويل على الأصل المثبت جزم في غير محلّه، لأنّ المحتاج إلى إثباته بعد فرض تعلّق الحكم الشّرعي بغير المذكّى لا يكون إلاّ عدم التّذكية فلا نريد من إثباته إثبات موضوع آخر مشكوك حتّى يكون تعويلاً على الأصل المثبت.

نعم لو أريد إثبات المعنى المذكور بنفس استصحاب عدم التّذكية من غير إضافته إلى الأمر الوجودي المشكوك تذكيته لم يكن له معنى أصلاً، وأما لو أريد إثباته باستصحاب عدم تذكيته فلا شبهة فيه لعدم وجود واسطة أخرى حينئذ ولو بني على عدم اعتبار الاستصحاب في أمثال المقام لزم عدم جريان الاستصحاب في كثير من المقامات الّتي لا شبهة في جريانه فيها والحاصل أنّ ما ذكرنا واضح في الغاية، وأمّا شبهة استحالة مدخليّة العدم في التّأثير فهي مندفعة بأنّ عدم المانع من أجزاء العلّة التّامة المؤثّرة في الوجود فكيف يقال مع ذلك باستحالة مدخليّة الأمر العدمي في التّأثير.

نعم العدم بقول مطلق من دون إضافته إلى شيء لا أثر له أصلاً، لكنه لا تعلّق له بالمقام كما لا يخفى.

فإن قلت: إن أردت بعدم التّذكية المستصحب هو المجامع مع الحياة فلم يترتب عليه شرعاً ما أريد ترتيبه في الزّمان اللاّحق، وإن أريد عدم التّذكية حين خروج الرّوح فلا يكون له حالة سابقة مع أنّه معارض بالمثل، فإنه كما يقال الأصل

عدم كون خروج روح هذا الغنم بطريق التّذكية، كذلك يقال الأصل عدم خروج روحه بغير طريق التّذكية.

قلت: أوّلاً: لا يشترط في الاستصحاب ترتّب الحكم الّذي أراد منه المستصحب في الزّمان السّابق، بل يكفي ترتبه عليه ولو في الزّمان اللاّحق حسب ما ستقف على تفصيل القول فيه في الاستصحاب التّعليقي.

وثانياً: أنّ الحكم بعدم تحقّق الحالة السّابقة على التّقدير الثّاني ممّا لا معنى له، فإنّ العدم الأزلي مستمرّ دائماً إلاّ إذا فرض قطعه بالوجود في زمان.

وثالثاً: أنّ المعارضة الّتي ذكرتها على التّقدير الثّاني ممّا لا معنى لها لعدم ترتّب الأثر الشّرعي على الأصل المعارض وما يترتب عليه أثر لا يمكن إثباته بالأصل، لأنه بأصالة عدم خروج الرّوح بغير التّذكية لا يمكن إثبات كونه بطريق التّذكية، وإلاّ فيلزم التّعويل على الأصل المثبت وما لم يثبت ذلك لم يترتّب عليه أثر كما لا يخفى، وهذا بخلاف أصالة عدم كون خروج الرّوح عن المشكوك بطريق التّذكية، فإنه لا يريد بها إثبات موضوع آخر، لأنّ الحكم الشّرعي مترتّب على نفس كونه غير مذكّى وهذا أصل يجري في كلّ ما قطع بحدوث شيء وشكّ في الحادث.

نعم لو ترتب الأثر الشّرعي على كلّ من مجرى الأصلين على وجه يفضي إلى التّعارض، أو لم يترتّب عليهما أثر أصلاً كان الحكم عدم اعتبار الأصلين هذا، وقد عرفت الإشارة إلى ذلك سابقاً وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه تعالى بعد هذا.

فإن قلت: ما ذكرته إنّما يصحّ على تقدير إجراء الأصل في نفس عدم التّذكية، وأما لو أجري في شرط من شروطها مشكوك وجوده كما يظهر من الأستاذ العلاّمة في الكتاب فلا، لأنّ استلزام عدم الشّرط عدم المشروط عقليّ لا

يمكن إثباته بالأصل.

قلت: ما ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه مبنيّ على ما بنى عليه الأمر في الجزء الثّاني من الكتاب وغيره من أنّ عدم الشّرط عين عدم المشروط وعدم الجزء عين عدم الكلّ، وإن كان الحقّ فيه التّفصيل بالنّظر إلى ملاحظة الذّات والوصف.

والحاصل: أن هذه الإيرادات غير واردة على المشهور قطعاً فالإشكال في المسألة من جهتها ممّا لا ينبغي لأحد.

نعم هنا شيء لم يتعرّض له الأستاذ العلاّمة في الكتاب ولا في مجلس البحث قد ينتصر به للقائل بعدم اعتبار الاستصحاب المذكور من جهة المعارضة وهو إن التّفصيل الّذي ذكرنا في مسألة الشّك في الحادث إنّما يستقيم على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة حسب ما هو قضيّة التّحقيق، وأما على القول باعتبارها كما عليه المشهور من جهة ذهابهم إلى كون اعتبار الاستصحاب من باب الظّن كما عن الأكثرين أومن باب التّعبّد مع عدم الفرق بين الأصول المثبتة وغيرها كما عن جماعة ممّن تأخّر فلا وجه للتّفصيل المذكور، بل يجوز إجراء الأصل في المقام وأمثاله من كلّ من الطّرفين فكما يقال الأصل عدم كون خروج الرّوح بطريق الموت حتف الأنف فيثبت كون المشكوك وقع عليه التّذكية إذ لا يلزم عليه شيء إلاّ كونه من الأصول المثبتة والمفروض الالتزام باعتبارها.

والحاصل: أنّ ترتّب الأحكام في الشّريعة على التّذكية وعدمها لا يمنع من المعارضة الّتي ذكرها المانع على القول باعتبار الأصول المثبتة ولم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال على هذا التّقدير.

نعم بناء على القول بأنّ الميتة عبارة عن غير المذكّى كما ستقف عليه في الوجه الثّاني لم يكن معنى للمعارضة المذكورة كما لا يخفى، وأما ما يقال من أنّه إذا بني على أنّ الموت عبارة عن خصوص خروج الرّوح عن الأنف كما هو ظاهر

. . . .

كلام المانع يوجد هنا واسطة بين المذكّى والميتة فبأصالة عدم الموت لا يمكن إثبات التّذكية ضرورة أنّ نفي أحد الضّدين إنّما يستلزم ثبوت ضدّ الآخر فيما لم يكن لهما ثالث فمدفوع بأنّ للمانع أن يتمسّك حينئذ بنفي جميع الأضداد بالأصل فيثبت التّذكية.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّه غير مطلب المانع، فإنّ الظّاهر من كلامه المعارضة بين أصالة عدم الموت والتّذكية لا بين أصالة جميع الأضداد وأصالة عدم التّذكية، ولكن يدفعه أنّ ما ذكرنا من جانب المانع لم يكن مستفاداً من كلامه، بل ظاهر كلامه خلافه حيث إنّه ظاهر في كون الحرمة والنّجاسة من أحكام الميتة وإنّما هو كلام ذكرناه من قبله على تقدير غير مسلّم عنده فلا مانع من أن يلتزم على هذا التّقدير بما ذكرنا من إجراء الأصل في جميع الأضداد فتدبّر، مع احتمال كون مراده من الموت حتف الأنف كلّ خروج روح لم يكن بعنوان التّذكية فتأمل.

قال الفاضل التّوني رحمه الله في ذيل كلامه المحكي: «**واستدلّ بعض آخر على النّجاسة بأنّ للذّبح أسبابا حادثة والأصل عدم الحادث فيكون نجساً، وقد عرفت أيضاً أنّ أصالة العدم مشروطة بشروط منها أن لا يكون مثبتا لحكم شرعيّ مع أنّه معارض بعدم أسباب الموت أيضاً**» انتهى كلامه، ولكنك خبير بأنّ هذه المعارضة على تقدير ترتّب الأحكام في الشّريعة على المذكّى وغيره على ما عليه الأستاذ العلاّمة وجماعة وهو الحقّ الّذي لا محيص عنه من عدم اعتبار الأصول المثبتة فاسدة جدّا، فالأولى نقل الكلام إلى إثبات هذا التّقدير فنقول: إنّ من المعلوم الّذي لا يرتاب فيه ظهور جملة من الآيات وكثير من الأخبار، بل صراحتها في أنّ الحرمة والنّجاسة رتّبتا على غير المذكّى الواقعي وضدّهما رتّب على المذكّى الواقعي.

نعم قد يقوم على إثباتهما طرق شرعيّة من التّعبّدية وغيرها كما هو الشّأن في

سائر الموضوعات الواقعيّة الّتي رتّبت عليها أحكام في الشّريعة ومنه يظهر أنّ ما ذكره الأستاذ العلاّمة لا يخلو عن تسامح إلاّ أن يكون مراده كما هو الظّاهر ما هو المحصّل بعد ملاحظة ما دلّ على اعتبار الأمارة أوالأصل فتأمل. بل أقول: إنّ الأخبار الدّالّة على ترتّب الأحكام على المذكّى وغيره قد، بلغت حدّ التّواتر كما يعلم من الرّجوع إلى ما ورد في باب الصّيد والذّباحة، وما ورد في جواز ترتّب أحكام المذكّى على المأخوذ من سوق المسلمين والصّلاة في جلده، فإنه وإن استدلّ به بعض الأصحاب على أنّ الحكم في المشكوك مطلقاً هو الإلحاق بالمذكّى، لكنّك خبير بفساد هذا الاستدلال ودلالتها على خلاف المدّعى وما ورد في جواز الصّلاة في جلد الحيوان الّذي ذكّي وعدم جوازها في جلد الحيوان الّذي لم يعلم تذكيته كموثّقة ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد اللّه عليه السلام عن الصّلاة في الثّعالب والفنك والسّنجاب وغيره من الوبر فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله: **«أنّ الصّلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصّلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصّلاة حتّى يصلّى في غيره ممّا أحلّ اللّه أكله، وإن كان ممّا يؤكل لحمه، فالصّلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وكلّ شيء منه جائزة إذا علمت أنّه ذكّي قد ذكّاه الذّابح»** الحديث. ومثل ما روي في الوافي بسنده إلى عليّ بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصّلاة فيها فقال: **«لا تصلّ فيها إلاّ فيما كان منه ذكيّاً»**، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب ولا يتوهّم أنّ الظّاهر من جملة من الأخبار كون العلم بالتّذكية شرطاً في ترتّب الأحكام على المذكّى ومأخوذاً في الموضوع وكون الحرمة والنّجاسة مترتّبين في الواقع على المشكوك كما في جملة من الأحكام الّتي تكون كذلك كحرمة العمل بما وراء العلم وغيرها فيكون ثبوتهما في مورد الشّك واقعيّاً فلا

. . . .

معنى لإجراء الأصل، لأنّ من الواضح المعلوم لكلّ من تتبّع تلك الأخبار كون الحكم المترتّب على صورة الشّك وعدم العلم حكماً ظاهريّاً وإن لم يعلم كونه من جهة الاستصحاب لاحتمال كونه حكماً ظاهريّاً في عرضه كقاعدة الطّهارة واستصحابها والقياس بمسألة حرمة العمل بما وراء العلم فاسد جدّاً، لأنّ لم يترتب فيه على نفس الشّك، بل على عنوان موجود في صورة الشّك أيضاً وهذا بخلاف المقام، فإنّ الحكم فيه مترتّب على نفس الشّك وعدم العلم ولا نعني بالحكم الظّاهري إلاّ هذا المعنى مع أنّه لو سلّم كون الحرمة والنّجاسة في صورة الشّك واقعيّاً لم ينفع الخصم أيضاً في الحكم بالطّهارة والحليّة في اللّحم المشكوك، بل يدلّ على خلاف مدّعاه كما لا يخفى.

هذا ولكن من المعلوم أيضاً دلالة جملة من الآيات والأخبار على ترتب الحرمة والنّجاسة على الميتة كما في آية قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً الآية وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ الآية إلى غير ذلك والرّوايات الدالّة عليه كثيرة مثل ما ورد في عدم جواز الصّلاة في شيء من الميتة وفي جلده وإن دبَغ سبعين مرّة وفي بعض الأخبار تعليل الحكم بحرمة الطّعام الّذي مات فيه فأرة بأنّ اللّه حرّم الميتة من كلّ شيء فنقول إنّ هذه لا تنافي ما ذكرنا، لأنّ الميتة عبارة عند الشارع عن كلّ ما خرج روحه بغير التّذكية وليس عند الشارع واسطة بين المذكّى والميتة بأن يكون الميتة خصوص ما خرج روحه بحتف الأنف، وإلاّ لكانت النّجاسات زائدة على ما عدّوها ويدلّ على ما ذكرنا كثير من الأخبار النّاطقة بأنّ القطعة المبانة من الحيّ ميتة وغير ذلك ممّا ورد في غيره، ومن أقوى ما يشهد لما ذكرناه وقوع التّعبير في جملة من الآيات والأخبار عن معروض الحرمة بغير المذكّى وفي جملة بالميتة لا يقال: إنّ عدم الواسطة بين المذكّى والميتة لا يثبت كون الميتة غير المذكّى حتّى يكون على وفق الأصل لم لا يكونا من

الضّدّين لا ثالث لهما، لأنّا نقول هذا الكلام ممّا لا يرضى به اللّبيب، لأنّ العنوان الجامع لجميع أقسام خروج الرّوح بغير التّذكية ليس إلاّ نفس هذا القيد وليس هنا شيء آخر يجعل ميزانا للفرق بين المذكّى والميتة فتدبّر.

وممّا ذكرنا كلّه ظهر فساد ما ذكره دام ظلّه في الجزء الثّاني من الكتاب وما ربما يظهر من هذا الجزء أيضاً من الجواب عن المعارضة المذكورة تارة بأنّ الحكم لم يترتّب على الميتة في الشّريعة، بل على غير المذكّى وأخرى بتسليم ترتّب الحكم عليها، ودعوى كونها عبارة عن غير المذكّى ضرورة أنّ الجواب الآخر لا يتمّ إلاّ بضميمة الجواب الأوّل كما عرفت منّا إذ إنكار ترتّب الحكم في الشّريعة على الميتة مكابرة محضة، ودعوى أنّ الجواب الأوّل مبنيّ على ما يراه الخصم من كون الميتة أمراً وجودياً لم يؤخذ فيه عدم التّذكية أصلاً، بل هي خصوص الموت حتف الأنف ممّا لا يجدي في نفي ما هو المشاهد بالعيان من تعليق الأحكام على الميتة أيضاً.

ثانيهما: أن يقال إنّ الميتة عبارة عن كلّ ما زهق روحه فيشمل المذكّى وغيره، إلاّ أنّه خرج المذكّى عنه وحكم بحليّته وطهارته فالمذكّى، وإن كان ميتة واقعاً، إلاّ أنّه خارج عنها حكماً وحينئذ إذا شكّ في تحقّق عنوان المخصّص فيرجع إلى العام ويحكم بترتّب أحكام الميتة، وإن كان مرجع الشّك إلى الشّك في المصداق إذ قد عرفت غير مرّة أنّه إنّما يحكم بالإجمال ولا يرجع إلى حكم العموم في الشّك في المصداق فيما لم يكن هناك أصل موضوعي يثبت عدم وجود المخصّص ولا إشكال في وجوده في المقام، لأنّ عدم تحقّق التّذكية موافق للأصل فتدبّر.

ولا يتوهّم أنّ هذا يرجع إلى التّمسك بالعموم فلا دخل له بالاستصحاب، لأنّك قد عرفت أنّ التّمسك بالعموم فيه إنّما هو بمعونة الاستصحاب، بل قد يقال بأنّ

ثم إن الموضوع للحل والطهارة[١] ومقابليهما هو اللحم، أو المأكول فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

لكن الإنصاف أنه لو علق حكم النجاسة على من مات حتف الأنف لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض أشكل إثبات الموضوع بمجرد أصالة[٢] عدم التذكية الثابتة حال الحياة.

المستند حقيقة هو الاستصحاب ليس إلاّ، لأنّ الشّك في الحكم بمقتضى الفرض إنّما هومن جهة الشّك في المصداق فحكم الشارع بعدم الاعتناء بالشّك فيه والبناء على عدم وجود المخصّص هو الالتزام بحكم العموم بمقتضى الاستصحاب، بل التّحقيق عدم إمكان جعل الاستصحاب ضميمة للتّمسك بالعموم كما هو ظاهر، ولكنك خبير بأنّ الوجه الأوّل أوجه من الثّاني فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه فساد قياس الاستصحاب في مشكوك التّذكية على استصحاب الضّاحك الموجود في ضمن زيد لإثبات وجود عمرو في الدّار بعد خروج زيد عن الدّار هذا ملخّص ما أفاده دام ظلّه في بيان الفرق، ولكن مع ذلك لا بدّ من التّكلّم في بعض فقرات كلامه لعدم تبيّن وضوح المراد منه.

(١) أراد بذلك دفع ما ربما يتوهّمه المتعسّف الخالي عن التّأمّل من استلزام الرّجوع إلى أصالة عدم التّذكية التّعويل على الأصل المثبت، لأنّ المقصود إثبات الحرمة والنّجاسة في اللّحم فإثباتهما لا يمكن إلاّ بإثبات كونه غير مذكّى باستصحاب عدم التّذكية وهو معنى الأصل المثبت وحاصل ما ذكره في دفعه ما عرفته في طيّ كلماتنا السّابقة من أنّ أصالة عدم التّذكية إنّما يجري في نفس اللّحم المشكوك، ومعنى عدم تذكيته هو كونه غير مذكّى فليس هنا واسطة تثبت باستصحاب عدم التّذكية حتّى يلزم التّعويل على الأصل المثبت كما لا يخفى.

(٢) لا يخفى أنّ المتعيّن أن يقول دام ظلّه بدل قوله أشكل لم يجز، لأنّ عدم اعتبار أصل المثبت عنده ممّا لا شكّ فيه.

لأن عدم التذكية السابق حال الحياة المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم[١] وهو الموت حتف الأنف سليمة عن المعارض وإن لم يثبت به التذكية كما زعمه السيد الشارح للوافية، فذكر أن أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الأنف وأصالة عدم حتف الأنف تثبت التذكية فيكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية، مع أن الإباحة والطهارة لا تتوقفان عليه، بل يكفي استصحابهما أن استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما[٢]

---

(١) لا يخفى عليك عدم بقاء الأصل المذكور سليما عن المعارض، لأنه بعد العلم الإجمالي بعدم كون الحكم في اللّحم خارجاً عن الحليّة والطّهارة والحرمة والنّجاسة يعارض الأصل المذكور بأصالة عدم التّذكية المقتضية لنفي الحليّة والطّهارة فيصير حال الأصلين كالأصلين الجاريين في المشتبهين في الشبهة المحصورة.

نعم لو ترتّب حكم غير ما ذكر على الموت فلا إشكال في نفيه بأصالة عدم الموت كما أنّه لو ترتّب حكم على خصوص المذكّى غير الطّهارة والحليّة لم يكن ريب في نفيه بأصالة عدم التّذكية وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً فيرجع بعد تعارض الأصلين حينئذ إلى أصالة الحليّة والطّهارة، فلو قال بدل ما قال فيبقى أصالة الحلّ والطّهارة سليمتين عن الرّافع الشّرعي لكان في غاية الجودة، فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ أصالة عدم الموت حتف الأنف وإن لم يثبت بها التّذكية من جهة استلزامه التّعويل على الأصل المثبت لكنّها لا يكون سليمة عن المعارض بعد ملاحظة العلم الإجمالي.

(٢) لا يخفى عليك أنّ حكومة استصحاب عدم التّذكية على الأصلين مع كون الحرمة والنّجاسة من أحكام الميتة إنّما هي مبنيّة على فرض السّيد كما هو مفروض الكلام من إثبات أصالة عدم التّذكية للموت، وإلاّ فقد عرفت عدم حكومته عليهما على القول بعدم اعتبار الأصل المثبت.

فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت[1] حتف الأنف لم يكن مستند للإباحة والطهارة.

وكان السيد قدس سره ذكر هذا لزعمه أن مبنى تمسك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد قدس سره فيرجع بعد التعارض إلى قاعدة الحل والطهارة واستصحابهما.

لكن هذا كله مبني على ما فرضناه من تعلق الحكم على الميتة والقول

---

(١) لا يخفى عليك أنه لا حاجة إلى إحراز التّذكية بأصالة عدم الموت في الرّجوع إلى الأصلين، لأنّ مجرّد إثبات عدم الموت المقتضي لعدم الحرمة والنّجاسة بالأصل المعارض، لأصالة عدم التّذكية يكفي في الرّجوع إليهما ضرورة أنّ مجرّد عدم قيام الدّليل الشّرعي السّليم على الحرمة والنّجاسة يكفي في الرّجوع إلى أصالة الحليّة والطّهارة لتحقّق موضوعهما بذلك وهو الشّك في الحليّة والطّهارة مع عدم قيام ما يقتضي بحكم الشارع خلافهما وهذا أمر واضح لا يعتريه ريب إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ إنّ ما وقع في طيّ كلماته دام ظلّه من ذكر استصحاب الحليّة والطّهارة وقاعدتهما معاً لا يخلو عن مناقشة للمنع من جريان استصحاب الحليّة في المقام لعدم وجود الحالة السّابقة له كما لا يخفى على من له أدنى دراية، وأما استصحاب الطّهارة فلا إشكال في جريانه بناء على المسامحة في موضوع الاستصحاب، وأما بناء على الدّقة فلا، لأنّ الطّهارة المعلومة سابقاً إنّما كانت من عوارض الحيوان والمقصود إثباته في اللاّحق هي الطّهارة في الجسم، هذا ولكن يمكن أن يقال: إنّ ذكر الأستاذ العلاّمة لاستصحاب الحليّة إنّما هومن قبل السيّد والظّاهر وجود هذا الاستصحاب وأمثاله في كلماته وكلمات غيره، وإن كان مقتضى التّحقيق خلاف ما ذكروه فتأمل.

بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أمّا إذا قلنا: بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه، أو لم يذكر اسم الله عليه، أو تعلق الحل على ذبيحة المسلم، أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الأدلة الأخر بالميتة ولا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة كما في آية ﴿قُل لاَّ أَجِدُ﴾ الآية، أو قلنا: إن الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً خرج منه ما ذكي، فإذا شك في عنوان المخرج فالأصل عدمه، فلا محيص عن قول المشهور.

ثم إن ما ذكره الفاضل التوني من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد صحيح، وقد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلي وإن لم يثبت خصوصيته لا يخلو عن وجه وإن كان الحق فيه التفصيل كما عرفت.

إلا أن كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من حيث إن العدم الأزلي مستمر مع حياة الحيوان[1] وموته حتف الأنف فلا مانع من استصحابه

---

(١) أراد بذلك الفرق بين المستصحب الوجودي إذا كان كلياً وبين المستصحب العدمي إذا كان كذلك حيث إنّ وجود الكلّي في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر وهذا بخلاف العدم، فإنّ العدم المقارن لموجود ليس غيره إذا كان مقارنا لموجود آخر والوجه فيه أنّ العدم ليس مستنداً إلى وجود ما هو مقارن له وليس له علّة حتّى يقال إنّ انتفاء أحد الوجودين يستلزم انتفاء العدم المقارن له إذ كلّ عدم مقارن لجميع الوجودات ولا يتغيّر بتغايرها.

نعم قد يكون انتفاء بعض الوجودات مقتضياً لوجود المعدوم كما في الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، لكنه لا دخل له بما نحن في صدده من عدم تغاير العدم

وترتيب أحكامه عليه عند الشك وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب[١] في القسمين الأولين من الكلي كان الاستصحاب في الأمر العدمي المقارن للوجودات خالياً عن الإشكال إذا لم يرد به إثبات الموجود المتأخر[٢] المقارن له نظير إثبات الموت حتف الأنف

بتبادل الموجودات المقارنة له كما لا يخفى، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّه يمكن المناقشة فيما ذكره بأنّ عدم التّذكية الأزلي من غير إضافة إلى الموضوع المشكوك ممّا لا يعقل عروض الحكم له ولا صيرورته قيد الموضوع عرض له الحكم والّذي يصحّ قيداً إنّما هو العدم المضاف إلى الموضوع الخاص وهذا المعنى لا يجري فيه ما ذكره دام ظلّه كما لا يخفى، بل لا بدّ من المشي فيه على المسلك الّذي قدّمناه لك.

(١) لا يخفى عليك أنّه لا بدّ أن يكون المراد من القسمين هو القسمين الأوّلين من القسم الأخير، فإنه لا أولويّة لإجراء الاستصحاب في العدمي بالنّسبة إلى القسم الأوّل من الأقسام الثّلاثة لأصل استصحاب الكلّي، وهذا الّذي ذكرنا وإن كان خلاف ظاهر العبارة إلا أنّه لا بدّ أن يكون هو المراد.

(٢) حاصل ما ذكره هوإنه قد يقصد بالاستصحاب في الأمر العدمي ترتّب الأحكام المترتّبة على نفسه في الشّرع أوعلى أمر وجودي هو قيده فيه كما في الحرمة العارضة على اللّحم الّذي لم يذكّ وهذا ممّا لا إشكال في صحّته، وقد يقصد به ترتيب الأحكام المترتّبة على أمر وجودي مقارن له، أو ملازم لما أخذ قيداً له كالموت بالنّسبة إلى اللّحم الّذي لم يذكّ بناء على كونها أمراً وجودياً وهذا لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب بالنّسبة إليه لاستلزامه التّعويل على الأصل المثبت مع كونه معارضاً بعدم هذا الأمر الوجودي دائماً، وقد يقصد باستصحاب العدم في موضوع إثبات اتّصاف الموضوع الآخر به كما في استصحاب عدم حيض المرأة المقصود به إثبات كون الدّم الخارج منها غير حيض فيترتّب عليه

أحكام دم الاستحاضة من جهة ما دلّ على أنّ كلّ دم لا يكون حيضاً فهو استحاضة، وهذا أيضاً لا إشكال في عدم صحّته لوجود المحذور الّذي عرفته في سابقه فيه أيضاً.

ثمّ إنّه لا يخفى الفرق بين هذا وبين أصالة عدم تحقّق التّذكية في المشكوك، فإنّ موضوعها نفس اللّحم المردّد فلا يحتاج إلى إثبات واسطة وهذا بخلاف استصحاب عدم الحيض، فإنّ الموضوع فيه المرأة غاية الأمر ثبوت الملازمة بين عدم حيضها وكون الدّم الخارج منها غير حيض فهذا الاستصحاب نظير استصحاب الكريّة من غير إضافة إلى الماء المشكوك لإثبات اتّصافه بها واستصحاب عدم التّذكية في اللّحم نظير استصحاب الكريّة باعتبار إضافتها إلى الماء فيقال إنّ الأصل بقاء الماء المشكوك على كريّته المعلومة في السّابق، وهذا الاستصحاب وإن لم يجر بناء على المداقّة في إحراز الموضوع، إلاّ أنّه بناء على المسامحة يكون كاستصحاب عدم التّذكية في المقام ومثل هذين الاستصحابين استصحاب القلّة بالاعتبارين فيما كان الماء المشكوك مسبوقاً بالقلّة.

نعم أصالة عدم كون الدّم الخارج حيضا مع الإغماض عمّا يتوجّه عليه من عدم الحالة السّابقة للدّم المردّد يكون من قبيل أصالة عدم التّذكية بالمعنى الّذي عرفت إلاّ أنّها معارضة بأصالة عدم كونه استحاضة فلا يجوز التّعويل عليها إلا بالنّسبة إلى نفي الأحكام المترتّبة على هذين العنوانين من حيث الخصوص، فيحكم بوجوب الصّلاة عليها وجواز لبثها في المساجد وقراءة سور العزائم إلى غير ذلك من الأحكام الّتي ثبتت مانعيّة الحيض لها، وأيضاً يحكم بعدم وجوب خصوص أعمال المستحاضة عليها من جهة أصالة عدم الاستحاضة هذا.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّه بعد العلم الإجمالي بعدم خروج الدّم الخارج عن أحدهما يقطع بارتفاع الطّهارة السّابقة ولزوم إجراء حكم أحد الدّمين عليها،

بعدم التذكية، أو ارتباط الموجود المقارن له به كما إذا فرض الدليل على أن كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهي استحاضة، فإن استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه حتى يصدق ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية.

وسيجيء نظير هذا الاستصحاب في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية والمعيار عدم الخلط بين[1] المتصف بوصف

فالحكم برجوعها إلى الأصل بالنّسبة إلى كلّ من الحكمين لا يخلو عن تأمّل، بل مقتضى ما ذكره دام ظلّه في القسم الثّاني من استصحاب الكلّي هو الرّجوع إلى استصحاب الحدث بعد إتيانها بمقتضى أحد الدّمين فبمقتضى القاعدة الأوّليّة حينئذ هو الجمع بين أعمالهما بحكم العقل من جهة قاعدة الشّغل فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره معيار متين حسن يجب البناء عليه في الوجوديّات والعدميات معاً فكلّ ما كان الشّيء متّصفاً بوصف عنواني ثمّ شكّ في زوال هذا الوصف عنه في اللاّحق فيرجع إلى استصحاب بقاء هذا الموصوف على وصفه وكلّما كان الشّيء محلاً لوصف واقعاً ثمّ شك بعد العلم بثبوت هذا الوصف في المحلّ في زواله فلا يرجع إلى استصحاب بقاء هذا الوصف لإثبات كون المحلّ مشغولاً به، لأنه يلزم التّعويل على الأصل المثبت بخلاف الأوّل فهذه قاعدة كليّة لا ريب ولا إشكال فيها أصلاً.

نعم قد يقع الإشكال في المصاديق الخارجة من أنّها من أيّ القسمين فلا بدّ من التّأمّل حتّى لا يقع في خلاف الواقع، ثمّ إنّ هذا كلّه إنّما هو مبنيّ على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وأما على القول باعتباره من باب الظّن فلا

عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل، فإن استصحاب وجود المتصف، أو عدمه لا يثبت كون المحل مورداً لذلك الوصف العنواني فافهم.

الأمر الثاني:

أنه قد علم من تعريف الاستصحاب[1] وأدلته أن مورده الشك في البقاء

فرق بين القسمين كما لا يخفى، بناء على ما عرفت الإشارة إليه مراراً وستعرفه تفصيلاً من كون اللاّزم على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن عدم الفرق بين ما يترتّب شرعاً على المستصحب، بلا واسطة أمر عقليّ، أو عاديّ وما يترتّب عليه بتوسّط أحدهما وإن لم يلتزم القائل به بهذا اللاّزم في جميع الموارد على ما سيمرّ عليك.

(١) لا يخفى عليك أنّ الكلام في هذا الأمر أيضاً متعلّق بالمتيقّن سابقاً وما عرفته في الأمر الأوّل من الحيثيّة ملحوظ فيه وفي سائر ما سيمرّ عليك من الأمور فمجمل القول فيه أنّه إمّا أن يكون من الزّمان، أو غيره وعلى الثّاني لا يخلو أيضاً إمّا أن يكون متصرّم الوجود كالزّمان فيتجدّد شيئاً فشيئاً كالتّكلّم والكتابة والمشي، بل مطلق ما يكون من قبيل الحركة ويسمّى بالزّماني من حيث كون التّميز بين أشخاصه بالزّمان أولا يكون كذلك، وعلى الثّاني لا يخلو أيضاً إمّا أن يؤخذ أحد القسمين في موضوع حكمه أولا، لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأخير فلا ينبغي التّكلّم فيه، إنّما الإشكال في جريان الاستصحاب في سائر الأقسام فنقول: أمّا القسم الأوّل فالّذي يقتضيه التّحقيق عدم جريان الاستصحاب فيه بالنّظر إلى الدّقة العقليّة، لأنّك قد عرفت غير مرّة أنّ الشّرط في تحقّق الاستصحاب موضوعاً هو اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة بحيث لم يكن الفارق بينهما إلاّ باليقين والشّكّ، وإلاّ لم يصدق البقاء على الالتزام بالحكم في زمان الشّك ولا النّقض على عدم الالتزام به فيه، لأنّ معنى البقاء هو وجود ما كان

موجوداً في الزّمان الأوّل في الزّمان الثّاني بعينه.

ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا يتصوّر بالنّسبة إلى الزّمان، لأنّ وجود كلّ قطعة منه يتوقّف على انعدام ما قبله فيكون وجود جزئه بحسب التّدريج والتّصرّم بحيث لا استقرار لها في الوجود فكلّ ما شكّ في وجود جزء منه فيرجع إلى الشّك في الوجود ابتداء فيكون من الشّك في الحدوث حقيقة ولازمه عدم صدق البقاء مثلاً إذا شكّ في جزء في أنّه من اللّيل، أو النّهار فلا ريب في أنّ العلم بكون ما قبله نهاراً لا ينفع بالنّسبة إلى الزّمان المشكوك، لأنه غيره قطعاً هذا ما التّحقيق في المقام، ولكن يظهر من جماعة، بل الأكثرين جريان الاستصحاب في هذا القسم، بل قد عرفت فيما تقدّم أنّ المحدّث الأسترآبادي حكى اتّفاق الأمّة، بل الضّرورة على اعتبار استصحاب اللّيل والنّهار ولعلّه مبنيّ على ما ستعرفه هذا بناء على اشتراط إحراز الموضوع في باب الاستصحاب بالدّقة العقليّة، وأما بناء على المسامحة في موضوع الاستصحاب فيمكن توجيه استصحاب الليل والنّهار ونحوه بأحد وجهين:

أحدهما: أن يتصرف في المستصحب فيجعل النّهار مثلاً أمراً خارجيّاً واحداً ويجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم وجود جزئه الأخير ووجوده، أو عن عدم تجدّد جزء مقابله وتجدّده بادّعاء كون النّهار عند العرف عبارة عن هذا المعنى، فالنّهار عند العرف مثلاً عبارة عن قطعة من الزّمان وهو ما بين الطّلوع والغروب له استقرار بحسب الوجود، فإذا شكّ في تجدّد جزء الأخير منه فيحكم ببقائه ومرجع هذا الوجه كما ترى إلى التّصرف في المستصحب مع بقاء لفظ البقاء على حاله.

ثانيهما: أن يتصرّف في لفظ البقاء ويدّعى شموله للمقام تسامحاً، ولعلّ ما عليه الأكثرون من إجراء استصحاب اللّيل والنّهار في باب الصّوم وغيره مبنيّ على ذلك، ولكن لا يخفى عليك أنّ بناء على أحد هذين الوجهين إنّما ينفع استصحاب

. . . .

النّهار مثلاً بالنّسبة إلى الأحكام المترتّبة على نفس بقاء النّهار، وأما الحكم المترتّب على كون الجزء المشكوك من النّهار فلا ينفع فيه الاستصحاب إذ إثباته إنّما هو بإثبات كون الجزء المشكوك من النّهار وهومما لا يجوز بناء على عدم التّعويل على الأصل المثبت فتأمل.

نعم بناء على جواز التّعويل عليه فلا ريب في جواز إثباته وعليه ليس التّخلّص عن الإشكال منحصراً فيما ذكر، لأنّ هنا استصحابات أخر بالنّسبة إلى الأمور المتلازمة مع الزّمان كطلوع الشّمس وغروبها وذهاب الحمرة ونحوها فيستصحب أعدامها الملازمة مع اللّيل، أو النّهار فيمكن من إجراء الاستصحاب فيها إثبات الزّمان المشكوك ولا يحتاج إلى ما عرفت من الوجهين بالنّسبة إلى الزّمان بعد هذه الملاحظة كما لا يخفى، وإن كنّا محتاجين بالنّسبة إلى ما يريد استصحابه من الأمور المتجدّدة حيث إنّ وجودها كوجود الزّمان ممّا يتجدّد شيئاً فشيئاً هذا مقتضى ما ذكره دام ظلّه في ردّ المحدّث الأسترآبادي عند التّكلّم في الأقوال، ولكن مقتضى ما صرّح به في مجلس البحث ويظهر ممّا ذكره في المقام عدم الاحتياج فيها إلى الالتزام بأحد الوجهين، لأنّ المراد بالطّلوع مثلاً هو طلوع الشّمس من الأفق وبالغروب هو غروبها عنه وهذا ليس ممّا يوجد تدريجا هكذا ذكره في مجلس البحث وتحقيق أحد المسلكين ممّا يحتاج إلى التّأمّل في الجملة فتأمل.

ثمّ إنّه يظهر من بعض أفاضل من تأخّر للتخلّص عمّا ذكرنا في استصحاب الزّمان التّعلّق باستصحابات أخر فذكر ما حاصله: أنّا لا نحتاج إلى استصحاب نفس الزّمان، لأنّ هنا استصحابات أخر يستغنى بها عن استصحاب الزّمان أحدها ما عرفته من استصحاب الأمور الملازمة مع الزّمان، وقد عرفت أنّ التّشبّث باستصحابها لإثبات الزّمان لا يجوز على ما يقتضيه التّحقيق.

. . . .

نعم لو فرض ترتّب حكم على نفس عدم الغروب مثلاً ترتّب عليه باستصحاب عدمه على ما صرّح به الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث. ثانيها: استصحاب عدم ضدّ الزّمان المشكوك، فإذا شكّ في بقاء النّهار يتمسّك باستصحاب عدم الدّليل وإذا شكّ في بقاء اللّيل يتمسّك باستصحاب عدم النّهار وهكذا، وهذا ليس كرّاً على ما فرّ لأن المحذور الّذي كان يرد بالنّسبة إلى استصحاب نفس الزّمان لا يرد بالنّسبة إلى استصحاب عدم ضدّه، لأنه لا يعقل الحكم بأنّ العدم يتجدّد شيئاً فشيئاً كما لا يخفى، وفيه:

أوّلاً: أنّ هذا إنّما يتمّ بالنّسبة إلى نفس الحكم المترتّب على عدم الضدّ، وأما الحكم المترتّب على وجود ضدّه كما هو محلّ الكلام فلا ينفع فيه هذا الاستصحاب إلاّ على القول بجواز التّعويل على الأصل المثبت الغير الجائز عندنا.

وثانياً: أنّ المحذور اللاّزم على تقدير استصحاب نفس الزّمان يلزم على هذا التّقدير أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ القطع بعدم الدّليل في الزّمان الّذي يقطع بكونه من النّهار إنّما هو من حيث انطباق عدمه على النّهار لا بمعنى كون النّهار موجوداً في زمان لم يوجد فيه اللّيل لاستحالة أن يصير الزّمان مظروفاً وظرفاً كما يحكم به ضرورة العقل، ولا بمعنى كونه مصداقاً له ضرورة بطلان صيرورة الوجود مصداقاً للعدم، بل بمعنى اعتباره ممّا يقارنه حقيقة فمعنى القطع بعدم اللّيل في ذلك الزّمان هو القطع بعدم كونه ليلاً ولازم هذا المعنى كما لا يخفى، أن يكون الشّك في الزّمان المشكوك في أنّه من اللّيل، أو النّهار كما هو المشاهد بالعيان لا أنّ اللّيل وجد فيه أم لا ضرورة أنّه لو كان ليلاً يكون نفسه لا ظرفه، فالقطع بعدم كون الزّمان السّابق ليلاً لا ينفع في صدق البقاء بالنّسبة إلى الزّمان المشكوك، فيكون حال المستصحب العدمي في الزّمان كحال المستصحب الوجودي، فلا مسرح للاستصحاب في

العدمي أيضاً إلاّ بالالتزام بأحد الوجهين اللّذين عرفتهما بالنّسبة إلى الاستصحاب الوجودي.

هذا ملخّص ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في مجلس البحث وهو لا يخلو عن بعض المناقشات.

ثالثها: استصحاب الحكم المترتّب على الزّمان كوجوب الصّوم وجواز الإفطار إلى غير ذلك، لأنه كان متيقّنا قبل الشّك في انقضاء الزّمان فلا يحتاج حينئذ إلى استصحاب الزّمان أصلاً، لأنّ المقصود من استصحاب الزّمان هو ترتيب الآثار الشّرعيّة عليه، فإذا أجري الاستصحاب في نفسها فلا يحتاج إلى استصحاب الزّمان.

فإن قلت: الشّك في بقاء الحكم المفروض مسبّب عن الشّك في بقاء الزّمان فكيف يمكن رفع الشّك عنه بإجراء الاستصحاب في نفسه.

قلت: قد عرفت غير مرّة وستعرف أيضاً أنّ الأصل في الشّك المسبّب لا يجري فيما أمكن إجراء الأصل بالنّسبة إلى الشّك السّببي بحيث يرفع الشّك المسبّب حكماً، وأما إذا لم يمكن ذلك فلا مانع عنه وهذا التّوجيه يظهر من الأستاذ العلاّمة في الكتاب أيضاً فانظر إلى قوله: (فالأولى التّمسك في هذا المقام) إلخ حتّى تعلم حقيقة الحال، وإن كان صرّح في ردّ المحدّث المقدّم ذكره في ذلك المقام بعدم تعقّل ذلك.

هذا ولكنك خبير بفساد هذا الوجه أيضاً، لأنّك قد عرفت غير مرّة أنّه مع الشّك في بقاء الموضوع لا يمكن إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم لا مع استصحاب الموضوع ولا بدونه، وأما ما قرع سمعك من أنّه مع عدم إمكان إجراء الاستصحاب في الشّك السّببي لا مانع من إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الشّك المسبّب فإنّما هو في غير الشّك في الموضوع والحكم، وأما بالنّسبة إليهما فلا

وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق، ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده، بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدريج وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيداً له إلا أنه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى، بل تقدم من بعض الأخباريين أن استصحاب الليل والنهار من الضروريات.

والتحقيق أن هنا أقساماً ثلاثة:

أمّا نفس الزمان فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل، أو النهار، لأنّ نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلاً عن وصف كونه نهاراً، أو ليلاً.

نعم لو أخذ المستصحب مجموع الليل مثلاً، أو النهار ولوحظ كونه أمراً خارجياً واحداً وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخير وتجدده، أو عن عدم تجدد جزء مقابله وتجدده أمكن القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً، لأن بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه العرف من الوجود فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه فالعبرة بالشك في وجوده العلم بتحققه قبل زمان الشك، وإن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك وإنما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة.

معنى له وهذا مع وضوحه قد أقمنا عليه البرهان فيما مضى وسنقيم عليه فيما سيأتي أيضاً إن شاء الله هذا وبالحريّ أن نشير إلى شرح بعض أجزاء ما وقع من الأستاذ العلاّمة من الكلام في هذا القسم قبل الخوض في بيان حكم القسمين الأخيرين.

إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته والإغماض عما فيه لا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أومن الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في الليل، أو النهار إلا على القول بالأصل المثبت مطلقاً أوعلى بعض الوجوه الآتية ولو بنينا على ذلك أغنانا عما ذكر من التوجيه.

ثم إن هنا استصحابات أخر وأموراً متلازمة مع الزمان كطلوع الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة وعدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها.

فالأولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المرتب على الزمان لو كان جارياً فيه كعدم تحقق حكم الصوم والإفطار عند الشك في هلال رمضان، أو شوال، ولعله المراد بقوله عليه السلام في المكاتبة المتقدمة في أدلة الاستصحاب[1]: «**اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية**»، إلا أن جواز الإفطار للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي إلا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً.

---

(١) المراد من مرجع الضّمير هو الاستصحاب الحكمي، وتوضيح تفريع قوله عليه السلام: «**صم للرّؤية وأفطر للرّؤية**» على قوله عليه السلام: «**اليقين لا يدخله الشّك**» بناء على إرادة الاستصحاب الحكمي كما هو المفروض هو إنه لمّا جاز فعل المفطر بمقتضى استصحاب الجواز فيما لو شكّ في دخول رمضان ووجب الصّوم بمقتضى استصحاب وجوبه فيما شكّ في دخول الشّوال فلا بدّ من أن يكون وجوب الصّوم للرّؤية، وإلاّ كان نقض اليقين بالشّك ومن أن يكون وجوب الإفطار بناء على كونه حكم يوم العيد لا حرمة الصّوم، أو جوازه للرّؤية، وإلاّ كان

نقضاً لليقين بوجوب الصّوم بالشّك.

هذا ولكنك خبير بما فيه من المناقشة سواء أريد من استصحاب وجوب الصّوم استصحاب الحكم التّكليفي كما هو الظّاهر على ما عرفته، أو استصحاب الشّغل مسامحة أمّا لو أريد منه الأوّل فيتوجّه عليه:

أوّلاً: كون التّكليف بالصّوم في كلّ يوم تكليفاً مستقلاً غير مربوط بالتّكليف به في الآخر فلا يعقل صيرورة اليقين بوجوب الصّوم في يوم موجباً لصدق دخول الشّك بالنّسبة إليه فيما لو لم يصم في اليوم المشكوك كونه من الرّمضان فلا يصلح لتفريع قوله عليه السلام وأفطر للرّؤية على قوله اليقين لا يدخله الشّك، فيتعيّن حينئذ الرّجوع إلى أصالة عدم الوجوب والبراءة لا إلى أصالة الوجوب.

وثانياً: أنّ التّعلّق باستصحاب الحكم مع الشّك في موضوعه قد عرفت فساده مراراً هذا إذا أريد استصحاب الوجوب، وأما إذا أريد استصحاب الشّغل فيتوجّه عليه أيضاً:

أوّلاً: أنّا ذكرنا مراراً أنّه لا معنى لاستصحاب الاشتغال حتّى فيما كان المورد مورد قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط.

وثانياً: أنّه يتمّ على فرض تسليم ما هو المشهور بينهم من إجراء الأصلين أعني استصحاب الاشتغال وقاعدة الاشتغال فيما لو كان المورد مورد قاعدة الاشتغال لا في مثل المقام، لأنّك قد عرفت أنّه بناء على كون التّكليف بالصّوم في كلّ يوم تكليفاً مستقلاً لا مسرح لجريان قاعدة الاشتغال، بل المتعيّن هو الرّجوع إلى البراءة على تقدير كون صوم يوم العيد حراماً تشريعيّاً كما هو المفروض، وإلاّ فالحكم التّخيير لدوران الأمر بين المحذورين.

نعم لو قلنا إنّ التّكليف بالصّوم في شهر رمضان تكليف واحد بحيث يكون صوم كلّ يوم جزءاً من المكلّف به كما ربما يتوهّم من بعض كلماتهم في باب نيّة

صوم الشّهر، وإن كان خلاف الإجماع كان المتعيّن حينئذ الرّجوع إلى قاعدة الاشتغال والحكم بوجوب صوم يوم الشّك، وإن قلنا: بالبراءة في الشّك في الجزئيّة في الشّبهة الحكميّة، لأنّ المفروض من الشّبهة الموضوعيّة كما هو ظاهر وهذا ليس من الاستصحاب في شيء، فيتعيّن حينئذ أن يكون المراد هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين باشتغال الذّمّة بالشّك في البراءة، بل يلزم تحصيل القطع به وأين هذا من استصحاب الشّغل وممّا ذكرنا كلّه يظهر تطرّق المناقشة إلى استصحاب الجواز فيما تردّد بين شعبان ورمضان.

ثمّ إنّ ما ذكره الأستاذ العلاّمة هنا ينافي ما ذكره في طيّ الاستدلال بالرّواية عند التّكلّم في الأخبار، فإنه جعلها هناك من أدلّة المختار بتقريب كون المراد منها هو استصحاب الاشتغال لا قاعدته، وهذا كما ترى ينافي ما ذكره في المقام وإن أردت الوقوف على تفصيل الكلام في الرّواية فارجع إلى ما ذكره دام ظلّه وذكرناه ثمّة هذا مجمل القول في حكم القسم الأوّل، وأما الكلام في القسم الثّاني فمجمله أنّ حكمه حكم القسم الأوّل بالنّظر إلى الدّقة العقليّة لجريان ما عرفت من وجه المنع فيه في هذا القسم أيضاً بعينه، وأما بالنّظر إلى المسامحة العرفيّة فالأمر فيه أوضح لوجودها بالنّسبة إلى أكثر أمثلته ولا يلزم فيه التّعويل على الأصل المثبت ولا غيره من المحاذير كما لا يخفى.

ثمّ قد يناقش في بعض أمثلة الفرض لا من جهة ما ذكر، بل من جهة أخرى كما في استصحابي الحيض على ما في الكتاب سيّما المثال الأخير، فإنّ استصحاب بقاء اقتضاء الطّبيعة لا يثبت خروج الدّم من المرأة، كما أنّه لا يثبت اتّصاف الدّم الخارج بالحيضيّة عند الشّك في اليأس ومن هناك لم يذكرهما في الكتاب على وجه الجزم فتأمل.

وتوهّم كون الشّك في بقاء المستصحب ناشئاً من وجود جزء آخر والأصل

. . . .

عدمه فيكون حاكماً على الاستصحاب الوجودي مانعاً عن جريانه مندفع، مضافاً إلى عدم إمكان إثبات ارتفاع الكلّي بنفي الفرد بما ذكره دام ظلّه من الوجهين في الكتاب فلا يكون إذا مانع عن جريان الاستصحاب في هذا القسم حيثما يساعد العرف على الحكم بالاتّحاد فيه وجعل الموجودات المتعدّدة الغير المجتمعة موجوداً واحداً حتّى يتعلّق الشّك ببقائه وارتفاعه فاسد، فإنّ حكم العرف بذلك ليس دائميّاً، فإنه كثيراً ما يحكمون بتعدّد الوجودات وتباينها من جهة تعدّد الدّواعي الموجبة للفعل المستمرّ، أو لطول الفصل وعدم الاشتغال بالفعل، وإن كان الدّاعي واحداً، أو لغيرهما من الأمور، فإذا شكّ في بقاء القاري على صفة القراءة من جهة الشّك في حصول الصّارف مع اقتضاء الدّاعي قراءته في زمان الشّك أيضاً فلا إشكال في جواز الاستصحاب بناء على المسامحة ولو مع تخلّل فصل قصير لا يعتدّ به، وأما لو شكّ في قراءته من جهة الشّك في حصول داع آخر لاشتغاله بعد القطع بانتفاء الدّاعي الموجود أولا، أو شكّ في قراءته بعد رفع يده عنها في زمان طويل، وإن كان الدّاعي متّحدا فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب وهذا الّذي ذكرنا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً وليس مختصاً بالمقام أيضاً، لأنّ مسامحة العرف في موضوع الاستصحاب غير مختصّ بالمقام، ولكنك عرفت عدم اطّراده فكلّما قطع بمساعدة العرف على الحكم بالوحدة فلا إشكال بناء على كون المناط هو الصّدق العرفيّ المبني على المسامحة وكلّما لم يقطع بذلك فيرجع فيه إلى استصحاب العدم سواء قطع بعدم المساعدة، أو شكّ في ذلك، لأنّ معه أيضاً لا يعلم صدق النّقض على عدم الالتزام بآثار الوجود والقول بأنّ الشّك في مساعدة العرف موجب لإلغاء الاستصحاب بالنّسبة إلى العدم أيضاً فيتعيّن الرّجوع إذا إلى أصل آخر غير استصحاب الوجود والعدم فاسد جداً، لأنّ المانع من استصحاب العدم مع كون المورد مورده بحسب الدّقة لم يكن إلاّ

استصحاب الوجود بمساعدة العرف وشمول حكم الشارع بعدم جواز نقض اليقين بالشّك له الحاكم على استصحاب العدم، فإذا لم يجر استصحاب الوجود من جهة الشّك في بقاء الموضوع، أو القطع بانتفائه لم يكن المانع موجوداً قطعاً فيتعيّن الرّجوع إلى استصحاب العدم وليس هنا استصحاب وجودي واقعي يحتمل وجوده في صورة الشّك في بقاء الموضوع حتّى يشكّ في وجود المانع لاستصحاب العدم، لأنّ مع الشّك في الموضوع لا يجري الاستصحاب واقعاً لا أنّه محتمل الوجود والجريان لكنّا لا نعلم به هذا حاصل ما أفاده دام ظلّه العالي في مجلس البحث وهو كما ترى لا يخلو عن مناقشة، لأنّ الغرض منه إن كان القطع بانتفاء الدّلالة مع الشّك في بقاء الموضوع عند العرف فهو جيّد لا محيص عنه، وإن كان القطع بانتفاء الإرادة على ما يقتضيه ظاهره فتطرّق المنع إليه جليّ فافهم هذا مجمل القول في القسم الثّاني.

وأمّا الكلام في القسم الثّالث وهو ما إذا كان الزّمان، أو الزّماني قيد الحكم فملخّصه: أنّه إن كان الشّك في الحكم من جهة الشّك في انقضاء الزّمان، أو الزّماني وعدمه فيرجع إلى القسم الأوّل، أو الثّاني فهو خارج عن مفروض البحث، وإن كان الشّك في بقاء الحكم مع القطع بارتفاع الزّمان والزّماني الّذي هو محلّ البحث فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، لأنّ المقيّد مع فرض كونه مقيّداً لا يعقل بقاؤه مع فرض انتفاء القيد، بل ربما يقال إنّ قضيّة التّقييد هي الدّلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد بالدّلالة اللّفظية من باب المفهوم، لكنه توهّم فاسد ليس المقام مقام التّكلّم فيه والحاصل أنّ البقاء عبارة عن الوجود الثّانوي لما كان موجوداً في الزّمان الأوّل وهذا لا يعقل في المقيّد بعد انتفاء قيده وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره دام ظلّه سابقاً في حكم القسم الأوّل من قوله دام ظلّه العالي فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى لا يخلو عن مناقشة إلاّ أن يكون مبنيّاً

وأمّا القسم الثاني: أعني الأمور التدريجية الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم، فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمراً نظير ما ذكرناه في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلاً مجموع أجزائه أمراً واحداً والشك في بقائه لأجل الشك في قلة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الأجزاء وكثيرها.

ودعوى أن الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر السابق مدفوعة بأن الظاهر كونه من قبيل الأول تلك الأقسام الثلاثة، لأن المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدها شيئاً واحد وفرداً من الطبيعة لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفراده غاية الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأول بوجود فرد منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه.

والحاصل: أن المفروض كون كل قطعة جزء من الكل لا جزئياً من الكلي هذا مع ما عرفت في الأمر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأول كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي وما نحن فيه من هذا القبيل، ثم إن الرابطة الموجبة لعد المجموع أمراً واحداً

على جريان الاستصحاب في الزّمان بناء على الدّقة، لكنه مع ذلك لا أولويّة في البين، مضافاً إلى عدم وجود قائل بهذه المقالة ظاهراً.

موكولة إلى العرف فإن المشتغل بقراءة القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لأجل الشك في حدوث الصارف، أو لأجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي، فالأصل بقاؤه أما لو تكلم لداع، أو لدواع ثم شك في بقائه على صفة التكلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن.

وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية أم لا، فيمكن إجراء الاستصحاب نظراً إلى أن الشك في اقتضاء طبيعة الرحم لقذف الدم في أي مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه.

وكذا لو شك في اليأس فرأت الدم، فإنه قد يقال باستصحاب الحيض نظراً إلى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كل شهر.

وحاصل وجه الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد وإذا لوحظ كل واحد من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً، فالأصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثاً واحداً، أو حوادث متعددة.

والإنصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس الأمر في ثالث والله الهادي إلى سواء السبيل فتدبر.

وأمّا القسم الثالث: وهو ما كان مقيدا بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه ووجهه أن الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء، لأن البقاء وجود الموجود الأول في الآن الثاني وقد تقدم الاستشكال[1] في

---

(١) وقد تقدّم أيضاً منه دام ظلّه ما يدفع الاستشكال المذكور من جهة بناء الاستصحاب على المسامحة العرفيّة فيصدق معها البقاء على وجود الحكم في

جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجوداً وعدماً في تعلق الحكم ومن جملتها الزمان.

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً، ومعارضته مع استصحاب وجوده بزعم أن المتيقن وجود ذلك الأمر في القطعة الأولى من الزمان، والأصل بقاؤه عند الشك على العدم الأزلي الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلا في القطعة السابقة من الزمان. قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين: «إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس[1] يوم الجمعة وعلم أنه

الزّمان الثّاني فيما ساعد العرف على المسامحة كما أنّك عرفت اختصاصه بالشّك في المقتضي، وأما الشّك في الرّافع سواء فرض في وجوده، أو رافعيّته فلا يرد عليه الإشكال المذكور أصلاً إلاّ أنّ الشّك في وجود الرّافع في الأحكام الشّرعيّة لا يتصوّر إلاّ من جهة الشّك في النّسخ، وقد عرفت خروج استصحاب عدم النّسخ عن الاستصحاب الاصطلاحي وإن أدرجوه فيه من باب التّسامح كاستصحاب العموم والإطلاق ونحوهما والشّك في رافعيّة الموجود إنّما يتصوّر غالباً بالنّسبة إلى الأحكام الوضعيّة كالطّهارة والنّجاسة والملكيّة والزّوجيّة إلى غير ذلك، إلاّ أن يقال إنّه بناء على القول بعدم جعلها يرجع الشّك إلى الشّك في رافعيّة الموجود للأحكام التّكليفيّة الّتي انتزعت منها الأحكام الوضعيّة، لكن ظاهر كلام الأستاذ العلاّمة في المقام تخصيص الكلام بالشّك في الحكم التّكليفي ابتداء فتدبّر. وإن كان كلامه في السّابق في مطلق الحكم الشّرعي فراجع.

(١) حاصل ما ذكره على ما يستفاد من مطاوي كلماته هو إن المستصحب إمّا من الأمور الشّرعيّة، أو غيرها ممّا تعلّق به الحكم الشّرعي، وعلى الأوّل: إمّا أن

يكون الشّك في بقاء المستصحب من جهة الشّك في المقتضي بأقسامه أو من جهة الشّك في الرّافع بأقسامه، فإن كان الشّك في بقاء الحكم الشّرعي من حيث المقتضي فلا يعتبر الاستصحاب فيه من جهة تعارض استصحابي الوجود السّابق والعدم الأزليّ في زمان الشّك فيتساقطان كما لو علم من دليل مهمل وجوب الجلوس في مكان إلى الزّوال وشك بعده في وجوب الجلوس، فإنّ مقتضى استصحاب وجوب الجلوس الثّابت قبل الزّوال هو وجوب الجلوس بعد الزّوال أيضاً، ومقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس الأزليّ الّذي لم يقطع بانقلابه إلى الوجود بعد الزّوال هو عدم وجوبه فيه، لأنّ انقلاب العدم إلى الوجود في الجملة لا يستلزم انقلاب مطلق العدم الأزلي وإنّما يستلزم انقلاب العدم المطلق، لأنّ الموجبة الجزئية إنّما تناقض السّالبة الكليّة لا السّالبة الجزئية فوجوب الجلوس قبل الزّوال لا يناقض عدم وجوبه بعده، فإذا لم يناقضه والمفروض أيضاً عدم دلالة الدّليل على الوجوه فيه فيرجع إلى استصحاب العدم الأزليّ الّذي لم يعلم بانتفاضه إلاّ قبل الزّوال فهنا شكّ واحد وهو الشّك في وجوب الجلوس بعد الزّوال مسبوق بيقينين أحدهما اليقين بوجوب الجلوس قبل الزّوال. ثانيهما: اليقين بعدم وجوب الجلوس بعد الزّوال في الأزل ولا ترجيح لأحد اليقينين على الآخر.

فإن قلت: المرجّح هو اتّصال اليقين الأوّل بالشّك دون الثّاني لفصل اليقين الأوّل بينهما.

قلت: هذا غلط لأن كلاّ من اليقين متّصل بالشّك، لأنّ اليقين الأوّل إنّما صار فصلا بين اليقين بالعدم المطلق والشّك لا بين العدم المقيّد بالزّمان المشكوك والكاشف عن ذلك، مضافاً إلى وضوحه وظهوره هو إن هذا الشّك موجود في زمان اليقين بالوجود أيضاً، فإنّ الشّك في وجوب الجلوس بعد الزّوال موجود قبل الزّوال أيضاً، وكذا الشّك في وجوب صوم يوم الجمعة موجود في يوم الخميس

. . . .

أيضاً الّذي يقطع بوجوب الصّوم فيه فلو كان اليقين بالوجود متّصلاً وفاصلاً دون اليقين بالعدم الأزلي لما جامع الشّك اليقين بالوجود والملازمة ظاهرة، فما ذكره في العبارة من قوله: واليقين المتّصل به هو عدم التّكليف فيستصحب إلى وقت الزّوال لا يكون المقصود منه نفي جريان استصحاب الوجود من جهة عدم الاتّصال، بل إثبات اتّصال اليقين بالعدم بالشّك أيضاً فتدبّر.

هذا إذا كان الشّك من حيث المقتضي، وأما إذا كان الشّك من حيث الشّك في الرّافع للحكم الشّرعي، سواء كان في وجوده، أو وصفه كما إذا شكّ بعد خروج المذي في بقاء الطّهارة، أو شكّ بعد الغسل مرّة في بقاء النّجاسة في المحلّ فالّذي يقتضيه القاعدة بالنّظر إلى ما ذكرنا في الشّك في المقتضي هو الحكم بتعارض الاستصحابين في المقام أيضاً أعني استصحاب الطّهارة قبل المذي مثلاً واستصحاب عدمها الأزليّ الّذي لم يقطع بانقلابه إلى الوجود إلاّ قبل مجيء المذي، إلاّ أنّ استصحاب عدم وجود الرّافع للحكم الشّرعي حاكم على الأصلين المتعارضين لتسبّب الشّك فيهما عن الشّك فيه فلا يرجع إذاً إلى أصل آخر، بل يؤخذ حينئذ بمقتضى الاستصحاب الوجودي، وإن كان المستند فيه استصحاب عدم الرّافع ولولاه لما حكم به، بل يحكم بالرّجوع إلى سائر الأصول وفرض المتعارضين كأن لم يكونا، وما ذكرنا في بيان الاستصحابين المتعارضين في المقام أولى ممّا ذكره الفاضل النّراقي من استصحاب الطّهارة، وعدم سببيّة الوضوء بعد المذي لسلامة ما ذكرنا عمّا أورد عليه الأستاذ العلاّمة ثانياً وثالثاً، مضافاً إلى عدم استقامته من جهة عدم التّقابل.

نعم لو جعل الاستصحاب الوجودي استصحاب السّببيّة والعدمي عدم السّببيّة لاستقام من حيث التّقابل، إلاّ أنّه لم يسلم عمّا أورد عليه الأستاذ العلاّمة كما لا يخفى، هذا كلّه فيما لو كان المستصحب من الأمور الشرعيّة، وأمّا لو كان من

. . . .

الأمور الغير الشّرعيّة فالّذي يقتضيه النّظر هو حجيّة الاستصحاب الوجودي فيها لسلامته عن المعارضة بالاستصحاب العدمي، لأنّ الوجود فيها ليس بجعل الشّارع حتّى يقال إن المتيقّن من انقلاب العدم إلى الوجود قبل كذا، أو بعد كذا، بل الوجود بقول مطلق مناقض فيها لمطلق العدم، وهذا معنى ما ذكره من عدم استصحاب حال العقل في الأمور الغير الشّرعيّة، وإلاّ فأصل الاستصحاب العدمي موجود فيها قطعاً كما في غير المسبوق بالوجود المشكوك وجوده هذا ملخّص ما ذكره قدس سره، ولكنك خبير بفساده لعدم إمكان الجمع بين استصحاب وجود الشّيء وعدمه في زمان واحد مع بقاء الاستصحاب وهو ثبوت ما كان ثابتاً في الزّمان الأوّل بعينه في الزّمان الثّاني بالمعنى الأعمّ من بقاء الوجود، أو العدم حتّى يشمل الاستصحاب العدمي أيضاً توضيح ما ذكرنا من عدم إمكان الجمع هو إنه لا إشكال ولا ريب أنّ الوجود المطلق والعدم المطلق نقيضان لا يمكن اجتماعهما أصلاً، كما أن الوجود المطلق مع العدم في الجملة والعدم المطلق مع الوجود في الجملة أيضاً نقيضان، لأنّ السّالبة الجزئية نقيض للموجبة الكليّة كما أنّ الموجبة الجزئية نقيض للسّالبة الكليّة وإنّما الّذي يمكن اجتماعه هو مطلق الوجود مع مطلق العدم.

وبعبارة أخرى: الوجود المقيّد والعدم المقيّد وبعد ذلك نقول إنّ الحكم الشّرعي الّذي فرض ثبوته في الزّمان الأوّل الّذي يريد استصحابه في الزّمان الثّاني كوجوب صوم يوم الخميس مثلاً، أو وجوب الجلوس إلى الزّوال مثلاً لا يخلو أما أن يؤخذ الزّمان قيداً له، أو ظرفاً له، أو يهمل من الجهتين، بمعنى أنّا لا ندري أنّ الزّمان قيد له، أو ظرف له، وإن كان الأمر لا يخلو عن أحدهما في الواقع فإن فرض الزّمان قيداً له فلا مجال لاستصحابه بعد الزّمان المفروض لما عرفت من عدم تعقّل بقاء المقيّد من حيث إنّه مقيّد مع فرض انتفاء القيد، فلو كان موجوداً

. . . .

في الزّمان الثّاني فهو وجود آخر غير ما كان ثابتاً فلا دخل له بالاستصحاب كما لا يخفى، فالمتعيّن حينئذ الرّجوع إلى استصحاب العدم الأزلي فإن فرض ظرفاً له، بمعنى كون الزّمان ظرفاً للطّلب لا للمطلوب فإن فرض في دليل الحكم إذا إطلاق، أو عموم فيرجع إليهما ولا معنى للاستصحاب أصلاً لا الوجودي ولا العدمي كما هو واضح، وإن لم نفرض له إطلاق واحتملنا اختصاص مصلحة الحكم بالزّمان الأوّل إن لم يوجب الخروج عن الفرض فلا معنى للاستصحاب العدمي، بل يتعيّن حينئذ الرّجوع إلى الاستصحاب الوجودي، لأنّ جريان استصحاب العدمي مبنيّ على احتمال اختصاص الوجود بالزّمان الأوّل، وإلاّ فلا يجامع العدم معه على ما عرفت والمفروض أنّ الشارع حكم بإهمال هذا الاحتمال فلا معنى لاستصحاب العدم بعده المبنيّ على الاحتمال المذكور، وإن فرض مهملاً فلا يجري استصحاب الوجود للشّك في بقاء الموضوع وإن فرض حكم العرف بالبقاء مسامحة فلا معنى لاستصحاب العدم، لأنّ حكم العرف مبنيّ على البناء على أخذ الزّمان ظرفاً، وقد عرفت أنّه لا يجري بالملاحظة المذكورة استصحاب العدم.

نعم هنا كلام على تقدير مساعدة العرف على الحكم بالبقاء بالنّسبة إلى الوجود في صورة إهمال القضيّة في أنّه هل يوجب الإهمال في الوجود من حيث كون الزّمان ظرفاً، أو قيداً القدح في استصحاب العدم أيضاً أم لا لكنّك قد عرفت أنّ الحقّ عدم قدحه فيه، لأنّ القادح فيه هو حكم الشارع بالبناء على تعميم الوجود بالنّسبة إلى زمان الشّك، فإذا لم يمكن ذلك في المقام حسب ما هو قضيّة الفرض فلا مانع من إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى العدم فتأمل.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر أنّ ربط نقل كلام الفاضل المذكور بما ذكره من القسم الثّالث إنّما هومن جهة كون ما ذكره منه على بعض التّقادير، ولكن مقتضى التّأمّل

واجب إلى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهنا شك ويقينان وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا إن الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع فشك في يوم الخميس مثلاً حال ورود الأمر في أن الجلوس غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك إلى وقت الزوال»* انتهى.

ثم أجرى ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه وفي الطهارة إذا حصل الشك فيها لأجل المذي وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة.

فحكم في الأول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثالث حكم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل

في كلامه يعطي كون مراده هو الفرض الثّالث الّذي أهمله الأستاذ العلاّمة ولم يتعرّض لحكمه أصلاً لكنّك عرفت أنّه لا ينفعه أيضاً.

---

* مناهج الأحكام النراقي، لاضرر: ص ٢٣٩.

واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور إلا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعاً.

قال: «**ولو لم يعلم أن الطهارة مما لا يرتفع إلا برافع لم نقل فيه باستصحاب الوجود، ثم قال: هذا في الأمور الشرعية، وأما الأمور الخارجية كاليوم والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها**»* انتهى.

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه.

أمّا أولاً: فلأن الأمر الوجودي المجعول إن لوحظ الزمان قيداً له، أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل صم يوم الخميس إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لا بد من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

وما ذكر قدس سره من أن الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس مدفوع بأن ذلك أيضاً حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال مهمل بحكم الشارع بإبقاء

---

* مناهج الأحكام النراقي: ص ٢٤٠.

كل حادث لا يعلم مدة بقائه كما لو شك قبل حدوث حادث في مدة بقائه.

والحاصل: أن الموجود في الزمان الأول إن لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الموجود إذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته وإن لوحظ متحداً مع الثاني لا مغايراً له، إلاّ من حيث ظرفه الزماني فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود، لأنه انقلب إلى الوجود.

وكأن المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك، وفي دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كل واحد منها بملاحظة تحققه في زمان مغاير للآخر فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم.

وملخص الكلام في دفعه أن الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلا استصحاب وجوده، لأن العدم انتقض بالوجود المطلق وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب وإن أخذ قيداً له فلا يجري إلا استصحاب العدم، لأن انتقاض عدم وجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق والأصل عدم الانتقاض كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره.

وأمّا ثانياً: فلأن ما ذكره[1] من استصحابِ عدم الجعل والسببية في صورة

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظلّه من الجواب الثّاني والثّالث لا دخل له بالجواب عن أصل المطلب وإنّما هومناقشة في بعض الأمثلة من حيث التّطبيق على ما ذكره من الكليّة وفيما ذكره من الرّجوع إلى أصل الحكم في بعضها، وملخّص ما ذكره في الجواب الثّاني هو إنه لا يخلو أما أن يجعل الشّك في المذي

. . . .

من قبيل الشّك في الرّافع بعد القطع بإطلاق سببيّة السّبب ووجود المقتضي كما هو الواقع ومقتضى كلامه أيضاً، فلا معنى لاستصحاب عدم السّببيّة بعد المذي للقطع بوجودها على فرض القطع برافعيّة المذي فضلاً عن الشّك فيها، لأنّ معنى السّبب ما يقتضي الوجود ويؤثّر فيه لولا المانع فمرجعه إلى قضيّة شرطيّة يصدق مع صدق الشّرط وكذبه والشّك فيهما.

نعم لو جعل معارض استصحاب الطّهارة الثّابتة قبل المذي استصحاب عدمها الأزلي بعد المذي كان هذا الإيراد مدفوعاً عنه كما عرفت سابقاً أيضاً، وأمّا إن يجعل الشّك فيه من قبيل الشّك في المقتضي كما في الوضوءات المفيدة لمجرّد الإباحة لا الطّهارة كوضوء المستحاضة ومن به السّلس والمبطون وفي حالة التّقيّة في وجه فهو، وإن كان موجباً لدخول ما ذكره في أمثلة الفرض، إلاّ أنّه لا معنى حينئذ لاستصحاب عدم جعل الشّيء رافعاً، لأنّ المفروض كون الشّك من حيث المقتضي وفي استعداد الوضوء لا في الرّافع بعد القطع ببقاء الاستعداد حتّى يرجع إلى استصحاب عدم جعل الشّيء رافعاً، فقوله دام ظلّه: (لأنّ المتيقّن تأثير السّبب مع عدم ذلك الشّيء) إلى آخره بيان لما ذكره في سابقه من عدم معنى لاستصحاب عدم جعل الشّيء رافعاً لا أنّه أراد بذلك بيان عدم جواز الرّجوع إلى أصالة بقاء السّببيّة من جهة الشّك في موضوعها وتعيّن الرّجوع إلى أصالة عدم التّأثير والسّببيّة حتّى يقال إنّه رجوع إلى الجواب الأوّل فعدّه جواباً ثانياً ممّا لا معنى له.

هذا ولكن ما ذكره دام ظلّه بعده من الاستدراك بقوله إلاّ أن يتمسّك باستصحاب وجود المسبّب إلى آخره لم يعلم له معنى محصّل:

أمّا أوّلاً: فلأنّ أصل فرضه هو إيقاع المعارضة بين الأصل في المسبّب وأصالة عدم تأثير السّبب بعد وجود ما يشكّ في رافعيّته فلم يكن فرضه غير ما ذكره دام

. . . .

ظلّه حتّى يبقى مجال للاستدراك.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الشّك في بقاء المسبّب على هذا التّقدير مسبّب عن الشّك في تأثير السّبب فمع جريان الأصل بالنّسبة إليه تبيّن حال المسبّب وجوداً وعدماً، فلا مجرى للأصل فيه على ما هو الأصل في كلّ شكٍّ سببيٍّ وشكٍّ مسبّبي، هذا ولكن يمكن الذّب عن الأوّل حسب ما صرّح به دام ظلّه في مجلس البحث بأنّ الإيراد لم يكن مبنيّاً على فرض جعل التّعارض بين الأصلين في تأثير السّبب حتّى يكون على خلاف فرض الفاضل النّراقي ويكون الاستدراك في غير محلّه، بل المقصود من الإيراد الأوّل هو إنه إذا فرض الشّك في مقدار تأثير السّبب واستعداده، فلا يعقل تسبّب الشّك عن الشّك في الرّافع حتّى يرجع إلى استصحاب عدمه الحاكم على الأصل العدمي فأصالة عدم تأثير السّبب سليم عن معارضة أصالة عدم الرّافع فمن هذه الجهة لا مانع لها، إلا أنّ المانع لها استصحاب نفس المسبّب كما هو المفروض في كلام الفاضل المعاصر فقوله إلاّ أن يتمسّك إلخ استثناء عن عدم المانع عن أصالة عدم التّأثير.

وعن الثّاني:

أمّا أوّلاً: فبأنّ الكلام مبنيّ على الغمض عن ملاحظة الحاكم والمحكوم.

وأمّا ثانياً: فبأنّ مجرّد تسبّب الشّك في بقاء المسبّب عن الشّك في مقدار تأثير السّبب لا يوجب رفع اليد عن الأصل في المسبّب، لأنّ إثبات رفع المسبّب بأصالة عدم تأثير السّبب في الزّمان المشكوك تأثيره فيه حتّى يترتّب عليه الحكم الشّرعي المترتّب على عدمه تعويل على الأصل المثبت إذ عدم المسبّب المترتّب على عدم السّبب في زمان الشّك من اللّوازم العقليّة لا الشّرعية، وقد عرفت وستعرف أيضاً أنّه لا يجوز التّعويل على الأصول المثبتة بناء على حجيّة الاستصحاب من باب الأخبار.

الشك في الرافع غير مستقيم، لأنا إذا علمنا أن الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة وشككنا في أن المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها فليس الشك متعلقاً بمقدار سببية السبب، وكذا الكلام في سببية ملاقاة البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة.

فإن قلت: إنا نعلم أن الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة أصلاً وعلمنا بحدوث هذا الأمر الشرعي قبل المذي وشككنا في الحكم بوجودها بعده والأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لا بد من أن يلاحظ حينئذ أن منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي الشك في مقدار تأثير المؤثر وهو الوضوء وأن المتيقن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده، أو إنا نعلم قطعاً تأثير الوضوء في إحداث أمر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعاً فعلى الأول لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً، لأن المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء والأصل عدم التأثير مع وجوده إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح كوضوء التقية بعد زوالها لا من قبيل الشك في ناقضية المذي، وعلى الثاني لا معنى لاستصحاب العدم إذ لا شك في مقدار

نعم على القول باعتباره من باب العقل لا فرق بين الآثار كما أنّك قد عرفت وستعرف أيضاً أنّ تسبّب أحد الشّكين عن الآخر إنّما يمنع عن العمل بالأصل في الشّك المسبّبي إذا أمكن إعمال الأصل في الشّك السّببي بحيث يقتضي رفع الشّك المسبّب شرعاً، وأمّا لا مع ذلك فيتعيّن الرّجوع إلى الأصل في الشّك المسبّبي إلاّ بالنّسبة إلى الأصل الموضوعي والحكمي.

هذا ملخّص ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث للذّب عن الإيرادين وأنت خبير بأنّه لا يخلو عن تأمّل.

تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن.

وأمّا ثالثاً: فلو سلم[١] جريان استصحاب العدم حينئذ لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكما على هذا الاستصحاب، لأن الشك في أحدهما ليس مسببا عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى شيء واحد وهو إن المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث، أو الطهارة. نعم يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي، أعني وجود المزيل، أو عدمه، لأن الشك في كون المكلف حال الشك مجعولا في حقه الطهارة، أو الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرافع إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي بجعل أحد الأمرين في حق المكلف غير جار.

---

(١) ذكر دام ظلّه في مجلس البحث أنّ هذا التّسليم والجواب مبنيّان على كون المراد من عدم التّأثير هو عدم التّأثير الفعلي لا عدم التّأثير الشّأني، ومعنى رافعيّة الشّيء للطّهارة هو حكم الشارع عقيبه بالحدث كما أنّ معنى عدم رافعيّته هو حكم الشارع عقيبه بالطّهارة، ولا نعني بعدم تأثير الوضوء بعد المذي إلاّ حكم الشارع عقيبه بكون المكلّف محدثاً، كما أنّه لا نعني ببقاء تأثير الوضوء بعد خروج المذي إلاّ حكم الشارع بالطّهارة في هذه الحالة وهو معنى عدم رافعيّة المذي على ما عرفت فالشّك في تأثير الوضوء بالمعنى المذكور عين الشّك في رافعيّة المذي، وإن كان قد يضاف إلى الوضوء وقد يضاف إلى المذي، إلاّ أنهما عبارتان عن معنى واحد فمرجع الشّك في المقام إلى الشّك في أنّ المجعول في حقّ المكلّف أيّ شيء الطّهارة الموافقة لاحتمال عدم رافعيّة المذي وبقاء تأثير الوضوء، أو الحدث الموافق لاحتمال رافعيّته وعدم تأثير الوضوء فاحتمال تأثير الوضوء ورافعيّة المذي كلاهما مسبّبان عن الشّك في المجعول الشّرعي بعد خروج المذي وليس الأوّل مسبّباً عن احتمال عدم الثّاني على ما تخيّله الفاضل المتقدّم ذكره.

. . . .

نعم ذلك يستقيم فيما إذا كان الشّك في بقاء الحكم الشّرعي من جهة الشّك في وجود الرّافع المعلوم الرّافعيّة كما إذا شكّ في خروج البول، أو كون الخارج بولا، أو مذيا مع فرض معلوميّة حكم المذي في الشّريعة، فإنّ الشّك في بقاء الطّهارة وعدمه حينئذ مسبّب عن الشّك في وجود البول وعدمه، أو كون الخارج بولا وعدمه وليس أحد الشّكين عين الآخر ولا مسبّبين عن أمر ثالث لعدم معقوليّة أمر ثالث في المقام، لأنّ الشّك ليس في المجعول الشّرعي كما هو المفروض حتّى يقال إنّ احتمال وجود الطّهارة واحتمال وجود الرّافع مسبّبان عن الشّك في المجعول الشّرعي وأنّه الطّهارة، أو الحدث فما ذكره من فرض وجود الحاكم إنّما يستقيم في هذه الصّورة إلا أنّ التّعارض فيها لا يمكن أن يجعل بين استصحاب الطّهارة واستصحاب عدم تأثير الوضوء، بل لا بدّ أن يجعل بين استصحاب الطّهارة قبل زمان وجود ما يشك في بوليّته واستصحاب عدمها الأزلي، ولكن لا بدّ من التّأمّل في أنّ كلامه هل يشمل مطلق الشّك في الرّافع حتّى في وجوده، أو مختصّ بالشّك في رافعيّة الموجود والإنصاف أنّ كلامه مشتبه المراد فيظهر من بعض مواضعه شموله له ومن بعض مواضعه الأخر عدم الشّمول فراجع إلى ما ذكره في المناهج، فإنّ المقام يطول بذكر كلامه، فإنه قد أطنب في المقام غاية الإطناب، هذا ولكنك خبير بأنّ الشّك في بقاء الطّهارة وعدمه في الحكم الجزئي، وإن كان مسبّباً عن الشّك في وجود الرّافع وعدمه إلا أنّه ليس المقام مقام جريان الأصلين أي استصحابي الوجود والعدم حتّى يرجع إلى استصحاب عدم الرّافع ويجعل حاكماً على الاستصحابين، لأنّ العلم الاجمالي بأنّ حالة الشّخص في صورة الشّك ليست بخارجة عن الحدث والطّهارة مانع عن جريانهما فيكون هنا استصحاب واحد ليس إلاّ، وهو استصحاب عدم وجود الرّافع فإن ترتب حكم شرعيّ عليه، وإلاّ فلا يعمل به أيضاً لعدم التّعويل على ما لا يترتّب عليه أثر شرعيّ من الأصول

وهذا هو المراد من قوله دام ظلّه: (إلاّ أن الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالي) إلى آخره، أعني استصحابي الوجود والعدم لا الاستصحاب الحاكم وهو مبنيّ على ما ذكره دام ظلّه في مسألة العلم الإجمالي من أنّ العلم الإجمالي مانع عن أصل جريان الأصول في أطرافها لا أنّها جارية مع العلم الإجمالي، ويكون الوجه في عدم العمل بها بعد التّعارض كما هو أحد المسلكين اللّذين عرفتهما في الجزء الثّاني من التّعليقة في الشّك في المكلّف به في الشّبهة المحصورة لا يقال إنّ هذا العلم متحقّق على قول المشهور أيضاً، فإنه لا يعقل الفرق في وجوده بين القولين كما لا يخفى، لأنّا نقول العلم المذكور، وإن كان موجوداً على كلّ تقدير، إلاّ أنّ من المعلوم أنّه لا أثر له على ما ذهب إليه المشهور، لأنّ المفروض على قولهم وقولنا عدم وجود الحالة السّابقة لاستصحاب العدم في أمثال الفرض، بل المتحقّق على المشهور والمختار استصحاب واحد وحالة سابقة واحدة، ومن الواضح أنّ العلم الإجمالي إذا لم يكن له أثر على كلّ تقدير لم يكن قادحاً في اعتبار الأصل وحال العلم بوجود أحد من الحدث والطّهارة في زمان الشّك بالنّسبة إلى ما اخترناه من هذا القبيل، لأنه على تقدير كون الموجود هو الطّهارة لا يكون هناك ما ينافي الحالة السّابقة كما لا يخفى.

هذا ولولا ما ذكرنا لزم سدّ باب اعتبار الاستصحاب في جميع المقامات، لأن في جميع موارد الشّك يعلم المكلّف بأنّه إمّا أن يكون المستصحب باقياً واقعاً على ما كان، أو معدوماً ويكون المحلّ مشغولاً بضدّه وهذا بخلاف البناء على ما ذكره الفاضل المتقدّم ذكره، فإنّ العلم الإجمالي على ما ذكره يكون مؤثّراً على كلّ تقدير، فإنه على أحد التّقديرين مناف للاستصحاب الوجودي وعلى الأخر مناف للاستصحاب العدمي كما لا يخفى، فإذا بني على أنّ اليقين النّاقض لليقين السّابق أعمّ من اليقين الإجمالي والتّفصيل كان اللاّزم الحكم بعدم جريان كلا الاستصحابين كما

. . . .

أنه إذا بني على أنّ العلم بالحرمة، أو القذارة الّذي جعل غاية للحليّة الظّاهريّة والطّهارة الظّاهريّة أعمّ من الإجمالي والتّفصيلي لم تجر أصالة الحليّة والطّهارة بالنّسبة إلى شيئين علم بحرمة أحدهما، أو نجاسته، هذا ولكن لا بدّ من أن يعلم أنّ ما ذكره دام ظلّه هنا مبنيّ على ما أطلق القول به في بعض كلماته من أنّ العلم الإجمالي رافع لاعتبار الأصل مطلقاً، سواء كان استصحاباً، أو غيره، وأما بناء على ما تقدّم منه دام ظلّه في الجزء الأوّل من التّعليقة عند التّكلم في دليل الانسداد من الفرق في هذا المعنى بين الاستصحاب وغيره من الأصول حسب ما عرفت تفصيل القول في وجهه منّا ثمّة في الجزء الأوّل من التّعليقة، فلا هذا وربما يقال بالفرق بين الفرض في المقام وما ذكره هنا من جريان أحد الاستصحابين وهو لا يخلو عن تأمّل فراجع وتأمّل.

هذا ملخّص ما ذكره دام ظلّه مع توضيح منّا ولكن لا يخفى عليك أنّه بقي هنا أمور لم ينبّه عليها دام ظلّه لا بأس بالتّنبيه عليها:

الأوّل: أنّ ما أورده دام ظلّه العالي على الفاضل المتقدّم ذكره أخيراً من أنّ الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي غير جار ليس مختصّاً بالشّك في الحكم الجزئي، بل يجري في الشّبهات الحكميّة الكليّة والشّبهات الموضوعيّة أيضاً بناء على ما ستعرف إثباته منّا عن قريب من جريان ما ذكره من تعارض الاستصحابين في الشّبهات الموضوعيّة.

الثّاني: أنّ ما ذكره الفاضل المتقدّم ذكره من أنّ الاستصحاب الوجودي في غير الأمور الشّرعيّة جار وسليم عن المعارض بعدم جريان استصحاب حال العقل فيه لم يعلم له معنى محصّل، إذ غاية توجيه ما عرفت منّا في وجهه من أنّ الوجود فيه ليس جعليّاً حتّى يجعل له حدّ وزمان، فيكون رافعاً للعدم بقول مطلق وينتقض العدم به كذلك وهو كما ترى خال عن التّحصيل، لأنه إن أريد به أنّ الأمر الغير الشّرعي ممّا لا يقبل الانعدام، بل إذا وجد يبقى أبد الآباد ففيه، مضافاً إلى أنّه

مصادمة للضّرورة والوجدان أنّه لو كان الأمر كذلك لما جرى الاستصحاب فيه، لأنّ الاستصحاب مختصّ بما يشكّ في بقائه القابل للانعدام، وإلاّ لم يعقل معنى للشّك فيه كما لا يخفى.

وبالجملة: لم يظنّ بمن دونه في المرتبة أن يقول بهذه المقالة فضلاً عنه، وإن أريد أنّ الأمر الغير الشّرعي قابل للانعدام أيضاً، تارة من جهة تماميّة استعداده للبقاء، وأخرى من جهة وجود الرّافع له مع بقاء الاستعداد قطعاً، إلاّ أنّه فرق بين الوجودين في كيفيّة ارتفاع العدم الأزلي بهما ففيه أنّه لم يعقل الفرق بينهما بعد تسليم جريان ما ذكره في الأمر الغير الشّرعي أيضاً، فإذا شكّ في بقاء الأمر الخارجي من جهة الشّك في تماميّة استعداده فيقال في مورد الشّك أنّ القدر المتيقّن من انتقاض عدمه بالوجود إنّما هو في هذا المقدار، وأمّا في غيره فالأصل بقاء العدم الأزلي، وكذا إذا شككنا في بقاء ما كان موجوداً في السّابق من الأمور الغير الشّرعيّة من جهة الشّك في وجود الرّافع لها يقال بالنّسبة إليه بما عرفته في الحكم الجزئي، ومنه يظهر ورود الإيراد عليه على تقدير القول بأنّ الشّك في بقاء الأمور الغير الشّرعيّة لا بدّ أن يكون قائما من جهة الشّك في وجود الرّافع لها حسب ما هو قضيّة ميل الأستاذ إليه في طيّ كلماته في مجلس البحث مع كون فساده من الأمور الواضحة كما لا يخفى.

وبالجملة: كلّما نتأمّل لم نعقل الفرق بين الأمور الشّرعيّة وغيرها في جريان ما ذكره في الأمور الشّرعيّة من التّعارض والرّجوع إلى الأصل الحاكم في بعض الصّور فتدبّر.

الثّالث: أنّ الفاضل المذكور ذكر في طيّ كلماته إيراداً على نفسه يرجع حاصله إلى أنّه إذا بني على عدم اعتبار الاستصحاب في الأمور الشّرعيّة، فما وجه ذهابك إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً واختيارك القول باعتباره كذلك مع أنّك في

الأمر الثالث:

أن المتيقن السابق إذا كان[1] مما يستقل به العقل كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه، لأن الاستصحاب إبقاء ما كان والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولا، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

الحقيقة من المفصّلين، ثمّ أجاب عنه بما يرجع حاصله إلى: أنّ قوله بعدم اعتبار الاستصحاب في الأمور الشّرعيّة إنّما هو من جهة التّعارض لا من جهة عدم شمول أصل الدّليل له، فإنّ الأوّل غير مناف للاعتبار، بل مثبت له حيث إنّ التّعارض والتّساقط فرع الاعتبار إذ لا تعارض إلاّ بين الدّليلين كما لا يخفى، فعدم العمل بالاستصحاب لمكان المعارضة عين الالتزام بحجيّة المتعارضين كما أنّ عدم العمل بخبر من جهة تعارضه عين القول بحجيّته، وإلاّ لزم عدم وجود القول بحجيّة الاستصحاب مطلقاً، لأنه لم يقل أحد بحجيّة الاستصحاب، بمعنى وجوب العمل به فعلاً حتّى في مورد التّعارض، بل لزم القول بعدم حجيّة شيء من الأمارات والأصول بقول مطلق إذ لا أقلّ من تعارضها ولو في مورد نادر.

هذا ملخّص ما ذكره في الجواب عن الإيراد المذكور مع توضيح منّا، ولكنه لا يخفى عليك أنّه لا يخلو عن مناقشة واضحة ضرورة وضوح الفرق بين التّعارض الدّائمي والاتّفاقي فتدبّر.

(١) قد عرفت شطرا من الكلام فيما يتعلّق بالمقام في طيّ كلماتنا السّابقة عند التّكلّم في أقسام الاستصحاب باعتبار الأمور المأخوذة فيه، ولا بأس في أن نتكلّم

. . . .

فيه بعض التّكلّم في المقام أيضاً تبعاً لشيخنا دام ظلّه لعلّ به يحصل توضيح المرام فنقول: إنّ الثّابت أوّلاً: قد يكون من مقولة الموضوع، وقد يكون من مقولة الحكم، وعلى الثّاني قد يكون عقليّاً، وقد يكون شرعياً، وعلى الثّاني قد يكون مستكشفاً عن عقليّ، وقد لا يكون كذلك لا كلام في جريان الاستصحاب في الأوّل، وفي الثّاني من قسمي الأخير إلاّ على إشكال يأتي دفعه، وفي خروجهما عن محلّ الكلام في المقام وإنّما الكلام في جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وفي الحكم الشّرعي التّابع له المتّحد معه موضوعاً المستند إليه في الاستكشاف، ثمّ الكلام فيهما قد يقع في جريان الاستصحاب في أنفسهما، وقد يقع في إجراء الاستصحاب في موضوعهما فيما كان الشّك فيهما من جهة الشّك في الموضوع على ما هو الشّأن في استصحاب الموضوع، فبالحريّ أن نحرر البحث في مقامات أربع:

الأوّل: في إمكان جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقليّ كحرمة الظّلم العقليّة أي إلزام العقل بتركه وتقبيحه ارتكابه مع قطع النّظر عن حكم الشّرع به.

الثّاني: في إمكان جريان الاستصحاب في الحكم الشّرعي المستند إلى الحكم العقلي المستكشف بقاعدة التّطابق.

الثّالث: في إمكان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي فيما علم به سابقاً وشكّ في بقائه ليترتّب عليه الحكم العقلي.

الرّابع: في إمكان جريانه فيه ليترتّب عليه الحكم الشّرعي المشارك للحكم العقلي في للموضوع بالفرض.

فنقول: أمّا الكلام في المقام الأوّل: فالحق عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وعدم إمكانه، سواء كان من مقولة الإنشاء على ما هو محلّ البحث، أو الإدراك والتّصديق بأنحائهما وأقسامهما وجودياً كان، أو عدمياً قطعيّاً كان، أو ظنيّاً، أمّا عدم إمكان جريانه في حكمه الإنشائي فلأنّ المعتبر في الاستصحاب

موضوعاً على ما هو من الأمور الجليّة الّتي لا يعتريها ريب الشّك في بقاء ما ثبت، ومن المعلوم بالضّرورة والوجدان عدم تعقّل الشّك في بقاء الحكم لنفس الحاكم بشيء، سواء كان عقلاً، أو شرعاً، أو غيرهما، لأنه بعد الرّجوع إلى نفسه إمّا أن ينشأ ما أنشأه أوّلاً في الزّمان الثّاني فلا معنى للاستصحاب أولا ينشؤه فلا معنى للاستصحاب أيضاً للقطع بعدم الحكم واقعاً، إذ واقعه إنّما هو بنفس إنشاء الحاكم ولا يعقل شكّ المنشي في إنشائه، بمعنى شكه في بقاء ما أنشأه أولاً إذ لا يعقل بالنّسبة إلى نفس الحاكم الثّبوت النّفس الأمري حتّى يعقل شكّه فيه نظير سائر الأمور الثّابتة بحسب الواقع، فالشّك إنّما يتعقل بالنّسبة إلى ما يتصوّر له واقعيّة مع قطع النّظر عن حكم الشّاكّ وعدم حكمه، سواء كان من الموضوع، أو حكم حاكم آخر، فإنه يمكن عروض الشّك في بقائه نظير سائر المحمولات الثّابتة للموضوعات الواقعيّة، فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ ما قرّرنا لا يختصّ بالاستصحاب في الحكم العقلي، بل يجري بالنّسبة إلى جميع الأحكام بالنسبة إلى الحاكم بها فإنّهم إن علموا بوجود ما كان علّة تامّة في حكمهم في الزّمان الأوّل يحكمون في الزّمان الثّاني أيضاً وإن لم يعلموا سواء قطعوا بعدمها، أو شكّوا فيها لم يحكموا قطعاً كما لا يخفى، وإن كنت في ريب ممّا ذكرنا لك فافرض نفسك حاكماً بشيء وانظر هل ترى منها الشّك في الحكم في زمان والوجه في ذلك أنّ الحاكم بشيء لا يستقلّ في الحكم به إلاّ بعد إحراز جميع ما له مدخل في حكمه فإن وجده في الزّمان الثّاني يحكم به كما حكم في الزّمان الأوّل، وإلاّ فلا يحكم به قطعاً، سواء كان قاطعاً بعدمه، أو شاكّاً، أو ظانّاً، لأنّ حكمه تابع لإنشائه ومن مقولات أفعال نفسه لا التحقّق الموضوع واقعاً حتّى يستلزم احتمال وجوده احتمال وجود الحكم على ما هو قضيّة التّبعيّة، فالحكم من الحاكم بالنّسبة إلى موضوعه مترتّب عليه ما دام معلوماً.

. . . .

ومن المعلوم أنّ الحكم العارض للموضوع بوصف العلم به يرتفع واقعاً في صورة الشّك بحيث لو فرض ثبوت الحكم في صورة الشّك لم يعقل أن يكون هو هذا الحكم، بل لا بدّ أن يكون حكماً آخر في موضوع آخر.

ومن هنا يعلم أنّه ليس للعقل حكمان حكم واقعيّ يحكم به في الموضوع الواقعي وحكم ظاهريّ يحكم به عند الشّك في حكمه الواقعي كما ربما تخيّله بعض من لا خبرة له.

نعم حكم العقل على موضوع يوجد في صورة القطع بشيء وفي صورة الشّك فيه ممّا لا ينكر، لكنه لا دخل له بالحكم الظّاهري للعقل كحكمه بقبح التّشريع مثلاً على القول بكونه إدخال ما لم يعلم كونه من الدّين سواء علم بعدم كونه من الدّين، أو شكّ في ذلك على ما أسمعناك شرح القول فيه في الجزء الأوّل من التّعليقة هذا كلّه، مضافاً إلى أنّه لو فرض شكّ للعقل في بقاء حكمه فلا يتصور إلاّ من حيث الشّك في بقاء الموضوع من حيث ارتفاع وجود ما يحتمل مدخليّته، أو الشّك في ارتفاع ما علم مدخليّته، أو وجود ما يحتمل مدخليّة عدمه، أو الشّك فيه مع القطع بمدخليّته وسيجيء اشتراط بقاء الموضوع في إجراء الاستصحاب وإلى أنّه لا معنى لإجراء الاستصحاب في الحكم العقلي مع قطع النّظر عمّا ذكر أيضاً لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه حتّى يجري الاستصحاب فيه بناء على ما عرفت غير مرّة وستعرف إن شاء الله من أنّ استصحاب ما لم يترتّب عليه أثر شرعيّ إذا لم يكن نفسه حكماً شرعياً ممّا لا معنى له.

هذا محصّل الكلام في الحكم العقلي، بمعنى الإنشاء ومنه يعرف الكلام في عدم إمكان جريان الاستصحاب في حكمه، بمعنى الإدراك أيضاً لعين ما عرفت سابقاً من عدم تعقّل الشّك في بقائه، لأنه في الزّمان الثّاني إمّا أن يدرك ما أدركه أوّلاً أولا يدرك قطعاً ولا يعقل الشّك في أنّه يدرك أولا يدرك. نعم المدرك ممّا

. . . .

يشكّ في بقائه، سواء كان من مقولة الحكم، أو الموضوع، لكنه لا دخل له بالإدراك الّذي نتكلّم فيه فتدبّر.

هذا مجمل القول في المقام الأوّل، وأما الكلام في المقام الثّاني: وهو إمكان جريان الاستصحاب في الحكم الشّرعي التّابع للحكم العقلي أي المستكشف منه بقاعدة التّلازم بينهما، فالّذي صرّح به الأستاذ العلاّمة إمكان جريان الاستصحاب فيه مع قطع النّظر عن تسبّب الشّك فيه عن الشّك في الموضوع وتردّده بين ما هو باق واقعاً قطعاً وبين ما هو مرتفع كذلك، لأنّ الحاكم به ليس هو المكلّف حتّى لا يمكن وقوع الشّك فيه، بل غيره، وقد عرفت أنّه لا شبهة في طريان الشّك في بقاء حكم الغير فمع قطع النّظر عمّا هو قضيّة التّحقيق من لزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب لا ضير في الاستصحاب المذكور لا يقال إذا فرض كون حكم الشّرع تابعاً لحكم العقل فكيف يمكن احتمال بقاء الحكم الشّرعي مع القطع بانتفاء الحكم العقلي المتبوع له، لأنّا نقول معنى تبعيّة الحكم الشّرعي للحكم العقلي هو اتّحاد موضوعهما لا كون الحكم العقلي موضوعاً للحكم الشّرعي، فلو فرض إذا شكّ في ما هو الموضوع في القضيّة العقليّة واحتمل كونه ممّا ينتفي في الزّمان اللاحق لم يكن هناك مانع عن استصحاب الحكم الشّرعي مع القطع بعدم وجود الحكم العقلي لإمكان الشّك في بقاء الحكم الشّرعي، واحتمال بقائه من جهة احتمال بقاء ما هو الموضوع له لا يقال إذا فرضت كون الموضوع في حكم العقل هو الشّيء بوصف كونه معلوماً فلا بدّ أن يكون هو الموضوع في حكم الشّرع أيضاً، لأنّ حكم الشّرع المستكشف من حكم العقل لا يمكن أن يكون موضوعه غير ما هو الموضوع في حكم العقل فكما لا يعقل الشّك في بقاء الحكم العقلي من جهة أخذ العلم في موضوعه جزءاً، كذلك لا يعقل الشّك في بقاء الحكم الشّرعي أيضاً لا من جهة أنّ الموضوع في الحكم الشّرعي هو حكم العقل

. . . .

حتّى يمنع عنه، بل من جهة وحدة الموضوع فيهما، لأنّا نقول:

أمّا أوّلاً: فلأنّ وحدة الموضوع في حكم العقل والشّرع لا يقتضي عدم احتمال بقاء الحكم الشّرعي في موضع الدّوران، فإنّ العلم الّذي يكون معتبراً في الحكم والإنشاء إنّما هو علم الحاكم لا علم غيره، فإذا كان الحاكم العقل فلا بدّ في حكمه من علمه بما هو المناط له في زمان الحكم، وإن كان الحاكم الشّرع فالمعتبر هو علمه لا علم المكلّف، ومن المعلوم أنّ تحقّق الموضوع وبقاءه عنده ممّا هو محتمل قطعاً فيحتمل وجود حكمه أيضاً فكون العلم مأخوذاً في موضوع حكم العقل لا ربط له بالمقام ولا يمنع من الشّك في بقاء الحكم الشّرعي كما هو ظاهر.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الكلام إنّما هو بعد فرض عروض الشّك في الموضوع للعقل من أوّل الأمر وأنّه لا يدرى بأيّ موضوع تعلّق حكمه، وإلاّ فقد عرفت أنّ الشّك في معروض الحكم وأنّه أيّ شيء ممّا لا يعقل عند العقل فتدبّر.

لا يقال كيف يدّعى أخذ العلم في موضوع حكم العقل وأنّه لا واقعيّة له حتّى يشكّ في بقائه وعدمه، مع أن من المشاهد المحسوس شكّنا كثيراً في وجود المصالح والمفاسد في الأفعال المقتضية لحكم الشارع، لأنّا نقول قد اشتبه عليك الأمر في حكم العقل، فإنّ المراد من حكم العقل في المقام ليس هو المصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء الباعثة على حكم الشارع فإنّها من ذاتيّات الأشياء، ومن الأمور الثّابتة في الواقع بحيث لا ربط للعقل فيها أصلاً وإنّما المراد من حكم العقل في المقام هو ما ذكروه في مسألة التّحسين والتّقبيح وجعلوه محلاً للنّزاع ثبوتاً وعدماً، وكونه دليلاً على حكم الشارع على تقدير الثّبوت أم لا الّذي قسّموه إلى أقسام خمسة من الاقتضائي والتّخييري.

ومن المعلوم أنّ هذا إنشاء محض من العقل لا واقعيّة له أصلاً فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ الشّك، وإن كان متصوّراً في بقاء الحكم الشّرعي المستكشف من حكم العقل

من جهة قاعدة الملازمة، إلاّ أن الشّك فيه يرجع دائماً إلى الشّك في بقاء موضوعه فلا يجري الاستصحاب فيه من هذه الجهة لا يقال لو كان الأمر كما ذكرت من عدم تعقّل جريان الاستصحاب في الأحكام ولا في الأحكام الشّرعيّة المستندة إليها لزم عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشّرعيّة الغير المستندة إليها المستكشفة من الطّريق الشّرعي بناء على ثبوت عكس قاعدة التّطابق حسب ما هو قضيّة التّحقيق الّذي عليه المحقّقون، بل العدليّة قاطبة، لأنه بناء على هذا لا بدّ من أن يكون الموضوع في جميع القضايا الشّرعيّة هو الموضوع في القضايا العقليّة الثّابتة في مواردها، لأنّ هذا هو معنى التّطابق ضرورة أنّ الحكم بشيء في موضوع من حاكم وفي موضوع آخر من حاكم آخر لا يسمّى تطابقاً.

هذا مضافاً إلى أنّ قضيّة دليل التّطابق هو ذلك، فإذا حكمت بجريان الاستصحاب في الفرض يلزمك الحكم بجريانه في الحكم الشّرعي مطلقاً، بل في الحكم العقلي أيضاً.

وبعبارة أخرى: لو فرض تسليم انعكاس قضيّة التّطابق إمّا أن تقول بأنّ الموضوع في حكم الشارع غير الموضوع في حكم العقل، وأما أن تقول بالتّفصيل في جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة بين الثّابت في موضوع أوّلاً وبالذّات وبين الثّابت فيه ثانياً وبالعرض بواسطة حكم الشارع، وأما أن تقول بالجريان مطلقاً، أو عدمه مطلقاً لا سبيل لك إلى أحد الأوّلين أمّا الأوّل فظاهر، وأما الثّاني فلوجود مناط المنع في كلا القسمين، لأنّا نقول لا ملازمة بين منع جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة مطلقاً والأحكام الشّرعيّة المستندة إليها وبين منع جريانه في الأحكام الشّرعيّة الغير المستندة إليها من غير فرق بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد وبين القول باعتباره من باب الظّن، أمّا على الأوّل فلأنّا نختار تغاير الموضوع في القضيّتين لا بمعنى افتراق أحد الموضوعين عن الآخر بحيث يلزم

وجود الحكم الشّرعي في مورد دون الحكم العقلي حتّى ينافي قضيّة التّطابق بين العقل والشّرع، بل بمعنى كون الموضوع في القضيّة الشّرعيّة ما هو مشتمل على الموضوع في القضيّة العقليّة ويتصادق معه، لأنّ هذا المقدار يكفي في التّطابق إذ لم يدلّ دليل لا من العقل ولا من النّقل على أنّه يجب على الشارع أن يجعل الموضوع في القضيّة نفس ما هو الموضوع في القضيّة العقليّة، بل قد قيل وصرّح به الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث أنّ الموضوع في القضايا الشّرعيّة الّتي لا يستقلّ فيها العقل على ما هو مفروض البحث لابدّ أن يكون غير الموضوع في القضيّة العقليّة دائماً، فإنّ الموضوع في القضايا العقليّة ليس إلاّ الموضوع الأولي والعلّة التّامة ضرورة إلقاء الوسائط في نظر العقل، فلو كان الموضوع في القضيّة الشّرعيّة هو ذلك أيضاً لزم حكم العقل به ولم يعقل الاحتياج إلى توسيط حكم الشارع في الاستكشاف، وإن كان فيه ما فيه ضرورة إمكان الجهل تفصيلاً بالعلّة عند العقل مع علم الشارع بها من حيث إحاطته بجميع الأشياء، فعلى ما ذكرنا يمكن أن يحكم الشارع على شيء بحكم كان مشتملاً على ما هو الموضوع في حكم العقل بحيث كان المناط في حكمه ما هو الموضوع في حكم العقل ويقطع ببقاء ما هو الموضوع في حكمه في الزّمان الثّاني مع الشّك في بقاء نفس حكمه من جهة احتمال زوال ما هو المناط له الّذي يكون موضوعاً في القضيّة العقليّة، حيث إنّك قد عرفت أنّ الموضوع في القضيّة الشّرعيّة لا يلزم أن يكون موضوعاً أوّليّاً وعلّة تامّة حتّى يمتنع اجتماع القطع به مع الشّك في الحكم كما هو حال الموضوع في القضيّة العقليّة، فإذا يمكن القطع ببقاء الموضوع في القضيّة الشّرعيّة مع الشّك في بقاء الحكم من جهة الشّك في بقاء ما هو الموضوع في القضيّة العقليّة ضرورة أنّ الموضوع العقلي وإن لم يكن موضوعاً في القضيّة الشّرعيّة، إلاّ أنّ الحكم وجوداً وعدماً بحسب الواقع تابع له إذ هو العلّة فيه بالفرض فالشّك فيه

مع القطع ببقاء الحكم ممّا لا يمكن اجتماعهما على هذا الفرض فمعنى أعميّة الموضوع الشّرعي عن الموضوع العقلي كما في الكتاب أعميّته من حيث الذّات، فإذا يمكن إجراء الاستصحاب في الحكم الشّرعي والحكم بشمول الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك له، لأنّ الالتزام بالحكم المشكوك في الزّمان الثّاني التزام بالحكم في موضوعه فيصدق على عدمه أنّه نقض للحكم الثّابت أوّلاً، وعلى وجوده أنّه إبقاء للحكم الثّابت أوّلا فيشمله أخبار الباب.

نعم قد يشكّ في مورد في بقاء الحكم الشّرعي من جهة الشّك في بقاء موضوعه فلا يجري الاستصحاب فيه، لكنه لا دخل له بقاعدة التّطابق، ولهذا قد يفرض مثله في استصحاب الموضوع الخارجي أيضاً، فإنه قد يكون الشّك فيه مسبّباً عن الشّك في بقاء موضوعه فلا يجري الاستصحاب فيه ولا نقول بجريان الاستصحاب في الحكم الشّرعي الغير المستند إلى الحكم العقلي مطلقاً حتّى يكون عدم جريانه في بعض الموارد نقضاً علينا، بل المدّعى أنّه لا مانع من إجراء الاستصحاب في الحكم الشّرعي المذكور من جهة قاعدة التّطابق لا أنّه لا مانع عنه مطلقاً وهذا بخلاف الحكم الشّرعي المستند إلى القضيّة العقليّة، فإنّ الموضوع فيه لا يمكن أن يكون غير ما هو الموضوع في القضيّة العقليّة على ما عرفت تفصيل القول فيه، فالشّك في الحكم الشّرعي الكلّي لو فرض لا يمكن أن يكون من غير جهة الشّك في الموضوع فلا معنى لإجراء الاستصحاب فيه، هذا كلّه على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد.

وأمّا على القول باعتباره من باب الظّن، سواء كان من باب الظّن الشّخصي، أو النّوعي بقسميه فالحق عدم الفرق بين القسمين من الحكم الشّرعي على تقدير فرض الشّك في موضوع حكم العقل كما ربما يتوهّمه من لا خبرة له، لأنّ مع الشّك في المناط لا يمكن الظّن بالحكم، سواء كان هو الموضوع له كما في

الحكم الشّرعي المستند إلى الحكم العقلي، أو مّا كان متصادقاً معه كما في الحكم الشّرعي الغير المستند إليه وإن فرض الظّن ببقاء المناط من جهة الغلبة ونحوها، وإن كان في غير محلّه لم نعقل الفرق أيضاً بين القسمين.

هذا كلّه على فرض إمكان الشّك للعقل فيما هو الموضوع لحكمه، وإلاّ فثبوت الفرق أيضاً جليّ على تقدير حصول الظّن بالمناط هذا كلّه بالنّسبة إلى الحكم الشّرعي المستند إلى الحكم العقلي، وأما نفس الحكم العقلي فلا يمكن استصحابه ولوعلى تقدير القول بإمكان الشّك في موضوع حكم العقل مع الظّن ببقائه، إذ قد عرفت أنّ الحكم العقلي إنّما يتبع القطع بالموضوع فحال الشّك فيه والظّن به سواء في نظره فلا حكم له معهما قطعاً هذا مجمل القول في المقام الأوّل والثّاني.

وأمّا الكلام في المقام الثّالث: وهو إجراء الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي ليترتّب عليه الحكم العقلي حيث إنّ الشّك في بقاء ما هو الموضوع في القضيّة العقليّة وارتفاعه ممّا لا سترة فيه كما إذا حكم العقل بشرب مائع من حيث كونه مضراً ومهلكاً ثمّ شكّ في زمان في بقاء الضّرر فيه، فالحقّ أنّه أيضاً ممّا لا يعقل سواء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، أو الظّن لا من جهة عدم تعقّل الشّك في بقاء الموضوع كيف، وقد عرفت أنّه من الأمور الواضحة الّتي لا سترة فيها، بل من جهة ما عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة من أنّ الحكم العقلي إنّما يتبع القطع بالموضوع، ففي صورة عدم القطع به لا يحكم قطعاً سواء شكّ في الموضوع، أو ظنّ به فتعبّد الشارع حينئذ ممّا لا نعقل له معنى أصلاً من جهة أنّ أمره ظاهراً ببقاء الموضوع إنّما ينفع بالنّسبة إلى الأحكام المحتملة للبقاء في زمان الشّك ولو لم يكن من الآثار الشّرعيّة بناء على القول بحجيّة الاستصحاب بالنّسبة إلى غير الأمور الشّرعيّة أيضاً.

هذا مضافاً إلى ما عرفت غير مرّة وستعرف أيضاً تفصيلاً من عدم حجيّة الاستصحاب بالنّسبة إلى غير الآثار الشّرعيّة إذا لم يكن المستصحب من الأحكام الشّرعيّة، وكذا الظّن ببقاء الموضوع لا يمكن أن يكون ظنّا ببقاء الحكم العقلي لما عرفت من القطع بعدم الحكم له عند عدم القطع بالموضوع هذا ما يقتضيه النّظر الجليّ.

وأمّا ما يقتضيه النّظر الدّقيق فهو إن الموضوع في القضايا العقليّة دائماً هو الشّيء بوصف كونه معلوماً فالعلم دائماً جزء للموضوع في القضايا العقليّة فالشّك في الموضوع، أو الظّن به ممّا لا يعقل بالنّسبة إليها، وإلاّ لزم انفكاك الظّن بالعلّة عن الظّن بالمعلول لما عرفت غير مرّة من أنّ العقل يحكم دائماً على الموضوع الأوّلي.

وبمثل هذا فليحرز المقام ومن التّأمّل فيه يظهر فساد التّفصيل في المقام بين القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن، أو التّعبّد بتوهّم أنّه على الأوّل يحكم بترتّب الحكم العقلي عليه نظراً إلى عدم الفرق على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن بين الآثار الشّرعيّة والعقليّة، وعلى الثّاني يحكم بعدم ترتيبه لعدم حجيّة الاستصحاب بالنّسبة إلى غير الآثار الشرعيّة المترتّبة على المستصحب. توضيح الفساد: أنّ مع الظّن ببقاء المستصحب إن أمكن الظّن ببقاء ما هو لازمه، ولو كان غير شرعيّ لا بدّ من القول باعتبار الاستصحاب فيه، وأمّا إذا لم يمكن ذلك كما في المقام على ما عرفت تفصيل القول فيه فلا يعقل القول بوجوب الالتزام به بواسطة الظّن بالموضوع.

نعم قد يحكم العقل حكماً قطعيّاً جزميّاً بشيء في صورة الظّن ببعض الموضوعات كما في الضّرر الأخروي المظنون، أو الدّنيوي بناء على القول بأنّه يحكم العقل بوجوب دفعه مع قطع النّظر عن دليل الانسداد، بل في صورة احتمال

. . . .

بعض الموضوعات ولو كان موهوماً كما في الضّرر الموهوم الأخروي، لكنه لا دخل له بحديث الظّن بحكم العقل، لأنّك قد عرفت أنّه يحكم حكماً قطعيًا في صورة الظّن، أو الوهم مثل ما يحكم به في صورة القطع لا أنّه يظنّ بحكمه الثّابت في موضوع القطع، فكلّ من الظّن والوهم حينئذ موضوع لحكمه وإنشائه كالقطع، فهذا لا دخل له بما نحن في صدده من إثبات الظّن بالحكم العقلي من جهة تعلّق الظّن بموضوعه من جهة الاستصحاب، وكذا يظهر فساد ما قيل من تسليم تعبّد الشارع بحكم العقل في الفرض وخروجه عن كونه عقليّاً كما ربّما يستظهر من الكتاب من حيث عدم امتناع إلزام الشارع بالالتزام بالحكم العقلي الثّابت أوّلا في صورة الشّك في بقاء موضوعه ضرورة امتناع تعبّد الشارع بالحكم العقلي مع القطع بانتفائه، وإن كان من باب التّعبّد بموضوعه إذ تعبّد الشارع إنّما هو مع احتمال التّعبّد به للوجود، وإلاّ فلا معنى للتّعبّد فافهم،هذا مجمل القول في المقام الثّالث.

وأمّا الكلام في المقام الرّابع: وهو إجراء الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي ليترتّب عليه الحكم الشّرعي المستكشف من الحكم العقلي فالظّاهر أنّه لا إشكال فيه، لأن الشّك في بقاء الموضوع مستلزم للشّك في بقاء الحكم الشّرعي أيضاً من حيث إنّ الحاكم فيه غير المكلّف الشّاك فيعقل الشّك في بقاء الحكم على ما عرفت في المقام الثّالث وليس فيه مانع آخر أيضاً لما عرفت سابقاً من فساد ما يتوهّم من أنّ مقتضى قاعدة التّطابق أن يكون الموضوع في الحكم الشّرعي نفس حكم العقل، أو كون قطع المكلّف بالموضوع معتبراً في حكم الشارع موضوعاً كما أنّه معتبر في حكم العقل كذلك.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ولا في الشّرعي المستند إليه بين أن يكون وجودياً، أو عدمياً لوجود مناط المنع في الثّاني أيضاً فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه كما لا يمكن في الأوّل أيضاً فلا

. . . .

يمكن إذا استصحاب عدم وجوب الجزء المنسي على النّاسي حين التّذكر كما لا يمكن استصحاب تحريم التّصرف في مال الغير ووجوب ردّ الأمانة إلى أربابها.

نعم لا إشكال في جريان الاستصحاب في الأمر العدمي الّذي لم يكن مستنداً إلى القضيّة العقليّة وإن كانت في مورده كما في استصحاب عدم التّكليف الأزلي، فإنّ العدم الأزلي قد يتصادق مع حكم العقل بالعدم أيضاً كما في حقّ الصّغير الغير القابل للتّكليف الّذي يستقلّ العقل بعدم ثبوت التّكليف عليه من الشارع لقبح التّكليف في حقّه وليس مستنداً إليه لسبقه بالفرض عليه فحينئذ لا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا الأمر العدمي لو لم يكن له مانع من جهة أخرى كعدم العلم ببقاء الموضوع، كما قد يدعى بالنّسبة إلى الصّغير حيث إنّ عدم التّكليف الثّابت في حقّ الصّغير غير عدمه في حقّ الكبير لتباينهما موضوعاً كما لا يخفى، وعدم ترتب حكم عليه من حيث كون الحكم المقصود بالإثبات حكماً عقليّاً، أو شرعياً مترتّباً على الشّك، فإنه لا يجوز إجراء الاستصحاب حينئذ إمّا مطلقاً، أو بالنّسبة إلى الحكم المقصود بالإثبات وهذا لا يضرّ ما نحن بصدده من إثبات عدم إمكان جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وما هو مستند إليه من الوجودي والعدمي دون ما لم يستند إليه، بمعنى أنّه لا يكون فيه مانع من هذه الجهة، وإن كان له موانع كثيرة من جهات أخر، وهذا بخلاف الأمر الوجودي، فإنه لا يمكن أن يكون في مورد حكم العقل مستنداً إلى غير حكم العقل ومنه يظهر الوجه في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب البراءة الأصليّة، فإنّ مرادهم ليس استصحاب حكم العقل بها من حيث الاستناد إليه، بل استصحاب ما حكم العقل به أيضاً في بعض أزمنة ثبوته واندفاع ما أورده عليهم بعض أفاضل من تأخّر من أنّ الحكم العقلي قد يكون وجودياً، وقد يكون عدمياً، وقد يكون وضعيّاً، وقد يكون تكليفياً فلا معنى لاختصاص جريان الاستصحاب في الحكم

العقلي بالعدمي حيث إنّك قد عرفت أنّ مرادهم ليس استصحاب حكم العقل وإنّما هو استصحاب ما ثبت في مورد حكم العقل لا استصحاب حكم العقل حتّى يتوجّه عليه ما أفاده قدس سره.

نعم لو كان المراد ما هو الظّاهر من عبارة الكتب لتوجّه عليهم إيراده، لكن عرفت أنّ مرادهم ليس على طبق ظاهره وأنّ المعنى المذكور لا يتصوّر بالنّسبة إلى الأمر الوجودي، فلذا خصّوه بالعدمي.

هذا حاصل ما ذكره الأستاذ العلاّمة في دفع ما أورده الفاضل المذكور على القوم في تخصيصهم استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصليّة، ولكنه لا يخلو عن تأمّل يعرف وجهه من التّأمّل فيما ذكرناه في طيّ كلماتنا السّابقة المتعلّقة بالمقام فلا نعيد فيه الكلام.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر لك فساد ما سلكه جماعة من التّمسّك باستصحاب الحكم العقلي كثيراً في الأصول وفي الفروع، ونحن نشير إلى جملة منها حتّى تعرف حقيقة الحال فيما نطوي ذكره في هذا المضمار.

فمنها: استصحاب البراءة الّذي قد اشتهر بينهم وقد تمسّكوا به في باب البراءة في الأصول لإثبات اعتبار أصالة البراءة في قبال الأخبار به، وفي كثير من الفروع في الفقه يقف عليه من راجع إلى كلماتهم، وأنت خبير بفساد التّمسك به حيث إنّ خلو الذّمّة الّذي يحكم به العقل الرّاجع إلى حكمه بقبح العقاب من غير وصول البيان إلى المكلّف ليس قابلاً للاستصحاب لعدم الشّك فيه أصلاً حتّى يجري الاستصحاب فيه، بل العقل يحكم به دائماً فلا معنى لأن يقال إنّه قبل الشّرع، أو العثور عليه كان المكلّف عالماً ببراءة ذمّته عن الغسل في يوم الجمعة، أو الاستهلال مثلاً فتستصحب البراءة عند الشّك في حدوث الاشتغال توضيح الفساد أنّه إن أريد من العلم بالبراءة في الزّمان السّابق هو العلم بعدم استحقاق العقاب كما

هو الظّاهر، ففيه: أنّ هذا المعنى ممّا لا يعرضه الشّك أبدا لاستقلال العقل به في الزّمان الثّاني أيضاً لوجود ما هو العلّة التّامة لحكمه به فيه وهو عدم وصول البيان وإن أريد بالمستصحب عدم التّكليف الأزلي من حيث عدم الموضوع، أو عدم قابليّته كما في غير المميّز ففيه أنّا نقطع بانتفاء هذا الموضوع في حال الشّك فلا معنى لاستصحابه، وإن أريد به عدم التّكليف الأزلي المتحقّق في حالتي التّميز وعدمه والمجامع لموضوعي حكم العقل والشّرع، ففيه: أنّ هذا ليس استصحاباً في حكم العقل حقيقة على ما عرفت الكلام فيه، لأنّ المراد بالبراءة المستصحبة حينئذ هو عدم تعلّق التّكليف به بحسب الواقع المجامع لحكم العقل، فإن أريد منه ترتيب ما يترتّب شرعاً على عدم اشتغال الذّمة بالتّكليف الواقعي فلا بأس به مع اجتماع شروط الاستصحاب من إحراز الموضوع وغيره، وإن أريد منه الحكم بعدم استحقاق العقاب على مخالفته التّكليف المشكوك فلا إشكال في فساده،

أمّا أوّلاً: فلما عرفت أنّ الموضوع في حكم العقل بعدم استحقاق العقاب ليس هو عدم التّكليف الواقعي، بل ما هو موجود في صورة العلم بعدم التّكليف والشّك فيه قطعاً، فلا معنى لإجراء الاستصحاب بالنّسبة إليه إذ الاستصحاب إنّما يجري بالنّسبة إلى الأحكام المترتّبة على الأمور الواقعيّة من الأعدام والوجودات لا ما يترتّب على الأمور المعلومة، أو على ما يوجد في صورة الشّك قطعاً إذ في الأوّل لا إشكال في انتفاء الحكم، وفي الثّاني لا إشكال في ثبوت الحكم فلا يمكن إذا إجراء الاستصحاب.

وأمّا ثانياً: فلما عرفت غير مرّة أنّ الاستصحاب لا يثمر بالنّسبة إلى غير الآثار الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب الغير الشّرعي فتدبّر.

ثمّ إنّه لا تنافي بين ما ذكرنا هنا من عدم جريان استصحاب البراءة وبين ما ذكرنا سابقاً في توجيه كلماتهم في تخصيص استصحاب حال العقل بالبراءة الأصليّة

لما عرفت أنّ من البراءة ثمّة هو عدم التّكليف لا حكم العقل بقبحه، أو المؤاخذة عليها كما هي المراد من البراءة في المقام، وإن أمكنت الخدشة فيما ذكروه ثمّة أيضاً من غير الجهة المذكورة كعدم العلم ببقاء الموضوع وكون المقصود من استصحاب عدم التّكليف وإثباته هو نفي المؤاخذة وهو ليس من أحكامه إلى غير ذلك، لكن لا تعلّق له بمحلّ البحث كما لا يخفى.

ومنه يعلم أنّ البراءة الممنوعة استصحابها من جهة كونها حكماً عقليّاً إنّما هو نفي المؤاخذة ليس إلاّ، فيمكن أن يقال حينئذ إنّ المراد بالبراءة عندهم في الأصول والفروع هو عدم التّكليف وخلوّ الذّمة واقعاً فلا يتوجّه عليهم ما ذكرنا وإن توجّه عليهم الإيرادان الأخيران، ولعلّه الظّاهر من كلماتهم في موارد استعمال استصحاب البراءة وهذا وإن لم يكن جارياً أيضاً إذا كان المقصود به إثبات عدم المؤاخذة، إلاّ أنّ وجه المنع فيه ليس كونه استصحاباً في الأحكام العقليّة، بل ما عرفت من عدم كون المؤاخذة من الآثار المترتّبة على عدم التّكليف واقعاً فافهم.

ومنها: استصحاب الاشتغال الّذي جرى في الاشتهار مجرى استصحاب البراءة كما في موارد العلم الإجمالي بالتّكليف فيما يحكم العقل فيه بوجوب الاحتياط بعد الإتيان ببعض أطراف الشّبهة، فإنه قد يتمسّك حينئذ لوجوب الإتيان بباقي الأطراف باستصحاب شغل الذّمّة بالتّكليف.

وفيه أيضاً: أنّ شغل الذّمّة الّذي يحكم به العقل الّذي يعبّر عنه بوجوب الاحتياط أيضاً ليس ممّا يقبل الشّك حتّى يجري فيه الاستصحاب، لأنّ العلّة في حكم العقل بوجوب الاحتياط في أوّل الأمر، وقبل الإتيان ببعض أطراف الشّبهة هو احتمال الضّرر في كلّ محتمل وهو متحقّق بعد الإتيان ببعض المحتملات ضرورة عدم صلاحيّته لرفعه مع أنّه على تقديره نقطع بارتفاع الموضوع فيستقلّ العقل بالحكم بوجوب الاحتياط، وعلى تقدير ارتفاع الاحتمال لا يحكم بوجوبه

. . . .

قطعاً فليس هنا مورد يشكّ في حكم العقل بوجوب الاحتياط حتّى يتمسّك باستصحابه.

نعم الاشتغال، بمعنى بقاء التّكليف الواقعي المتعلّق بذمّة المكلّف وعدم الإتيان به واقعاً ممّا يمكن وقوع الشّك فيه نظير سائر الأمور الواقعيّة، لكن استصحابه إنّما ينفع في ترتيب الآثار الشّرعيّة على بقاء الواجب في ذمّة المكلّف مثل عدم جواز فعل النّافلة ونظيره، وأمّا بالنّسبة إلى الحكم بوجوب الإتيان بباقي الأطراف بالوجوب العقلي الإرشادي فلا لما عرفت من كونه مترتّباً على عدم العلم بإتيان الواجب لا على عدم إتيانه في الواقع، مضافاً إلى كونه من الآثار العقليّة لا الشّرعيّة.

نعم لو قلنا باعتبار الأصول المثبتة أمكن إثبات وجوب الطّرف الباقي بالوجوب الشّرعي ولا يقدح فيه كون الحاكم بوجوب الإتيان بعد إثباته أيضاً العقل، لأنّ الحكم الشّرعي الثّابت بالاستصحاب يترتّب عليه جميع آثاره من العقليّة والشّرعيّة وغيرهما حسب ما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء اللّه تعالى.

وبالجملة: البراءة والاشتغال قد يراد بهما حكم العقل فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيهما، وقد يراد بهما عدم التّكليف الواقعي وعدم سقوطه في الواقع فحالهما حينئذ حال سائر الموضوعات والأمور الّتي يراد استصحابها فإن ترتب عليهما حكم شرعيّ فهو، وإلاّ فلا معنى لاستصحابهما، سواء كان من جهة ترتيب الحكم على ما هو موجود في صورة الشّك قطعاً أو من جهة كونه أثراً غير شرعيّ، والّذي ظهر لي بالتّبع في كلماتهم كون مرادهم من استصحابي البراءة والاشتغال هو المعنى الثّاني لهما مع إرادتهم لترتيب ما هو مترتّب على العنوان الأعمّ من المؤاخذة على تقدير المصادفة في الثّاني وعدمها على تقدير ثبوت التّكليف في الأوّل فيتوجّه عليهم حينئذ ما عرفت من عدم جريانه أيضاً، وإن كان المستصحب لا دخل له بالعقل وممّا ذكرنا كلّه ظهر لك أنّ ما ربما يستفاد من كلام الأستاذ

العلاّمة من عدم الحاجة إلى استصحابي البراءة والاشتغال المشعر بتسلّم جريانهما والغناء عنهما ليس في محلّه، كما أنّه ظهر لك أنّ ذكر استصحاب البراءة والاشتغال في المقام إنّما هوعلى تقدير كون المراد بهما المعنى الأوّل لا الثّاني والله العالم.

ومنها: ما تمسّك به جماعة في مسألة وجوب تقليد الأعلم دليلاً على نفيه من أنّا نفرض هناك مجتهدين متساويين في العلم فيستصحب التخيير وجواز الرّجوع إلى كلّ واحد منهما بعد صيرورة أحدهما أفضل وأعلم ويتم المدّعى في غير الصّورة بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل، وفيه: أنّ حكم العقل بالتّخيير وجواز الرّجوع إلى كلّ واحد من المجتهدين في صورة المساواة إنّما هومن جهة قبح التّرجيح، بلا مرجّح وهذا المناط ليس بموجود بعد وجود الأفضليّة فلا شك في حكم العقل للقطع بانتفائه فلا مجرى للاستصحاب.

نعم لو كان التّخيير بينهما في صورة المساواة شرعياً أمكن استصحابه بعد ارتفاع المساواة مع قطع النّظر عن المناقشة فيه بتغير الموضوع، أو احتمال تغيّره المانعين عن جريان الاستصحاب. ومنها: ما تمسّك به جماعة أيضاً في مسألة عدم جواز العدول عن مجتهد إلى غيره اختياراً مع مساواتهما في الفضيلة من حيث العلم والعدالة للقول بعدم الجواز، كما هو المشهور من أنّا نفرض أوّلاً وحدة المجتهد الّذي يجوز الرّجوع إليه فيستصحب تعيّن تقليده بعد فرض وجود غيره أيضاً ويتم المدّعى في غير الصّورة بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل، وفيه أيضاً: أنّ حكم العقل بالتّعيين في صورة وحدة المرجع بالعرض إنّما هو من جهة انحصار الكلّي في الفرد وعدم إمكان الرّجوع إلى غيره لعدم وجود موضوعه بالفرض، وهذا المناط قد ارتفع في الزّمان الثّاني قطعاً فكيف يمكن استصحاب التّعيّن وعدم جواز العدول، مع أنّه لو كان المناط موجوداً لم يجز التّمسك بالاستصحاب

وأمّا الشك في بقاء الموضوع فإن كان لاشتباه خارجي كالشك في بقاء الإضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه وسيأتي الكلام فيه، وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلية موجود مرتفع، أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا غير متصور

أيضاً للقطع ببقاء الحكم.

ومنها: ما عرفت عن بعض فيما تقدّم من التّمسك باستصحاب عدم وجوب الأجزاء المنسيّة بعد التّذكر الثّابت في حال النّسيان فيكون حكمه حكم الشّك في الإتيان بالجزء بعد تجاوز المحلّ لا قبله، هذا وفيه: ما عرفت من أن حكم العقل بعدم وجوب الجزء عليه في حال النّسيان وكونه معذوراً في تركه إنّما هو من جهة عدم قابليّته لتوجّه الخطاب إليه، وهذا المناط مرتفع في صورة التّذكر قطعاً فمقتضى حكم العقل لزوم الإتيان به عند التّذكر ليحصل المطلوب الواقعي. نعم لو قام دليل على اختصاص جزئيّته بحال التّذكّر، أو ادّعي اختصاص الأدلّة المثبتة للجزئية بها كما ادّعاه بعض، أو احتمل ذلك كان هنا كلام آخر لا دخل له بالاستصحاب، وقد مضى تفصيل القول فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الثّاني من التّعليقة عند التّكلّم في فروع مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

ومنها: ما تمسّك به بعض الأفاضل ممّن تأخّر لإثبات صحّة عبادة الجاهل المركّب من استصحاب عدم وجوب الواقع عليه بعد الالتفات الّذي كان ثابتاً قبله بحكم العقل بقبح تكليفه، وفيه: أنّ العقل إنّما حكم بقبح توجيه التّكليف الواقعي إليه من جهة غفلته عنه وعدم قابليّة له لا رفع التّكليف عنه في الواقع، وإلاّ فيلزم التّصويب الباطل عند أهل الصّواب، مضافاً إلى ما عرفت مراراً من عدم إمكان أخذ العلم في التّكليف الواقعي، فلازم بقاء الأمر الواقعي وجوب امتثاله بعد ارتفاع الغفلة عنه مع أنّه لو حكم العقل برفع التّكليف الواقعي عنه لم يكن معنى لاستصحابه أيضاً كما لا يخفى.

في المستقلات العقلية، لأن العقل لا يستقل بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً، لأن القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وأمّا نظرية تنتهي إلى ضرورية كذلك فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل مع أنك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع أن الشك في الموضوع خصوصاً لأجل مدخلية شيء مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنه كاشف عن حكم عقلي مستقل، فإنه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع على وجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك مثل الاضطرار والخوف فيستصحب الحكم مع أنه كان تابعا للحكم العقلي.

قلت: أمّا الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب. نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل وحصل التغير في حال من أحوال موضوعه مما يحتمل مدخليته وجوداً، أو عدماً في الحكم جرى الاستصحاب وحكم بأن موضوعه أعم من موضوع حكم العقل، ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم الأزلي ليس مستنداً إلى القبح وإن كان مورداً للقبح هذا حال نفس الحكم العقلي.

وأمّا موضوعه كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدم فالذي ينبغي أن يقال فيه إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا، لأنه يظن الضرر بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي إن كان موضوعه أعم من القطع والظن كما في مثال الضرر وإن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار فلا يجوز العمل به للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك في الموضوع الذي كان

يحكم عليه مع القطع، فلا يثبت إلا الآثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهري وتعبد الشارع بالحكم العقلي يخرجه عن كونه حكماً عقليا.

غاية ما في الباب كون الحكم العقلي في مورد الشك المذكور ظنياً باعتبار ظنية الصغرى وإن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار لم يجز العمل به لما سيجيء من أن الثابت بالأخبار هي الآثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهري دون الأحكام العقلية والعادية الغير القابلة للجعل.

مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك، وأما حكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت إلا مع إحراز الضرر. نعم يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهراً لثبوتها سابقاً ولو بواسطة الحكم العقلي، ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي لأن عدم حكم العقل مع الشك إنما هولاشتباه الموضوع عنده وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعي الواقعي أيضاً إلا أن الشارع حكم على هذا المشتبه الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة.

وممّا ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي يظهر ما في تمسك بعضهم لأجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة، أو شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان، وما في اعتراض بعض المعاصرين على من خص من القدماء والمتأخرين استصحاب حال العقل باستصحاب العدم بأنه لا وجه للتخصيص فإن حكم العقل المستصحب قد يكون وجودياً تكليفياً كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما كالاضطرار والخوف، أو وضعياً كشرطية العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشك في. ويظهر حال المثالين الأولين

ممّا ذكرنا سابقاً، وأما المثال الثالث فلم يتصور فيه الشك[١] في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان. نعم ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوما بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوما بالإجمال، لكنه خارج عما نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه كما سننبه عليه.

---

(١) لعلّ المراد هو الشّكّ البدوي، وإلاّ فقد عرفت أن الشّك في حكم العقل غير متصوّر في مورد من الموارد حتّى في المثالين الأوّلين، لأنّ العقل إمّا يحكم بقبح الأوّل وحسن الثّاني مطلقاً، أو يحكم بهما بشرط عدم الاضطرار والخوف وعلى كلّ تقدير لا معنى للشّك كما هو ظاهر، والقول بأنّه يحكم بهما في الجملة والمتيقّن منه ما لم يكن هناك خوف واضطرار قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه وأنّه لا يتصوّر الإهمال في موضوع الحكم في نظر الحاكم.

نعم قد يتصوّر الشّك في الحكم الشّرعي في المثالين من جهة الشّكّ في عروض ما يرتفع معه موضوع الحكم حقيقة كالاضطرار مثلاً، لكنه لا تعلّق له بالشّك في حكم العقل، بل ولا في حكم الشارع في موضوعه وهكذا الحال في المثال الثّالث، فإنه لا يخلو أما أن يقول بأنّ الشّرط في تنجّز التّكليف عند العقل هو العلم التّفصيلي بحيث يكون دائرا مداره، ففي صورة عدم حصوله لا معنى لتنجّز التّكليف، سواء كان هناك علم إجمالي أولاً، أو يقول بأنّ الشّرط فيه عنده هو الأعمّ من العلم الإجمالي والتّفصيلي حسب ما هو قضيّة التّحقيق فلا يعقل شكّ في بقاء الشّرطيّة على كلّ تقدير.

نعم ربما يستصحب نفس التّكليف المعلوم بالإجمال بعد الإتيان ببعض أطراف العلم الإجمالي، ولكنه لا دخل له بالاستصحاب في الحكم العقلي، لأنه استصحاب في الحكم الشّرعي مع أنّك قد عرفت عدم جريانه أيضاً على بعض التّقادير والوجوه، وهذا الّذي ذكرنا من استصحاب التّكليف المعلوم بالإجمال في

ويظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال.

مثال الأول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع، أو العثور عليه، فإن مجرد الشك في حصول الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة ولا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً، فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما لكون المناط في القبح عدم العلم. نعم لو أريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه لكن المقصود من استصحابه ليس إلا ترتيب آثار عدم الحكم وليس إلا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك فهومن آثار الشك لا المشكوك.

ومثال الثاني: إذا حكم العقل عند اشتباه المكلف به بوجوب السورة في الصلاة ووجوب الصلاة إلى أربع جهات ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه كأن صلى بلا سورة، أو إلى بعض الجهات، أو اجتنب أحدهما فربما

صورة الإتيان ببعض أطرافه هو الّذي وقع في كلام جماعة ونبّه الأستاذ العلاّمة على فساده فيما سيأتي لا استصحاب التّكليف المعلوم بالتّفصيل فيما صار معلوماً بالإجمال، فإنه لم يقع في كلام أحد ولم ينبّه الأستاذ العلاّمة على فساده أيضاً في طيّ كلامه، وإن كان فساده واضحاً على تقدير وقوع التّوهم فيه كما لا يخفى، ضرورة كونه استصحاباً في الحكم الشّرعي أيضاً، مع أن المراد به إن كان هو الحكم الواقعي فلا يتصوّر الشّك في بقائه، وإن كان الحكم الفعلي فيتبع حكم العقل بشرطيّة العلم للتّنجز من حيث الإطلاق، أو الاشتراط فلا يتصوّر الشّك فيه أيضاً هذا فالعبارة كما ترى لا تخلو عن مناقشة.

يتمسك حينئذ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقاً.

وفيه: أن الحكم السابق لم يكن إلا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان هو بعينه موجود في هذا الزمان. نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان، وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آناً ما. نعم يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنه لا يقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة الصلاة إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة إلا على القول بالأصل المثبت، أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين والأول لا نقول به والثاني بعينه موجود في محل الشك من دون الاستصحاب.

الأمر الرابع:

قد يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديري تارة والتعليقي أخرى باعتبار كون القضية المستصحبة قضية تعليقية حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر، فربما يتوهم لأجل ذلك الإشكال في اعتباره، بل منعه والرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له.

توضيح ذلك: أن المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق بالفعل [1]

---

(١) لا يخفى عليك أن المستصحب قد يكون موضوعاً، وقد يكون حكماً وعلى الأوّل لا يخلو أما أن يكون الحكم المترتّب على استصحابه ممّا كان موجوداً معه في الزّمان السّابق وجوداً منجزاً فعليّاً، وأما أن يكون مترتّباً على

. . . .

وجوده في الزّمان الّذي أريد استصحابه فيه بحيث يكون للزّمان المذكور مدخليّة فيه فيمكن فرض وجود تقديريّ لهذا الحكم في الزّمان السّابق مع المستصحب وهو كثير جداً، كاستصحاب حياة العبد الغائب مثلاً في عيد رمضان لإثبات وجوب فطرته واستصحاب حياة الوارث عند موت مورثه إلى غير ذلك، وعلى الثّاني لا يخلو أيضاً إمّا أن يكون له وجود فعليّ منجّز مطلق لا تعليق فيه أصلاً، وأما أن يكون له وجود على بعض التّقادير وعلى بعض الوجوه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الشّق الأوّل من القسمين، بل لا خلاف فيه إنّما الإشكال والخلاف في الشّق الثّاني من القسمين الّذي يسمّى استصحابه بالاستصحاب التّعليقي والتّقديري في لسان جمع من مشايخنا.

هذا ولكن لا يبعد أن يكون هذا الاصطلاح منهم مختصاً بالشّق الثّاني من القسم الثّاني، لأنّ المستصحب فيه من الشّق الأوّل لا تعليق فيه أبداً غاية ما هناك ترتّب الحكم على وجوده الثّانوي، وهذا لا تعلّق له بالتّعليق في المستصحب وإنّما هو من التّعليق في حكمه على بعض الوجوه وإن توهم منعه أيضاً، بل من حيث إنّ استصحاب الموضوع لا معنى له إلاّ ترتيب الحكم المترتّب عليه على ما عرفت غير مرّة، والمفروض عدم ترتيب الحكم المفروض عليه في السّابق إلاّ على نحو التّعليق فيلحق حكماً بالاستصحاب التّعليقي وإن لم يكن من أفراده، وكيف كان المشهور على عدم الفرق بين الاستصحاب التّعليقي والتّنجيزي في الحكم حكاه العلاّمة الطّباطبائي في الرّسالة الّتي صنّفها في مسألة العصير الزّبيبي وغيره بانياً على حجيّة الاستصحاب التّعليقي مفصّلاً الكلام فيه غاية التّفصيل، وعن السّيد السّند في المناهل حاكياً له عن والده قدس سرهما في مجلس البحث عدم اعتبار الاستصحاب التّعليقي متمسّكاً في ظاهر كلامه بأنّ مجرّد قابليّة ثبوت الشّيء ببعض الاعتبارات لا يكفي في استصحابه، بل يشترط في الاستصحاب القطع بثبوت

المستصحب في الزّمان السّابق.

وهذا المعنى غير موجود في الاستصحابات التّقديريّة، هذا ولكن الحقّ عدم الفرق بين القسمين من الاستصحاب وأن تقديريّة الوجود لا يؤثر فرقاً أصلاً على ما عليه الأستاذ العلاّمة أيضاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّه إن أريد ممّا ذكره في بيان المنع أنّ الوجود التّعليقي ليس قسما من الوجود، بل هو داخل في العدم وإنّما له شأنيّة الوجود، أو واسطة بين الوجود والعدم، ففيه: ما لا يخفى ضرورة أنّ الوجود على تقدير أيضاً قسم من الوجود في مقابل العدم المطلق ولا تجمع معه، بل هما متناقضان.

نعم يجامعه العدم على تقدير، ولذا بنينا تبعاً للمحقّقين في قبال من توهّم عدم اجتماع التّعليق مع الإنشاء عقلاً فيجعل التّنجيز شرطاً عقليّاً في أبواب المعاملات من العقود والإيقاعات على عدم كون التّنجيز شرطاً عقليّاً، إذ الإنشاء على تقدير قسم من الإنشاء يساعده العرف والعقلاء بحيث لا مجال لإنكاره فكيف يمكن القول بعدم اجتماع التّعليق مع الإنشاء، ولعلّ المتوهّم توهّم أنّ التّعليق في الإنشاء يرجع إلى ترديد المنشي في أصل الإنشاء فلا يمكن أن يصدر منه الإنشاء، وأنت خبير بفساد هذا التّوهّم وأنّ التّعليق يرجع إلى المنشإ لا الإنشاء كما أفسدنا لما عرفت أيضاً توهّم من ذهب إلى أنّ الواجب المشروط عار عن الطّلب وأن الطّلب يتحقّق بعد وجود الشّرط، لأنّ الطّلب على بعض التّقادير أمر موجود فعلاً وإن لم يوجد التّقدير أصلاً كما يشهد به الوجدان والعيان ضرورة عدم توقّف صدق الشّرطيّة على صدق الشّرط.

وبالجملة: القول بأنّ الوجود التّقديري ليس له حظّ من الوجود وإنّما هومن العدم المحض ممّا لا يحتاج فساده إلى إقامة برهان وترتيب قياس، لأنه ممّا يشهد به الضّرورة وإن أراد ممّا ذكره مع تسليم كون الوجود التّقديري أيضاً نحوا من

. . . .

الوجود أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب الوجود التّنجيزي ولا يكفي فيه الوجود التّعليقي، ففيه: أنّه لا شاهد لهذه الدّعوى أصلاً، بل الدّليل على خلافها، فإنه بعد تسليم أنّ الوجود التّقديري أيضاً نحومن الوجود نظراً إلى أنّ اختلاف الوجودات وتعدّدها من حيث إنّ وجود كلّ شيء بحسبه لا يمنع مانع من الحكم ببقائه في زمان الشّك في ارتفاعه والالتزام بمقتضاه، فإنه لا فرق في هذا اللّحاظ بينه وبين الوجود التّنجيزي أصلاً فيشمله أخبار الباب ودليل العقل أيضاً بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب العقل، إذ لا يعقل الفرق على تقديره أيضاً بين أنحاء الوجود كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نسلّم كون المعتبر في جريان الاستصحاب هو الوجود التّنجيزي وأنّه لا يكفي الوجود التّعليقي، إلاّ أنّا نقول: إنّ في جميع موارد الاستصحابات التّعليقيّة يكون موجود منجّز يجري الاستصحاب فيه ويكفي عن إجرائه في الموجود التّعليقي. توضيح ذلك: أنّه إذا قال الشارع العنب يحرم ماؤه إذا غلى يكون هناك ثلاثة أشياء لازم وهو حرمة ماء العنب على تقدير الغليان وملزوم وملازمة الّتي تعبّر عنها بسببيّة الغليان للتّحريم، أمّا اللاّزم فقد عرفت أنّ له وجود تقديري يمكن إجراء الاستصحاب فيه إذا شكّ في ارتفاعه، وأما الملازمة فهي أمر موجود متحقّق لاحظّ للتّعليق والتّقدير فيها أصلاً، لأنّ مرجعها إلى الشّرطيّة الّتي تصدق مع صدق الشّرط وكذبه، ومن المعلوم أنّ المنتج فيها بعد فرض صدق الشّرط هو صدق المشروط والتّالي أيضاً، فإذا أثبتنا وجودها بالاستصحاب في الزّمان الثّاني وفرضنا صدق الملزوم يلزمه الحكم بثبوت اللاّزم أيضاً، هذا ملخّص ما ذكره الأستاذ العلاّمة في إثبات عدم الفرق في اعتبار الاستصحاب بين التّعليقي منه والتّنجيزي، وإن كان بإجرائه في موارد الاستصحاب التّعليقي فيما يفيد فائدته كالملازمة الّتي بين المقدّم والتّالي، هذا ولكن قد يناقش فيما

. . . .

أفاده دام ظلّه على كلّ من التّقديرين اللّذين ذكرهما ويورد عليه بإيرادين وإشكالين، بل على الثّاني بإشكالات أمّا على الأوّل، فأمّا أوّلاً: فبأنّ مرجع الشّك في بقاء اللاّزم دائماً إلى الشّك في بقاء الموضوع، وإلاّ لم يكن معنى للشّك في بقائه إلاّ من جهة الشّك في ارتفاع الملازمة بالنّسخ وهو خارج عن محلّ الكلام كما لا يخفى، ومنه المثال المشهور المتقدّم ذكره، فإنّ الشّك في بقاء الحرمة فيما صار العنب زبيباً إنّما هو من جهة الشّك في مدخليّة وصف العنبيّة في الحكم المذكور، وإلاّ لم يكن هنا شكّ في الحرمة.

وأمّا ثانياً: فبمعارضة الاستصحاب التّعليقي باستصحاب ضدّ المستصحب الّذي منتفياً قبل حصول المعلّق عليه كاستصحاب الإباحة قبل الغليان في المثال المذكور، بل ترجيح الثّاني في بعض الأمثلة كما في المثال المذكور بالشّهرة والعمومات.

هذا ولكن يمكن الذّب عنهما أمّا عن الأوّل فبالمنع من رجوع الشّك في بقاء اللاّزم دائماً إلى الشّك في بقاء الموضوع إذ كثيراً ما يشكّ في بقائه من جهة الشّك في حدوث ما يرفعه، أو رافعيّة ما حدث في الخارج مع القطع ببقاء الموضوع كما في الأحكام التّنجيزيّة، إذ الدّليل الدّال على ثبوت اللاّزم للملزوم لا يلزم أن يكون مطلقاً حتّى يرجع إلى إطلاقه بالنّسبة إلى المشكوك مع أنّه لو سلّم رجوع الشّك في بقاء اللاّزم دائماً إلى الشّك في بقاء الموضوع فإنّما هو بالنّظر إلى الدّقة العقليّة وليس إحراز الموضوع في باب الاستصحاب مبنيّاً عليها عند المشهور، فإذا أريد استصحاب صحّة منجّزات المريض وعدم تزلزلها وتوقيفها على إجازة الورثة باستصحاب الصّحة الثّابتة في حال الصّحة لم يكن لمانع المنع من التّمسّك بالاستصحاب المذكور من جهة تبدّل الموضوع وأنّ الصّحيح غير المريض، فإنه وإن كان غيره بالدّقة العقليّة إلا أنّ أهل العرف لا ينظرون إلى هذا التّغيير ويجعلون الموضوع في الحكم الأعم من الصّحيح والمريض ويحكمون بأنّ

. . . .

الالتزام بصحّة معاملة المريض إبقاء للحكم وعدمه نقض له.

نعم لا إشكال في عدم حكمهم باتّحاد الموضوع في بعض المقامات كما قد يدّعى في المثال المقدّم ذكره في مسألة العنب، لكنه لا ينفع الخصم أصلاً إذ مثله قد يوجد في الأحكام التّنجيزيّة أيضاً كما بالنّسبة إلى الأحكام المترتّبة فعلاً على ماء العنب في المثال المذكور. وبالجملة: لا فرق في باب الاستصحاب بين الأحكام التّنجيزيّة المترتّبة على الموضوع والأحكام التّعليقيّة المترتّبة عليه فإن كان تغيّر الموضوع في الآن الثّاني مانعاً عن التّمسّك بالاستصحاب فلا فرق بينهما، وإلاّ فلا فرق أيضاً والقول بأنّ الشّك في استصحاب الحكم التّعليقي مسبّب دائماً عن الشّك في بقاء الموضوع دون الحكم التّنجيزي كما ترى، مع أن لنا أن نستصحب الموضوع في بعض المقامات كاستصحاب حياة العبد الغائب في يوم العيد في الحكم بوجوب فطرته على المولى.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّه خروج عن الفرض حيث إنّه ليس من الاستصحاب التّعليقي في شيء هذا كله، مضافاً إلى أنّه لو سلّم جميع ما ذكر لم يكن له دخل بمطلب الخصم، فإنّ المانع عنده نفس التّعليق من حيث عدم صدق الوجود المحقّق معه، وأين هذا من رجوع الشّك في بقاء الحكم المعلّق إلى الشّك في بقاء الموضوع دائماً.

هذا محصّل ما استفدنا من كلام الأستاذ العلاّمة في الذّب عن الإيراد الأوّل وهو كما ترى لا يخلو عن بعض المناقشات والله العالم.

وأمّا عن الثّاني: فبأنّه لا معنى للمعارضة المذكورة إذ الأصل في الحكم المعلّق حاكم على الأصل في ضدّه فكيف يعارض معه إذ الشّك في ثبوت ضدّه وعدمه مسبّب عن الشّك في بقائه، هذا مع أنه لا معنى للتّرجيح بالشّهرة على تقدير عدم التّسبّب إذ لا معنى للرّجوع إلى المرجّحات في تعارض الأصول، وأما التّرجيح

. . . .

بالعمومات فيرد عليه، مضافاً إلى ما عرفت في التّرجيح بالشّهرة أنّ المراد بالعمومات إن كان هي العمومات الاجتهاديّة على أبعد الاحتمالين، ففيه: أنّه على فرض وجود مثل هذا العموم لا معنى للرّجوع إلى الاستصحاب، فإنّ مجاري الأصول مختصّة بما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي، وإن كان المراد بها عمومات الحليّة والبراءة، ففيه: أنّه على فرض القول بالتّرجيح في تعارض الأُصول وجعل موافقة العموم من المرجّحات لا معنى للتّرجيح بهذا النّحو من العموم، لأنه ليس في مرتبة المتعارضين حتّى يرجّح أحدهما به، فإنّ الاستصحاب حاكم على أصالة الحليّة كما أنّ الدّليل الاجتهادي حاكم عليه.

فالتّحقيق في تعارض الأصلين بعد فرض اتّحاد مرتبتهما هو الحكم بتساقطهما والرّجوع إلى غيرهما من الأصول الّتي لم يرجع إليها على تقدير عدم ابتلاء أحد الأصلين بالآخر، وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله هذا مجمل القول فما يرد على التّقرير الأوّل وما يذبّ عنه. وأمّا ما يرد على التّقرير الثّاني فوجوه:

الأوّل: أنّه لا فائدة في استصحاب الملازمة والسّببيّة لإثبات اللاّزم في زمان الشّك ولا يفيد فائدة استصحاب نفسه إلاّ على تقدير القول باعتبار الأصول المثبتة الممنوع عندنا، لأنّ ملازمة بقاء الملازمة مع صدق الملزوم صدق اللاّزم عقليّة لا شرعيّة فإثبات صدق اللاّزم باستصحاب الملازمة عين ما أنكره الأستاذ العلاّمة غير مرّة على المتمسكين بالاستصحاب في أمثال المقام.

الثّاني: أنّه لا معنى لاستصحاب الملازمة، لأنّ المراد بها العليّة التّامّة وهي غير قابلة لوقوع الشّك فيها فكلّما يقع الشّك فلا بدّ من أن يكون من جهة الشّك في بقاء الموضوع.

الثّالث: أنّ الملازمة بالبيان الّذي ذكره دام ظلّه اعتباريّة محضة لا يمكن أن تصير مورداً للاستصحاب بنفسها على ما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ أدلّة الأقوال.

كما إذا وجب الصلاة فعلاً، أو حرم العصير العنبي بالفعل في زمان ثم شك في بقائه وارتفاعه، وهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه وقد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمر فالمستصحب هو وجوده التعليقي مثل أن العنب كانت حرمة مائه معلقة على غليانه فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان، فإذا جف وصار زبيباً فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة على الغليان فيحرم عند تحققه أم لا، بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان.

ظاهر سيد مشايخنا في المناهل وفاقاً لما حكاه عن والده قدس سره في الدرس عدم اعتبار الاستصحاب الأول والرجوع إلى الاستصحاب الثاني.

قال في المناهل في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة:

هذا وأجاب الأستاذ العلامة عن الوجه الأوّل: بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما لو كان أصل الملازمة عقليّة، وأما إذا كانت شرعيّة فلا إذ اقتضاء صدق الملزوم لصدق اللاّزم حينئذ شرعيّ لا عقليّ حتّى لا يمكن إثباته بعد إثبات الملازمة بالأصل.

وعن الثّاني: ببعض ما عرفت من الوجوه في التّفصّي عن الإيراد الأوّل على التّقرير الأوّل.

وعن الثّالث: بأنّ المراد من السّببيّة هي تأثير المقدّم في التّالي لا المعنى المعروف الّذي وقع الكلام في جعله في قبال الحكم التّكليفي، وهذا المعنى وإن كان أمراً واقعيّاً كشف عنه الشارع، إلاّ أنّه قابل للاستصحاب فتأمل.

هذا وقد يدّعي من لا خبرة له في قبال القائلين بحجيّة الاستصحاب التّعليقي أنّ الوجود التّعليقي، وإن كان نحوا من الوجود إلاّ أنّ أخبار الاستصحاب منصرفة إلى الوجود التّنجيزي ولا يشمل الوجود التّعليقي وأنت خبير بما فيه.

«أنه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر، أو حكم وضعي، أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه من الأسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديري باطل، وقد صرح بذلك الوالد العلامة في أثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة» انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لا إشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقاً والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك، ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه، فإذا قلنا العنب يحرم ماؤه إذا غلى، أو بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة أما الملازمة. وبعبارة أخرى: سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق، وأما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وحينئذ، فإذا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً فأي فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيباً.

نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب، وأخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات لكن الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر، والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان.

فالتحقيق: أنه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من

حيث الأخبار، أو من حيث العقل بين أنحاء تحقق المستصحب فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه، فالأصل بقاؤه مع أنك عرفت أن الملازمة وسببية الملزوم للّازم موجود بالفعل وجد اللازم أم لم يوجد، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزم.

نعم لو أريد إثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه ليترتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق لعدم تعينه واحتمال مدخلية شيء في تأثير ما يتراءى أنه ملزوم.

الأمر الخامس:

أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة إذ المقتضي موجود وهو جريان دليل الاستصحاب، وعدم ما يصلح مانعاً عدا أمور منها ما ذكره بعض المعاصرين من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع، فإن ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه، ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين، أو الموجودين إلى الغائبين، أو المعدومين بالإجماع والأخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب.

وفيه أولاً: أنا نفرض[1] الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم في

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه في الجواب عن هذا المانع يرجع إلى وجوه:

الأوّل: أنّ ما ذكره على فرض تماميّته إنّما يمنع عن اعتبار الاستصحاب في حقّ من لم يدرك الشّريعتين، وأما في حقّ من أدركهما فلا كما لا يخفى، وبه

ينتقض كلّيّة الكبرى المدّعاة للخصم حسب ما هو قضيّة ظاهر كلامه.

ولكن قد يقال إنّ المدّعى منع اعتبار الاستصحاب فيمن لم يدرك الشّريعتين لا الأعمّ منه وممّن أدركهما على ما يفصح عنه دليله إذ اعتبار الاستصحاب في حقّ من أدرك الشّريعتين لا ثمرة له بالنّسبة إلينا أصلاً وتتميم المدّعى فيمن لم يدرك بضميمة أدلّة الاشتراك حيث إنّ مفادها غير مختصّ بالحكم الواقعي، بل يشمل جميع الأحكام من الواقعيّة والظّاهريّة والفروعيّة والأصوليّة، أو بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل فيه ما سيجيء من التّأمّل فيه فتأمل.

الثّاني: النّقض باستصحاب عدم النّسخ في شريعتنا، فإنه لو كان مجرّد تعدّد الأشخاص مانعاً لمنع من جريان استصحاب عدم النّسخ في شريعتنا أيضاً إذ استصحاب عدم النّسخ ليس مختصّاً بمن كان موجوداً في زمان ورود الحكم ومكلّفاً به ثمّ يشكّ في نسخ الحكم وارتفاعه، بل يجري في حقّ من كان معدوماً في ذلك الزّمان ويشكّ في نسخ بعض الأحكام في أوّل أزمنة تكليفه.

اللّهم إلاّ أن يلتزم الخصم في هذه الصّورة بعدم جريان الاستصحاب وهو كما ترى.

الثّالث: أنّ المستصحب ليس هو الحكم الشّخصي المتعلّق بمكلّف خاصّ حتّى لا يكون قابلاً للبقاء بعد فرض انعدامه من حيث استحالة بقاء المحمول من حيث هو محمول وعروض مع فرض انتفاء موضوعه ومعروضه، وإنّما هو سنخ الحكم ونوعه من حيث وقوع الشّك في ارتفاعه في أصل الشّريعة بحيث لو فرض وجود جميع المكلّفين لم يكن أحد مكلّفاً به وبقائه بحيث لو فرض وجود جميعهم فعلاً بشرائط التّكليف لم يبق أحد لم يكلّف به.

ومن المعلوم أنّ تعلّقه سابقاً بأشخاص معيّنين مع كون فرض الشّك في ارتفاع نوعه مع القطع باشتراك الكلّ فيه على تقدير بقائه في الشّريعة بحيث لا يحتمل

. . . .

اختصاص أحد به لا يمنع من جريان الاستصحاب فيه في هذا الفرض فما يجري فيه الاستصحاب لا يجري فيه أدلّة الاشتراك، إذ المفروض القطع بثبوت الاشتراك على تقدير ثبوت الحكم وعدم مدخليّة خصوصيّة أحد فيه وما يجري فيه أدلّة الاشتراك لا يجري فيه الاستصحاب، لأنّ التّعدي عن مكلّف إلى غيره مع اختصاص الحكم والإنشاء به ظاهراً لا يمكن أن يستند إلى الاستصحاب، بل لا بدّ له من دليل آخر من ضرورة، أو إجماع، أو غيرهما من الأدلّة.

فإن قلت: التّكليف أمر نسبيّ إضافيّ له نسبة إلى المكلّف بالكسر ونسبة إلى المكلّف بالفتح ونسبة إلى المكلّف به، ومن المعلوم استحالة تحقّق الأمر النّسبي بدون المنتسب إليه، لأنه قضيّة الإضافة والنّسبة فكما أنّه لا يعقل وجود للحكم بدون الحاكم كذلك لا يعقل له وجود بدون المحكوم، فإذا نقول تحقّق الحكم سابقاً بدون تعلّقه بمكلّف أمر مستحيل عقلاً، فإذا فرض انعدام من كلّف بالحكم سابقاً فكيف يستصحب في حقّ من يشكّ في كونه مكلفاً بتكليفه وإن هو إلاّ إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر الّذي لا يصدق معه الاستصحاب قطعاً، بل يكون من القياس الّذي اتّفقوا على حرمة العمل به فالقول بأنّ المستصحب هو الحكم الكلّي بعد فرض كونه نسبيّاً ممّا لا يكون له معنى محصّل إذ الكلّي في ضمن الفرد عين الفرد.

قلت: التّكليف وإن كان أمراً نسبيّاً إضافيّاً إلاّ أنّ المفروض كون إنشاء الحكم في السّابق على نحو يعلم عدم مدخليّة مكلّف خاصّ فيه، فلو فرض عدم تكليف شخص به فليس من جهة قصور في الحكم، بل من جهة اجتماع شرائط التّكليف فيه بحيث لو فرض اجتماعه لشرائط التّكليف كلّف به قطعاً، غاية الأمر أنّه لمّا لم يوجد بعض المكلّفين في السّابق لم يتعلّق به الحكم من جهة عدم قابليّة المحلّ لا من جهة قصور الحكم وعدم قابليّته وتعلّق بمن كان قابلاً، فإذا شكّ في ارتفاع هذا

المعنى فيحكم بمقتضى الاستصحاب ببقائه وفعليّته بالنّسبة إلى جميع من كان جامعاً لشرائط التّكليف وإن لم يكن موجوداً في السّابق فحديث كون التّكليف إضافيّاً لا دخل له بالمقام إذ الكلام ليس مبنيّاً على إنكاره ولا منافياً له.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته إنّما يجري فيما لم نقل باشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، وإلاّ كما هو الحقّ المحقّق عند جميع الأصحاب على ما ينادي كلمتهم به بأعلى صوتها فلا إذ الحكم كان متعلّقاً سابقاً بأمّة عيسى عليه السلام وإجرائه في حقّ أمّة نبيّنا صلى الله عليه وآله إثبات للحكم في غير موضوعه.

قلت: العنوان المذكور ليس أمراً ثابتاً في الواقع تعلّق الحكم بالمكلّفين بملاحظته حتّى يقال بانتفائه عند انتفائه، سواء كان في حقّ من أدرك الشّريعتين، أو لم يدركهما، بل هو أمر انتزاعيّ من وجوب إطاعة نبيّ خاصّ فيما جاء به من الأحكام فهو أمر متأخّر عن الحكم منتزع عنه فكيف يمكن أن يؤخذ في موضوعه.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته على فرض صحّته إنّما يجري فيما إذا كان الشّك في النّسخ ليس إلاّ، إذ ما ذكرته من الوجه لجريان الاستصحاب في أحكام الشّريعة السّابقة لا يجري إلاّ فيه، وأما إذا كانت القضيّة الدّالة على الحكم في حقهم مهملة محتملة لمدخليّة بعض أوصافهم في موضوع الحكم الغير المعلوم وجودها في حقّنا، فلا معنى لجريان الاستصحاب لرجوع الشّك حينئذ إلى الشّك في بقاء الموضوع الّذي لا يجري معه الاستصحاب عند المحقّقين، بل عند الكلّ، فإذا يختصّ الاستصحاب بما إذا كان الدّليل الدّال على الحكم مطلقاً بحيث يشمل جميع الأزمنة لتحقّق الشّك في النّسخ ومعه لا يحتاج إلى الاستصحاب، بل لا يجري الاستصحاب، فإذا لم يعلم أنّ الدّليل الدّال على الحكم كان مهملاً، أو

مطلقاً فلا بدّ من الحكم بعدم جريان الاستصحاب مطلقاً وهو المطلوب.

قلت:

أمّا أوّلاً: فلأن المعتبر في تحقّق النّسخ ظهور الحكم في الاستمرار أوّلا وإن لم يكن معتبراً في نفسه على ما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ كلماتنا السّابقة فلا يلزم أن يكون في مورد الشّك في النّسخ ظهور معتبر حتّى لا يجري معه الاستصحاب.

وأمّا ثانياً: فلأنّ إطلاق القول بأنه لا يمكن إحراز الشّك في بقاء الحكم وارتفاعه بالنّسبة إلى الشريعة السّابقة أصلاً لاحتمال مدخليّة بعض أوصاف أهل الشّريعة فيه ممّا لا معنى له كما لا يخفى.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ إطلاق القول بعدم اعتبار الاستصحاب فيما إذا كانت القضيّة مهملة فاسد جدّا وإنّما يصحّ المنع من اعتبار الاستصحاب على التّقدير المذكور على القول، بلزوم إحراز الموضوع بالدّقّة العقليّة، وأما بناء على المشهور من كفاية إحرازه ولو بالمسامحة العرفيّة فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه على التّقدير المذكور كما لا يخفى.

فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه أن ما ذكره بعض أفاضل من تأخّر من المانع لا توجّه له أصلاً، ثمّ إنّه بقي الكلام فيما شبه به المقام وقاسه به بقوله، ولذا يتمسّك به في تسرية الأحكام الثّابتة للحاضرين إلخ. فنقول: أمّا ما ذكره من عدم جواز استصحاب الحكم الثّابت للحاضرين في حقّ الغائبين فحسن متين لا شبهة فيه أصلاً مع الغضّ عن رجوعه إلى إثبات حكم موضوع إلى موضوع آخر ضرورة اعتبار اختلاف الزّمان في الاستصحاب فلا يمكن توهّم جريان الاستصحاب فيه أصلاً، وهذا بخلاف المقام فاقتباس حكم المقام منه قياسا عليه في غير محلّه كما أن التّقريب به في غير محلّه أيضاً فذكره في المقام لعلّه سهو من قلمه الشّريف قدّس الله نفسه الزّكية، وأمّا ما ذكره في عدم جواز استصحاب الحكم الثّابت

للموجودين في حقّ المعدومين فإن فرض الشّك فيه من حيث الشّك في بقاء نوع الحكم وارتفاعه من حيث النّسخ بحيث يعلم عدم مدخليّة خصوصيّة مكلّف فيه فلا إشكال في جريان الاستصحاب في حقّهم على ما عرفت تفصيل القول فيه، وإن فرض الشّك فيه من جهة الشّك في ثبوت الحكم الثّابت للموجودين في حقّ المعدومين بحيث يقطع بتعلّق الحكم بالمعدومين على فرض وجودهم مع الموجودين فحينئذ لا مجال للتّمسك بالاستصحاب، بل لا بدّ من التّشبّث بذيل دليل الاشتراك كما ذكرنا بالنّسبة إلى الحكم الثّابت للحاضر في حقّ الغائب.

هذا ويستفاد من كلام الأستاذ العلاّمة دامت إفادته في المقام جواب آخر على حذو ما ذكره بالنّسبة إلى استصحاب حكم الشّريعة السّابقة، وهو إجراء الاستصحاب فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتمّ الحكم في المعدومين بقيام الضّرورة على اشتراك أهل الزّمان الواحد في الشّريعة الواحدة.

ولكن قد يتأمّل فيما ذكره بأنّ أدلّة الاشتراك إنّما يثبت اشتراك المعدومين مع الموجودين، وكذا اشتراك أهل الشّريعة الواحدة في التّكليف سواء كان واقعيّاً، أو ظاهريّاً مع اتّحاد الموضوع، فإذا ثبت كون تكليف الموجودين في السّفر القصر فيحكم بأن تكليف المعدومين بعد وجودهم القصر في السّفر لا مطلقاً وكذلك إذا ثبت أنّ حكم الموجودين في الشّك في التّكليف هي الإباحة فيحكم بأنّ تكليف غيرهم أيضاً الإباحة والبراءة في الشّك في التّكليف لا في مطلق الشّك، وإن كان في المكلّف به، وكذا الكلام بالنّسبة إلى أهل الشّريعة الواحدة، فإذا نقول: إذا ثبت تكليف بعض أهل الشّريعة الواحدة بالاستصحاب فلا يجوز أن يحكم باشتراك غيره معه إلاّ بعد فرض دخوله في موضوع الاستصحاب، فإذا قال الإمام لبعض الموجودين عند السّؤال عن حكم المذي بعد القطع بالطّهارة بالبناء عليها فيحكم باشتراك غيره معه إذا خرج منه المذي بعد القطع بالطّهارة لا مطلقاً، فإذا لا يمكن

حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً، وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر، بل غير واقع.

وثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

وحله أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه.

إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً فإن الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم، ومثل هذا لو أثر في

الحكم باشتراك من لم يوجد مع بعض الموجودين في الحكم الثّابت له بالاستصحاب، هذا ولكن يمكن أن يقال إنّ خصوصيّة الأسبقيّة في الوجود ملغاة بحكم أدلّة الاشتراك فكلّ حكم ثبت في حقّ بعض الموجودين من حيث وجوده السّابق يثبت في حقّ غيره أيضاً فتدبّر.

وكان الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث يتمسّك للاشتراك بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل فإن كان المراد إثبات حجّية الاستصحاب في حقّ من لم يوجد في الزّمان الأوّل بالاستصحاب فهو مما لا معنى له بعد فرض عدم وجود الحالة السّابقة في حقهم، وإن كان المراد إثبات الاشتراك في الحكم المستفاد فقد عرفت حاله مع أنّه قد يقال: عليه بأنّ اتّحاد الحكم الواقعي في حقّهم لا ينافي التّفكيك بحسب الحكم الظّاهري حسب ما هو أحد القولين فيما ثبتت ملازمة في حكم بين شيئين، وقد مال إليه الأستاذ العلاّمة أيضاً على ما هو ببالي عند قراءتي عليه مسألة الإجماع.

الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرافع.

وأمّا التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به، لأن تغاير الحاضرين المشافهين للغائبين ليس بالزمان ولعله سهو من قلمه قدس سره.

وأمّا التسرية من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم، أو بإجرائه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة، ومنها ما اشتهر من أن هذه الشريعة[1] ناسخة لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء.

---

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو إن المراد من كون شريعة خاتم الأنبياء عليه وعليهم الصّلاة والسّلام ناسخة لجميع الشّرائع، أمّا نسخها لجميع الأحكام الثّابتة في الشّريعة السّابقة ولو بتغيير في متعلّقاتها شطرا، أو شرطاً، أو بعضها، أو جميعها من حيث كيفيّة الالتزام، بمعنى وجوب الالتزام بكلّ حكم من حيث إنّه جاء نبيّنا به، وإن كان بعضها ممّا جاء به النّبي السّابق أيضاً، فإن كان المراد الأوّل ففيه أنّ دعوى كون شريعة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله ناسخة لجميع أحكام الشّريعة السّابقة فاسدة بالإجماع، بل يمكن دعوى الضّرورة على فسادها ويشهد له الآيات والأخبار أيضاً فمن الآيات قوله تعالى: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ فتدبّر. وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ الآية فتأمل. وغيرهما ومن الأخبار ما ورد عنهم المرويّة في الاحتجاج ممّا تدلّ على أنّ جملة من المحرّمات كشرب الخمر واللّواط ونكاح المحارم وغيرها كانت محرّمة في جميع الشّرائع، بل العقل يستقلّ بثبوت بعض الأحكام في جميع الشّرائع

كالمستقلاّت العقليّة.

وبالجملة: لا إشكال في فساد هذه الدّعوى، وإن كان المراد الثّاني ففيه: أنّ الشّبهة إن لم تصل إلى حدّ الشّبهة المحصورة، بل كانت غير محصورة فلا إشكال في عدم قدح العلم الإجمالي فيها وعدم إيجابه سقوط الأصل عن الاعتبار، وإن كانت محصورة فالمتيقّن من المعلوم بالإجمال ما علم تفصيلاً بالدّليل، وأما الزّائد عليه فلا يعلم به فيحكم ببقائه بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: الزّائد عليه وإن لم يتعلّق به العلم بخصوصه، إلاّ أنّه من أحد أطراف العلم وهو يكفي في إسقاط الاستصحاب بالنّسبة إليه غاية الأمر تردّد الأمر في المعلوم بالإجمال بين الزّائد على القدر المعلوم بالدّليل وبين ما علم به ومجرّد هذا التّردّد لا يخرج الزّائد عن أطراف العلم الإجمالي حتّى يعمل فيه بالاستصحاب.

قلت: قد عرفت غير مرّة في الجزء الثّاني من التّعليقة، بل في الجزء الأوّل أيضاً أن تردّد المعلوم بالإجمال بين الزّائد والنّاقص لا يؤثّر شيئاً بالنّسبة إلى المقدار الزّائد، بل لا بدّ من الرّجوع فيه إلى الأصل الموجود فيه من البراءة، أو الاستصحاب لرجوع الشّك فيه إلى الشّك البدوي.

فإن قلت: ما ذكر إنّما يستقيم فيما احتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيما علم تفصيلاً وليس الأمر كذلك في المقام، لأنّا نعلم بنسخ كثير من الأحكام السّابقة والمعلوم منها تفصيلاً قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره.

قلت:

أوّلاً: نمنع من كون المعلوم بالإجمال زائداً على ما وقفنا عليه ودعوى العلم بذلك مجازفة لا شاهد لها أصلاً.

وثانياً: سلّمنا كونه زائداً عليه، ولكن من الواضح البديهيّ أنّه ليس بأزيد من جميع الأحكام المعلومة في شرعنا فإنّها من أطراف العلم الإجمالي أيضاً، فإذا

. . . .

وجب الأخذ بها سواء كانت ناسخة، أو لم يكن ثمّة مانع من الرّجوع إلى الأصل بالنّسبة إلى مشكوك البقاء حيث إنّه من أطراف العلم لا من موارده.

وهذا مع وضوحه قد أشبعنا القول فيه في مطاوي كلماتنا في أجزاء التّعليقة، وأنّ العلم الإجمالي إنّما يؤثّر في سقوط الأصل من الاعتبار فيما لم يجب الالتزام بمقتضاه في بعض الأطراف من جهة أخرى، فالرّجوع إلى الأصل في المشكوكات لا مانع عنه بعد فرض وجوب الالتزام بسائر الأطراف من جهة العلم التّفصيلي المتعلّق بها، والمقام نظير ما إذا علم بطهارة أشياء ثمّ حصل العلم بنجاسة بعضها الغير المعيّن الموافق من حيث المقدار للمعلوم بالإجمال واحتمل كونه هو المعلوم بالإجمال، فإنه لا إشكال في جواز الرّجوع إلى استصحاب الطّهارة في باقي الأطراف، لأنّ الأصل فيه لا يعارض الأصل فيما علم بنجاسته بعدم الاحتياج في الحكم بنجاسته ووجوب الاجتناب عنه إلى إثبات كون النّجاسة الواصلة إليه غير النّجاسة الّتي علم بها إجمالاً.

فإن قلت: قد ذكرت في الجزء الثّاني من التّعليقة أنّ حصول العلم بمثل المعلوم بالإجمال في ضمن بعض الأطراف معيّناً بعد العلم الإجمالي لا يوجب جواز الرّجوع إلى الأصل في غيره من أطراف الشّبهة كما إذا علم بوصول النّجاسة إلى بعض معين من الأواني الّتي علم بوصول النّجاسة إلى بعضها الغير المعيّن، لأنه يجب الاجتناب عن غيره، وإلاّ أمكن التّفصّي عن وجوب الاحتياط عن الشّبهة المحصورة في غالب الموارد بتنجيس بعض معيّن من أطرافها.

قلت: ما ذكرنا ثمّة إنّما هو فيما لو علم بوصول النّجاسة إلى بعض معيّن من أطراف الشّبهة غير ما علم به إجمالاً لا ما إذا علم بنجاسة بعضها المعيّن بعد العلم الإجمالي واحتمل انحصار كونها المعلوم بالإجمال فيه، فإنه لا يجب الاجتناب حينئذ عن باقي الأطراف فتأمل، والمقام من هذا القبيل.

وبالجملة: المدّعى عدم الاحتياج إلى الأصل في وجوب الالتزام بالنّسبة إلى الأحكام المعلومة في شريعتنا لا أنّا نقطع بكونها من الأحكام الباقية الغير المنسوخة.

فإن قلت: ما ذكر إنّما يستقيم فيما لم يترتّب هناك أثر بالنّسبة إلى ما علم ثبوته في شرعنا من الأحكام من حيث كونها غير منسوخة، وإلاّ فيحتاج إلى إجراء الأصل بالنّسبة إليها لا محالة فيقع التّعارض مع الأصل في الأحكام المشكوكة فيتساقطان، أو يحكم بعدم جريانها في هذا الفرض نظراً إلى أحد المسلكين في كيفيّة تأثير العلم الإجمالي.

قلت: لا معنى لمنع جريان الأصل في الأحكام المعلومة في شريعتنا على تقدير ترتّب أثر على كونها من الأحكام الغير المنسوخة، لأنّ من الالتزام بهذا الأثر لا يلزم شيء أصلاً والعلم الإجمالي لا أثر له بالنّسبة إليه جزماً وإنّما أثره المنع من إثبات وجوب الالتزام ببعض الأحكام في شريعتنا فيما لو توقّف وجوب الالتزام به عليه، وأما إذا لم يكن كذلك فلا مانع من الرّجوع إلى الأصل هذا كلّه لو كان المراد هو المعنى الثّاني، وإن كان المراد المعنى الثّالث أي نسخ الجميع باعتبار وجوب الالتزام ففيه:

أوّلاً: المنع من كون مقتضى التّدين بدين نبيّ وجوب الالتزام بكلّ حكم جاء به من حيث إنّه جاء به وإنّما الّذي يجب على المكلّف الالتزام بحكم الله الّذي علم به من قول أيّ نبيّ كان، لأنّ قول الرّسول طريق إلى الأحكام الواقعيّة كحكم العقل، ومن المعلوم أنّ جهة الطّريقيّة لا يقتضي أخذها في الحكم المترتّب على ذي الطّريق. وبالجملة: مقتضى كون قول الرّسول طريقاً عدم وجوب الالتزام به من حيث هو هو وعدم كونه ناسخاً لقول الرّسول السّابق عليه بهذا الاعتبار، كيف وقد ورد في حقّ عيسى بن مريم عليه السلام أنّه قال لأمّته: إنّي ما جئت إلا لأكمل شريعة موسى عليه السلام، ولا ينافي ذلك وجوب تصديق النّبي صلى الله عليه وآله

وفيه: أنه إن أريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع وإن أريد نسخ البعض، فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: إنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره.

قلت: لو سلم ذلك لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات،

بالنّسبة إلى جميع ما ثبت منه أصلاً وفرعاً والالتزام به من حيث إنّ الالتزام بكونه حكم اللّه عين تصديقه كما هو ظاهر.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكن نقول إنّا نثبت بالاستصحاب كون الحكم عند نبيّنا صلى الله عليه وآله على طبق الحكم عند النّبي السّابق، سواء كان اعتبار الاستصحاب من باب الظّن، أو التّعبّد.

أمّا على الأوّل فلأنّه يظنّ بالاستصحاب ببقاء الحكم السّابق في شريعتنا، وأما على الثّاني فلأنّ المستفاد من الأخبار هو الحكم كليّة بإبقاء ما ثبت في السّابق فالثّابت في الشّريعة السّابقة حكم ظاهريّ في شريعتنا بمقتضى الأخبار، هذا ولكن يمكن أن يورد على ما ذكرنا بأنّ بعد تقيّد جميع الأحكام في الشّريعة السّابقة بالقيد المذكور يكون الثّابت في شريعتنا مثله لا محالة لا عينه لاستحالة ذلك فلا معنى لإجراء الاستصحاب التغيّر الموضوع قطعاً، هذا ويمكن التّفصّي عنه بأنّ المستصحب ليس هو الحكم المقيّد بالقيد المذكور وإنّما هو ذات المقيّد أي حكم اللّه الكلّي مع قطع النّظر عن جميع الخصوصيّات وتقييده بالقيد المذكور ليس من خصوصيّاته المقوّمة له وإنّما هو من لوازم العلم به من تبليغ النّبي السّابق، هذا ملخّص ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث وذكر أنّه المراد من قوله، ولكن يدفعه إلى آخره والمقام يحتاج إلى مزيد تأمّل.

لأن الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل، سواء كانت من موارد النسخ أم لا فأصالة عدم النسخ فيها غير محتاج إليها، فيبقى أصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض لما تقرر في الشبهة المحصورة من أن الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً، أو لم يحتج إليه فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر.

ولاجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين في أول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف.

إلاّ أن يقال إن ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، وأما بعده فقد جاء النبي صلى اللّه عليه وآله بجميع ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً، لأنه مقتضى التدين بهذا الدين.

ولكن يدفعه: أن المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظن بكونه مما جاء به النبي صلى اللّه عليه وآله، ولو بنينا على الاستصحاب تعبداً فالأمر أوضح لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق.

ومنها: ما ذكره في القوانين: «**من أن جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً وهو ممنوع، بل التحقيق أنه بالوجوه والاعتبار**»*.

وفيه: أنه إن أريد بالذاتي[1] المعنى الذي ينافيه النسخ وهو الذي أبطلوه

---

(١) توضيح ما ذكره دام ظلّه في الجواب عمّا ذكره الفاضل القمّي يحتاج إلى

---

* القوانين المحكمة: ج ٢، ص ٥٣.

. . . .

بيان معنى الذّاتي والمراد منه في كلماتهم فنقول: إنّ الذّاتي يطلق في لسانهم على معنيين:

أحدهما: ما لا يمكن تخلّفه عن الشّيء عقلا بمعنى كون الذّات علّة تامّة له وهذا هو المعروف في ألسنتهم.

ثانيهما: ما يكون الذّات مقتضياً له وإن أمكن تخلّفه عنه من جهة الموانع والمزاحمات.

ولك أن تجعل القسمين قسماً واحداً بتعميم الاقتضاء بالنّسبة إلى الفعلي والشّأني، إذا عرفت هذا فنقول: إن كان المراد من الذّاتي في كلامه المعنى الأوّل حسب ما هو ظاهر إطلاقه فلا إشكال في عدم كون الحسن والقبح بالمعنى المذكور مبنى للاستصحاب في الأحكام الشّرعيّة، بل وقوع الاستصحاب في الأحكام الشّرعيّة مقتضي لبطلان الحسن والقبح بالمعنى المذكور، ولهذا أبطلوا القول به مطلقاً لوقوع النّسخ في الأحكام الشّرعيّة، مع أن مقتضاه عدم جوازه على القول بعدم إمكان البداء في حقّ الحكيم تعالى كما استقرّ عليه مذهب العدليّة، بل على القول به أيضاً على بعض الوجوه إلاّ على القول بعدم وجود الملازمة بين الحسن والقبح والحكم الشّرعي مطلقاً الفاسد عند المحقّق القمّي قدس سره وهذا لا سترة فيه أصلاً، وإن أريد به المعنى الثّاني ففيه: أنّه لا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبار، فإنه إن كان ابتناء الحكم الشّرعي على الحكم العقلي وتطابقهما مانعاً عن جريان الاستصحاب بناء على الشّبهة الّتي عرفت اندفاعها، فلا معنى للفرق بينهما، إذ كما يمكن ارتفاع الحسن الثّابت في العقل مثلاً ثبوتاً ثانويّاً بارتفاع الوجه الّذي هو الموضوع الأوّلي له الصّادق على الفعل كذلك يمكن ارتفاعه على القول بكونه ذاتيّاً بالمعنى المذكور بواسطة وجود المانع والمزاحم، وإن لم يكن ابتناء الحكم الشّرعي على العقلي مانعاً فلا معنى للفرق بينهما أيضاً كما لا يخفى،

هذا وقد يقال إنّ القول بتبعيّتهما للاعتبار أوضح في المانعيّة فتأمل، مع أن إطلاق القول بتبعيّة الحسن والقبح للوجوه والاعتبار ممّا لا معنى له كما أوضحنا القول فيه فيما كتبناه في سالف الزّمان في مسألة التّحسين والتّقبيح العقليّين، وقد أشرنا إليه في الجزء الأوّل من التّعليقة عند التّكلّم في مسألة التّجري مع أنّه لو كان مانعاً لمنع من استصحاب عدم النّسخ في هذه الشّريعة أيضاً.

وبالجملة: ابتناء الاستصحاب على مسألة التّحسين والتّقبيح العقليّين والأقوال في كيفيّة ثبوتها للأفعال ممّا لا معنى له جزماً، ثمّ إنّ هنا وجهين آخرين للقول بعدم حجيّة الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم الثّابت في الشّريعة:

الأوّل: أنّه لو جرى الاستصحاب في أحكام الشّريعة السّابقة لوجب الفحص عن حكمها في كلّ مسألة من المسائل بالرّجوع إلى الكتب المنزلة على النّبي السّابق وهو خلاف السيرة المستمرّة بين العلماء رضي الله عنهم.

الثّاني: أنّه وإن كان الاستصحاب بحسب الموضوع محقّقا بالنّسبة إلى الأحكام الثّابتة في الشّريعة السّابقة، إلاّ أنّ الأخبار غير منصرفة إليه فلا يحكم باعتباره من هذه الجهة.

ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ عدم الفحص عن الحكم في الشّريعة السّابقة إنّما هومن جهة عدم وجود ما يرجع إليه في تحصيله لتغير الكتب المنزلة الموجودة في أيدي أهلها فليس ما يتكفّل لبيان ذلك ممّا يجوز الأخذ منه إلاّ الكتاب العزيز، والقرآن العظيم والفرقان الكريم المنزل من ربّ العالمين على خاتم الأنبياء والمرسلين، وما ورد من نبيّنا صلّى اللّه عليه وأهل بيته المعصومين المطهّرين.

ومن المعلوم أنّ كلّ أحد يتفحّص عن الدّليل في الكتاب والسّنة، وعن الثّاني بمنع الانصراف فتدبّر.

بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب، بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ حينئذ فلا يحتمل الارتفاع، وإن أريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات، فإن القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

ثم إن جماعة رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد الشك تبعاً لتمهيد القواعد ثمرات.

منها: إثبات وجوب نية الإخلاص في العبادة بقوله تعالى حكاية عن تكليف أهل الكتاب ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾*.

ويرد عليه: بعد الإغماض[1] عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص

---

(١) لا يخفى عليك أنّه شاع بين المتأخّرين من الأصحاب على ما وقفنا عليه من كلامهم التّمسك بالآية بضميمة الاستصحاب على أنّ الأصل في الواجب أن يكون تعبّدياً مشروطاً صحّته على قصد القربة والامتثال، وبين جماعة من المتقدّمين على ما حكاه الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي التّمسك بها على اشتراط الخلوص في النّية، بمعنى خلوّها عن الضّمائم من الرّياء وغيره، وتقريب الاستدلال بها على اشتراط الخلوص في النّية ظاهر غير محتاج إلى البيان بعد جعل المراد من الإخلاص هو تنزيه العمل من الرّياء ونحوها وجعل الدّين عبارة عن القصد، وأما تقريب الاستدلال بها على المطلب الأوّل فيكون من وجهين:

أحدهما: استظهار ذلك من لفظ الخلوص من باب المطابقة أو من باب الأولويّة ودلالة الأخص على الأعمّ بعد جعل اللاّم للغاية فتدلّ على ثبوت الملازمة في

---

* سورة البينة: الآية ٥.

. . . .

الشّريعة السّابقة بين وجوب شيء واشتراط قصد القربة في صحّته فيستصحب هذه الملازمة ويحكم ببقائها في شريعتنا أيضاً حسب ما هو المحكيّ في وجه الاستدلال.

ثانيهما: استظهاره من لفظ نفس العبادة مع قطع النّظر عن قوله مخلصين له الدّين بناء على عدم تحقّقها بدون التّقريب حيث إنّ الإتيان المأمور به على قسمين:

أحدهما: ما يقتضي مجرّد رفع العقاب كالإسقاط الّذي ليس من إتيان المأمور به في شيء، لكن لا يحصل به الغرض من المأمور به فيقتضي سقوطه ورفع العقاب عن تركه حيث علم أنّ المقصود أعمّ من المطلوب، وهذا ليس من الإطاعة والامتثال في شيء وليس المكلّف مستحقّاً للثّواب في شيء، وهذا المعنى لا يحتاج إلى قصد القربة أصلاً، بل يكفي مجرّد إتيان المأمور به بأيّ وجه اتّفق وهو لا يتحقّق إلاّ في الواجبات التّوصليّة.

ثانيهما: ما يقتضي استحقاق الأجر والثّواب وهو لا يعقل تحقّقه بدون قصد الإطاعة كما لا يخفى، والعبادة ما لا ينفكّ عن هذا المعنى، ففي أصل العبادة مأخوذ قصد التّقرب فيكون الحال حينئذ على تقدير كون معناها قصد التّقرب مؤكّدة لا منتقلة كما لا يخفى.

هذا بل ربما يقال إنّ العبادة لا يتحقّق مع الضّميمة فالاستدلال بها على المطلب الثّاني أيضاً لا يحتاج إلى التّمسّك، بلفظ الإخلاص فالحال مؤكّدة مطلقاً، ولكن فيه ما لا يخفى سيّما بناء على تعميم الضّميمة هذا ملخّص ما يستفاد من كلامهم في تقريب دلالة الآية على المدّعى، ولكنّك خبير بما في الاستدلال بها على المطلبين لعدم دلالتها على شيء منهما.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الظّاهر من اللاّم في قوله ليعبدوا اللّه هي لام الإرادة الّتي تدخل على المفعول به والمراد كما في قوله ليذهب عنكم الرّجس وليبيّن لكم ونحوهما ويشهد له، مضافاً إلى ظهور هذا المعنى منها في أمثال المقام عطف قوله: ﴿لِيُقِيمُوا

الصَّلاة﴾ الآية.

وبالجملة: استعمال اللاّم في هذا المعنى كثير في الغاية في الكتاب والسّنة والعرف ويشهد له السّياق وذيل الآية فلا بدّ من أن يحمل عليه، والمراد من العبادة ليست هي العبادة الّتي في مقابل المعاملة، بل المراد هي العبوديّة أي وما أمروا إلاّ بجعل عبوديتهم لله والمراد من الإخلاص ليس قصد القربة في الواجب ولا تنزيه العمل من الرّياء ونحوه، بل عدم الشّرك به وجعل الشّريك له في العبوديّة فالآية تدلّ على وجوب التّوحيد عليهم لا على وجوب قصد القربة عليهم في كلّ واجب، أو تنزيه القصد من الرّياء ونحوها من الضّمائم، والمراد من الدّين ليس هو القصد إذ لم يثبت استعماله فيه أصلاً، بل المراد منه إمّا خصوص الأصول كما هو الظّاهر، أو هي مع الفروع فالآية مشتملة على بيان تكليفهم بأصل الأصول وعمود الفروع فلا دخل لها بالمقام أصلاً كما لا يخفى، ويشهد لما ذكرنا أمور:

أحدها: ظهوره من الآية بالبيان الّذي عرفته، مضافاً إلى ملاحظة صدرها.

ثانيها: دلالة كثير من الآيات الّتي فيها لفظ الإخلاص، بل لم يوجد آية مشتملة عليه وكان المراد منها غيره كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾، وقوله: ﴿قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ﴾ الآية وغيرهما.

ثالثها: تفسير المفسّرين فإنّهم فسّروها بما ذكرنا كما يعلم من الرّجوع إلى كتب التّفسير للخاصّة والعامّة.

لا يقال: كون المراد من الإخلاص ما يقابل الشّرك لا ينافي الاستدلال بها على وجوب خلوص العمل من الضّمائم سيّما الرّياء، فإنه قد ورد أنّه من الشّرك الخفي، لأنّا نقول قد عرفت أنّ المراد من الآية بملاحظة صدرها وذيلها ونظائرها وما ورد في تفسيرها ليس وجوب العمل على وجه الإخلاص وعدم الشّرك في العمل حتّى يقال إنّ الرّياء أيضاً نوع من الشّرك بالمعنى الأعمّ، بل المراد منها وجوب التّوحيد

واختيار عبوديّة الله معتقدين بعدم الشّريك له حيث إنّ المأمور فيها هم الكفّار المعتقدون بأنّ له جلّ شأنه وعزّ اسمه شريكا يشفع لهم عنده تعالى.

ومن المعلوم أنّ ضمّ غير عنوان المأمور به إليه في القصد ولو كان رياء ليس شركا بالله، بمعني الاعتقاد بغيره وجعله مستحقًا لأن يعبد كما لا يخفى، وإلاّ وجب الحكم بكفر من كان هذا شأنه كما في أكثر النّاس إن لم يكن جلّهم، وإن كان شركاً، بمعنى آخر لا ينافي الإيمان وعليه يحمل ما ورد في بعض الأخبار.

وأمّا ثانياً: فلأنّه على فرض تسليم كون المراد من الإخلاص ما هو الرّياء ونحوها من الضّمائم لا دلالة للآية على وجوب قصد التّقرب عليهم في كلّ واجب، فإنّ الحصر إنّما هو باعتبار القيد لا القيد والمقيّد معاً فيصير المحصّل منها أنّهم ما أمروا بإيقاع العبادة بوجه من الوجوه إلاّ على وجه الإخلاص، فالآية إنّما تدلّ على وجوب الإخلاص عليهم في كلّ عبادة لا على كون كلّ ما أمروا به عبادة يجب فيها قصد التّقرب كما هو مراد الأكثر حسب ما نسب إليهم.

نعم الآية بهذا البيان تدلّ على اعتبار الإخلاص في العبادة على ما عليه الاتّفاق ظاهراً في الجملة.

نعم لو كان المراد الحصر بالنّسبة إليهما جميعاً، بمعنى عدم أمرهم بشيء إلاّ بالعبادة وعدم أمرهم بإيقاعها على وجه إلاّ على وجه الإخلاص لم يكن إشكال في دلالتها على المطلبين مع الغضّ عمّا عرفته أوّلاً، لكن إثبات هذا المعنى في غاية الإشكال، بل الظّاهر من الآية خلافه كما لا يخفى.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه على فرض تسليم كون اللاّم للغاية وجعل المراد من العبادة والإخلاص بالمعنى المذكور في تقريب الاستدلال نقول إنّه لا دلالة للآية على المدّعى أيضاً، لأنّ المحصّل منها على هذا التّقدير أنّهم ما أمروا في الشّريعة السّابقة بشيء من الأشياء إلاّ لغاية عبادة الله على وجه الإخلاص، بمعنى أنّ الغاية

في نظر الشّارع في أمرهم بها هو ترتّب عبادة اللّه على وجه الإخلاص على إتيانهم بها لما فيها من المصالح المقتضية لتكميل نفوسهم الموجبة لذلك.

وهذا المعنى كما ترى لا دخل له بوجوب قصد القربة عليهم في كلّ واجب، بل لا ينافي كون جميع الواجبات في شريعتهم توصّليّاً لا يشترط فيها قصد التّقرب أصلاً، إذ حاصل المعنى المذكور يرجع إلى أنّ الفائدة في نظر الشارع في أمر الأمم السّابقة بالواجبات هي سببيّة فعلها للقرب إلى الواجب العقلي وهي عبادة اللّه بقصد التّقرب، وهذا معنى ما تقرّر عند العدليّة أنّ الواجبات السّمعيّة بأسرها لطف في الواجبات العقليّة من حيث إنّ فعلها من جهة ما يترتّب عليها يوجب القرب إلى فعل المحسّنات العقليّة وترك المقبّحات العقليّة كما قضى به قوله جلّ شأنه وعزّ اسمه: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ وبما عرفت ينبغي أن يفسّر القضيّة المعروفة لا بما قد يرتكبه المتعسّف الخالي عن التّأمّل من أنّ معناها كون فعل الواجبات السّمعيّة موجبة للوصول إلى ما فيها من المصالح المقتضية لإيجاب الشارع الفعل بحكم العقل من باب كونه حكيماً لطيفاً، إذ نفس ما في الفعل ليس طاعة ومعصية حتّى يكون الفعل المحصّل له لطفاً، مع أن معنى اللّطف هو القرب لا الوصول كما لا يخفى.

فإن قلت: كيف يجامع هذا المعنى مع قوله تعالى أخيراً ويقيموا الصّلاة الآية، مع أن إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة ليستا من الواجبات العقليّة على أنّ المقصود من الآية هو الإخبار عن كونهم مأمورين بها لا كونها فائدة للأمر بواجباتهم.

قلت:

أوّلاً: يمكن القول بكون الصّلاة واجباً عقليّاً لما فيها من التّضمّن لشكر المنعم فتدبّر.

وثانياً: أنه ليس اللاّزم فيما ذكرنا كون فعل الواجب أوّلاً وبالذّات موجباً للقرب

. . . .

إلى الواجب العقلي، بل يكفي فيه مجرّد إيجابه القرب إليه ولو بواسطة إيجابه القرب إلى واجب سمعيّ يوجب القرب إلى الواجب العقلي على ما صرّح به جماعة هذا، وأما ما ذكر أخيراً من عدم مناسبة جعل اللاّم للغاية لذيل الآية ففيه أنه ردّ لا مخلص عنه، إلاّ أنّه لا دخل له بما ذكرنا إذ ما ذكر إيراد على أصل الاستدلال بالآية على ما عرفته منّا وكلامنا مبنيّ على الغضّ عمّا أوردنا أوّلاً وثانياً.

فإن قلت: إذا فرضت كون التعبّد غاية في كلّ ما وجب عليهم فيجب تحصيلها فيه، لأنّ تحصيل ما هو الغرض للشّارع في الأوامر واجب كنفس الإتيان بالواجب، فإذا ثبت وجوب قصد القربة في كلّ واجب ثبت بحكم الإجماع على عدم وجوب قصد القربة مستقلاً أنّه كان شرطاً في صحّة كلّ واجب عليهم فيثبت المطلوب.

قلت: ما ذكرته إنّما يصحّ فيما إذا كانت الغاية من الأفعال المقدورة للمكلّف المتوقّف حصولها على إتيانها لا ما إذا كانت من الأمور المترتّبة عليه قهراً كما في المقام، فإنّ غاية الواجبات ليست نفس التّعبّد، بل هو القرب إليه الّذي يعبّر عنه باللّطف في لسانهم، ومن المعلوم أنّ ترتب هذا المعنى على فعل الواجبات أمر قهريّ لا دخل لاختيار المكلّف فيه أصلاً كما لا يخفى.

فإن قلت: ما ذكرته إنّما يصحّ على تقدير تسليم كون امتثال أمر اللّه تبارك وتعالى واجباً عقليّاً في كلّ واجب حتّى التّوصّليّات، ومن المعلوم أنّ العقل لا يحكم بوجوب هذا المعنى في التّعبّديات الّتي تثبت اشتراط صحّتها بقصد القربة فضلاً عن التّوصّليات غاية الأمر حكمه بوجوب الإتيان بالتّعبّديات بداعي التخلّص عن العقاب والفرار عنه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى غير التّعبّد على وجه الإخلاص.

قلت: الّذي يحكم به العقل هو وجوب إطاعة اللّه تعالى في كلّ واجب على ما

هو قضيّة قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول، فإنه لا اختصاص لحكم العقل والشّرع بوجوب الإطاعة بالواجبات التّعبّدية، بل يشملها والتّوصّلية قطعاً، ومن المعلوم أنّ الإطاعة والامتثال لا يتحقّق بدون التّقرب وليس المراد من التّقرب هو الإتيان بما أمر به الله تعالى من حيث كونه مستحقًا للعبوديّة، لأنّ هذه المرتبة من المراتب الّتي لا يحكم العقل والشّرع بوجوبها قطعاً ولا يشترط في صحّة العمل جزماً، لأنه لا يمكن تحصيله إلاّ للأولياء، بل هو مجرّد الإتيان بما أمر به لداعي التّقرب إليه ولو من جهة الفرار عن مؤاخذته لكفاية هذا المعنى في تحقّق الامتثال و صحّة العمل على ما تقرّر تفصيل القول فيه في الفقه، فإذا نقول إن الّذي يحرّك العقل به المكلّف إلى فعل الواجبات ليس إلاّ خوف العقاب على تركها بحيث لا يكون الدّاعي له في الإقدام على الفعل إلاّ هذا المعنى، لأنه أمر مركوز في أذهان جميع النّاس، بل جميع الحيوانات فضلاً عن الإنسان غاية الأمر أنّه لو كان الواجب توصّلياً يمكن رفع موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة وهو أمر الشارع بغير الامتثال فلا يحكم به من هذه الجهة لا أنّه يحصل الامتثال بمجرّد الإتيان بالمأمور به، أو يكون حكم العقل بوجوب الإطاعة مختصاً بالواجبات التّعبديّة هذا ملخّص ما ذكره دام ظلّه العالي، ولكن يمكن المناقشة فيه بأنّ تحريك العقل إلى فعل الواجب وإن لم يكن إلاّ من جهة دفع الضّرر عن النّفس حسب ما هو قضيّة جبلّة العاقل إلاّ أنّ مجرّد هذا المعنى لا يدلّ على وجوب ملاحظة هذا المعنى في العمل وقصده فيه بحيث لو فرض إتيانه به لا على الوجه المذكور من جهة علمه بعدم اشتراطه في صحّة العمل شرعاً لم يكن آتياً بالواجب، بل فعل فعلاً لغواً. وبالجملة: فرق بين حكم العقل بوجوب ملاحظة التّقرب وهو إتيان الفعل تخلّصا عن العقاب في العمل بأن يوقعه على هذا الوجه وبين كون العلّة في حكمه وتحريكه هو وجود الضّرر في الشّرك، والّذي نسلّمه هو الثّاني والّذي ينفع في المقام هو المعنى

بمعنى القربة في كل واجب، وإنما تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك. وبعبارة أخرى: وجوب التوحيد كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه أن الآية إنما تدل على اعتبار الإخلاص لا على وجوب الإخلاص عليهم في كل واجب، وفرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الإخلاص وبين وجوب قصد الإخلاص عليهم في كل واجب.

وظاهر الآية هو الأول ومقتضاه أن تشريع الواجبات لأجل تحقق العبادة على وجه الإخلاص ومرجع ذلك إلى كونها لطفا ولا ينافي ذلك كون بعضها، بل كلها توصليا لا يعتبر في سقوطه قصد القربة.

ومقتضى الثاني كون الإخلاص واجباً شرطيا في كل واجب وهو المطلوب فتأمل.

هذا كله مع أنه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى وذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ.

ومنها قوله تعالى حكاية عن مؤذن يوسف عليه السلام ﴿وَلِمَن جَاء بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَاْ بِهِ زَعِيمٌ﴾* فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة وعلى جواز ضمان ما لم يجب.

الأوّل فتدبّر.

وأمّا رابعاً: فلأنّه لو بني على كون المراد من الآية ما ذكر في تقريب الاستدلال بها على المدّعى لم يحتجَ إلى الاستصحاب أصلاً، بل لا يجري جزماً لكفاية قوله تعالى وذلك دين القيّمة في إثبات الحكم في شريعتنا من غير أن يتمسّك بالاستصحاب بناء على كون المراد منها الثّابتة الّتي لا تنسخ لا الحقّ المستقيم كما ذكره جماعة منهم الأردبيلي في آيات الأحكام.

* سورة يوسف: الآية ٧٢.

وفيه: أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة، مع أنه لم يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن، لأنه غير حجة ولم يثبت إذن يوسف عليه السلام في ذلك ولا.

ومنه: يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور خصوصاً مع كون كل من الجعالة والضمان صورياً قصد بهما تلبيس الأمر على إخوة يوسف، ولا بأس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض مع احتمال إرادة أن الحمل في ماله وأنه ملتزم به، فإن الزعيم هو الكفيل والضامن وهما لغة مطلق الالتزام ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير، فيكون الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأولى ودفعاً لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

ومنها قوله تعالى حكاية عن أحوال يحيى على نبينا وعليه السلام ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾* فإن ظاهره يدل على مدح يحيى بكونه حصوراً أي ممتنعاً عن مباشرة النسوان فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج.

وفيه: أن الآية لا تدل إلا على حسن هذه الصفة لما فيه من المصالح والتخلص عما يترتب عليه ولا دليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة أخرى، أعني المباشرة لبعض المصالح الأخروية، فإن مدح زيد بكونه صائم النهار متهجداً لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهم منها.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ﴾* الآية دل على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث.

---

* سورة آل عمران: الآية ٣٩.

* سورة ص: الآية ٤٤.

وفيه ما لا يخفى.

ومنها قوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾* إلى آخر الآية، استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة.

ومنها قوله تعالى حكاية عن شعيب: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ﴾*.

وفيه: أن حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها فلا ثمرة في الاستصحاب. نعم في بعض تلك الأخبار إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق لولا المنع عنه فراجع وتأمل.

الأمر السادس:

قد عرفت أن معنى عدم نقض اليقين [1] والمضي عليه هو ترتيب آثار اليقين

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الأمر لا تعلّق له بأحد الأمور الّتي ذكره دام ظلّه من أركان الاستصحاب إلاّ بتكلّف ركيك، ثمّ إنّك قد عرفت غير مرّة في طيّ كلماتنا السّابقة بعد استحالة إرادة ما هو الظّاهر من الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك أنّ المراد بدلالة الاقتضاء، أو بحكم العرف عدم نقض المتيقّن بالشّك، سواء كان من الموضوعات، أو الأحكام لا بمعنى إبقائه واقعاً لاستحالة ذلك أيضاً، بل بمعنى الالتزام بمقتضى بقائه على حسب اختلاف الاقتضاء باختلاف المتيقّن فعدم نقض كلّ شيء بحسبه وله معنى يحصل من النّسبة لا أن يكون اللّفظ مستعملاً في أكثر من معنى واحد.

وبعبارة أخرى: المراد من الأخبار وجوب معاملة المكلّف مع المشكوك المتيقّن سابقاً معاملة الباقي واقعاً، وهذا المعنى كما ترى جعل من الشّارع وإنشاء

---

* سورة المائدة: الآية ٤٥.

* سورة القصص: الآية ٢٧.

لجميع الأحكام الشّرعيّة الواقعيّة المترتّبة على المتيقّن واقعاً في الظّاهر إن لم يكن قابلاً لتعلّق الجعل بنفسه، كما إذا كان من الموضوعات وجعل نفس المتيقّن السّابق في مرحلة الظّاهر مع ما يترتّب عليه من الأحكام إن كان قابلاً لتعلّق الجعل الظّاهري به، فالمجعول في هذه الأخبار من الشّارع ليس إلاّ الحكم الظّاهري على طبق الحكم الثّابت في السّابق على ما هو شأنه من حيث إنّه شارع في جميع ما يصدر عنه، فإنه ليس إلاّ جعل الحكم والمقصود من المكلّف في الموضوعين ليس إلاّ العمل كما هو الشّأن في جميع موارد تعلّق الحكم بالمكلّف، فهذا الاختلاف ليس من جهة استعمال اللّفظ في أكثر من معنى واحد، بل هو أمر ينشأ من النّسبة باعتبار طرفيه فالحياة الظّاهريّة مثلاً ما جعل الشّارع لها أحكاما في صورة الشّك فيها وهو معنى الحكم بثبوتها ظاهراً وفي مقام الشّك وهذا بخلاف الوجوب الظّاهري مثلاً، فإنه ليس معناه إلاّ جعل نفسه في مرحلة الظّاهر فمعنى عدم نقض كلّ شيء في حكم الشارع، بمعنى وإن لم يكن المطلوب من المكلّف في جميع المقامات إلاّ الالتزام والعمل، وبمثل ما ذكرنا فليحرّر المقام لا بمثل ما حرّره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي، فإنه لا يجري فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً كما لا يخفى.

ثمّ إنّك بعد ما عرفت أنّ مرجع حرمة نقض اليقين بالشّك إلى جعل أحكام شرعيّة ظاهريّة على طبق الحكم الثابت سابقاً من حيث كون عدم الالتزام به نقضاً له يظهر لك أنّ الّذي يعقل الحكم بكونه مجعولاً إنّما هي الآثار الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب كما في الموضوع، أو هي مع نفسه كما في الحكم، وأما غيرها من اللّوازم العقليّة والعادية ونحوهما فلا يعقل جعلها قطعاً كجعل نفس الموضوع، لأنّ الشّارع من حيث هو شارع لا يمكن له إلاّ جعل الحكم الشّرعي، وأما غيره فلا. نعم الشّارع من حيث إنّه خالق له إيجاد كلّ شيء، لكنه لا دخل له بالمقام،

. . . .

لأنّ الكلام من حيث التّشريع لا من حيث الخلق، وأما ما يترتّب على تلك الأمور الغير الشّرعيّة الملازمة مع المستصحب في الوجود فلا معنى للحكم بثبوتها أيضاً، لأنّ المفروض أنّ موضوعها لم يكن قابلاً للجعل حتّى يحكم بجعله بعموم الأخبار فيترتّب عليه تلك الآثار وعدم الالتزام بها مع هذا الفرض ليس نقضاً لليقين بما صار مورداً للاستصحاب حتّى يحكم بجعلها أيضاً، وموضوعها لم يجعل مورداً للتّنزيل الشّرعي حتّى يحكم بأنّ معنى الحكم بثبوته في مقام الشّك هو جعل ما يترتّب عليه عند الشارع في الظّاهر.

نعم لو كان المستصحب ممّا يقبل الجعل كالحكم الشّرعي ثبت بجعله في مقام الظّاهر جميع ما يترتّب عليه من اللّوازم سواء كانت شرعيّة، أو غيرها إذا كان موضوعها الأعمّ من الحكم الواقعي والظّاهري لا ما كان خصوص الواقعي من حيث هو واقعيّ بحيث يكون مناطه مختصاً به.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الثّابت بالاستصحاب إذا قلنا باعتباره من باب التعبّد ليس إلاّ الآثار الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب ترتّباً أوّلياً، بلا توسّط غيره إذا كان المستصحب من الموضوع. وبعبارة أخرى: الكبريات والمحمولات المترتّبة على المستصحب في الشّريعة من غير واسطة وجميع الآثار إذا كان المستصحب من الحكم الشّرعي بالشّرط الّذي عرفته، وهذا معنى ما اشتهر أنّ الأصل المثبت لا اعتبار به على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد إذا كان مجراه الموضوع الخارجي وأوّل من عنون الأصل المذكور بهذا العنوان على ما حكاه شيخنا دام ظلّه في مجلس البحث فقيه عصره وشاع بين مشايخ ولده وتلامذته وتلامذتهم والمراد ما عرفت، وقد غفل عنه غير واحد ممّن ذهب إلى اعتبار الأصول المثبتة فزعم كون القول بعدمه نقصا على الشّارع من حيث لزوم قصر قدرته على جعل الحكم دون غيره، لأنّ لازم نفي اعتبار الأصول المثبتة عدم إمكان إرادة مطلق

. . . .

الأحكام ممّا ورد في المقام من الأخبار هذا، وإن أردت شرح الكلام في ذلك وتفصيل القول فيه فاستمع لما يتلى عليك، فنقول: المستصحب لا يخلو أما أن يكون من الأحكام الشّرعيّة، أو الموضوعات، وعلى كلّ تقدير إمّا أن يريد باستصحابه ترتيب ما رتب عليه شرعاً من الآثار واللّوازم، بلا توسيط أمر عقلي، أو عادي، وأمّا أن يريد باستيضاحه ترتيب غيره عليه وإثبات غيره به وهوعلى أقسام، لأنه قد يكون أمراً عقليّاً، وقد يكون أمراً عادياً، وقد يكون أمراً شرعياً غير ما عرفت وعلى التّقادير إمّا أن يكون بين الأمر المذكور والمستصحب علقة ولزوم أولا يكون بينهما لزوم، بل يكون اجتماعهما من باب مجرّد الاتّفاق لمكان العلم الإجمالي وعلى التّقدير الأوّل إمّا أن يكون لازماً للمستصحب، أو ملزوماً له، أو ملازماً معه لأمر ثالث وعلى جميع التّقادير، إمّا أن يريد بإثبات ذلك الأمر إثبات تمامه، أو إثبات قيده، سواء كان وجودياً، أو عدمياً، وعلى جميع التّقادير إمّا أن يكون المستصحب مع الأمر المذكور متّحدين في الوجود كالكلّي والفرد، أو متغايرين في الوجود، وعلى تقدير كون الأمر المقصود بالإثبات لازماً شرعياً مترتّباً على المستصحب بواسطة أمر عقليّ، أو عادي إمّا أن يكون الواسطة من الوسائط الخفيّة، أو غيرها وعلى جميع التّقادير إمّا أن نقول باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد، أو نقول به من باب الظّن، سواء كان المدرك فيه غير الأخبار، أو هي بناء على كون المقصود منها إثبات حجيّة الاستصحاب من باب الطّريقيّة والكشف، ونحن نتكلّم أوّلاً على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد والحكم الظّاهري، ثمّ نعقّبه بالكلام على القول باعتباره من باب الظّن والطّريقيّة وليعلم قبل الخوض في المسألة أنّ المقصود بالبحث من الأمر الغير الشّرعي في الشّق الثّاني من الشّقين الأوّلين هو الّذي لم يكن مجامعاً مع المستصحب في الوجود في الزّمان السّابق، وإلاّ فيخرج عن محلّ البحث، لأنّ نسبة الاستصحاب

إليه وإلى المستصحب على حدّ سواء بناء على ما جرى عليه ديدنهم واستقرّت عليه طريقتهم من الجمع في الاستصحاب بين اللاّزم والملزوم.

وأمّا بناء على ما عرفت منّا غير مرّة من عدم جواز الجمع بين الاستصحاب في اللاّزم والاستصحاب في الملزوم، سواء كان اللاّزم من اللّوازم العقليّة، أو الشّرعيّة فيعمّ النّزاع اللاّزم الموجود مع المستصحب سابقاً، فإذا نقول أمّا لو كان المستصحب حكماً شرعياً فيترتّب عليه في زمان الشّك جميع لوازمه من الشّرعيّة والعقليّة والعادية بأقسامها، لأنّك قد عرفت أنّ المجعول في زمان الشّك إذا كان المستصحب حكماً شرعياً نفسه في الظّاهر فلا بدّ من أن يترتّب عليه جميع ما يترتّب على الحكم الواقعي المستصحب دون ما يكون ملزوماً له، أو ملازماً معه لأمر ثالث، وإن كان شرعياً أيضاً، لأنّ المجعول بالأخبار على ما مرّت الإشارة إليه ليس إلاّ الكبريات هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي وقد اشتهر ما ذكره دام ظلّه بين تلامذته، بل بين جميع أهل العصر ومن قاربه، ولكنك خبير بأنّه في كمال الإجمال وغاية الاضطراب.

توضيح ذلك: أنّ كلاً من الأثر الشّرعي وغيره الثّابت للحكم الشّرعي المستصحب قد يكون لازماً لمطلق الحكم الشّرعي الشّامل للواقعي والظّاهري، بمعنى أنّه الموضوع فيه كوجوب الإطاعة وقبح المعصية في التّكليف الإلزامي وقبح العقاب مع الإذن في الفعل فيما لو كان المستصحب حكماً غير إلزاميّ، ووجوب المقدّمة وحرمة الضّد إلى غير ذلك من الآثار العقليّة المترتّبة على مطلق الحكم الشّرعي في حكم العقل، وكجواز النّافلة لمن أتى بالفريضة بناء على كون المراد منها الأعمّ من الفريضة الواقعيّة والظّاهريّة، وقد يكون لازماً لخصوص الحكم الواقعي ومترتّباً عليه في حكم العقل، أو الشّرع كحكم العقل بالإجزاء المترتّب على امتثال التّكليف الواقعي على ما هو عليه وحكمه باستحالة عدمه، فإن

. . . .

كان اللاّزم من الأوّل فلا إشكال في الحكم به باستصحاب الحكم الواقعي للقطع بتحقّق موضوعه لا لجعله في مرحلة الظّاهر كالمستصحب ومنه يظهر لزوم الحكم بملزومه أيضاً إن كان ملزوماً له مطلقاً، وإن كان من الثّاني فلا إشكال في استحالة الحكم بثبوت اللاّزم الغير الشّرعي لاستحالة تعلّق الجعل به على ما عرفت سابقاً وفي الحكم بثبوت اللاّزم الشّرعي عليه المترتّب عليه، بلا توسيط، لأنّ معنى استصحاب الحكم الشّرعي جعله وجعل جميع ما يترتّب عليه ممّا يمكن تعلّق الجعل به ظاهراً، فالحكم الشّرعي من هذه الجهة الخارجي من غير فرق بينهما، لأنّ دليل استحالة جعل الأمر الغير الشّرعي لا يعقل الفرق فيه بين الصّور وجعل نفس الحكم الواقعي المشكوك بهذه الأخبار أيضاً غير معقول، لأنه مستلزم للخلف كما لا يخفى، والمفروض أيضاً عدم ترتيب اللاّزم على الحكم بالمعنى الأعمّ حتّى يحكم بوجوده واقعاً عند وجود الحكم الظّاهري، فعلم ممّا ذكرنا كلّه أنّ الموضوع للأمر العقلي والعادي لو كان المستصحب في مرحلة الواقع لم يعقل الفرق في استحالة وجودهما بالاستصحاب بين أن يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو غيره، ولو كان الحكم الأعمّ من المجعول بالاستصحاب لم يعقل الحكم بعدم ترتيبه لو كان المستصحب حكماً شرعياً فثبت أنّه لا فرق بين موارد الاستصحاب أصلاً، إلاّ أنّه قد يجعل به الوجود الظّاهري فيمكن تعلّق اللاّزم العقلي للأعمّ به كما في الحكم الشّرعي على ما عرفت تفصيل القول فيه، وقد لا يكون كذلك كما في الموضوع الخارجي، فإنه لا ظاهريّة له حتّى يعقل ترتيب الحكم العقلي على وجوده الأعمّ، لأنّك قد عرفت أنّ معنى تنزيل الموضوع هو جعل الأحكام الشّرعيّة المترتّبة عليه في الظّاهر، فإن أراد الأستاذ العلاّمة من اللاّزم هو المعنى الثّاني ففيه ما عرفت من عدم إمكان تعلّق الجعل بالأمر الغير الشّرعي مطلقاً، وإن أراد منه المعنى الأوّل إلى اللاّزم الأعمّ فهو وإن كان ممّا لا محيص

. . . .

عنه، إلاّ أنّه خلاف الظّاهر من كلامه كما لا يخفى، إذ الظّاهر سيّما بقرينة المقابلة هو إرادة المعنى الثّاني فتأمل.

هذا مجمل القول فيما لو كان المستصحب حكماً شرعياً، وأما لو كان غيره من الموضوع الخارجي، أو المستنبط على تقدير تعميم الاستصحاب بالنّسبة إليه فاللّوازم الشّرعيّة المترتّبة عليه بلا واسطة متيقّنة الجعل في الظّاهر بمقتضى أخبار الاستصحاب. نعم قد يقال إنّ الموضوع المستنبط ليس له أثر كذلك أبدا، وأما غيرها، فالحقّ عدم اقتضاء الأخبار تعلّق الجعل بالنّسبة إليها وإن كانت من اللّوازم الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب بواسطة إلاّ في الوسائط الخفيّة أومن الملزومات الشّرعيّة للمستصحب، وإن كانت بلا واسطة فلنا في المقام دعويان عدم الحجيّة بالنّسبة إلى غير الآثار الشّرعيّة الثّابتة للمستصحب بواسطة خفيّة مطلقاً، وإن كان ملزوماً شرعياً له والحجيّة بالنّسبة إلى الآثار الشّرعيّة المترتّبة عليه بواسطة خفيّة لنا على الأولى أنّك قد عرفت أنّ معنى وجوب العمل على طبق الحالة السّابقة والالتزام بثبوت المتيقّن ليس إلاّ جعل ما كان المستصحب صغرى له في الشّريعة ويكون عدم الالتزام به نقضاً للمتيقّن بحكم العرف من حيث اليقين به.

ومن المعلوم أنّ هذا المعنى غير موجود بالنّسبة إلى محلّ الفرض أمّا غير اللاّزم الشّرعي، أو ملزومه من الأمور العقليّة والعاديّة فلاستحالة تعلّق الجعل الشّرعي بالنّسبة إليه على ما عرفت تفصيل القول فيه، وأما بالنّسبة إلى الأمر الشّرعي فلوضوح ظهور الأخبار في الاختصاص بالأمر الشّرعي المترتّب على المستصحب، بلا توسيط أمر آخر، وأما بالنّسبة إلى الملزوم، وإن كان شرعياً فلما عرفت من رجوع الجعل إلى جعل المحمولات والآثار ليس إلاّ فلا ظهور له بالنّسبة إلى الملزوم، وإن كان شرعياً فضلاً عمّا يلازم معه لملزوم ضرورة عدم صدق النّقض بالنّسبة إلى اليقين بشيء لو لم يلتزم المكلّف في زمان الشّك فيه بما

لا دخل له به أصلاً، أو له دخل، لكن لا من حيث كونه معروضاً له، بل من حيث كونه معروضاً له بعنوان له علاقة وربط مع المستصحب، فإنّ المتيقّن بحياة زيد مثلاً لو لم يلتزم بالآثار المترتّبة على بياض لحيته في زمان الشّك الّذي هو ملازم لبقاء حياته في ذلك الزّمان والتزم بجميع ما يترتّب على بقائها شرعاً، بلا واسطة لم يصدق في حقّه قطعاً أنّه نقض اليقين بالحياة، فالحكم المترتّب على المستصحب بواسطة ليس مشمولاً لأخبار الباب.

نعم لو فرض وقوع الواسطة مورداً للتّنزيل الشّرعي كان مقتضى تنزيلها جعل أحكامها الشّرعيّة، لكن المفروض خلاف هذا فالقائل بحجيّة الاستصحاب بالنّسبة إلى هذا الأمر إن التزم بتعلّق الجعل بالنّسبة إلى الواسطة ومن جهته يلتزم بترتيب آثارها الشّرعيّة فقد عرفت أنّ جعل غير الحكم الشّرعي للشّارع من حيث هو شارع ممّا لا يعقل، وإن التزم بأنّ نفس الواسطة مورد للتّنزيل الشّرعي فقد عرفت أنّ الكلام في الواسطة الّتي لم تكن لها حالة سابقة وموجودة مع المستصحب في الزّمان السّابق، والمفروض أنّه ليس هنا دليل آخر غير أخبار الاستصحاب يحكم من جهته بوقوع الواسطة مورداً للتّنزيل الشّرعي، وإن التزم بتعلّق الجعل بنفس الحكم الشّرعي من دون التزام بجعل الواسطة، أو وقوعها مورداً للتّنزيل الشّرعي ففيه أنّ هذا الالتزام ممّا لا وجه له مع عدم صدق النّقض على تركه وعدم وجود دليل يدلّ على جعله غير الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك.

هذا مضافاً إلى ما يقال من أنّ تعلّق الجعل بالحكم الشّرعي ظاهراً مع كون الشّك فيه مسبّباً عن الشّك في موضوعه ممّا لا يعقل من دون تنزيل في الموضوع، وأما ما ورد في الشّريعة ممّا يدلّ بظاهره على تعلّق الجعل بالحكم الشّرعي مع كون الشّك فيه مسبّباً عن الشّك في الموضوع مثل ما دلّ على حليّة المشكوك في الموضوع الخارجي وطهارة المشكوك فيه فمؤول بإرادة تنزيل الموضوع فتأمل.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّه لا وجه للقول باعتبار الاستصحاب في إثبات الآثار الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب بواسطة أمر عقليّ، أو عاديّ الّذي يسمّى بالأصل المثبت في ألسنة من عاصرنا وقارب عصرنا وفي إثبات الملزومات الشّرعيّة للمستصحبات.

نعم لا إشكال في أنّه لو صرّح الشارع باستصحاب أمر لم يكن له إلاّ الأثر الشّرعي المترتّب عليه مع الواسطة حكم بترتّبه عليه، وهذا بخلاف حكمه بعموم الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك، فإنه لا يشمل الموضوع الّذي لا يترتّب عليه حكم شرعيّ بغير واسطة ولا يثبت الحكم الشّرعي المترتّب على الموضوع بواسطة إذا كان مشمولاً للأخبار من جهة ترتيب بعض الأحكام الشّرعيّة من دون واسطة عليه.

فإن قلت: ما الفرق بين حكم الشارع في مورد خاصّ باستصحاب ما له حكم شرعيّ بواسطة وتصريحه به وبين حكمه عموماً باستصحاب كلّ ما تعلّق به اليقين سابقاً وشكّ في بقائه لاحقاً حيث قلت في الأوّل باعتبار الاستصحاب فيه، وقلت في الثّاني بعدم شموله للموضوع الّذي لم يترتّب عليه الحكم الشّرعي من دون واسطة وعدم دلالته على جعل الأثر المترتّب عليه بواسطة فإن جعل الأمر الغير الشّرعي إن كان ممكناً لم يعقل الفرق بين الحكمين وجعل الحكم الشّرعي مع الشّك في موضوعه من دون تنزيل في الموضوع إن كان ممكناً لم يعقل الفرق أيضاً وإن لم يكونا ممكنين لم يعقل الفرق أيضاً، وأيضاً ما الفرق بين الوسائط الخفيّة وغيرها في المعنى المذكور.

قلت: الفرق بين الحكمين في غاية الوضوح والظهور بحيث لا ينبغي الارتياب فيه، فإنّ في صورة التّصريح بعدم جواز نقض اليقين بما له حكم شرعيّ مع الواسطة لا بدّ من أن يلتزم بارتكاب خلاف ظاهر صوناً لكلام الحكيم عن اللّغويّة

والهزليّة إمّا بإرجاع تنزيل الموضوع إلى تنزيل ما يلازمه أي الواسطة والموضوع الأوّلي للحكم الشّرعي إن قلنا بعدم إمكان تعلّق الجعل بالحكم مع كون الشّك فيه مسبّباً عن الشّك في موضوعه من دون تنزيل في الموضوع، وأما برفع اليد عن الحيثيّة المعتبرة في عدم جواز نقض اليقين بشيء بالشّك في بقائه، وهذا بخلاف حكمه عموماً بمقتضى الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك، فإنّ الحكم بخروج ما لا يترتّب عليه أثر شرعيّ من دون واسطة عنها لا يلزم فيه محذور أصلاً حتّى التّخصيص الّذي يقدّم ارتكابه على غيره من أقسام ارتكاب خلاف الظّاهر على تقدير لزومه، فإنّك قد عرفت عدم شمول الأخبار بالنّظر إلى أنفسها ما له أثر شرعي مع الواسطة لا أنّه خرج عنه بمخرج خارجيّ، وأما الفرق بين الوسائط الخفيّة وغيرها فستقف عليه إن شاء الله عن قريب.

فإن قلت: الظّاهر من أخبار الباب هو عدم الاعتناء بالشّك وتنزيله منزلة عدمه وفرض المتيقّن السّابق موجوداً واقعاً والمعاملة معه معاملة صورة اليقين به، والمفروض أنّه لو فرض اليقين به كان على المكلّف الالتزام بجميع ما كان مترتّباً على المتيقّن مطلقاً من غير فرق بين ذي الواسطة وغيره، فلا بدّ من أن يقال إنّه في صورة الشّك أيضاً لا بدّ من أن يعامل هذه المعاملة مع المتيقّن سابقاً.

قلت: قد عرفت أن الظّاهر من الأخبار وجوب الالتزام بما كان المكلّف ملتزماً به في حالة اليقين بالمستصحب من حيث تيقّنه به، لأنّ عدم الالتزام بغيره لا يسمّى نقضاً له، ومن المعلوم أنّ الالتزام بالحكم المترتّب على المستصحب بالواسطة على فرض وجود اليقين به لا يكون من جهة اليقين به، بل من جهة اليقين بما يلازمه، والمفروض عدم تعلّق التّنزيل به حتّى يرجع إلى جعل الأحكام الشّرعيّة المترتّبة عليه وعدم صدق نقض اليقين المتعلّق بالملزوم بالشّك على ترك الالتزام به فلا معنى للحكم بتعلّق الجعل بالنّسبة إليه.

. . . .

هذا مجمل القول في تقرير الدّليل على الجزء الأوّل من المدّعى، ولنا على الثّاني أي الحجيّة بالنّسبة إلى الآثار المترتّبة على المستصحب بواسطة خفيّة سواء كانت عقليّة، أو عادية صدق النّقض على ترك الالتزام بها عرفاً بحيث لا يعتريه شكّ، وهذا هو الفارق بين ما له الواسطة الخفيّة والجليّة، إذ لا ملازمة بين صدق النّقض على ترك الالتزام بالأوّل وبين صدقه على ترك الالتزام بالثّاني ضرورة اختلاف الصّدق العرفي بحسب المقامات.

نعم لو قيل بأن جعل الحكم المترتب على موضوع ووجوب الالتزام به لا يعقل إلاّ بعد وجود واقعيّ لموضوعه، أو جعليّ بأن يقع مورداً للتّنزيل الشّرعي حسب ما ربما يستفاد من كلام الأستاذ العلاّمة في طيّ الجواب عن السّؤال بقوله، فإن قلت: الظّاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشّاك إلخ كان سؤال الفرق بين القسمين متوجها إلاّ بأن يلتزم برجوع الجعل فيما كان له واسطة خفيّة إلى نفس الواسطة أيضاً فتأمل.

وهذا الّذي ذكرنا هو عمدة الوجه في اعتبار الاستصحاب بالنّسبة إلى الوسائط الخفيّة، وقد ذكر بعض أفاضل مقاربي عصرنا وجوها أخر لاعتبار الاستصحاب بالنّسبة إلى جملة من أمثلة الفرض، حيث قال بعد جملة كلام له ساقها في بيان إثبات عدم اعتبار الأصل المثبت ما هذا لفظه: «وأما التّعويل على أصالة عدم حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء إليها في الوضوء والغسل وعلى أصالة عدم خروج رطوبة لزجة كالودي بعد البول في إزالة عينه بالصّب مع كون الأصل في المقامين مثبتاً لأمر عادي فليس لأدلّة الاستصحاب، بل لقضاء السّيرة والحرج به مضافاً في الأخير إلى إطلاق الأخبار الدالّة على كفاية الصّب مطلقاً» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وأنت خبير بضعف هذه الوجوه كلّها، أمّا السّيرة فلأنّها ناشئة من عدم المبالاة على تقدير تسليمها، وأما لزوم الحرج

فلتوجّه المنع إليه سيّما في المثال الأخير، وأما التّمسّك بالإطلاق فلأنّ الإطلاق في المقام وارد لبيان حكم آخر كما هو غير خفيّ على المتأمّل.

ثمّ إنّه لمّا كان الدّليل على اعتبار الاستصحاب فيما كان له واسطة خفيّة دعوى صدق النّقض على ترك الالتزام به، فيمكن أن يدّعي مدّع بملاحظته صدق النّقض بالنّسبة إلى كلّ ما كان بين واسطته والمستصحب ملازمة عقليّة ويقول بمنع اعتباره بالنّسبة إلى ما لم تكن واسطته كذلك على ما استظهره الأستاذ العلاّمة من كلام بعض من منع من اعتبار الأصول المثبتة، أو يدّعي صدق النّقض بالنّسبة إلى كلّ ما يكون بين واسطته والمستصحب ملازمة مطلقاً سواء كانت عادية، أو عقليّة فيمنع من اعتباره في صورة واحدة وهي ما إذا كان عدم الانفكاك بينهما من باب مجرّد الاتفاق من غير أن يكون ثمّة لزوم على ما يستفاد من كلام بعض، إلاّ أنّ هذا كلّه خلاف التّحقيق على ما عرفت تفصيل القول فيه.

هذا ملخّص ما يقتضيه التّحقيق في الاستدلال على المرام من عدم اعتبار الأصل المثبت بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

وهاهنا مسلكان آخران سلكهما بعض مشايخنا الأعلام في المقام للحكم بعدم جواز الاعتماد على الأصول المثبتة في التّوصل إلى الأحكام الأوّل معارضة الأصل في الملزوم، أو أحد المتلازمين لأمر ثالث مع الأصل في اللاّزم، أو الملازم الآخر.

وبعبارة أخرى: معارضة الأصل في المستصحب مع الأصل في عدم الواسطة فكما أنّ مقتضى الأوّل ترتيب الحكم المترتّب بالواسطة، كذلك مقتضى الثّاني عدم ترتيبه فيتساقطان فيرجع إلى أصالة عدم ثبوت الحكم الثّاني كون الأخبار مسوقة لإثبات الأمور الشّرعيّة دون غيرها، وإن استتبعت أحكاماً شرعيّة حيث قال بعد جملة كلام له في بيان عدم اعتبار الأصول المثبتة ما هذا لفظه وما ذكره بعض المحقّقين من أنّ الأصول المثبتة ليست بحجّة، فالوجه فيه تنزيله على ما ذكرنا

فيكون المراد أنّ الأصول المثبتة لأمور عادية ليست حجّة على إثباتها وذلك لتعارض الأصل في جانب الثّابت والمثبت، فكما أنّ الأصل بقاء الأوّل كذلك الأصل عدم الثّاني وليس في أخبار الباب ما يدلّ على حجيّته بالنّسبة إلى ذلك، لأنها كما ترى مسوقة لتفريع الأحكام الشّرعيّة دون العادية، وإن استتبعت أحكاماً شرعيّة انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، فإن جعلنا قوله أخيراً وليس في أخبار الباب دليلاً مستقلاً يرجع إلى الوجه الثّاني وكان دليلاً مستقلاً، وإن جعلناه متمّماً للوجه الأوّل ودفعاً لما قد يورد عليه بأنّ مقتضى الأصلين، وإن كان بالنّظر إلى أنفسهما هو التّعارض إلاّ أنّ مقتضى الأخبار تحكيم الأصل في المثبت حسب ما ذكره في دفع التّعارض بين استصحاب الموضوع واستصحاب عدم الحكم المترتّب عليه بلا واسطة، فلا معنى لأن ينسب إليه أنّه جعل ذلك دليلاً كما هو واضح على هذا الفرض وهذا هو الظّاهر بعد ملاحظة ما ذكره قبل هذا الكلام، فإنه قال في طيّه:

«وبالجملة: فالّذي يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من أخبار الباب بقاء مورده وحدوث ما يترتّب عليه أوّلاً من أحكامه الشّرعيّة فيثبت باستصحاب الطّهارة بقاؤها فيترتّب عليه صحّة الصّلاة المأتي بها معها، وحصول البراءة بها وباستصحاب الكرّية بقاؤها ويترتّب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجّس إلى أن قال: فإنّ هذه الأمور وإن كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضيّة ذلك تعارض الاستصحابين، إلا أنّ المستفاد من الأخبار الواردة في المقام ثبوت تلك الأمور بالاستصحاب ألا ترى أنّ قوله عليه السلام في صحيحة زرارة السّابقة: (ولا تنقض اليقين بالشّك) بعد قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) يعطي البناء على يقينه السّابق وإثبات ما يترتّب عليه من أحكامه الشّرعيّة كصحّة الصّلاة إذا أتى بها، وبراءة ذمّته منها في مسألة الشّك في بقاء الطّهارة كما هو مورد الرّواية

. . . .

وإن كانت مخالفة للاستصحاب» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وأنت خبير بأنّه لا مجال للرّيب بعد التّأمّل في هذا الكلام أنّ مقصوده ممّا ذكره أخيراً هو ما ذكرنا من ثاني شقيّ التّرديد، وأنّه ليس مقصوده ما ذكره الأستاذ العلاّمة من كونه تتميماً للدّليل الأوّل بملاحظة القولين في مدرك الاستصحاب، ومنه يعلم أنّ كلامه أخيراً مناقض لما ذكره أوّلاً من فرض التّعارض، لأنه إذا لم يثبت حجّية الأصل في الواسطة كيف يمكن إيقاع التّعارض بينه وبين الأصل في الملزوم، ومع ثبوته لا معنى لما ذكره أخيراً كما لا يخفى.

نعم لو جعل ما ذكره أخيراً دليلاً مستقلاً لم يرد عليه إيراد التّناقض كما هو واضح، لكنه بعيد غاية البعد، هذا ولكنك خبير بتطرّق المناقشة إلى كلا الوجهين: أمّا الوجه الأوّل: فلأنّه لا معنى للحكم بوقوع التّعارض كلّية وفيما يصحّ الحكم بوقوع التّعارض لا ينفع المستدلّ. توضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّه إذا كانت بين المستصحب والواسطة علقة ولزوم سواء كانت الواسطة عقليّة، أو عادية لا يخلو الأمر بحكم العقل في ثلاث صور الأولى أن تكون الواسطة لازمة للمستصحب الثّانية أن تكون ملزومة له الثّالثة أن تكون ملازمة معه لأمر ثالث، أمّا الصّورة الأولى فلا إشكال في عدم تعارض الأصل في الواسطة مع الأصل في المستصحب على فرض القول بإمكان تعلّق الجعل بها باستصحابه على ما هو لازم القول بالتّعارض، لأنّ الشّك فيها مسبّب عن الشّك فيه وسيجيء أنّ الأصل في الشّك المسبّب لا يعارض الأصل في الشّك السّببي.

نعم على ما بنينا عليه من عدم إمكان جعل الواسطة لا في جريان الأصل في الواسطة وحجيّته وسلامته عن الأصل الحاكم عليه. نعم هنا مسلك آخر للقول باعتبار الأصول المثبتة يمكن أن يحكم بناء عليه بوقوع التّعارض بين الأصل في الملزوم والأصل في الواسطة وهو الحكم بحجّية الاستصحاب بالنّسبة إلى الأثر

. . . .

المترتّب على المستصحب بالواسطة من جهة دعوى صدق النّقض على ترك الالتزام به على ما عرفت في الأثر المترتّب على المستصحب بالواسطة الخفيّة من دون أن يلتزم بتعلّق الجعل الظّاهري بنفس الواسطة، فإنه بناء على هذا يمكن أن يحكم بوقوع التّعارض بين الأصل في الملزوم المقتضي لجعل الآثار المترتّبة عليه بالواسطة والأصل في الواسطة المقتضي لعدم جعل تلك الآثار وليس الأصل في الأوّل حاكماً على الأصل في الثّاني حتّى يقال بتقدّمه عليه، فإنّ المفروض عدم إمكان إثبات الواسطة بالأصل في الملزوم، وإن كان الشّك فيها مسبّباً عن الشّك فيه، فإنّ مجرّد تسبّب الشّك لا يكفي في تحكيم الأصل في الشّك السّببي على الأصل في الشّك المسبّب ما لم يقتض الأصل في الأوّل رفع الثّاني كما لا يخفى.

وأمّا الأثر المترتّب على الملزوم بالواسطة فهو، وإن كان الشّك فيه مسبّباً عن الشّك في الملزوم، إلاّ أنّه ليس المقصود إجراء استصحاب العدم فيه، بل في نفس الواسطة الّتي يكون الشّك في الأثر مسبّباً عن الشّك فيها أيضاً أوّلاً وبالذّات، هذا ولكن يمكن أن يتفصّى عمّا ذكرنا بوجهين:

أحدهما: ادّعاء وجود مناط تقديم الحاكم على المحكوم في المقام أيضاً، لأنّ الشّك في الأثر الشّرعي مسبّب أوّلاً وبالذّات عن الشّك في الملزوم لتقدّمه بحسب الرّتبة، فإذا حكم الشارع بثبوته بمقتضى الأصل في الملزوم ثبت كون الأصل في الواسطة ممّا لا يترتّب عليه أثر فيكون خروجه عن أخبار الاستصحاب من باب التخصّص لا التّخصيص بناء على ما عرفت من عدم جريان الأصل الّذي لا يترتّب عليه أثر فتأمل.

ثانيهما: أنّ الواسطة وإن لم يكن مجعولة بناء على هذا المسلك إلاّ أنّها ممّا يتعلّق به التّنزيل بالواسطة فلا معنى أيضاً لجريان الأصل فيها كما لا يخفى.

هذا كلّه مع أنّه لو بني على معارضة الأصل في اللاّزم مع الأصل في الملزوم

في اللّوازم العقليّة والعادية لعورض بمعارضته معه في اللّوازم الشّرعيّة فيلزم الحكم بسقوط الاستصحاب عن الاعتبار مطلقاً، ودعوى الفرق بين اللّوازم مع القول بإمكان تعلّق الجعل بالنّسبة إلى اللّوازم العقليّة والعادية فاسدة جدّاً كما هو واضح على الأوائل فضلاً عن الأواخر، أمّا في الصّور الثّانية: فلا إشكال أيضاً في عدم تعارض الأصل في اللاّزم مع الأصل في الملزوم وإن كانت الملازمة شرعيّة أيضاً، لأنّ الأصل في الملزوم حاكم على الأصل في اللاّزم كاستصحاب النّجاسة في الملاقى الحاكم على استصحاب الطّهارة في الملاقي بالكسر، وكاستصحاب الكريّة في الماء الحاكم على استصحاب النّجاسة في المغسول به وكاستصحاب بقاء الطّهارة الحاكم على استصحاب بقاء الاشتغال إلى غير ذلك.

هذا كلّه لو كان المقصود من الأصل في اللاّزم هو ترتيب الأثر المترتّب على مورده، وأما لو قيل بأنّ المقصود من القول بحجيّة الأصل المثبت في اللاّزم هو إثبات الملزوم به على ما يظهر من كلمات بعض فيثبت باستصحاب الطّهارة في المثال الأوّل طهارة الملاقى بالفتح أيضاً، وفي المثال الثّاني نجاسة الماء أيضاً من حيث تسبّب النّجاسة في المغسول به على تقدير ثبوتها عن نجاسته قطعاً كما هو المفروض، وفي المثال الثّالث كون المكلّف محدثاً من حيث تسبّب بقاء الاشتغال واقعاً عن كون المكلّف محدثاً، فستعرف الحال فيه من الكلام في حكم الصّورة الآتية، هذا ولكن صرّح الأستاذ العلاّمة بأنّ مراد القائل بتعارض الأصلين في المقام ليس هو تعارضهما من حيث اقتضاء الأصل في اللاّزم إثبات الملزوم، بل من حيث اقتضائه ترتّب الأثر المترتّب على مورده فيكون تعارضهما من حيث كون الأصل في الملزوم منافياً لما يلزمه من حكم الواسطة، وأمّا الصّورة الثّالثة: وهي ما لو كان كلّ من المستصحب والواسطة لازماً لأمر ثالث كما في موارد العلم الإجمالي بوجود أحد الحادثين، فإنّ عدم كلّ منهما مع وجود الآخر متلازمان

. . . .

للعلم الإجمالي بوجود أحدهما، فإنّ الشّك في أحدهما ليس مسبّباً عن الشّك في الآخر كما لا يخفى.

فمقتضى التّحقيق وإن كان تعارض الأصلين فيها مع الغضّ عمّا عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة في هذا الجزء والجزء الثّاني من عدم جريان الأصول في صورة العلم الإجمالي، إلاّ أنّ مجرّد لزوم التّعارض من القول باعتبار الأصول المثبتة في بعض الموارد لا يوجب الحكم بعدم اعتبارها كليّة، وإلاّ لجرى المنع إلى اعتبار أكثر الأمارات، بل كلّها كما لا يخفى.

هذا مع أنّه لا ثمرة بين القول باعتبار الأصول المثبتة والقول بعدم اعتبارها، لأنه إن فرض الكلام بالنّسبة إلى الأثر الّذي ترتّب على مجرى كلّ من الأصلين من غير تعارض بينهما لعدم لزوم مخالفته عمليّة للعلم الإجمالي فلا معنى للقول بعدم اعتبار الأصلين بالنّسبة إلى هذا الأثر، وإن فرض الكلام بالنّسبة إلى الأثر الّذي يلزم من الالتزام به مخالفة العلم الإجمالي فلا معنى للقول بجواز الالتزام به ولو على القول باعتبار الأصول المثبتة، بل لا بدّ حينئذ من القول بتساقط الأصلين والرّجوع إلى أصل آخر، هذا كلّه على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، وأما على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن فعدم التّعارض بين الأصلين فيما حكمنا بعدم التّعارض بينهما من الأقسام الثّلاثة أوضح لاستحالة تعلّق الظّن بعدم اللاّزم مع الظّن ببقاء الملزوم من حيث هو ولو كان بالظّن النّوعي لمنافاته بالضّرورة، لفرض قضيّة اللّزوم بينهما وتسبّب الشّك في أحدهما عن الشّك في الآخر كما أنّه يستحيل أن تصير الحالة السّابقة في طرف المحكوم مانعة من حصول الظّن من الحالة السّابقة في الملزوم هذا.

وقد عرفت جملة من الكلام في ذلك في طيّ كلماتنا السّابقة وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله في باب تعارض الاستصحابين.

. . . .

هذا ملخّص الكلام على الوجه الأوّل، وأما الوجه الثّاني فلأنّه لا معنى للحكم بكون الأخبار مسوقة لبيان جعل الآثار الشّرعيّة فقط مع تسليم إمكان تعلّق الجعل بغيرها أيضاً هذا مجمل القول في المقام على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار والتّعبّد الظّاهري، وأما على القول باعتباره من باب الظّن فالّذي صرّح به الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث وفي الكتاب والمعروف في الألسنة ويقتضيه فتاوي الاستصحاب في الجملة في المسائل الفرعيّة، والنظر الدّقيق هو عدم الفرق بين الأصول المثبتة وغيرها سواء كانت في الأحكام الشّرعيّة، أو الموضوعات الخارجيّة وسواء كانت الواسطة عادية، أو عقليّة لا بمعنى تعلّق الجعل الشّرعي بنفس الواسطة على هذا التّقدير حتّى يرجع إلى التّفصيل في إمكان تعلّق الجعل الشّرعي بغير الأمر الشّرعي بين القولين كيف وهومما لا يقول به أحد إذ ضرورة العقل قاضية بعدم الإمكان مطلقاً واستحالة الفرق، بل لأنّ الظّن باللاّزم لمّا يكون ظنّا بالملزوم قهراً لقضيّة الملازمة فيحكم الشّارع بحجيّة الظّن من حيث كشفه ومرآتيّته على الإطلاق وإيجابه الالتزام بمقتضاه بالحيثيّة المذكورة جعل ظاهريّ لجميع آثار ما تعلّق الظّن به فبضميمة استحالة الانفكاك بين الظّن بالملزوم والظّن باللاّزم يحكم بتعلّق الجعل بآثار كلّ منهما.

وهنا وجه آخر للحكم بحجيّة الأصل المثبت على هذا التّقدير وهوإن يقال بتعلّق الجعل أوّلاً وبالذّات بنفس الحكم الشّرعي المترتّب على المستصحب بالواسطة من حيث إنّ الظّن بالمستصحب كما يكون ظنّاً بنفس الواسطة، كذلك يكون ظنّاً بالحكم الفرعي المترتّب عليه في الشّريعة أيضاً لقضيّة التّرتّب، ثمّ إنّ هذا الّذي ذكرنا من عدم اعتبار الأصول المثبتة على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد الظّاهري واعتباره من باب الظّن ليس مختصاً بالمقام، بل يجري في جميع ما كان حكماً ظاهريّاً محضاً ومعتبرا من باب الظّن كأصالة البراءة والاحتياط

. . . .

وقاعدة الشّك بعد الفراغ وأصالة الصّحة في فعل المسلم ونحوها، فإنّ في اعتبار المثبت منها وعدمه وجهان مبنيّان على اعتبارها من باب التّعبّد والحكم الظّاهريّ والظّن. نعم على القول باعتبار أصالة الصّحة من باب ظهور حال المسلم أيضاً يمكن أن يقال بعدم اعتبار المثبت منها لعدم دليل على اعتبارها من حيث كشفها بقول مطلق، إذ عمدة الدّليل عليها عندنا الإجماع وهو ليس له إطلاق يؤخذ بمقتضاه ويحكم باعتبارها مطلقاً.

والحاصل: أنّه إذا قام دليل على اعتبار أمارة بقول مطلق لم يعقل الفرق فيه بين الظّن بنفس موردها وما يلزمه ولو بوسائط عديدة، وهذا هو المدّعى، إذ لسنا في صدد ادّعاء الملازمة بين اعتبار الظّن بشيء ولازمه في جميع المقامات كيف والتّفكيك والتخلّف قد شوهد في جملة من المقامات كما في المسألة الأصوليّة والفرعيّة والقبلة والوقت والمسألة اللّغويّة والفرعيّة ولا ضير فيه أصلاً، لأنّ التّفكيك بين المتلازمين في الظّاهر فوق حدّ الإحصاء في الشرعيّات بحيث لا يحتاج من كثرة الوضوح إلى المثال وحكاية السّودة والسّمعة معروفة، إلاّ أنّ الحكم فيها محمول على الاستحباب والّذي يجمع موارد التّفكيك على سبيل الضّابطة يرجع إلى أمور الأوّل أن يكون الدّليل مقتصرا فيه على ترتيب بعض الأحكام المترتّبة على مورد الظّن كما فيما دلّ على وجوب الصّوم عند الشّك في هلال رمضان بشهادة عدل واحد فلا يحكم حينئذ بترتيب جميع الآثار عليه فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم، لأنه لم يحكم بثبوت الهلاليّة بشهادة العدل الواحد حتّى يلزم منه الحكم المذكور الثّاني أن يقوم الدّليل من الخارج على عدم اعتبار الظّن باللازم كما في الظّن بالمسألة الفرعيّة المستلزم للظّن بالمسألة الأصوليّة إن فرض تسبّب الأولى من الثّانية على القول بأنّ عدم اعتبار الظّن في الأصول، إنّما هو من حيث الخصوص لا من حيث الاندراج تحت

. . . .

ما دلّ عموماً على حرمة العمل بالظّن الثالث أن يكون الدّليل الدّال على اعتبار الظّن في الملزوم مهملاً حاكماً باعتبار الظّن في الجملة، فيكون الحكم بعدم اعتبار الظّن في اللاّزم حينئذ من حيث عدم قيام الدّليل على اعتباره لا من حيث قيام الدّليل على اعتباره، وهذا قد يكون في الأحكام الكليّة والشّبهات الحكميّة كما في الظّن بالمسألة الفرعيّة المستلزم للظّن بالمسألة الأصوليّة، أو اللّغوية بناء على كون حرمة العمل بالظّن في الأوّل من حيث عدم قيام الدّليل على الاعتبار، وقد يكون في الموضوعات الخارجيّة كما في الظّن بالقبلة المستلزم للظّن بالوقت ولو في بعض الأوقات.

فإن قلت: بعد البناء على جواز التّفكيك بين اعتبار الظّن بالملزوم والظّن باللاّزم في الشّريعة فما يحملك على الحكم بالتّعميم في المقام، مع أن المتيقّن من اعتبار الظّن الاستصحابي إنّما هو بالنّسبة إلى ما يترتّب على المستصحب من الأحكام الشّرعيّة أوّلاً وبالذّات، لأنّ عمدة الدّليل على اعتباره من باب الظّن هو بناء العقلاء والمتيقّن من بنائهم إنّما هو بالنّسبة إلى تلك الآثار وليس له إطلاق حتّى يتمسّك به، وكذلك إذا قلنا باعتباره من باب دليل الانسداد الّذي أقاموه لحجيّة مطلق الظّن، فإنه لا إطلاق له يقتضي بالحجيّة مطلقاً سيّما إذا قلنا بكون النّتيجة مهملة.

قلت: دعوى اختصاص بناء العقلاء على العمل بالظّن الاستصحابي في خصوص الآثار الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب بدون واسطة، أو كون القدر الثّابت منه ذلك فاسدة جداً إذ بناء العقلاء على الظّن إنّما هومن حيث الطّريقيّة المحضة الّتي لا يفرقون فيها بين أنحاء الانكشاف، ومجرّد كون الدّليل لبيّاً لا يقتضي المصير إلى إهماله كما هو واضح على الأوائل هذا بالنّسبة إلى بناء العقلاء، وأمّا دليل الانسداد فالأمر فيه أوضح، لأنّ نتيجة مقدّماته على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأوّل من التّعليقة هي حجيّة الظّن المتعلّق بالحكم

السابق الثابتة بواسطته للمتيقن ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنها القابلة

الشّرعي الكلّي سواء كان بلا واسطة، أو بواسطة، هذا ولكن الّذي استقرّ عليه بناء القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظّن عدم الالتزام باعتبار الأصول المثبتة في جميع الفروع، وإن كان يظهر منهم الاعتماد عليها في جملة منها كما ىف عليه المتتبّع في كلماتهم، ويكفي شاهداً ما ذكره الأستاذ العلاّمة في الكتاب من موارد التخلّف وهذا كما ترى لا يجامع ما ذكرنا، لأنه إن كان الدّليل على اعتبار الظّنّ الاستصحابي مهملاً فلا بدّ من إلقائه والقول بعدم اعتبار الأصول المثبتة مطلقاً وفي جميع المقامات، وإن كان الدّليل عليه دالاً على اعتبار جهة طريقيّته بقول مطلق فلا بدّ من الالتزام باعتبارها في جميع الموارد فما وجه التّفكيك، وأمّا ما يقال في توجيه كلماتهم من أنّ موارد عدم التزامهم بها إنّما هي فيما يكون الواسطة فيها من المقارنات لا اللّوازم ويمكن دعوى الفرق في بناء العقلاء بين اللّوازم و المقارنات فيدفعه أنّ المعلوم للمتتبّع في كلماتهم التزامهم في بعض المقامات بآثار المقارنات وعدم التزامهم في بعضها بآثار اللّوازم، مع أن دعوى الفرق في بناء العقلاء بين الوسائط ضعيفة جداً.

نعم قد عرفت أنّه بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد يمكن التّفصيل بين الوسائط واللّوازم ولم يظهر لي عاجلاً ما يدفع الإشكال عنهم، إلاّ بأن يدّعى اختصاص موارد التزامهم بما يكون الواسطة فيه خفيّة مع اختصاص بناء العقلاء على العمل بالظّنّ الاستصحابي بالنّسبة إلى هذا المورد، لأنّ عدم التزامهم بالحكم المترتّب على الوسائط البعيدة معلوم بالوجدان، هذا ولكن الدّعويين غير نقيّين عن الإشكال والله العالم بحقيقة الحال هذا مجمل ما يخطر بالبال في توضيح المقام.

للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع.

نعم لو وقع نفس النمو ونبات اللحية موردا للاستصحاب، أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية لكن المفروض ورود الحياة موردا للاستصحاب.

والحاصل: أن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية لعدم قابليتها للجعل ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار، لأنها ليست آثار نفس المتيقن ولم يقع ذوها موردا لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المستصحب إما أن يكون حكماً من الأحكام الشرعية المجعولة كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها، وأما أن يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية واللغوية فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه، لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به وإن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية دون العقلية والعادية ودون ملزومه شرعياً كان، أو غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.

ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر من نفي الأصول المثبتة فيريدون به أن الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه

الشرعي، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه.

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة، أو بواسطة أمر عادي، أو عقلي مترتب على ذلك المتيقن.

قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، وأما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلاً، أو عادة فلا يجب عليه لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي، أو العادي، أو وجود جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية، وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره، وهذه المسألة تشبه ما هو المشهور[1] في باب الرضاع من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم، لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسبة، أو بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجوداً.

---

(١) لا يخفى عليك أنّه ليس للمسألة كثير دخل بالمقام وليست نظيرا له أصلاً. نعم يمكن أن يقال بوجود أدنى مناسبة بينهما من حيث إنّه يجب أن يلاحظ في التّنزيل الشّرعي نفس الموضوع الّذي صار مورداً للحكم لا ما يلازمه من العنوانات.

توضيح ذلك: أنّ المشهور بين الأصحاب أنّ المحرّم بالرّضاع هي نفس العنوانات الّتي صارت موردة للتّحريم في الكتاب والسّنة، فإن حصلت بالرّضاع حكم بالحرمة وإن لم تحصل بالرّضاع تلك العنوانات، بل حصل ما يلازمها لم يحكم بالحرمة فأمّ الأخ من الرّضاع ليست محرّمة على الشّخص، فإنّ المحرّم من

النّسب هي الأمّ وزوجة الأب لا أمّ الأخ، وإن كانت لازمة الحصول مع أحد العنوانين في النّسب والمفروض عدم حصولهما وصدقهما على أمّ الأخ من الرّضاع، وإذا لم تكن رضيعة للشّخص أيضاً، لأنّ دليل التّنزيل وهو قوله عليه السلام: «**يحرم بالرّضاع ما يحرم من النّسب**»، وكذا قوله: «**الرّضاع لحمة كلحمة النّسب**» لا يقتضي إلاّ تحريم ما ذكر ويحكى عن غير واحد منهم المحقّق المير داماد أنّ المحرّم بالرّضاع هو كلّ عنوان يحكم بحرمته في النّسب وإن لم يكن بنفسه مورداً للحرمة في الكتاب والسّنة، بل كانت حرمته باعتبار تحقّق بعض العنوانات الكتابيّة في ضمنه ولم يتحقّق فيه في الرّضاع، لأنّ الموصول للعموم وحمله على العهد على خلاف الأصل فيقال إنّ أمّ الأخ، مثلاً: كانت محرّمة في النّسب ولو من جهة تصادقه مع عنوان آخر وكلّ ما كان محرماً في النّسب يحرم بالرّضاع للحديث الشّريف فيحكم بحرمة أمّ الأخ من الرّضاع.

فإن قلت: إنّ أمّ الأخ، أو أمّ الأخت مثلاً لم تكونا محرّمين في النّسب فقد كابرت، لأنّ صدق الأكبر على الأصغر لا يلازم أن يكون صدقا أوّليا ومن دون واسطة، وإلاّ لكذبت أكثر القضايا كما لا يخفى.

وإن قلت: إنّهما وإن صارتا موردتين للحرمة في النّسب إلاّ أنّا نمنع من تكرّر الأوسط بالنّسبة إلى الرّضاع، لأنّ المحرّم في النّسب هو أمّ الأخ الّتي كانت أمّاً، أو زوجة أب وهذا المعنى لم يحصل بالرّضاع بالفرض فقد ادّعيت ما ليس لك، لأنه إن كان المراد أنّ المحرّم هو أم الأخ على وجه التّقييد كما هو الظّاهر من الكلام المذكور فنمنع من ذلك، لأنّ الواسطة في العروض ليس قيداً للمعروض، وإن كان المراد أنّ المحرّم في النّسب هو أمّ الأخ لعلّة كونها أمّا، أو زوجة للأب وهو غير حاصل بالرّضاع،

ففيه: أنّه لا معنى لاشتراط وجود في فرديّة بعض أفراد الكبرى بالنّسبة إلى

. . . .

جميع الأفراد في عروض الأكبر لها، فإذا قلت: الخمر حرام لكونه مسكراً وكلّ ما كان حراما حكمه كذا لا يتوهّم أحد اشتراط وجود الإسكار في عروض الحكم لجميع أفراد المحرّمات.

هذا ملخّص ما قيل بتوضيح منّا في وجه ما قال به الجماعة خلافاً لما عليه المشهور، ولكنّك خبير بفساده:

أمّا أوّلاً: فلما عرفت أنّ المراد بالموصول العهد لا العموم، وأما ما ذكر في وجه تقريب دليل الجماعة من أنّ الموصول للعموم حيث لا عهد فلا معنى لحمله على العهد مع عدم العهد كما هو ظاهر، ففيه: أنّا وإن ذكرنا في محلّه تبعاً للمحقّقين أنّ الموصول للعموم ومقتضاه مع قطع النّظر عن قيام القرينة هو الحكم بالعموم في المقام إلاّ أنّا ندّعي كون المراد منه في المقام العهد لوجهين أحدهما ذكر كلمة ما في القضيّة، فإنه وإن قلنا بكونه موضوعاً للأعمّ ممّن يعقل، إلاّ أنّه لا إشكال في ظهوره عند الإطلاق وعدم القرينة فيما لا يعقل فذكره في المقام من جهة الإشارة إلى نفس العنوانات الّتي صارت مورده للتّحريم في الشّريعة وهي ممّا لا يعقل كما هو واضح. ثانيهما: قوله عليه السلام في المروي الرّضاع لحمة كلحمة النّسب فإن الظّاهر منه كون معروض الحرمة في الرّضاع هو معروض الحرمة في النّسب شرعاً فتأمل.

وأما ثانياً: فلأنّ الظّاهر من القضيّة بالنّظر إلى الوضع هو تحقّق نفس ما كان في النّسب في الرّضاع، فإذا تعذّر الحمل عليه فلا بدّ من أن يحمل على ما كان مثله من جميع الجهات إلاّ ما يعلم إلقاؤه كما في اللّون والقامة وغيرهما، فإذا كان أمّ الأخ في النّسب موصوفاً بكونها أمّاً فلا بدّ أن يكون في الرّضاع أيضاً كذلك للعلم بمدخليّته في الحرمة في النّسب، بل وإن لم يعلم بذلك حكم باعتباره أيضاً، فالحكم بكون الموصول للعموم، وإن كان مسلّماً، إلاّ أنّه لا ينفع في المقام على ما عرفت.

ومن هنا يعلم أنه لا فرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوماً كاستصحاب بقاء الكر في الحوض[١] عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود كما

وأما ثالثاً: فلأنّ من الواضح المعلوم لكلّ أحد أنّ عموم الموصول وغيره إذا قيس بالنّسبة إلى العنوان فإنّما هو باعتبار العنوانات المختلفة بحسب المصداق لا العنوانات المتّحدة بحسبه فيما يكون متّحداً بحسب المصداق من العنوانات لا يمكن أن يكون مشمولاً للموصول بجميع أفراده، بل لا بدّ من أن يكون الدّاخل بعضها ليس إلاّ، فحينئذ نقول: إنّه لا إشكال أنّ للأعمّ في النّسب عنوانات كثيرة منتزعة كأمّ الأخ وأمّ الأخت وأخت الخالة وبنت الجدّة وزوجة الأب وعرس الجدّ من الأب، أو الجدّة منه وأخت الخال إلى غير ذلك من العنوانات المنتزعة ولا يمكن الحكم بإرادة الجميع من الموصول لما قد عرفت، فلا بدّ من أن يحكم بأنّ الدّاخل أحدها بشرط لا ولمّا لم يمكن الحكم بخروج الأم باتّفاق من الخصم حيث إنّها الوسط في التّحريم لسائر العنوانات، ومن حيث صيرورتها موردة للتّحريم في الكتاب تعيّن الحكم بعدم دخول غيرها من العنوانات المتّحدة معها بحسب المصداق.

فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه: أنّه لا مجال لما توهّمه الجماعة من الحكم بالتّعميم والله العالم هذا بعض الكلام في المسألة، وتفصيل القول فيه يطلب من الفقه وقد خرجنا عن وضع التّعليقة، بل عن الفنّ إجابة لالتماس من لا أستطيع ردّه.

(١) قد يجعل المستصحب في المثال الماء باعتبار الكرّية فيقال إنّ الماء قبل أخذ جزء منه وطروّ النّقص عليه كان كرّاً والأصل بقاؤه على كريّته وهذا خارج عن المقام ولا دخل له بالأصل المثبت، لأنه من استصحاب الوصف حقيقة لا المتّصف، لكن إجراؤه وعدمه مبنيّان على المسامحة في إحراز الموضوع وعدمها، وقد يجعل نفس الكرية من غير اعتبار تعلّقها بماء خاص فيقال إنّ الكريّة كانت

لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع.

وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينه وبين المستصحب كلياً لعلاقة وبين أن يكون اتفاقياً في قضية جزئية كما إذا علم لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد، أو عمر، وإن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حياة عمرو ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة.

وكذا لا فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي كالمثالين، أو قيد له عدمي، أو وجودي كاستصحاب الحياة للمقطوع[1] نصفين

موجودة في السّابق في الحوض مثلاً بطريق الظّرفيّة والأصل بقاؤها فيثبت به كريّة الماء الموجود من باب انطباق الكلّي على الفرد، لأنّ بقاء الكريّة في الحوض ملازم عقلاً لكريّة الماء الموجود فيه، ومن هنا يعلم أنّ جعل الأستاذ العلاّمة اللّزوم عاديّاً في المثال لا يخلو عن تأمّل، وكذلك في المثال الثّاني للشّق الثّاني، بل في جميع ما مثله للأمر العادي، فإنّ عدم المانع الثّابت بالاستصحاب ملازم عقلاً لوجود الحادث المفروض وجود المقتضي له وعدم مانع له إلاّ المشكوك فتدبّر.

(١) ما ذكره من الأمثلة إنّما هوعلى طريق اللّف والنّشر المشوّش، فالأوّل مثال للثّاني والأخيران مثالان للأوّل إن جعل التّوالي عدمياً فباستصحاب الحياة إلى زمان وقوع السّيف على المقطوع يثبت كون التّنصيف والسّيف واقعاً على الحيّ فيثبت بذلك إزهاق الحياة الّذي هو عبارة عن القتل، فالمقصود ليس إثبات نفس التّنصيف للعلم بحصوله، بل التّنصيف الخاص باعتبار ترتيب الأثر على الخصوصيّة فهي المقصودة بالإثبات ليس إلاّ، كما أنّ باستصحاب عدم خروج دم الاستحاضة عن المرأة في المثال الثّاني للقسم الأوّل ثبت اتّصاف الدّم الموجود بأنه ليس باستحاضة فيترتّب عليه أنّه حيض بالملازمة الشّرعيّة فاستصحاب عدم خروج دم

فيثبت به القتل الذي هو إزهاق الحياة، وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضاً بناء على أن كل دم ليس باستحاضة حيض شرعاً، وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الأجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالاة بالتوالي.

وربما استدل بعض تبعاً لكاشف الغطاء على نفي الأصل المثبت بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت فكما أن الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم.

الثاني: قال: «**وليس في أخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة إلى ذلك، لأنها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية دون العادية وإن استتبعت أحكاماً شرعية**» انتهى.

أقول: لا ريب في أنه لو بني على أن الأصل في الملزوم قابل لإثبات اللازم العادي لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللازم، لأنه حاكم عليها فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية، فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية،

الاستحاضة يثبت أمراً غير شرعيّ وهو كون الدّم الموجود ليس باستحاضة ويترتّب عليه الحكم الشّرعي بأنّه حيض، لكن المقصود من إثبات الواسطة هو إثبات قيدها العدمي وهو عدم استحاضيّته لا كونه دماً، لأنه حسّي ولا يمكن إثبات ذلك بجريان الاستصحاب في الدّم لعدم العلم بالحالة السّابقة كما لا يخفى، ولا يعارض باستصحاب عدم خروج دم الحيض فيثبت كون الدّم غير حيض وهو استحاضة، لأنه لم يثبت من الشّارع أنّ كلّ دم ليس بحيض فهو استحاضة وإنّما ثبت أنّ كلّ دم ليس باستحاضة فهو حيض فتأمل.

لأن الكل أحكام للمستصحب مسبوقة بالعدم.

وأمّا قوله: (ليس في أخبار الباب) إلخ إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية فهو مناف لما ذكره من التعارض، إذ يبقى حينئذ أصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليما عن المعارض.

وإن أراد تتميم الدليل الأول بأن يقال إن دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار، فالأصل يتعارض من الجانبين وإن كانت الأخبار فلا دلالة فيها، ففيه: أن الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال في أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه، كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية أيضاً.

ومن هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان، أو غيره إلا أن يقال إن الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها، لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصراً فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر، كما إذا دل الدليل على أنه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم، أو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن، إما مطلقاً كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسألة أصولية، فإنه لا يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الأصول، وأما في خصوص المقام كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في، ولعل ما

ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالأصول المثبتة في كثير من الموارد.

منها: ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرائع وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا، فادعى أحدهما موت المورث في شعبان والآخر موته في أثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لأصالة بقاء حياة المورث*.

ولا يخفى أن الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال إسلام الوارث.

نعم لما علم بإسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث، إلا أن يوجه بأن المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث(١) في حياة أبيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع، ويكفي في ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة في تحقق سبب الإرث وحدوث علاقة الوارثية بين الولد ووالده في حال الحياة.

---

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه من التّوجيه هوإن الإرث لو كان مرتّبا على موت الشّخص عن وارث مسلم فهو معنى الأصل المثبت، وأما لو لم يكن كذلك، بل كان المقتضي للتّوريث هو وجود الولد المسلم للشّخص في حال حياته، لأنّ مقتضى التّوريث هي القرابة.

---

* شرائع الإسلام: ج٤، ص ١٢٠.

. . . .

نعم من أحد أجزاء العلّة التّامة للحكم بالتّوريث الفعلي حصول الموت أيضاً، فإذا أحرزت الحياة في حال الإسلام ولو بالأصل يجب الحكم بالتّوريث بعد القطع بالموت الحاصل بالفرض فحياة المورث في حالة إسلام وارثه ممّا يترتّب عليها شرعاً التّوريث عند الموت فلم يرد باستصحاب الحياة إثبات الآثار الغير الشّرعيّة حتّى يدخل في الأصول المثبتة، وممّا يدلّ على كون نظر هؤلاء إلى ما ذكرنا أخيراً لا إلى الأصل المثبت الفرع الّذي ذكره المحقّق قدس سره في الشّرائع قبل هذا الفرع حيث قال: «**لو مات المسلم عن اثنين فتصادقاً على تقدّم إسلام أحدهما على موت الأب وادّعى الآخر مثله فأنكر أخوه فالقول قول المتّفق على تقدّم إسلامه مع يمينه أنّه لا يعلم أنّ أخاه أسلم قبل موت أبيه**» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، فإنه لو كان المدرك للحكم بالتّنصيف في الفرع الّذي ذكره بعده هو الأصل المثبت تعيّن الحكم به في هذا الفرع أيضاً، لأنه يثبت باستصحاب بقاء حياته إلى زمان الإسلام كون موت مورثه بعد الإسلام وكون الإسلام قبله وهذا بخلاف ما لو لم يكن المدرك فيه الأصل المثبت، بل ما ذكرنا أخيراً، فإنه لا يمكن إثبات حياة المورث في حال إسلام وارثه من غير أن يتمسّك بالأصل المثبت.

هذا ملخّص ما يستفاد من كلامه دام ظلّه في توجيه الاستصحاب في المقام بحيث لا يرجع إلى الأصل المثبت، ولكنك خبير بتطرّق المناقشة فيه:

أمّا أوّلاً: فللمنع من كون المقتضي للإرث ما ذكره دام ظلّه، بل الّذي يقتضيه الدّليل هو ما ذكره أوّلاً إذ لا معنى لجعل الحياة في حال إسلام الوارث مقتضياً للإرث،

وأمّا ثانياً: فلأنّه على تقدير البناء على التّوجيه المذكور أيضاً لا يمكن إثبات التّنصيف إلاّ بالتّعويل على الأصل المثبت غاية الأمر كون الواسطة خفيّة على ما

ومنها: ما ذكره جماعة تبعاً للمحقق في كر وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها، فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية.

ولا يخفى أن الملاقاة معلومة[1] فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسة إحراز

اعترف به دام ظلّه في مجلس البحث فتدبّر.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الفرع المذكور قبل هذا الفرع لا شهادة له على ما ذكر سيّما إذا فرض العلم بتاريخ موت الأب، لأنه إنّما هومن جهة استصحاب بقاء الكفر في غير المتّفق على إسلامه قبل الموت إلى زمان الموت فإن كان تاريخ الموت معلوماً فهو، وإلاّ فيتعارض الأصلان من جانبين فيرجع إلى عدم استحقاق الغير المتّفق على إسلامه ولا يعارض بأصالة عدم استحقاق المتّفق على إسلامه قبل الموت مقدار الزّيادة، لأنّ الشّك فيه مسبّب بعد فرض كون نسبته مقتضية لاستحقاق التّمام عن الشّك في استحقاق الآخر، فإذا حكم بعدم استحقاقه بحكم الأصل ارتفع الشّك عن الأوّل فتدبّر.

ثمّ إنّه ذكر الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في مجلس البحث أنّ الفاضل في القواعد قد صرّح بما وجّهنا كلام المتمسّكين بالأصل في المقام فراجع إليه وعليه يتعيّن إرادتهم لما أفاده دام ظلّه.

(١) لا يخفى عليك أنّه بناء على اشتراط سبق الكريّة في الاعتصام وكون الملاقاة في نفسها مقتضية للتنجّس على ما يستفاد من قوله إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء، أو لم يحمل خبثاً كما في بعض الرّوايات وعليه المشهور، ولذا حكموا بتنجّس المتمم كرّاً بنجس لم يكن وجه للقول باحتياج الحكم بتنجّس الماء إلى إثبات القلّة فيكون إثباته بالأصل من باب الأصل المثبت، لأنّ مجرّد حصول

وقوعها في زمان القلة وإلا فالأصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأول، لأن أصالة عدم الكرية قبل الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة حين الكرية، وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة إلا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام فافهم.

ومنها: ما في الشرائع والتحرير تبعاً للمحكي عن المبسوط من أنه لو ادعى

الملاقاة في حالة عدم حصول الكريّة حينئذ علّة لتنجّس الماء فاستصحاب عدم الكريّة إلى زمان الملاقاة يقتضي تنجّس الماء من غير احتياج إلى إثبات القلّة.

والحاصل: أنّ ملاقاة غير الكرّ الاستصحابي بمقتضى الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك كملاقاة الغير الكرّ الواقعي في كون مقتضاه انفعال الماء الملاقي فلا دخل له بالأصل المثبت في شيء لعدم ترتّب الحكم على غير المستصحب من الوسائط حتّى يكون الالتزام به بإثبات الواسطة من الأصول المثبتة، ولئن سلّم وجود الواسطة كانت من الوسائط الخفيّة قطعاً. نعم لو كانت القلّة شرطاً في التّأثر والتّنجّس في الشّريعة كما يظهر من جماعة كان ما ذكره دام ظلّه وجيها فالأولى على التّقدير الأوّل الحكم بكون المعارضة مبنيّة على الأصل المثبت من طرف العكس، فإنّ عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكرّية لا يثبت الطّهارة حتّى يعارض استصحاب عدم الكريّة إلى حين الملاقاة إلاّ بأن يثبت كون الملاقاة بعد الكريّة فيكون من الأصل المثبت كما لا يخفى، إلاّ أن يقال بكون الواسطة خفيّة فلا معنى حينئذ للحكم بالطّهارة لاستصحابها، أو قاعدة الطّهارة بناء على عدم الاعتبار بالأصل المثبت كما أنّه على الأوّل لم يكن معنى للحكم بالتّنجّس على هذا البناء. نعم المعارضة بناء على أنّ هذا البناء إنّما يستقيم على القول برجوع ما دلّ على عدم تنجّس الكرّ بالملاقاة وما دلّ على تنجّس القليل بالملاقاة إلى التّنويع فتدبّر.

الجاني أن المجني عليه شرب سماً فمات بالسم وادعى الولي أنه مات بالسراية فالاحتمالان فيه سواء، وكذا الملفوف في الكساء إذا قده بنصفين فادعى الولي أنه كان حياً والجاني أنه كان ميتاً فالاحتمالان متساويان، ثم حكي عن المبسوط التردد.

وفي الشرائع رجح قول الجاني، لأن الأصل عدم الضمان وفيه احتمال آخر ضعيف.

وفي التحرير أن الأصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحياة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني وفيه نظر*.

والظاهر أن مراده النظر(١) في عدم الضمان من حيث إن بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القد سبب في الضمان فلا يجري أصالة عدمه وهو الذي ضعفه المحقق لكن قواه بعض محشيه.

---

(١) عدم جزمه بإرادة ما أفاده في وجه النَظر من حكومة استصحاب الحياة على أصالة عدم الضّمان لو أريد منها الاستصحاب وورود عليها لو أريد منها أصالة البراءة في وجه إنّما هو من جهة ما شوهد في هذا الفرع وفي نظائره منهم من عدم التفاتهم إلى هذه الحكومة، بل ترجيحهم المحكوم على الحاكم كما صرّح به المحقّق وغيره فيحتمل أن يكون وجه النّظر تضعيف المعارضة من جهة عدم مساعدة الاستصحاب لإثبات القتل فأصالة عدم الضّمان سليمة عن المعارض في المقام لا راجحة على استصحاب الحياة حتّى يطالب وجه التّرجيح، أو يضعف التّرجيح بناء على الإغماض عن الحكومة فيكون الأصلاَن في مرتبة واحدة وإن حكم بمقتضى استصحاب عدم الضّمان من جهة الرّجوع إلى أصالة البراءة بعد تساقطهما فتدبّر.

---

* شرائع الإسلام: ج٤، ص ١٠١.

والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب الضمان، لكنه مقدم على ما عداه عند العلامة وبعض من تأخر عنه ومكافئ لأصالة عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ في المبسوط، ويرجح عليه أصالة عدم الضمان عند المحقق والشهيد في المسالك.

ومنها: «**ما في التحرير بعد هذا الفرع ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع احتمل تقديم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص وتقديم قول المجني عليه إذ الأصل السلامة هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً، وأما لو ادعى زوالها طارئاً، فالأقرب أن القول قول المجني عليه**»* انتهى.

ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة.

والظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمه الله في الخلاف في نظير المسألة وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه، فإنه قوى عدم ضمان الصحيح.

ومنها: ما ذكره جماعة تبعاً للمبسوط والشرائع في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال، أو قبله.

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كتب الفقه خصوصاً كتب الشيخ والفاضلين، ولكن المعلوم منهم ومن غيرهم(١) من الأصحاب عدم العمل

---

(١) لا يخفى عليك أنّ موارد عدم تمسّكهم بالأصول المثبتة في جنب موارد تمسّكهم بها كالبحر والقطرة إنّما الإشكال على ما عرفت في وجه اختلاف حكمهم بحسب الموارد مع أنّك قد عرفت أنّه مما لا وجه له ولا يستقيم بحسب الظّاهر أصلاً.

---

* تحرير الأحكام: ج٢، ص ٢٦١.

بكل أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله، إلا أنهما اختلفاً في بقائه ملفوفا، أو خروجه عن اللف فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأن الأصل بقاء لفه فيثبت القتل إلا أن يثبت الآخر خروجه، أو تجد فرقاً بين زيد على اللف وبقائه على الحياة لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما.

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً ثم شك في بقائه فيه فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء.

وكذا لو رمى صيداً، أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه فهل يحكم بقتل الصيد، أو الشخص بأصالة عدم الحائل.

إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها الأحكام الشرعية.

وكيف كان فالمتبع هو الدليل، وقد عرفت أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعي كما هو ظاهر أكثر القدماء فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي، وأما على المختار من اعتباره من باب الأخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب.

نعم هنا شيء وهوإن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاما لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء[1] باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

---

(١) لا إشكال فيما أفاده من اختلاف مرتبة الوسائط فالمعلوم حاله من حيث

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بـ«طهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه، فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا، ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة».

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما، فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخرية ولا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول

الوضوح والخفاء لا إشكال في حكمه، وما لم يعلم حاله من الرّجوع إلى العرف يحكم بعدم اعتبار الاستصحاب بالنّسبة إليه نظراً إلى الشّك في صدق النّقض على عدم ترتّب الآثار بالنّسبة إليه فلا ظهور للأخبار بالنّسبة إليه فلا بدّ من الرّجوع إلى سائر الأصول.

شوال إلا ترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحب.

وربما يتمسك في بعض موارد الأصول المثبتة بجريان السيرة، أو الإجماع على اعتباره هناك مثل إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل، أو المسح لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل، وفيه نظر[١]:

الأمر السابع:

لا فرق في المستصحب بين أن يكون[٢] مشكوك الارتفاع في الزمان

---

(١) وجه النّظر ظاهر، لأنّ دعوى السّيرة مع الالتفات والشّك على عدم الالتفات من دون فحص من الكلّ في جميع الأزمنة ممنوعة كدعوى الإجماع القولي من العلماء مع عدم عنوان المسألة في كلماتهم، بل هي أولى بالمنع كما لا يخفى. نعم يمكن القول بعدم الالتفات بدعوى كون الواسطة خفيّة بناء على ما بنى الأمر عليه شيخنا دام ظلّه العالي من اعتبار الاستصحاب فيما علم كون الواسطة فيه خفيّة. نعم على القول باعتباره من باب الظّن تعيّن المصير إليه من دون حاجة إلى الفحص نظراً إلى كون الشّبهة في الموضوع، وإن كان سؤال الفرق بينه وبين نظائره متوجّها.

(٢) من الواضحات الّتي لا ينبغي الارتياب فيها عدم الفرق في جريان الاستصحاب، بل عدم تعلّقه بعد فرض إحراز ما يعتبر في تحقّق الاستصحاب موضوعاً في زمان الاستصحاب وهو القطع بوجود الشّيء في زمان والشّك في وجوده في زمان آخر

بين أن يقطع بوجود شيء قبل زمان وجوده ثمّ يشكّ في بقاء وجوده بعد هذا الزّمان، كأن يقطع بوجود ولد لزيد يوم الجمعة في يوم الخميس مثلاً ويشكّ في زمان القطع في بقائه يوم السّبت وأن يقطع بوجوده في زمان وجوده ثمّ شكّ فيه فيما بعد ذلك الزّمان سواء حصلا في زمان واحد، أو في زمانين وسواء كان الزّمان الّذي يشكّ في بقائه فيه موجوداً بالفعل، أو موجوداً في المستقبل بشرط تعلّق حكم على وجوده المستقبل عند إرادة الاستصحاب، أو حصل القطع والشّك في زمان واحد مع تعدّد زمان متعلّقهما مع عدم زوال الشّك وأن يقطع بوجوده في زمان ويشك فيه في زمان آخر مع حصولهما في زمان القطع بارتفاعه فلو ترتّب أثر على الحكم ببقائه إلى زمان القطع بارتفاعه في كلّ من الصّور لم يعقل الفرق بينها في الحكم بجريان الاستصحاب وترتّب الأثر، وإن كان قد يتأمّل الغير المتأمّل في جريانه في القسم الأوّل، بل يمنعه نظرا إلى الجمود على ظاهر تعريف الاستصحاب وبعض أخبار الاستصحاب، ولكنك خبير بضعفه وكونه في غير محلّه وليس مقصودنا التّكلّم فيه وإنّما المقصود بالبحث هو القسم الأخير وهو ما لو كان المستصحب مشكوك البقاء في جزء من الزّمان اللاّحق وإن قطع بارتفاعه بعده، سواء كان عدمياً، أو وجودياً والاستصحاب في هذا القسم هو الّذي يعبّر عنه بأصالة تأخّر الحادث يريدون به استصحاب عدم ما علم بحدوثه في زمان قبل ذلك الزّمان من أزمنة الشّك فيلزمه عقلاً تأخّر حدوث ذلك الحادث على تقدير الثّبوت في نفس الأمر فيثبت به أوّل زمان وجوده الّذي يعبّر عنه بالحدوث واستصحاب عدم ما علم بحدوثه في أحد الزّمانين بعد العلم بارتفاعه بعدهما إلى أوّل الزّمان المتأخّر فيثبت به أصل الوجود في ذلك الزّمان، حيث إنّ المفروض عدم العلم به لا جريان الاستصحاب في نفس التّأخّر كما قد يتوهّم من العبارة لعدم إمكان جريان الاستصحاب فيه في طرفيه من الوجود والعدم، أمّا في الأوّل

فلأنّ التّأخر من أنحاء الوجود وكيفيّاته، ومن المعلوم ضرورة استحالة انقلاب الشّيء عمّا هو عليه من الحالة، وأما في الثّاني فلأنّ استصحاب عدم الأمر القائم بموجود بعد القطع بالوجود إنّما يمكن بعد القطع بوجود الشّيء مع الغضّ عمّا فيه فيما أمكن اتّصاف الشّيء به في زمان وارتفاعه عنه وهومما لا يعقل بالنّسبة إلى ما هو محلّ البحث على ما عرفت.

والحاصل: أنّ استحالة جريان الاستصحاب في طرف الوجود مستلزم لاستحالة جريانه بالنّسبة إلى طرف العدم أيضاً، مع أن محلّ البحث إنّما هو الأوّل وممّا ذكرنا كلّه يظهر أنّ ردّ أصالة التّأخّر بناء على كون المراد منها المعنى الثّاني بعدم وجود الحالة السّابقة للتّأخر حتّى يستصحب الظّاهر في تسليم جريان الاستصحاب فيه على تقدير فرض الحالة السّابقة له ممّا لا يخلو عن تأمّل. كما أنّ القول بعدم جواز إثبات التّأخّر بالأصل بأيّ معنى من جهة المعارضة باستصحاب عدمه أيضاً لا يخلو عن تأمّل، مضافاً إلى ما قد يقال على تقدير إرادة إثباته بالطّريق الأوّل أنّ الشّك فيه مسبّب عن في مجرى الأصل المقتضي لإثباته فلا معنى لإيقاع التّعارض بينهما.

ثمّ إنّ هذا الّذي ذكرنا في المقام من عدم تعقّل إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى نفس التّأخّر ليس مختصاً به، بل يجري بالنّسبة إلى التّقدّم والتّقارن أيضاً، فإنّ التّحقيق عدم تعقّل جريان الاستصحاب في أنفسهما أيضاً لما عرفت من الوجه في استحالة جريانه بالنّسبة إلى التّأخّر ضرورة جريانه بالنّسبة إليهما أيضاً، فالمراد من أصالة عدم التّقدم هو استصحاب عدم الشّيء إلى زمان القطع بوجوده سواء أريد إثبات عدم تقدّمه بالنّسبة إلى نفس الزّمان، أو غيره، فإنه لا بدّ من أن يرجع إلى هذا المعنى، وإلاّ فلا معنى للتمسّك بها كما لا يخفى، هذا مجمل الكلام في المراد من أصالة التّأخر، وأما الكلام في حكمها من حيث الاعتبار والعدم.

فالتّحقيق أن يقال إنّ كلّ حكم شرعيّ ترتّب على نفس عدم الشّيء في أزمنة الشّك فلا يعقل المنع من اعتبار الاستصحاب المذكور بالنّسبة إليه، وكلّ حكم شرعيّ ترتّب على تأخّره عن ذلك الزّمان بحسب الوجود فلا يحكم باعتبار الاستصحاب بالنّسبة إليه لاستلزامه التّعويل على الأصول المثبتة الّتي أثبتنا عدم اعتبارها فيما سبق القول فيه، فلو فرض عدم ترتّب أثر شرعيّ على نفس عدمه في زمان الشّك أصلاً، بل إنّما ترتّب على تأخّره لم يكن معنى للحكم بجريانه حينئذ حيث إنّك قد عرفت غير مرّة أنّ الأصل الّذي لا يترتّب الأثر الشّرعي على مجراه، بلا توسيط أمر غير شرعيّ لا معنى لجريانه هذا مجمل القول في تحقيق المقام، وإن أردت شرح الكلام وتوضيحه فيه بحيث يرفع عنك غواشي الأوهام فاستمع لما نتلو عليك حسب ما يساعدنا التّوفيق من الملك العلاّم فنقول إنّ تأخّر الحادث قد يلاحظ بالنّسبة إلى ما قبله من أجزاء الزّمان، بمعنى أنّه يقصد من إجراء استصحاب عدمه في زمان سابق إثبات كون زمان وجوده هو الزّمان المتأخّر ويلزمه تأخّر الوجود عن ذلك الزّمان أيضاً، فقد يكون أصل وجوده في الزّمان المتأخّر معلوماً وإنّما الشّك في مبدإ وجوده الّذي يسمّى بالحدوث كما إذا علم بموت زيد يوم الجمعة مثلاً وشكّ في أنّ أوّل زمان موته هذا اليوم، أو سابقه، وكذا إذا علم بكريّة الماء يوم الجمعة وشكّ في أوّل زمان كريّته هذا اليوم، أو سابقه إلى غير ذلك، ففي هذا القسم لا يترتّب على الاستصحاب إلاّ أحكام نفس عدم الحادث في زمان الشّك لا أحكام حدوثه في زمان اليقين بوجوده، لأنّه من اللّوازم العقليّة لعدم وجوده قبل زمان اليقين بوجوده لا من اللّوازم الشّرعيّة له كما لا يخفى.

نعم لا إشكال في ترتيب حكم مطلق الوجود على وجوده في ذلك الزّمان، إلاّ أنّه لا دخل له بالاستصحاب، بل هو بمقتضى القطع المفروض بالوجود وهذا بخلاف الحدوث، فإنّ مجرّد الوجود لا يكون حدوثاً حتّى يقطع به من القطع به

. . . .

كما لا يخفى، وقد يكون أصل وجوده فيه مشكوكاً فيريد باستصحاب عدمه قبله بعد العلم الإجمالي بوجوده في أحد الزّمانين إثبات وجوده فيه كما إذا علم بصيرورة ماء حوض كرّاً في أحد يومين من الخميس والجمعة وهو غير كرّ في يوم السّبت أي علم بكلّ من وجود الكريّة في اليومين وارتفاعها إجمالاً فيعلم أنّها لو كانت موجودة يوم الخميس ارتفعت يوم الجمعة قطعاً فلا يكون فيه كرّاً ولو لم تكن موجودة فيه كانت موجودة في يوم الجمعة فيستصحب عدمه يوم الخميس فيثبت وجودها يوم الجمعة، ففي هذا القسم أيضاً لا يترتّب على الاستصحاب أحكام أصل الوجود في المتأخّر.

نعم يترتّب عليه أحكام عدمه في الزّمان المتقدّم كما أنّه لا إشكال في أنّه يترتّب الحكم الشّرعي على وجوده في أحد الزّمانين لو فرض ترتّب حكم عليه، لكنه ليس من جهة الاستصحاب، بل بمقتضى العلم الإجمالي بوجوده في أحد الزّمانين على ما هو قضيّة الفرض فالوجود في هذا القسم نظير الحدوث وفي الفرض الأوّل في كون كلّ منهما من غير الأحكام الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب وهذا معنى قوله دام ظله، لأنّ وجوده مساو لحدوثه في كون كلّ منهما موضوعاً خارجيّا إلخ والحاصل أنّ وجود الشّيء في زمان في عرض وجوده في زمان آخر، فإذا علم به في أحدهما لا على التّعيين لم يكن معنى لإثبات اليقين بإجراء الأصل في عدمه بالنّسبة إلى أحدهما غاية الأمر أنه اتّفق كون عدمه بالنّسبة إليه صار على وفق الأصل فلا يترتّب عليه إلاّ أحكام عدمه فهذا نظير ما لو علم بوقوع نجاسة على أحد جسمين يعلم بطهارة أحدهما ويشكّ في طهارة الآخر، فإنه لا يمكن إثبات وقوع النّجاسة في مشكوك الطّهارة باستصحاب الطّهارة في معلوم الطّهارة، وإن كان الحقّ عندنا عدم جريان الأصل المذكور رأساً خلافاً لجماعة، إلاّ أنّه على فرض الجريان لا يمكن إثبات نجاسة الآخر به، فلو فرض وقوع نجاسة

في الفرض في الحوض يوم الجمعة لا يمكن إثبات طهارته باستصحاب عدم الكريّة في يوم الخميس المقتضي للكريّة يوم الجمعة على خلاف التّحقق، بل يحكم بنجاسته على القول بكون الملاقاة مقتضياً كما أنّه يحكم بنجاسة مائه لو وقع فيه نجاسة يوم الخميس أيضاً على القول المذكور، كما أنّه يحكم بطهارته في الفرضين على القول، بلزوم إحراز القلّة في التّأثر، لكن لا من جهة الاستصحاب، بل من جهة قاعدة الطّهارة.

نعم يمكن الحكم بالطّهارة أيضاً من جهة استصحاب طهارة الماء كما لا يخفى، ولا يلزم على ما ذكرنا مخالفة العلم الإجمالي الغير المجوّزة فيما ذكرنا في الصّورتين كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه لا بدّ من أن يلاحظ ويفرق في كلّ مورد بين الحكم الشّرعي المترتّب على نفس مجرى الأصل وبين الحكم الشّرعي المترتّب على ما يلازمه ولا يجري حكم التّأخّر في القسمين على الاستصحاب الجاري فيهما، بل ذكر الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في مجلس البحث أنّه على فرض جواز إثبات الحكم المترتّب على الحدوث في القسم الأوّل والوجود في الزّمان المتأخّر في القسم الثّاني لا يجوز إثبات الحكم المترتّب على عنوان التّأخّر، لأنه ملازم للأمرين في القسمين لا أن يكون عينهما، وإن كان ما ذكره لا يخلو عن تأمّل.

فإن قلت: ليس التّأخّر إلاّ عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم، فإذا فرض القطع بوجوده في زمان وشكّ في وجوده في زمان سابق عليه وفرضنا إجراء الأصل وحكمنا بعدمه في زمان الشّك كان هذا معنى التّاخر وهو عين ما أجري الأصل فيه لا أن يكون ملازماً له.

نعم الفرق بينهما باختلاف اللّفظ فتارة يقال على هذا المعنى التّأخّر وأخرى الوجود المسبوق بالعدم بحكم الأصل فلم يرد بإجراء الأصل إثبات الوجود في

زمان من الأزمنة حتّى يكون مثبتا، بل أريد نفس إثبات العدم إلى زمان القطع بالانقلاب إلى الوجود فليس إذا مانع عن إثبات التّأخّر بالأصل كما لا يخفى.

قلت: مجرّد كون التّأخّر عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم لا يخرج الأصل المذكور عن كونه من الأصول المثبتة ضرورة أنّ إثبات المفهوم الثّابت أحد جزءيه بالوجدان بإجراء الأصل في إثبات جزئه الآخر لا يخرج الأصل المذكور عن الأصول المثبتة، وهذا معنى ما ذكره دام ظلّه اللّهم إلاّ أن يدعى كون الواسطة من الوسائط الخفيّة الموجبة لصدق نقض المستصحب على ترك الالتزام بآثارها في حكم العرف كما هو المشاهد في كثير من المقامات كما في استصحاب عدم الهلال في يوم الشّك، فإنّ الحكم به عبارة عند العرف عن الحكم بكون غده من الهلال وأوّل الشّهر، ولهذا يقال عليه أوّل الشّهر الشّرعي مع أنّه لم يرد من الشّرع إلاّ الحكم بعدم جعل اليوم المشكوك من الهلال على ما ذكره في الكتاب من كون الفرض من أمثلة الوسائط الخفيّة في الأمر السّابق.

نعم هنا إشكال على ما ذكرنا وذكره الأستاذ العلاّمة بأنّه إذا كانت الواسطة خفيّة في بعض الموارد كان الأمر كذلك في جميع موارد إثبات التّأخّر، لأنّ الواسطة أمر واحد لا يختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى، فاللاّزم إذا الالتزام باعتبار أصالة التّأخّر بالنّسبة إلى الأحكام المترتّبة على صفة التّأخر أيضاً وهو كما ترى، وقد يلاحظ تأخّر الحادث بالنّسبة إلى حادث آخر كما إذا علم بحدوث حادثين وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر لا بمعنى إجراء الأصل بالنّسبة إلى التقدّم فيقال الأصل عدم تقدّمه عليه كما قد يتوهّم، بل بمعنى استصحاب عدمه إلى زمان القطع به الّذي هو مؤخّر عن زمان القطع بالحادث الآخر كما في جملة من الموارد إذا لم يثبت تأخّره عن زمان وجوده للجهل.

والحاصل: أنّ أصالة التّأخّر مرجعها في جميع الموارد إلى استصحاب عدم الحادث

. . . .

اليقيني إلى زمان القطع بانقلابه فمنه يظهر ما في كلام الفاضل القميّ رحمه الله في القوانين من أن إطلاق أصالة تأخّر الحادث على هذا المعنى لا يكون على حقيقته، لأنّ تأخّر الحادث إنّما يلاحظ بالنّسبة إلى الزّمان، ثمّ إنّ الحادثين قد يجهل تاريخهما وقد يعلم تاريخ أحدهما ومثله في الحكم في الجملة ما لو علم تقدّم أحدهما على الآخر وإن جهل التّاريخان، أو لم يحتمل تأخّر أحدهما بالخصوص عن زمان معيّن وإن احتمل تقدّمه وتقارنه مع الحادث الآخر المحتمل تأخّره عنه فالمقصود من القسم الأوّل وهو مجهولي التّاريخ المقابل للقسم الثّاني هو ما احتمل التّقدّم والتّأخّر في كلّ منهما.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان الأصل بالنّسبة إلى عدم كلّ من المجهولين إلى زمان القطع بانقلابه إلى الوجود لو ترتّب على كلّ منهما أثر شرعيّ فيعمل بكلّ منهما إن لم يكن بينهما تعارض بأن يحصل من العمل بهما طرح العلم الإجمالي المعتبر، وإلاّ فيحكم بتساقطهما والرّجوع إلى غيرهما من الأصول، أو عدم جريانهما فيما لو استلزم طرح العلم الإجمالي على القولين وإلى عدم أحدهما فيما لو ترتب عليه أثر دون عدم الآخر وإن ترتّب على تأخّره عنه، فإنه لا إشكال أيضاً في وجوب الأخذ بما ترتّب عليه أثر شرعيّ، بلا توسيط أمر غير شرعيّ، كما أنّه لا إشكال في عدم جريان الأصل بالنّسبة إلى عدم كلّ منهما لو فرض عدم ترتّب أثر شرعي عليه، أو ترتّب أثر شرعيّ على تأخّر أحدهما عن الآخر نظراً إلى عدم المعنى للحكم بعدم نقض ما لا يكون له أثر شرعيّ أصلاً، أو بواسطة أمر غير شرعيّ على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، مضافاً إلى لزوم التّعارض على التّقدير الثّالث كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه لا معنى لإهمال أخبار الاستصحاب بالنّسبة إلى كلّ متيقّن كان موضوعاً لحكم في الشّريعة إذا لم يتعارض إجراء الاستصحاب فيه بإجرائه في

غيره بحيث لا يجوز معه العمل بهما فاللاّزم منه هو العمل على ما ذكرنا من التّفصيل والأخذ به وسلوكه في الفرض فما ذكرنا ميزان كلّي لا يجوز التّخطّي عنه بناء على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة فلا بدّ للشّخص أن يلاحظ الأحكام الشّرعيّة المترتّبة على الموضوعات الواقعيّة من حيث ترتّبها على نفس عدم الحادث أوعلى تأخّره عن الحادث الآخر بحسب الزّمان، فلو علم بحصول الكريّة للماء وملاقاته للنّجاسة وجهل تاريخهما بأن وجد كرّا فيه نجاسة يعلم بعدم حصول الكريّة للماء في زمان وعدم وجود النّجاسة فيه أيضاً، ولكن لا يعلم زمان حدوثهما فيحتمل تقدّم كلّ منهما على الآخر وتقارنهما فتستصحب حينئذ عدم كلّ منهما إلى زمان العلم بهما ويترتّب على كلّ منهما الحكم المترتّب عليه فكلّ حكم ترتّب على الكريّة لم يحكم به، بل يحكم بما يترتّب على عدم الكريّة من جهة استصحاب عدمها كما أنّ كلّ حكم ترتّب على نجاسة الماء أيضاً لم يحكم به، بل يحكم بما ترتّب على عدمها فلو غسل بالماء المذكور متنجّس قبل زمان العلم بالكريّة والنّجاسة يحكم بطهارته إذا فرض ورود مائه عليه لا وروده عليه، وإلاّ فيحكم بنجاسته ونجاسة الماء المغسول به كما لا يخفى.

وأمّا الحكم بطهارة الماء ونجاسته ففيه وجهان مبنيّان مع قطع النّظر عن إحراز إثبات التّقارن على لزوم إحراز الكريّة في الحكم بعدم الانفعال قبل ملاقاة النّجاسة، أو لزوم إحراز القلة في الحكم بالانفعال قبل ملاقاة النّجاسة، فعلى الأوّل يحكم بنجاسته على تأمّل. وعلى الثّاني بطهارته على تأمّل، كما أنّه بناء على كون الكريّة مقتضية للاعتصام والقلّة مقتضية للانفعال بحيث لا يكون لأصل الملاقاة اقتضاء أصلاً يحكم بطهارته أيضاً لا من جهة إثبات التّقارن، بل من جهة استصحاب طهارة الماء السّالم عن الأصل الحاكم عليه كما هو قضيّة الفرض ولو علم بوجود الحدث والطّهارة منه وشكّ في المقدّم منهما على الآخر فيحكم من جهة استصحاب عدم تقدّم كلّ منهما

بالمعنى الّذي عرفت على حكم كلّ من عدم الحدث والطّهارة إن لم يلزم منه مخالفة قطعيّة ولازمه عدم جواز دخوله في الأعمال المشروطة بالطّهارة، كما أنّ لازمه جواز الدّخول في الأعمال الممنوع من الدّخول فيها من جهة الحدث.

هذا كلّه بناء على عدم القول بالأخذ بالضدّ في الشّك في تقدّم أحد الحادثين على الآخر، وإلاّ فحكمه لا يخفى على المتأمّل وسيجيء ما هو تحقيق القول من المسلكين، وكذا إذا شكّ كلّ من الرّجل والمرأة المتحاذيين في الصّلاة في تقدّم شروعه في الصّلاة على الآخر وتقدّمه عليه فيدفع بالأصل تقدّم الآخر عليه ويحكم بصحّة صلاته بناء على كفاية هذا المقدار في صحّة الصّلاة ولا تعارض بأصالة عدم وجود صلاته حين صلاة الآخر لعدم ترتّب أثر عليه كما لا يخفى، هذا بالنّسبة إلى أنفسهما، وأما بالنّسبة إلى غيرهما فلو أراد ترتّب أثر على صلاتهما الصّحيحة واقعاً فلا يجوز له الحكم بصحّة صلاتهما كما لا يخفى، بل صلاة أحدهما أيضاً ومثل الفرض ما إذا شكّ في تقدّم إحدى الجمعتين على الأخرى. نعم لو فرضنا القول بجواز إثبات التّقارن في مجهولي التّاريخ كان الحكم الفساد في المسألتين كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هنا أمرين ينبغي التّنبيه عليهما: الأوّل: أنّه هل يحكم بالتّقارن ويترتّب عليه جميع ما ترتّب عليه شرعاً في المقام فيما يحتمل فيه التّقارن كما في المثال الأوّل إذا لم يعلم بتقدّم أحدهما الغير المعيّن لا المثال الثّاني، فإنه لا يحتمل فيه التّقارن أم لا وجهان، بل قولان مبنيّان على كونه من الأمور الغير الشّرعيّة فلا يجوز إثباته بالأصل وكونه من الوسائط الخفيّة، حيث إنّ التّقارن عند العرف عبارة عن نفس عدم تقدّم أحد الحادثين على الآخر بحيث يحكمون من دون توقّف بأنّ عدم الالتزام بحكمه نقض لحكم عدم وجود كلّ من الحادثين قبل الآخر، وهذا هو الوجه بناء على ما عرفت من التّفصيل في اعتبار الاستصحاب بالنّسبة إلى الآثار

. . . .

المترتّبة على المستصحب بواسطة بين كون الواسطة من الوسائط الخفيّة وغيرها، فلعلّ ما بني الأمر عليه في الرّوضة لثاني الشّهيدين قدّس سرهما في مواضع من إثبات التّقارن مبنيّ على ذلك وإن احتمل ابتناؤه على القول باعتبار الأصول المثبتة نظرا إلى كون اعتبار الاستصحاب عنده من باب الظّن لا التّعبد، ثمّ إنّه لا يعارض بأنّ الأصل عدم التّقارن أيضاً حيث إنّه على خلاف الأصل، لا لأنّ الشّك في التّقارن وعدمه مسبّب عن الشّك في تقدّم كلّ من الحادثين على الآخر وعدمه حتّى يمنع من ذلك ويقال إنّ الشّك فيه في عرض الشّك المذكور وكلاهما مسبّبان عن الشّك في زمان الوجود قياساً على الآخر، بل لما عرفت من أنّ التّقارن كالتّأخّر والتّقدّم من كيفيّات الوجود وأنحائه فلا يعقل أن يجري الأصل في نفسه على ما عرفت تفصيل القول فيه في أوّل المسألة فعلى ما ذكرنا يترتّب على الأصل المذكور جميع الآثار المترتّبة على تقارن الحادثين فيحكم في مسألة الشّك في تقدّم الكريّة والنّجاسة بنجاسة الماء بناء على اشتراط سبق الكريّة في الاعتصام، وكون الملاقاة بنفسها مقتضية وفي الفرضين الأخيرين بفساد كلّ من الصّلاتين كما عرفت، وفي مسألة الشّك في تقدّم رجوع الرّاهن عن الإذن في البيع بالصّحة بناء على كون الإذن السّابق مقتضياً لصحّة البيع الواقع عن المرتهن ما لم يسبق بمنع من الرّاهن ورجوع منه وبالفساد بناء على كون الإذن السّابق مقتضياً للصحّة إذا وقع البيع حال بقاء الإذن وعدم الرّجوع منه، فالبيع المقارن للرّجوع إذا ملغى في نظر الشارع، وهكذا الأمر في سائر المقامات فلا بدّ من أن يتأمّل الفقيه بحسب المقامات ويفرق بين ما يترتّب على التّقارن شرعاً وبين ما يترتّب على تأخّر أحد الحادثين عن الآخر الثّاني أنّه لا يشترط فيما ذكرنا من الحكم بين مجهولي التّاريخ العلم التّفصيلي باجتماعهما في زمان من الأزمنة، بل يكفي مجرّد احتمال اجتماعهما في زمان من الأزمنة وإن قطع بارتفاعهما في زمان الحكم باستصحاب

عدمها كما إذا علم بوقوع النّجاسة في الماء في أحد اليومين وحصول الكريّة له أيضاً في أحدهما مع القطع بارتفاعهما من الماء في اليوم الثّالث، فإنه لا من استصحاب عدم كلّ منهما لأحكامهما والأحكام المترتّبة على تقارنهما وهذا أمر واضح لا سترة فيه أصلاً، هذا مجمل الكلام في القسم الأوّل.

وأمّا الكلام في القسم الثّاني: وهو ما لو علم بتاريخ أحد الحادثين، أو بما يرجع إليه بحسب الحكم على ما عرفت فملخّصه: أنّه لا إشكال بناء على ما عرفت من عدم اعتبار الأصول المثبتة على ما هو قضيّة التّحقيق عندنا في جريان الاستصحاب بالنّسبة إلى مجهول التّاريخ، وترتيب جميع الأحكام المترتّبة على عدمه في الواقع عليه حتّى في زمان القطع بالحادث الآخر إن كان له حكم في الشّريعة دون الأحكام المترتّبة على تأخّره عن المعلوم التّاريخ، فإذا علم زمان غسل الثّوب النّجس بماء الحوض وشكّ في زمان حصول الكريّة فيستصحب حينئذ بقاء عدم الكريّة والقلّة إلى بعد زمان غسل الثّوب فيحكم حينئذ بنجاسة الثّوب، إمّا من جهة استصحاب القلّة وعدم الكريّة في الماء أومن جهة استصحاب نجاسة نفسه، وإذا علم زمان الكريّة وشكّ في تاريخ الملاقاة فيحكم باستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكريّة وبعده، لكنه لا ينفع إلاّ للحكم بطهارة الماء فيحكم باستصحاب نجاسته. نعم على القول باعتبار الأصل المثبت يحكم بطهارة الثّوب أيضاً وإذا علم بوجود الحدث عنه في زمان معيّن وشكّ في زمان الطّهارة أنّه قبل الحدث، أو بعده فيحكم باستصحاب عدمه قبل زمان الحدث، لكنه لا ينفع إلاّ لما ترتّب شرعاً على نفس عدم الطّهارة في السّابق كفساد الصّلاة المأتي بها فيه على تأمّل فلا يثبت به طهارته حتّى يترتّب عليه جميع ما ترتّب شرعاً على الطّهارة، بل يحكم بمقتضى الأصل بعدم جواز الدّخول في الأعمال المشروطة بالطّهارة له كما لا يخفى.

نعم على القول باعتبار الأصل المثبت يحكم بالحكم المذكور وإذا علم زمان الطّهارة وشك في زمان الحدث فيحكم باستصحاب عدمه لترتّب جميع ما رتّب عليه شرعاً من الأحكام لا لترتيب جميع ما رتّب على تأخّره عن الطّهارة فلا يحكم بعدم جواز دخوله في الأعمال المشروطة بالطّهارة من جهة، وإن جاء الحكم من جهة استصحاب الحدث لو فرض كون الحالة السّابقة على الحادثين هي الطّهارة بناء على الأخذ بالضدّ في المسألة، أو قاعدة الاشتغال، ولكنه لا دخل له بمحطّ البحث كما هو واضح.

فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه: أنّ كلّ حكم شرعيّ يترتّب على عدم الحادث المجهول التّاريخ يجب ترتيبه عليه، سواء كان قبل زمان معلوم التّاريخ، أو مقارنه، أو بعده ولا يترتّب ما ترتّب شرعاً على تأخّره عن المعلوم التّاريخ، كما أنّه لا يترتّب على عدم معلوم التّاريخ في زمان وجود مجهول التّاريخ ما رتّب عليه من الآثار الشّرعيّة لعدم جريان الاستصحاب فيه بالنّسبة إلى عدمه حتّى يترتّب عليه حكمه باستصحابه، لأنّ المستصحب إمّا أصل الوجود، أو وجوده في زمان الآخر أمّا الأوّل فلا يعقل له معنى، لأنه قبل تاريخه معلوم العدم وفي زمانه مقطوع الوجود فلا شكّ في أصل وجود حتّى يمكن استصحابه، وأما الثّاني فلأنّه وإن كان مشكوكاً، إلاّ أنّه ليس له حالة سابقة، لأنّ عدم وجوده في الأوّل في زمان الآخر من جهة السّالبة بانتفاء الموضوع.

نعم بناء على القول باعتبار الأصول المثبتة يمكن إجراء الأصل في الحادث الآخر وإثبات تأخّره عن المعلوم التّاريخ وتقدّمه وعدم كون وجوده في زمانه، والقول بأنّه يمكن إجراء الأصل في معلوم التّاريخ باعتبار الزّمان بأن يقال إنّ الأصل عدم كون زمان وجوده زمان وجود الآخر فيثبت بذلك عدم وجوده في زمانه فيه وأصالة عدم كون زمان وجوده غير زمان الآخر لا يترتّب عليه أثر حتّى

يصحّ الحكم بالمعارضة فيه ما لا يخفى. ويمكن أن يقال بمثل ما ذكرنا فيما يكون بحكم معلوم التّاريخ في الجملة كما لو لم يحتمل التّأخّر بالنّسبة إلى أحدهما معيّناً.

هذا ملخّص ما يقتضيه التّحقيق في القسم الثّاني، ولكن يظهر من الأصحاب فيه قولان آخران بين إفراط وتفريط:

أحدهما: جريان الأصل في طرف مجهول التّاريخ وإثبات تأخّره عن معلوم التّاريخ ليترتّب عليه أحكام التّأخّر وهو المحكي عن ظاهر المشهور في كلام الأستاذ العلاّمة منهم الّذين أشار إليهم بأعيانهم فيه بالنّسبة إلى ما استظهر عنهم في بعض الموارد وهذا كما ترى ليس على ما ينبغي على ما عرفت منّا.

نعم كلّ من قال باعتبار الأصول المثبتة يلزمه الالتزام بالمقالة المذكورة فما حكي عن ظاهر المشهور في بعض الموارد بناء على ما بنوا عليه في الجملة من اعتبار الأصول المثبتة في محلّه جزماً كما لا يخفى، وإن كان خلاف التّحقيق عندنا. نعم يبقى الكلام في الموارد الّتي أطلقوا القول فيها بالتّوقف في صورة العلم بالحادثين من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحدهما والجهل به فهل يحمل على صورة الجهل بتاريخهما نظراً إلى جعل تفصيلهم في بعض الموارد قرينة لإطلاقهم في بعض آخر حملاً للنّص على الظّاهر، سيّما بعد ملاحظة قول بعضهم بالتّفصيل فيما أطلقوا، أو يحمل على الاضطراب في كلماتهم كما كان الأمر كذلك في أصل العمل بالأصول المثبتة بحسب الموارد على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً وجهان كما في الكتاب والحقّ هو الثّاني، لأنه لا معنى لجعل مجرّد تفصيلهم في بعض الموارد قرينة لسائر الموارد ما لم يعلم من القرينة إرادة التّفصيل منهم، سيّما بعد ملاحظة ما يشاهد من الاختلاف والاضطراب في كلماتهم.

وبالجملة: ليس الموارد من موارد حمل الظّاهر على النّص كما لا يخفى، سيّما إذا كان الإطلاق من بعض والتّفصيل من آخر خصوصاً إذا كانا في مسألتين، ولهذا

ليس لنا أن ننسب إليهم التّفصيل فيما أطلقوا بحسب القول، مع أن لازم الحمل المذكور ذلك كما لا يخفى، وقد اعترف الأستاذ العلاّمة بذلك، ولهذا قال في مجلس البحث إنّه لا يمكننا أن نعمل بأصالة التّأخّر فيما أطلقوا.

وإن قلنا: باعتبار الأصل المثبت أيضاً، بل ذكر أنّ العمل بالأصل في مجهول التّاريخ فيما أطلقوا القول فيه بالنّسبة إلى الحكم المترتّب على عدمه أيضاً في غاية الإشكال، وإن كان ما ذكره دام ظلّه لا يخلو عن إشكال ما لم يستظهر إجماع منهم في المسألة على العمل بخلاف الأصل، فتبيّن ممّا ذكرنا فساد الوجه الأوّل، هذا وقد يتأمّل فيما ذكره الأستاذ العلاّمة من الجمع بين الوجهين، وإن كان الثّاني مبنيّاً على التّنزّل، لأنّ الجزم بالأوّل ينافي الثّاني، وإن كان على الوجه المذكور فتأمل.

ثانيهما: ما يظهر من بعض مشايخنا تبعاً لبعض الأساطين حسب ما استظهره الأستاذ من كلامه الّذي ستقف عليه من عدم العمل بالأصل في مجهول التّاريخ مطلقاً حتّى بالنّسبة إلى الأحكام المترتّبة على نفس مجرى الأصل حيث قال في ذيل جملة كلام له في باب الرّهن في مسألة اختلاف الرّاهن والمرتهن في تقدّم الرّجوع عن الإذن في البيع على البيع وتأخّره عنه ما هذا لفظه. نعم يبقى شيء أشار إليه في الدّروس والحواشي وتبعه عليه غيره وهوإن كلام الأصحاب يتمّ فيما إذا أطلق الدّعويان ولم يعيّنا وقتا للبيع، أو الرّجوع، وأما إذا عيّناً وقتاً واختلفا في الآخر فلا يتمّ، لأنهما إذا اتّفقا على وقوع البيع يوم الجمعة مثلاً واختلفا في تقديم الرّجوع عليه وعدمه، فالأصل التّأخّر وعدم التقدّم فيكون القول قول الرّاهن وينعكس الحكم لو اتّفقا على عدم تقدّم وقت الرّجوع واختلفا في تقديم البيع عليه وعدمه، وهذه مسألة تأخّر مجهول التّاريخ عن معلومه، وقد حقّقنا الكلام فيها في مقام آخر، ولعلّ إطلاق الأصحاب هنا وفي مسألة الجمعتين ومسألة من اشتبه

موتهم في التّقدم والتّأخر ومسألة تيقّن الطّهارة والحدث وغيرها شاهد على أنّ أصالة التّأخّر إنّما تقضي بالتّأخّر على الإطلاق لا بالتّأخّر عن الآخر ومسبوقيّته به إذ وصف السّبق حادث والأصل عدمه فيرجع ذلك إلى الأصول المثبتة وهي منتفية فأصالة الرّهن هنا حينئذ بحالها، إلاّ أنّ الإنصاف عدم خلوّ ذلك عن البحث والنّظر خصوصاً في المقام انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بأنّ مورد استفادة هذا المطلب منه ليس إلاّ استشهاده بإطلاق كلمات الأصحاب في المسائل المذكورة حسب ما اعترف به الأستاذ العلاّمة، ولكنه لا يخفى عليك أنّ كلامه بعد التّأمّل وإعطاء حقّ النّظر فيه كالصّريح في أنّ مقصوده نفي الآثار المترتّبة على تأخّر أحد الحادثين عن الآخر وأنّه إنّما استشهد بكلماتهم لذلك على ما يشهد به قوله إنّما تقتضي بالتّأخّر على الإطلاق لا بالتّأخّر عن الآخر لا لنفي الآثار المترتّبة على عدم أحد الحادثين، كيف وهو سلّم اقتضاء الأصل المذكور التّأخر على الإطلاق بالمعنى الّذي عرفته منّا في المراد من أصالة التّأخّر، هذا كلّه مع أن ما نقله من الأصحاب واستشهد به إنّما يكون مبنيّاً على مجرّد الاحتمال على ما يشهد به لفظة لعلّ سيّما بعد ملاحظة ذيل كلامه فلاحظ وتأمّل، ثمّ إنّه على تقدير القول بهذه المقالة لا إشكال في ظهور فساده ممّا ذكرنا وفصّلنا القول فيه.

وينبغي التّنبيه على أمرين:

الأوّل: أنّه قد يوجد شيء في زمان ويشكّ في مبدئه فيحكم بتقدّمه من جهة أصالة التّقدّم وتشابه الأزمان وقد يسمّى ذلك بالاستصحاب القهقرى مجازاً، وقد عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة أنّ هذا المعنى غير معتبر عندنا وأنّه لا دخل له بالاستصحاب موضوعاً، بل هو على عكس الاستصحاب كما لا يخفى.

نعم قد يكون تأخّره ملازماً لحدوث حادث آخر قبله فبأصالة عدم حدوثه يحكم بتقدّمه، فإن كان فيما نقول باعتبار الأصول المثبتة فيه كما في باب الألفاظ

فلا إشكال في العمل عليه كما إذا شكّ في الوضع اللّغوي بعد العلم بالوضع العرفي، ولكنه لا دخل له بالاستصحاب القهقرى، بل ولا دخل له بالاستصحاب فإنّك قد عرفت أنّ اعتبار الأصول اللّفظيّة لا دخل له بمسألة الاستصحاب، بل من باب بناء العقلاء عليها من جهة الظّن، وإن كان فيما لا يقول باعتبار الأصل المثبت فيه فلا إشكال في عدم جواز العمل عليه، وممّا ذكرنا كلّه تعرف النّظر فيما ذكره الأستاذ العلاّمة، فإنّ إثبات التقدّم بأصالة عدم وجود الحادث الآخر الّذي يكون الشّك في التّقدم مسبّباً عنه لا دخل له بالاستصحاب القهقرى كما لا يخفى.

الثّاني: أنّ ما ذكرنا كلّه من الحكم في الشّك في الحادثين إنّما هو مع قطع النّظر عن الحالة السّابقة قبل العلم بهما أي من حيث اقتضاء نفس الشّك في التّقدّم والتّأخر، إذ هو محطّ البحث في الشّك في الحادث كما لا يخفى، وأمّا إذا فرض وجود الحالة السّابقة هناك كما فيما علم بصدور حدث وطهارة منه وشكّ في المقدّم منهما مع العلم بكون الحالة السّابقة الطّهارة، أو الحدث، وكما فيما غسل الثّوب النّجس بماءين يعلم بطهارة أحدهما ونجاسة الآخر إلى غير ذلك فهل يؤخذ بمقتضى الحالة السّابقة، أو يؤخذ بخلافها وضدّها أولا يؤخذ بشيء منهما، بل يرجع إلى الأصول، أو يفصل بين العلم بتاريخ أحدهما والجهل بتاريخهما فيؤخذ في الأوّل بالثّاني، وفي الثّاني بالأوّل وجوه، بل أقوال في الجملة قد يقال بأنّ الأوجه ثاني الوجوه، لأنّ مقتضى العلم بوجود الحادثين اللّذين يقتضي أحدهما رفع الحالة السّابقة العلم بارتفاعها ووجود ضدّها، ولمّا لم يعلم تقدّمه على ما يقتضي حدوث مثل الحالة السّابقة في المحلّ القابل وتأخّره عنه فيشكّ من أجل هذا الشّك في ارتفاع الضدّ فيستصحب وجوده.

فإن قلت: قد ذكرت غير مرّة أنّه يعتبر في الاستصحاب تقدّم زمان المتيقّن على الزّمان المشكوك وتغاير زمانيهما، وإن اتّحد زمان نفس الوصفين، وهذا

اللاحق رأساً، وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء، فإذا شك في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق فلا يؤثر في جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه، وهذا هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث

المعنى غير موجود في المقام، لأنّ الّذي تعلّق به العلم هو وجود الضدّ إمّا قبل ما يكون على طبق الحالة السّابقة، أو بعده، لأنّ هذا المقدار هو القدر المتيقّن فيحتمل وجوده في نفس زمان الشّك فكيف يحكم مع ذلك بإجراء الاستصحاب فيه.

قلت: لا إشكال في وجود المعنى المذكور في المقام أيضاً ضرورة أنّ المشكوك هو ارتفاع الضّد بعد طروّه على المحلّ، وإلاّ لكان الشّك من الشّك السّاري، مع أن من المشاهد بالوجدان وجود اليقين والشّك معاً فلو لم يتأخّر زمان المشكوك عن المتيقّن لم يمكن اجتماعهما. والحاصل: أنّ المشكوك ارتفاع الضّد بعد حصوله قطعاً، ومن المعلوم بداهة أنّ زمان الارتفاع بعد زمان الوجود فتأمل.

نعم لو بني على اعتبار أصالة التّأخر لزم الأخذ على طبق الحالة السّابقة فيما إذا فرض العلم بتاريخ المخالف لها وشك في مبدإ زمان الموافق لها فيحكم بمقتضى أصالة التّأخّر على كون زمانه مؤخّراً عن زمان المخالف، لكن قد عرفت ما في هذا البناء ووجه البناء على الحالة السّابقة مطلقاً هو تعارض الأصلين أي أصالة عدم وجود كلّ منهما في زمان الآخر وتقدّمه عليه حتّى فيما لو كان أحدهما معلوم التّاريخ بناء على التّوهم الّذي عرفته من إجراء الأصل في طرف المعلوم أيضاً فيتساقطان فيبقى الحالة السّابقة سليمة عن الرّافع والأخذ بها سالماً عن المعارض، هذا وفيه ما لا يخفى، ووجه البناء على الرّجوع إلى الأصول مطلقاً هو العلم بارتفاع الحالة السّابقة وتساقط الأصلين بعد تعارضهما وعدم جواز الأخذ بالحالة السّابقة أيضاً لما عرفت في السّؤال الّذي أوردناه على المختار فيلزمه الرّجوع إلى سائر الأصول وفيه أيضاً ما لا يخفى، ووجه التّفصيل مع جوابه أيضاً ممّا لا خفاء فيه.

يريدون به أنه إذا علم بوجود حادث في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث، فإذا شك في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

وحيث تقدم في الأمر السابق أنه لا يثبت بالاستصحاب بناء على العمل به من باب الأخبار لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة لا على مجرد حياته قبل الجمعة حكم شرعي لم يترتب على ذلك.

نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية جرى فيه ما تقدم ذكره آنفاً.

وتحقيق المقام وتوضيحه أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم لا أحكام حدوثه يوم الجمعة، إذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه إلا أن يقال إن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم وإذا ثبت بالأصل عدم شيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك.

فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث، وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل.

وممّا ذكرنا يعلم أنه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخر أيضاً لأن وجوده مساو لحدوثه. نعم يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين كما إذا علمنا أن الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم أنه صار كراً بعده وارتفع

كريته بعد ذلك، فنقول: الأصل عدم كريته في يوم الخميس ولا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه. نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين[1].

وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر كما إذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر، فأما أن يجهل تاريخهما، أو يعلم تاريخ أحدهما فإن جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر، لأن التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب لعدم مسبوقيته باليقين، وأما أصالة عدم أحدهما في زمان الآخر فهي معارضة

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الحكم بالطّهارة في الفرض من جهة حصول العلم بها على كلّ تقدير ولا تعلّق له بغسل الثّوب النّجس بماءين مشتبهين بالنّجس الّذي وقع فيه الخلاف المعروف ويجري فيه الوجوه والأقوال الّتي عرفت الإشارة إليها في كلامنا أخيراً في طيّ الأمر الثّاني، وتنزيل الكلام على انغسال الثّوب بماءين مشتبهين بالمضاف لا تساعده العبارة ونظائرها، فإنّ حقّ التّعبير على تقدير إرادة ما ذكر في التّوجيه أن يقال بدل القول المذكور نظير الغسل بالمشتبهين بالمضاف ونحو ذلك ممّا يرجع إلى تشبيه المقام بالمشتبهين بالمضاف لا جعله من بابه، فالتّعبير بما ذكر قرينة واضحة على إرادة المشتبهين بالنّجس كما لا يخفى، والقول بأنّ الغرض جعل الفرض من أمثلة انغسال الثّوب النّجس بالماءين المشتبهين بالنّجس مع عدم فرض نجاسة الماء في الفرض أصلاً من حيث العلم بزوال النّجاسة الأوّلية من الثّوب، وإن كانت الطّهارة الفعليّة مشكوكة ممّا يضحك به الثّكلى كما لا يخفى، فالاعتراف بكونه سهوا من قلمه الشّريف أولى من هذه التّوجيهات الباردة المضحكة.

بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين وسيجيء تحقيقه إن شاء الله.

وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن لأصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر وجهان: من كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كون كل منهما قبل الآخر، ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن عدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود، وإن كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك لا تأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده.

نعم يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت، فإذا علم تاريخ ملاقاة الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كراً فيقال الأصل بقاء قلته وعدم كريته في زمان الملاقاة، وإذا علم تاريخ الكرية حكم أيضاً بأصالة عدم الملاقاة في زمان الكرية وهكذا.

وربما يتوهم جريان الأصل في طرف المعلوم بأن يقال الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

ويندفع بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان، وأما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقاً بالعدم.

ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان:

أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التاريخ وإثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد منها مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة، أو بعدها فإنهم حكموا بأن القول قول مدعي تأخر الموت.

نعم ربما يظهر من إطلاقهم التوقف في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر كمسألة اشتباه تقدم الطهارة، أو الحدث ومسألة اشتباه الجمعتين واشتباه موت المتوارثين ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع، أو تأخره عنه وغير ذلك.

لكن الإنصاف عدم الوثوق بهذا الإطلاق، بل هوأما محمول على صورة الجهل بتاريخهما وأحالوا صورة العلم بتاريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر وعلى محامل أخر.

وكيف كان فحكمهم في مسألة الاختلاف في تقدم الموت على الإسلام وتأخره مع إطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النص والظاهر، مع أن جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد كالشهيدين في الدروس والمسالك في مسألة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره والعلامة الطباطبائي في مسألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة هذا.

مع أنه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع في حكمها إلى الأصول أن غفلة بعضهم، بل أكثرهم عن مجاري الأصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة.

الثاني: عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما، وقد صرح به بعض المعاصرين تبعاً لبعض الأساطين مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين مستدلاً على ذلك بأن التأخر ليس أمراً مطابقاً للأصل.

وظاهر استدلاله إرادة ما ذكرنا من عدم ترتيب أحكام صفة التأخر وكون

المجهول متحققاً بعد المعلوم لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة إرادة عدم ثمرة مترتبة على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً، فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان فالأصل بقاء حياة ولده فيحكم له بإرث أبيه، وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما.

وكيف كان فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث كما هو المشهور فإنكاره في محله، وإن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث ووجود ضده وترتيب جميع آثاره الشرعية في زمان الشك فلا وجه لإنكاره إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان وما لم يعلم.

وأمّا ما ذكره من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعتين وأخواتها فقد عرفت ما فيه.

فالحاصل: أن المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر فإن كان زمان حدوثه معلوما فيجري أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها، فإذا علم بتطهره في الساعة الأولى من النهار وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة، أو بعدها فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الأولى كما تخيله بعض الفحول، وإن كان مجهولاً كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً وسيجيء توضيحه.

واعلم أنه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه ويحكم بتقدمه، لأن

تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى.

مثاله: أنه إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك فيقال مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان، بل قبله إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع والأصل عدمه.

وهذا إنما يصح بناء على الأصل المثبت وقد استظهرنا سابقاً أنه متفق عليه في الأصول اللفظية ومورده صورة الشك في وحدة المعنى وتعدده، أما إذا علم التعدد وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على أن الأصل فيها عدم الثبوت.

الأمر الثامن:

قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد كفقد ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة، أو وجود ما يشك[1] في اعتبار عدمه وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم.

---

(١) التمسّك باستصحاب الصّحة قد يكون في الشّك في المانعيّة وجوداً أومنعاً، وقد يكون في الشّك في القاطعيّة وجوداً، أو قطعاً، وقد يكون في الشّك في الجزئية والشّرطيّة، وقد يكون في الشّك في الرّكنيّة بعد ثبوت أصل الجزئيّة في الشّريعة في الجملة وذكر الأستاذ العلاّمة دام ظلّه أنّ المعروف بين الأصحاب سيّما القدماء هو التّمسك بالأصل المذكور في الشّك في المانع والقاطع، سواء كان في الشّبهة الموضوعيّة، أو الحكميّة، وأما التمسّك به في سائر الموارد فإنّما يوجد في كلام من تأخّر منهم سيّما في الشّك في أصل الجزئيّة والشّرطية، ولكن الّذي يظهر منهم هو

التّمسك به في الشّبهة الحكميّة لا الموضوعيّة إذ هومما لا معنى له كما لا يخفى.

ثمّ طريق التمسّك به في غير الشّك في الجزئية والشّرطيّة وكيفيّة الاستدلال به ظاهر، وأما كيفيّة التّمسك به في الشّك في الجزئية فهي بأن يفرض دخول المكلّف فيما بعد المشكوك من الأجزاء المعلومة غفلة عن المشكوك ثمّ بعد الدّخول فيما بعده التفت إلى الحال، فيحكم هنا باستصحاب الصّحة وعدم جزئيّة المشكوك ويلحق صورة الالتفات به بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل، والوجه في كون كيفيّة التمسّك به ما ذكرنا هو إنه لا معنى للتمسّك به في صورة الالتفات إذ قبل دخوله فيما بعد المشكوك لا يتحقّق مورد للتمسك بالأصل المذكور للقطع ببقاء الصّحة، وبعد الدّخول فيه يقطع بفساد صلاته من جهة عدم تمكّنه من إحراز الأمر بالنّسبة إلى الجزء الدّاخل فيه والحال هذه فتدبّر.

ثمّ إنّ حكم غير الشّك في القاطعيّة لمّا كان حكم الشّك في.

فبالحريّ أن نحرّر البحث في مقامين أحدهما في حكم الشّك في المانعيّة وما يشاركه في الحكم ثانيهما في حكم الشّك في القاطعيّة والمبطليّة مقدّماً للبحث عن الفرق بين المانع والقاطع مفهوماً على البحث عن الحكم فيهما، فنقول: المراد من المانع هو ما يمنع بوجوده عن تحقّق أصل ماهيّة العبادة من غير أن يكون له مدخل بخصوص جزء من الأجزاء فيكون عدمه معتبراً في الماهيّة كاعتبار وجود الأجزاء والشّرائط فيها، بمعنى كونه في عرضها، وأما المراد بالقاطع فهو ما يمنع بوجوده عن الهيئة الاتصاليّة المعتبرة بين الأجزاء عند الشارع ويقطع الأجزاء بعضها عن بعض ويرفع قابليّة اتّصال كلّ منها بالآخر، فإنّا علمنا من إطلاق الشارع على بعض الأشياء بالقاطع والمبطل والنّاقض أنّ للعبادة هيئة اتّصاليّة في نظر الشارع لا يعلم حقيقتها غيره يرفعها بعض الأشياء، وإن كان قليلاً كالتّكلّم ولو بحرف وشرب الماء ولو بقطرة ولا يرفعها بعض آخر، وإن كان في نظرنا أولى

....

بالرّفع من غيره الرّافع كالتَجشّؤ، فإذا يمكن الشّك في اتّصاف بعض الأشياء بهذا المعنى.

وإن شئت قلت: في بيان الفرق بينهما إنّ المانع ما له تأثير في أصل المادّة، ولهذا يكون عدمه معتبراً فيها والقاطع ما له تأثير في الصّورة أي الجزء الصّوري، أعني الاتّصال المعتبر في نظر الشّارع بين كلّ جزء ولاحقه بحيث يكون له مدخل في أصل قابليّة الأجزاء للجزئية والتّركيب وحصول الكلّ من اجتماعها هذا مجمل الفرق بينهما بحسب المفهوم، وأما تشخيص المصداق فهو بنظر الفقيه والرّجوع إلى الأدلّة كما هو واضح، إذا عرفت هذا فنقول: أمّا المقام الأوّل فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه وعدم تعقّله سواء جعل المستصحب صحّة المجموع، أو الأجزاء السّابقة أمّا الأوّل فظاهر، لأنّ المفروض عدم حصول الكلّ قطعاً فكيف يستصحب صحّته.

والحاصل: أنّ مفروض البحث وقوع الشّك في أثناء العمل فمعه لا يعقل وجود الكلّ حتّى يستصحب صحّته هذا إن أريد بالصّحة المستصحب الصّحة المنجّزة، وإن أريد بها الصّحة التّقديريّة بأن يقال قبل وجود هذا المشكوك لو أتي بمجموع الأجزاء والشّرائط كان موجباً لامتثال الأمر المتعلّق بالمركّب والأصل بقاؤه فكذلك أيضاً قبل الإتيان بالمجموع، لأنّ المفروض الشّك في اعتبار المشكوك في أصل الماهيّة فكيف يمكن مع هذا فرض صحّة للباقي.

وبالجملة: إجراء الاستصحاب في الكلّ في الفرض ممّا لا يعقل له معنى ولم يدّعه أحد أيضاً، وأما الثّاني فللقطع ببقاء صحّة الأجزاء السّابقة ولو مع ترك ما يقطع بجزئيّته، أو فعل ما يقطع بمانعيّته فضلاً عن المقام، لأنّ المراد من صحّة الأجزاء السّابقة إمّا موافقتها للأمر المتعلّق بها من حيث إنّها جزء للمركّب المأمور به، أو ترتيب الأثر عليها وعلى أيّ من المعنيين لا معنى لإجراء الاستصحاب فيها،

أمّا على الأوّل فلأنّ المفروض وقوع الأجزاء السّابقة على طبق الأمر بها وعدم مدخليّة وجود سائر ما يعتبر في العبادة في المعنى المذكور، لأنّ وقوع كلّ جزء على طبق الأمر المتعلّق به لا يتوقّف على وجود غيره ممّا يعتبر في تحقّق الكلّ، وإلاّ لزم كونه كلاً وخروجه عن الجزئيّة وهو خلف، فلا يعقل بعد فرض الموافقة صيرورتها مخالفة للأمر المتعلّق بها لاستحالة انقلاب الشّيء عمّا وقع عليه حسب ما هو قضيّة العقل على سبيل البداهة.

هذا مع أنّه لو فرض احتمال مدخليّة المشكوك في وقوع الواقع على طبق الأمر المتعلّق به لم يعقل مع الاستصحاب أيضاً لتعلّق الشّك حينئذ بنفس الحالة السّابقة وسرايته إليها، فإذا لا بدّ لمن يريد الاستصحاب أن يحرز عدم اعتبار المشكوك في وقوع الأجزاء السّابقة على طبق الأمر المتعلّق بها كما لا يخفى، وأما على الثّاني فلأنّ الأثر المقصود من الجزء من حيث إنّه جزء ليس إلاّ كونه بحيث لوإنضمّ إليه تمام ما يعتبر في تحقّق الكلّ لتحقّق الكلّ كما أنّ فساده كونه بحيث لوإنضمّ إليه تمام ما يعتبر في الكلّ لم يتحقّق الكلّ، فإذا قرأ المكلّف الحمد في الصّلاة على الوجه المقرّر في الشّريعة من مراعاة القراءة وغيرها ممّا يعتبر فيها فهو حينئذ بحيث لوإنضمّ إليه تمام ما يعتبر في الصّلاة لحقّقت الصّلاة ووجدت في الخارج، سواء وجد بعده تمام ما يعتبر في تمام الصّلاة أولا، ضرورة عدم توقّف صدق الشّرطيّة على الشّرط وإذا قرأه غير مراع لما اعتبر فيه فهو ليس بهذه المثابة، وهكذا الأمر في غيره من الأجزاء وما ذكرنا في معنى الصّحة على التّقدير الثّاني ممّا لا شبهة فيه، لأنه لا يعقل أن يقال إنّ أثر الجزء من حيث إنّه جزء تحقّق الكلّ به، وإلاّ لزم الخلف كما لا يخفى، وهو محال، فإذا وجد الجزء بالصّفة المذكورة فلا يعقل أن يصير ترك جزء آخر، أو وجود المانع من أصل العمل سبباً لرفع الصّفة المذكورة عنه، لأنّك قد عرفت أنّ صحّة الجزء بالمعنى المذكور مرجعها إلى قضيّة شرطيّة لا ينافي صدقها

مع القطع بكذب الشّرط، فإذا كان هذا حال ما يقطع بجزئيّته ومانعيّته فكيف بحال المشكوك هذا مع أنّه لو فرض احتمال مدخليّة المشكوك في ترتّب الأثر على الجزء، بمعنى كونه مشروطاً به لسرى الشّك اللاّحق إلى أصل المتيقّن على ما عرفت، فإن قلت: من معاني الصّحة إسقاط الإعادة وهومما يقبل الاستصحاب، وإلاّ لزم عدم إعادة الأجزاء السّابقة في صورة ترك الجزء عمداً، أو إيجاد المانع كذلك وهو خلاف الإجماع، بل الضّرورة، فإذا شكّ في مانعيّة شيء فيستصحب هذا المعنى. قلت: الصّحة بهذا المعنى من لوازم الصّحة بالمعنى الأوّل، لأنّ موافقة الجزء للأمر المتعلّق به يلزمها سقوطه ضرورة اقتضاء كلّ أمر للأجزاء بالنّسبة إليه فإعادة الأجزاء لا يمكن أن يستند إليها بعد فرض تحقّقها على وجهها.

نعم قد يجب إعادتها من جهة وجود القاطع لها حسب ما ستقف عليه في المقام الثّاني.

فإن قلت: بناء على ما ذكرت يلزم عدم عروض البطلان للأجزاء السّابقة بعد فرض وجودها على الوجه المطلوب أصلاً إلى يوم القيامة، مع أن من المعروف في النّص والفتوى إطلاق المبطل على كثير من الأمور ولا يمكن أن يعتبر نسبة البطلان إلى الصّلاة حيث إنّ المفروض عدم وجودها.

قلت: نلتزم بذلك فيما لا يكون البطلان من جهة وجود القاطع الرّافع للاتّصال المعتبر عند الشارع بين الأجزاء ومعنى بطلان الأجزاء السّابقة هو عدم حصول الكلّ على تقدير انضمام سائر الأجزاء إليها من جهة عدم انضمام تمام ما يعتبر فيه إليها فليس النّقض من جهتها، بل من جهة غيرها فنسبة البطلان إليها حقيقة مبنيّة على التّسامح، وأما إعادتها حينئذ فإنّما هي من جهة حصول قدح في أصل المادّة من جهة وجود المانع الّذي اعتبر عدمه فيها فتدبّر. هذا مجمل القول بالنّسبة إلى المقام الأوّل.

وأمّا الكلام في المقام الثّاني فالّذي بنى عليه الأستاذ العلاّمة في الكتاب وفي مجلس البحث هو جريان الاستصحاب فيه واعتباره، لأنّ المفروض أنّ القاطع بوجوده يمنع من وجود الهيئة المعتبرة في أصل قابليّة الجزء للجزئيّة فهو بوجوده يرفع القابليّة المفروضة للأجزاء القائمة بها المعتبر تحقّقها في صحّة الجزء فمع الشّك في وجوده يشكّ في ارتفاع القابليّة والهيئة فيبنى على بقاء القابليّة إمّا من جهة استصحابها، أو استصحاب الهيئة، أو استصحاب عدم الرّافع لها.

والحاصل: أنّه لمّا كان بمقتضى الفرض اعتبار عدم القاطع في بقاء صحّة الأجزاء السّابقة على حالها من جهة اعتبار أمر فيها يلزمه رفعه نظير ما إذا اعتبر في قابليّة الخلّ لصيرورته جزءاً للسّكنجبين وتحقّقه به كونه على صفة يرفعها بعض الأشياء إذا ألقي في الخلّ بعد فرض وجودها على الصّفة المعتبرة، فإذا شكّ في وجوده فلا محالة يقع الشّك في بقاء صحّة الأجزاء السّابقة فالشّك في تحقّق الكلّ حينئذ ليس من جهة الشّك في انضمام تمام ما يعتبر إليها، بل من جهة الشّك الرّاجع إليها، لأنّ المفروض عدم اعتبار عدم القاطع في أصل المادّة، بل اعتباره في تحقّق الاتّصال المعتبر في الأجزاء فهو، وإن كان معتبراً في الماهيّة أيضاً إلاّ أنّ اعتباره فيها من جهة قدحه في الجزء الصّور المعتبر بين الأجزاء فاعتباره فيها إنّما هو بالعرض لا بالذّات.

وبالجملة: مقتضى الفرض في المقام رفع الصّحة للأجزاء السّابقة بوجود القاطع من جهة اعتبار عدمه في وصف معتبر في الجزء ومقتضى الفرض في المقام الأوّل عدم قدح الموجود، أو المعدوم في صحّة الأجزاء.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت من البيان سريان الشّك في القاطع إلى الشّك في أصل المتيقّن حيث إنّ المفروض اعتبار عدم القاطع في أصل صحّة الأجزاء ومع هذا المعنى لا يجري الاستصحاب على ما اعترفت به غير مرّة.

. . . .

قلت: مقتضى ما ذكرنا قدح القاطع في الأجزاء السّابقة، بمعنى رفعه لصحّتها وقابليّة انضمامها لسائر الأجزاء بعد فرض وجودها على تلك القابليّة من أوّل الأمر فالاتّصال المعتبر في نظر الشارع بين الأجزاء ليس معتبراً في أصل صحّتها، بل في بقائها على حالها فتأمل.

فإن قلت: كيف تستصحب الهيئة الاتّصاليّة مع أنّها قائمة بالطّرفين والمفروض عدم وجود أحدهما والقابليّة وإن كانت قائمة بكلّ من الطّرفين إلا أنّ استصحابها غير مجد أيضاً لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، لأنّ المقصود من استصحابها هو إثبات بقائها على الوجه الّذي كان عليه من تحقّق الكلّ به على تقدير انضمام تمام ما يعتبر فيه إليه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى ليس من الأمور الشّرعيّة ومنه يظهر فساد استصحاب عدم القاطع، بل هو أشدّ فساداً، لأنّ المقصود منه إثبات القابليّة المترتّب عليها تحقّق الكلّ فالاستصحاب المذكورة بأسرها غير جارية إمّا من جهة عدم المتيقّن السّابق كما في استصحاب الهيئة أو من جهة عدم الأثر الشّرعي كما في الأخيرين هذا مع أنّه لو فرض جريان الأوّلين، أو الثّاني لم يكن معنى لاستصحابها، لأنّ الشّك فيها مسبّب عن الشّك في وجود القاطع كما أنّ الشّك في الثّاني مسبّب عن الشّك في الأوّل أيضاً كما لا يخفى.

قلت: أمّا الهيئة فهي وإن كانت قائمة بالطّرفين ولا يجوز استصحابها بناء على الدّقة لعدم وجودها قبل تحقّق الجزء اللاّحق لفرض كونها أمراً نسبيّاً قائما بالجزءين إلاّ أن المكلّف لمّا كان عازماً على إيجاد الأجزاء اللاّحقة فكأنّها موجودة فعلاً بحكم العرف وتنزيله فيكون الأمر القائم بها أيضاً موجودة بهذه الملاحظة فالهيئة وإن لم تكن متيقّن الوجود سابقاً بالنّظر إلى الدّقة إلاّ أنّها متيقّن الوجود بحكم العرف، وهذا المقدار يكفي في إجراء الاستصحاب كما في نظائر المقام مثل استصحاب الكريّة والقلّة واستصحاب الزّمان ونحوها من الاستصحاب

. . . .

بالمسلّمة بين المثبتين لا يقال لو كان الأمر كما ذكرت يلزمك القول بجريان استصحاب الصّحة في المقام الأوّل أيضاً، فإنّ وجود المانع وترك الجزء وإن لم يرفعا صحّة الأجزاء السّابقة حقيقة إلاّ أنّهما يرفعانها بحكم العرف من باب المسامحة، ولذا يحكمون ببطلان الأجزاء السّابقة عند وجود المانع في الأثناء على ما اعترفت به، فإذا شكّ في وجود المانع فيشكّ في بقاء الصّحة للأجزاء السّابقة عرفاً وإن لم يكن ذلك ثابتاً على الحقيقة إلاّ أنّ المدار ليس عليها بمقتضى الفرض، ولا فرق عند التّحقيق في اعتبار المسامحة العرفيّة بين مسامحتهم في المتيقّن وبين مسامحتهم في صدق الشّك، لأنّا نقول لا معنى للحكم باعتبار المسامحة العرفيّة في صدق الشّك على فرض تسليم وجودها مع أنه ممّا لا معنى له، إذ لم يقم برهان على اعتبار المسامحة العرفية في صدق الشك على فرض تسليم وجودها مع أنه مما لا معنى له، إذ لم يقم برهان على اعتبار المسامحة العرفية مطلقاً والقول باعتبارها في بعض الأشياء لا يلزم القول به في غيره فتأمل.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما عرفت سابقاً أنّ صحّة الأجزاء السّابقة في صورة القطع بها لا تنفع في تحقّق الكلّ ووجود جميع ما يعتبر فكيف بوجودها الاستصحابي، وأما القابليّة فهي وإن لم يكن من الأمور الشّرعيّة ولا ممّا ترتّب عليه الحكم الشّرعي، بلا توسيط إلاّ أنّ الواسطة في المقام من الوسائط الخفيّة الملقاة في نظر العرف، فإنّ المقصود من بقاء القابليّة عندهم ليس إلاّ عدم وجوب الاستئناف وسقوطه بحكم الشارع كما أنّ المقصود من عدم بقائها هو وجوب استئناف العمل فعدم الالتزام ببقاء القابليّة نقض لعدم وجوب الاستئناف وسقوط الإعادة كما أن الحكم بعدم وجوب الاستئناف وسقوط الإعادة التزام ببقاء القابليّة ومنه يظهر الجواب عن الإيراد على استصحاب عدم القاطع، فإنّ معنى الحكم بوجوده ليس إلاّ الحكم بوجوب الاستئناف كما أنّ المقصود من الحكم بعدم وجوده ليس إلاّ

. . . .

عدم وجوب الاستئناف، هذا ولكن التّحقيق أنّ استصحاب عدم القاطع غير جار في المقام لاحتياجه إلى توسيط إثبات القابليّة المترتّب عليها الحكم الشّرعي بواسطة ومثل هذا ليس مورداً للاستصحاب قطعاً لعدم جريان ما ذكرنا من الميزان فيه ومنه ينقدح فساد ما ذكر أخيراً من أنّ قضيّة تسبّب الشّك في القابليّة والهيئة عن الشّك في وجود القاطع هو عدم جريان الاستصحاب فيهما، فإنّك قد عرفت غير مرّة أنّ مع جريان الأصل في الشّك السّببي لا يجوز الرّجوع إلى الأصل في الشّك المسبّب، وأما مع عدم جريان الأصل فيه فلا مانع من الرّجوع إلى الأصل فيه هذا محصّل ما قرّره الأستاذ العلاّمة مع توضيح وتنقيح منّي، ولكن الإنصاف عدم خلوّه مع ذلك كلّه عن النّظر، لأنّ وجوب الإعادة والاستئناف على تقدير تسليم كون الواسطة خفيّة ليس من الأحكام الشّرعيّة لعدم موافقة المأتي به للمأمور به، بل من الأحكام العقليّة له وعلى تقدير تسليم كونه من الأحكام الشّرعيّة لا يكون عدمه من الأحكام الشّرعيّة قطعاً إلاّ أن يرجع الحكم بعدمه إلى جعل حكم شرعيّ آخر فتدبّر.

هذا بعض الكلام في المقام، وقد ذكرنا جملة من الكلام فيه أيضاً في الجزء الثّاني من التّعليقة فراجع إليه، ثمّ إنّ هنا طرق أخر لإثبات صحّة العمل عند الشّك في فساده في المقامين قد أشرنا إليها أيضاً في الجزء الثّاني من التّعليقة أحدها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾، وفيه ما عرفت ثمّة من منع دلالة الآية على حكم المقام بعد فرض دلالتها على الحرمة في صورة الإبطال اليقيني لاحتمال حصول البطلان بمجرّد وجود الموجود في الأثناء، أو عدم المعدوم. ثانيها: استصحاب حرمة القطع وفيه ما لا يخفى، لأنّ المفروض الشّك في صدق القطع والإبطال، وإلاّ لوجب الحكم بها بمقتضى الآية فلا معنى للرّجوع إلى الاستصحاب أيضاً. ثالثها: استصحاب وجوب الإتمام ويعلم حاله ممّا ذكرنا في سابقه.

وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه: أنه لا شك ولا ريب في أن المراد بالصحة المستصحبة ليس صحة مجموع العمل، لأن الفرض التمسك به عند الشك في الأثناء، وأما صحة الأجزاء السابقة، فالمراد بها إما موافقتها للأمر المتعلق بها، وأما ترتيب الأثر عليها.

أمّا موافقتها للأمر المتعلق بها فالمفروض أنها متيقنة سواء فسد العمل أم لا، لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتي بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها كذلك ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه.

وأمّا ترتيب الأثر فليس الثابت منه للجزء من حيث إنه جزء إلا كونه بحيث لو ضم إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكل في مقابل الجزء الفاسد وهو الذي لا يلزم من ضم باقي الأجزاء والشرائط إليه وجود الكل.

ومن المعلوم أن هذا الأثر موجود في الجزء دائماً سواء قطع بضم الأجزاء الباقية أم قطع بعدمه أم شك في ذلك، فإذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء فالقطع ببقاء صحة تلك الأجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع وصف هذا الشك فضلاً عن استصحاب الصحة مع ما عرفت من أنه ليس الشك في بقاء صحة تلك الأجزاء بأي معنى اعتبر من معاني الصحة.

ومن هنا رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقاً.

لكن التحقيق التفصيل بين موارد التمسك بيانه أنه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر، أو وجود أمر مانع وهذا الذي لا يعتنى فيه نفيه باستصحاب الصحة لما عرفت من أن فقد بعض ما يعتبر من الأمور اللاحقة لا يقدح في صحة الأجزاء السابقة، وقد يكون من جهة عروض ما

ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة.

فإنا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع أن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها، فإذا شك في شيء من ذلك وجوداً، أو صفة جرى استصحاب صحة الأجزاء بمعنى بقائها على القابلية المذكورة فيتفرع على ذلك عدم وجوب استئنافها، أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام.

وهذا الكلام وإن كان قابلا للنقض والإبرام إلا أن الأظهر بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام.

وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي.

وفيه: أن الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة والمفروض الشك في الصحة.

وربما يتمسك في إثبات الصحة في محل الشك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾*، وقد بينا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصل البراءة عند الكلام في مسألة الشك في الشرطية، وكذلك التمسك بما عداها[1] من العمومات المقتضية للصحة.

---

(١) لا يخفى عليك أنّه لم يسبق من الأستاذ العلاّمة في أصالة البراءة التّمسك بما عدا الآية الشّريفة في مسألتنا هذه وإن سبق منه الاستدلال بها في غير المقام.

---

* سورة محمد: الآية ٣٣.

الأمر التاسع:

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية، أو اللغوية، أو الأحكام الشرعية[1] العملية أصولية كانت، أو فرعية.

---

(١) لا إشكال، بل لا يعقل الإشكال في عدم خصوصيّة للمستصحب في إجراء الاستصحاب في موارد تحقّق موضوعه ومحلّه، سواء قلنا باعتباره من باب الأخبار، أو الظّن وهو ما لو وجد هناك يقين وشكّ وكان المستصحب ممّا يترتّب على وجوده الواقعي حكم شرعي لا على العلم به إذا لم يعلم كون أخذ العلم من باب الطّريقيّة، فإنّ معروض الحكم حينئذ نفس الواقع أيضاً كما لا يخفى، ولم يكن ممّا يتوقّف الأخبار على ثبوته كمسألة النّبوّة ولا ممّا دلّ دليل على عدم حجيّة الظّن فيه كالموضوعات والعقائد من الأحكام الشّرعيّة، فإنه إذا كان منه لا يحتاج استصحابه إلى ترتّب أثر شرعيّ آخر عليه، سواء كان التّرتّب، بلا واسطة، أو بواسطة في الجملة، أو مطلقاً على الاختلاف الّذي عرفت تفصيل القول فيه بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، فإنه كيف يعقل الفرق في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشّك بين موارد وجود ما ذكرنا من المناط مع عدم الإشارة فيه إلى مورد مخصوص، وكذا بناء على القول باعتباره من باب الظّن فكلّ مورد يمنع فيه من اعتبار الاستصحاب فلا بدّ من أن يرجع إلى المنع عن تحقّق ما ذكرنا من المناط.

ثمّ إنّه لا إشكال في وجود هذا المناط في الموضوعات الخارجيّة والأحكام الشّرعيّة العمليّة سواء كانت أصوليّة، أو فروعيّة في الجملة، وأما الموضوعات اللّغوية والمستنبطة فلا إشكال في عدم وجود المناط المذكور فيها بناء على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة كما لا يخفى، ومنه يظهر التّأمّل فيما ذكره الأستاذ العلاّمة، إلاّ أنّك قد عرفت عدم ابتناء الأصل في باب الألفاظ على التّعبّد، سواء

. . . .

جرى في الوضع، أو المراد، اللّهمّ إلاّ إذا فرض حكم شرعيّ مترتّب على بقاء الموضوع اللّغوي، بلا إنما الكلام والإشكال في المقام كلّه في الأحكام الشّرعيّة الاعتقاديّة، والكلام فيها يقع تارة في استصحاب نفس وجوب الاعتقاد الّذي يكون هو المراد من الحكم الشّرعي الاعتقادي والمقصود بالإثبات من الكلام في الاستصحاب في العقائد، وأخرى في متعلّق الاعتقاد كالنّبوّة والإمامة مثلاً، وثالثة في الأحكام المترتّبة عليهما، وأما استصحاب نفس الاعتقاد فلا يعقل له معنى سواء جعلناه مرادفا لليقين أومن عوارضه أومن الأفعال الاختياريّة الّتي يمكن وجودها مع فرض الشّك وعدم اليقين أيضاً كما لا يخفى، فالبحث يقع في مواضع ثلاثة:

أحدها: في جريان الاستصحاب في وجوب الاعتقاد وعدمه.

ثانيها: في جريانه في متعلّق الاعتقاد أي المعتقد.

ثالثها: في جريانه في الأحكام المترتّبة على المعتقد.

أمّا الكلام في الموضع الأول فتوضيح القول فيه يتوقّف على تقديم مقدّمة دقيقة شريفة وهي أنّ الاعتقاد بشيء هل هو عين اليقين به واليقين به عين الاعتقاد به، بمعنى كونهما عبارة عن معنى واحد وهو التّصديق القلبي فيكون كفر المتيقّن بالعقائد حينئذ بالجحود الظّاهري، أو عدم الالتزام الظّاهري حيث إنّ الإسلام ليس مجرّد الاعتقاد بحسب الباطل، بل هو مع الإقرار والالتزام بالمعتقد بحسب الظّاهر فيكون وجوب الاعتقاد حينئذ، بمعنى وجوب تحصيله حيث إنّ نفس اليقين ليس اختيارياً إلاّ بالاعتبار المذكور فتدبّر، أو غيره وكونه فعلاً اختيارياً من أفعال القلب بحيث يكون للمكلّف إيجاده في صورة اليقين بشيء وعدم إيجاده، وعلى تقدير كونه غيره هل يمكن وجوده في غير موضع اليقين وفي صورة الشّك، أو يختصّ موضوعه بصورة اليقين، فلا بدّ من البحث في موضعين: أحدهما: في تغاير اليقين والاعتقاد. ثانيهما: في اختصاص موضوع الاعتقاد باليقين على تقدير التّغاير، أمّا

الكلام في الموضع الأوّل: فالّذي عليه أكثر المتكلّمين على ما حكي أنّ الاعتقاد ليس مجرّد اليقين، بل هو أمر قلبيّ اختياري يعرض بعد اليقين في مقابل الاستنكاف والجحود القلبي ويدلّ عليه الوجدان السّليم، مضافاً إلى دلالة جملة من الآيات والأخبار عليه مثل الآيات الواردة في مذمّة جحود من استيقنت أنفسهم واستيقنوا بالوحدانيّة مع جحودها والكفر الجحود أمر معروف لا ينبغي إنكاره لأحد، وهذا هو الّذي اختاره شيخنا في الجزء الأوّل من الكتاب وفي مجلس البحث مستدلاً بما عرفت، ولكن قد يقال، بل قيل باتّحاد اليقين والاعتقاد، لأنّ من المشاهد بالوجدان أنّه ليس ممّا يعرض على النّفس من الأمور الاختياريّة بعد اليقين بنبوّة شخص مثلاً إلاّ الرّضا بنبوّته في مقابل الاستنكاف الباطني، أو البناء والعزم على إطاعته فيما يأمر وينهى والتّديّن بجميع لوازم النّبوّة بالنّسبة إليه، ومن المعلوم عدم ربط لهذه الأمور بالاعتقاد مع أنّه لو أريد به أحد هذه المعاني فلا مشاحة فيه، وأما القول بأنّ العقد القلبي بما تعلّق اليقين به أمر لا دخل له باليقين ولا بما ذكر من المعاني، بل هو بناء قلبيّ على ثبوت المتيقّن في مقابل استنكافه فهو مما لا يتصوّر له معنى محصّل، وأما المراد بالجحود مع استيقان النّفس الّذي دل على وجوده الكتاب والسّنة فليس المراد منه عدم الاعتقاد، بل الإنكار الظّاهري الّذي كان دأب الجاحدين، أو مقابل أحد المعاني الّتي عرفتها.

هذا مجمل الكلام في الموضع الأوّل، وقد مرّ بعض الكلام فيه في الجزء الأوّل من التّعليقة فراجع إليه، وأما الكلام في الموضع الثّاني: فالّذي بنى عليه الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث عدم إمكان وجود الاعتقاد مع الشّك وكونه من عوارض اليقين مع بنائه على كونه مغايراً له وهذا كما ترى لا يخلو عن النّظر، لأنه بعد الاستشهاد على التّغاير بما يقتضي بظاهره باعتقاد المستشهد وجود اليقين مع عدم عقد القلب على مقتضاه، بل على خلافه كيف يمكن إنكار وجوده في صورة الشّك، مع

. . . .

أن القطع بالخلاف أولى بالمنع من تعلّق الاعتقاد بما يقطع بخلافه.

فإن قيل: إنّ مع الشّك والتّرديد لا يمكن عقد القلب على أحد الطّرفين.

قلنا: لا يمكن ذلك مع عدم وجود المرجّح للبناء والاختيار لا معه مع أنّه منقوض بصورة القطع بالخلاف أيضاً كما لا يخفى.

وبالجملة: بعد البناء على كون الاعتقاد غير اليقين يشكل القول بعدم إمكان وجوده في صورة الشّك، سيّما مع القول بوجوده في صورة القطع بالخلاف، إذا عرفت ما قدّمنا لك من المقدّمة

فنقول: إنّه إن قلنا بأنّ الاعتقاد عين اليقين فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في وجوبه كما عرفت عدم تعقّل جريان الاستصحاب في نفسه ضرورة ارتفاع اليقين بالشّك، لأنّ مرجع وجوب الاعتقاد على هذا التّقدير إلى وجوب تحصيل العلم به على ما عرفت سابقاً، ومفروض الكلام في الاستصحاب في الأحكام الشّرعيّة بعد العجز عن تحصيل العلم فمهما يمكن تحصيل الاعتقاد واليقين بالنّبوّة مثلاً فلا إشكال في وجوبه، فإذا حصل العجز عن تحصيل اليقين به فلا معنى لاستصحاب وجوب تحصيل اليقين.

نعم لو فرض وقوع الشّك في أصل وجوب تحصيل اليقين في زمان وارتفاعه بعد علمه بوجوبه عليه سابقاً أمكن القول بجريان الاستصحاب فيه بعد فرض العجز عن تحصيل العلم بهذا الحكم في الشّريعة فتدبّر.

وإن قلنا: بأنّه أمر اختياريّ غير اليقين، فإن قلنا: بكونه من عوارض اليقين فكذلك، لأنّ عوارض اليقين والأحكام المختصّة به لا يعقل بقاؤها بعد فرض عدم اليقين كما هو واضح، وإن لم نقل بكونه من عوارض اليقين فلا إشكال في إمكان الحكم بثبوته على القول بحجيّة الاستصحاب من باب التّعبد، وأما على القول بحجيّته من باب الظّن فلا بدّ من أن ينظر دليله على فرض تسليم حصوله هل هو

بناء العقلاء، أو برهان الانسداد، فإنه يمكن أن يقال على الأوّل بوجوب اتّباع الظّن في المقام وهذا بخلاف الثّاني، فإنّ برهان الانسداد في الفروع لا يقتضي بحجيّة الظّن فيه، وفي نفسه لا يجري على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأوّل من التّعليقة من أنّ قضيّة انسداد باب العلم في الأصول هو التّوقف والتّدين بما هو الثّابت في الواقع لا التّدين بمقتضى الظّن هذا كلّه في استصحاب وجوب الاعتقاد.

وأما استصحاب وجود المعتقد المقصود من الموضع الثّاني فإن ترتّب حكم شرعيّ على وجوده الواقعي لا على العلم به فلا إشكال في الحكم بثبوته على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، إلاّ أنّه قد يقال إنّ الأحكام المترتّبة على العقائد إنّما ترتّب على العلم بها لا على وجودها الواقعي فتأمل.

وأمّا على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن فقد عرفت ما ينبغي سلوكه على تقدير القول به.

ثمّ إنّ ما ذكر كلّه إنّما هو في غير ما يتوقّف اعتبار الاستصحاب على ثبوته كالنّبوّة، وأما هو فستعرف تفصيل القول فيه، وأيضاً ما ذكر إنّما هو مجرّد فرض، وإلاّ فلم نقف على مسألة في الأصول يقطع بثبوتها في السّابق ثمّ يشكّ في بقائها كما هو واضح، بل لا يعقل ذلك في كثير من الموارد لثبوتها بالبراهين العقليّة كما لا يخفى على من له خبرة في الجملة هذا مجمل القول في استصحاب العقائد.

وأمّا استصحاب الأحكام المترتّبة عليها المقصود من الموضوع الثّالث فغير جائز عندنا لما قد عرفت غير مرّة أنّ الحكم المترتّب على موضوع لا معنى لاستصحابه عند الشّك في هذا الموضوع.

وفذلكة الكلام وحاصله: أنّ الحكم الشّرعي الأصولي عبارة عن وجوب الاعتقاد والتّديّن بالعقائد الحقّة وكلام شيخنا دام ظلّه العالي مشتبه المراد من حيث إنّ المستصحب نفس هذا الحكم المتعلّق بالاعتقاد، أو الاعتقاد، أو المعتقد، أو

أحكامه الشّرعيّة الثّابتة غير وجوب الاعتقاد.

هذا مع أن الشّك في بقاء العقائد الحقّة لا يتصوّر بالنّسبة إلى غير النّبوة.

وأمّا بالنّسبة إليها فلا يتصوّر أيضاً إن كان المراد منها الملكات الثّابتة للنّبي القائمة بنفسه الشّريفة الموجبة لسلطنة تصرّفه في الآفاق والأنفس واستحقاقه للرّئاسة الكليّة الإلهيّة فإنّها باقية لا زوال لها أصلاً ببقاء نفسه المطمئنّة في جميع عوالمه، وكذا إذا كان المراد منها تصرّفه الفعلي في الآفاق والأنفس وولايته على النّفوس الخلقيّة، فإنّ الولاية الحقّة المطلقة بالمعنى المذكور ينتقل إلى الوصيّ بعد ارتحال النّبي صلى اللّه عليه وآله ومن الوصيّ إلى من بعده من الأوصياء بحسب الطّبقات فليست محتملة للبقاء حتّى تستصحب.

نعم لو كان المراد منها ما ينتزع من وجوب إطاعته فيما جاء به من الأحكام والشّريعة فهي قابلة للارتفاع فيتعلّق بها الشّك، لكن بقاؤها تابع لبقاء الأحكام والشّريعة فلا معنى لإجراء الاستصحاب في نفسها كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ المراد من الاعتقاد إن كان هو العلم، أو ما لا يحصل إلاّ مع العلم فلا يتصوّر الاستصحاب بالنّسبة إلى حكمه كنفسه كما هو ظاهر، وإن كان الأعمّ من العلم والظّن وقلنا بإفادة الاستصحاب للظّن ولو في الشّبهات الحكميّة ولو في مثل هذه المسألة فلا معنى لابتناء المسألة على اعتبار الاستصحاب وعدمه كما هو ظاهر، ضرورة ابتنائها على هذا التّقدير على وجود الظّن، وإن كان المراد منه ما ينفكّ عن العلم وإن جامعهما كما يجامع الشّك، بل العلم بالخلاف على ما قيل من كونه العقد القلبي الاختياري الّذي يجامع الحالات كالإقرار باللّسان الذي يجامع الحالات كلّها فلا ريب في جريان الاستصحاب بالنّسبة إلى حكمه.

هذا ملخّص الكلام فيما يقتضيه التّحقيق في المقام وبالحريّ أن نصرف العنان إلى بعض الكلام فيما ذكره الأستاذ العلاّمة في بيان المرام.

وأمّا الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها، لأنه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين به، والمفروض أن وجوب الاعتقاد[1] بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين، بل الظن غير حاصل فيما كان[2] المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل، أو النقل القطعي، لأن الشك إنما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً، أو عدماً في المستصحب. نعم لو شك في نسخه أمكن دعوى الظن[3] لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن

---

(١) هذا مبنيّ على ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث من أنّ الاعتقاد، وإن كان غير اليقين، إلاّ أنّه لا يمكن وجوده في غير صورة اليقين، وقد عرفت ما فيه منّا سابقاً فراجع، ثمّ إنّه لا يخفى ما في كلامه دام ظلّه من الخلط بين استصحاب وجوب الاعتقاد والمعتقد فما حرّرنا في هذا المقام من إفراد كلّ منهما بالبحث والكلام أولى.

(٢) الوجه فيما ذكره دام ظلّه بالنّسبة إلى ما كان ثبوته بالعقل ما ذكره سابقاً في طيّ الكلام في جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة من أنّه على تقدير فرض الشّك فلا بدّ من أن يرجع الشّك إلى الشّك في الموضوع والمناط ومع الشّك فيه لا يعقل الظّن بالبقاء، وأمّا إذا كان الثّبوت بالدّليل الشّرعي القطعي كالإجماع ونحوه فهو ما ادّعاه في مجلس البحث من أنّ الدّليل القطعي لا يمكن الشّك في مدلوله إلاّ إذا فرض الشّك في موضوعه ومعه لا يحصل الظّن وإليه يرجع ما ذكره في الكتاب بقوله، لأنّ الشّك إلخ وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بذلك فراجع.

(٣) قد يتأمّل فيما ذكره من وجهين: أحدهما: أنّه كيف يتصوّر النّسخ في الحكم

احتمال نسخ أصل الشريعة لا نسخ الحكم في تلك الشريعة.

أمّا الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن بعدمه، لأن نسخ الشرائع بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة فإن الغالب بقاء الأحكام.

وممّا ذكرنا يظهر أنه لو شك في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا دليل على حجيته حينئذ لعدم مساعدة العقل عليه، وإن انسد باب العلم لإمكان الاحتياط[1] إلا فيما لا يمكن والدليل النقلي الدال عليه لا يجدي لعدم ثبوت

الثّابت بالدّليل العقلي، أو النّقلي القطعي وفرض ظنّيّته من حيث الزّمان يخرجه عن كونه دليلاً قطعيًا ضرورة كون النّتيجة تابعة لأخسّ مقدّمتيها، ولكن ذكر الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث أنّه يمكن فرض تطرّق النّسخ في الدّليل النّقلي القطعي بأن يكون له قدر متيقّن استفيد بحسب العادة استمرار مفاده فتأمل. ثانيهما: أنّ ما ذكره دام ظلّه بظاهره خروج عن محلّ الفرض، لأنّ الكلام إنّما هو في جريان الاستصحاب في المسائل الاعتقاديّة لا العمليّة الّتي قد ينشأ الشّك في نسخها من الشّك في أصل نسخ الشّريعة وقد تنشأ من جهة الشّك في نسخ نفسها مع بقاء أصل الشّريعة والظّاهر أنّ كلامه في الأخير لا الأوّل.

وبالجملة: كلامه دام ظلّه في المقام لا يخلو عن اضطراب وتشويش من حيث إنّ بعض أجزائه يقتضي كون المقصود بالبحث هو الحكم الأُصولي كما هو ظاهر العنوان ومحلّ البحث وبعضه الآخر يقتضي كون المقصود بالبحث هو المعتقد كما يظهر من قوله، بل الظّن غير حاصل إلى آخره وبعضه يقتضي وقوع البحث في الأحكام الفرعيّة المتعلّقة بالعقائد وأنت خبير بأنّ الحريّ أن يحرّر المقام بمثل ما عرفت منّا.

(١) قد يورد عليه بأنّه كيف يمكن الاحتياط في الأصول مع أنه ليس المقصود

الشريعة السابقة ولا اللاحقة.

فعلم مما ذكرنا أن ما يحكى من تمسك بعض أهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه مما لا وجه له إلا أن يريد جعل البينة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة، إما لدفع كلفة الاستدلال[1] عن

منها العمل والاحتياط في الفروع، وإن كان ممكناً إلاّ أنّها خارجة عن محلّ البحث على أنّ الاحتياط في الفروع في الفرض موجب للاختلال قطعاً فيستقلّ العقل بقبح إيجابه على الشارع كما لا يخفى، فالتّحقيق في وجه منع اعتبار الظّن في الأصول ما عرفت غير مرّة من أنّ إجراء مقدّمات الدّليل في الفروع لا يثبت الحجيّة في الأصول وفي نفسها لا تجري حتّى يثبت حجيّة الظّن فيها فلا بدّ من التّوقّف وعدم الالتزام بشيء في الظّاهر مع الالتزام بما هو الثّابت في الواقع.

(١) ذكر دام ظلّه في مجلس البحث أنّ إثبات هذا المقصود أي دفع كلفة الاستدلال عن نفسه وجعل إقامة البرهان على المسلمين ممّا لا معنى له ولو بإرادة التّمسك به من باب الإلزام واعتقاد الخصم اعتباره، لأنّ الإلزام إنّما يصحّ بما لا يكون الالتزام به عين بطلان مدّعى المتمسّك، أو مستلزماً له كاستدلال العامّة في مقابلنا بقول الأمير عليه السلام والأمر في المقام ليس كذلك، لأنّ اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار عين الالتزام بنسخ الشّريعة السّابقة، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّه يمكن المناقشة فيما أفاده بأنّ الشّرط في النّقض عدم لزوم بطلان دعوى المدّعي باعتقاده لا باعتقاد غيره، وإلاّ لم يجز لنا التّمسك في قبال مخالفينا بأقوال رؤسائهم ولا استدلالهم في قبالنا بأقوال غير أمير المؤمنين عليه السلام من الأئمّة الطّيّبين الطّاهرين عليه السلام فتدبّر، هذا وسيجيء من الأستاذ العلاّمة ومنّا الكلام في.

توضيح ذلك: إن شاء الله، ثمّ إنّ جعل البيّنة على المسلمين لدفع كلفة الاستدلال مبنيّ على كون الكتابي منكرا وقوله مطابقا للأصل وبعد وضوح عدم جريانه كما

نفسه، وأما لإبطال دعوى المدعي بناء على أن مدعي الدين[1] الجديد كمدعي النبوة يحتاج إلى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للعذر على الدين الجديد كالنبي الجديد دليل قطعي على عدمه بحكم العادة، بل العقل فغرض الكتابي إثبات حقية دينه بأسهل الوجهين.

ثم إنه قد أجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة منها ما حكي عن بعض[2] الفضلاء المناظرين له وهو إنا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى

هو واضح وأوضحه دام ظلّه في الكتاب ربما يناقش في الاستدراك المذكور بقوله إلاّ أن يريد جعل البيّنة على المسلمين.

(١) لم يتعرّض الأستاذ العلاّمة لردّ هذا المطلب في مجلس البحث ولا فيما سيجيء من كلامه، ولكنك خبير بضعفه وظهور فساده لوضوح الفرق بين المقامين ضرورة أنّ مدّعي النّبوّة لو لم يقدر على إثبات نبوّته بإتيانه المعجزة لغير المعاند لم يكن نبيّا قطعاً لقضيّة اللّطف وهذا بخلاف مدّعي نبوّة غيره، فإنّ من عدم إمكان إثباته لنبوّته لا يمكن القطع بكذب دعواه وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً كما لا يخفى، فكيف يدّعي مع ذلك خلافه وحكم العقل به ولا ينافي ذلك عدم وجود القاصر في العقائد وكون السّبيل واضحا للمجاهد كما لا يخفى. وبالجملة: مدّعي الدّين الجديد لا يقاس بمدّعي النّبوّة أصلاً ضرورة كون العجز عن إثبات النّبوة في حقّ مدّعيها دليلاً قطعيّا عند العقل على فساد دعواه.

(٢) الفاضل المذكور هو السيّد السّند المتبحّر في كثير من العلوم السّيد باقر القزويني طيّب اللّه رمسه قد وقعت المناظرة بينه وبين عالم يهوديّ على ما حكاه الأستاذ العلاّمة في قرية تسمّى بذي الكفل في قرب المشهد الغرويّ على من شرّفه ألف تحيّة وسلام والسيّد المذكور وإن ألزمه وأفحمه ببراهين واضحة إلاّ أنّ الكتابي لم يرض بما أجاب به عن الاستصحاب الّذي تمسّك به الكتابي وأورد

وعيسى أقر بنبوة نبينا صلى اللّٰه عليه وآله وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك، وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق.

وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من أن موسى بن عمران، أو عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها، وأما ما ذكره الإمام عليه السلام فلعله أراد به غير ظاهره بقرينة ظاهرة بينه وبين الجاثليق وسيأتي ما يمكن أن يؤول به.

ومنها: ما ذكره بعض المعاصرين(١) من أن استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة بناء على أصل فاسد تقدم حكايته عنه وهو إن الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه وقد أوضحنا فساده بما لا مزيد عليه.

عليه بأنّ موسى بن عمران شخص واحد ادّعى النّبوة واعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته فعلى المسلمين إثبات نسخ نبوّته.

(١) المعاصر المذكور هو الفاضل النّراقي ذكر هذا الجواب في المناهج وهو ظاهر الفساد:

أمّا أوّلاً: فبما عرفت سابقاً من عدم معنى لملاحظة التّعارض بين استصحاب وجود الشّيء وعدمه الثّابت في الأزل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المعارضة الّتي ذكرها لا تستقيم حتّى بناء على ما اختاره بناء على كون النّبوّة من الأوصاف النّفسانية القابلة للارتفاع بالرّافع حتّى يكون المستصحب نفس النّبوة على ما هو مفروض كلامهم لا أمر آخر فيكون إذا من قبيل الاستصحاب في الموضوع الخارجي الّذي اعترف باعتبار الاستصحاب فيه لسلامته عنه. فتدبّر.

ومنها: ما ذكره في القوانين بانياً له على ما تقدم منه في الأمر الأول من أن الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب حياة الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد أقلهما استعداداً، قال: «إن موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون متعيناً حتى يجري على منواله، ولم يتعين هنا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث إنها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد بأن يقول الله جل ذكره لموسى عليه السلام أنت نبي وصاحب دين إلى آخر الأبد، ولأن يكون إلى زمان محمد صلى اللّٰه عليه وآله وأن يكون غيره مغيا بغاية بأن يقول أنت نبي بدون أحد القيدين فعلى الخصم أن يثبت، إما التصريح بالامتداد إلى آخر، أو الإطلاق ولا سبيل إلى الأول، مع أنه يخرج عن الاستصحاب ولا إلى الثاني، لأن الإطلاق في معنى القيد فلا بد من إثباته، ومن المعلوم أن مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول إذ الكلي لا يمكن استصحابه إلا بما يمكن من بقاء أقل أفراده»* انتهى موضع.

وفيه أولاً: ما تقدم(١) من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد

---

(١) ما ذكره دام ظلّه وإن تقدّم منه في الأمر الأوّل في طيّ ما ذكره على المحقّق القميّ إلاّ أنّ وروده عليه بناء على ما عليه الأستاذ العلاّمة وفاقا للمحقّقين ممّن تأخّر من عدم اعتبار الاستصحاب في الشّك في المقتضي على ما تقدّم منه دام ظلّه تفصيل القول فيه لا يخلو عن نظر. نعم بناء على ما عليه المشهور من عدم الفرق في اعتبار الاستصحاب بين الشّك في الرّافع والمقتضي لا إشكال في ورود الإيراد عليه والقول بأنّه بناء على تخصيص اعتباره بالأوّل يكون الإيراد المذكور وارداً أيضاً بعد مساعدة العرف بالحكم بأنّ عدم الالتزام بآثار المتيقّن في الفرض

---

* القوانين المحكمة: ج ٢، ص ٧٠.

المستصحب.

وثانياً: أن ما ذكره من أن الإطلاق[1] غير ثابت، لأنه في معنى القيد غير

نقض لليقين بالشّك، لأنّ حكمهم به يجعل الفرض من الشّك في الرّافع لا يخفى ما فيه وقد تقدّم في طيّ كلماتنا السّابقة ما يوضح فساده فراجع.

(١) حاصل مرامه أنّه إن كان الكلام بالنّسبة إلى الواقع وقيس الأمر بالنّسبة إليه فهو لا يخلو عن الأمرين لعدم تعقّل أمر ثالث بالنّسبة إليه ضرورة استحالة الإهمال بالنّسبة إلى الواقع فالأمر بالنّظر إلى الواقع دائماً مردّد بين الموقّت والدّائم، وإن كان الكلام بالنّسبة إلى عالم البيان ففيه أن التّثليث، وإن كان صحيحا بالنّسبة إليه إلاّ أن الحكم بعدم جواز إثبات الإطلاق الّذي عبارة عن عدم التّقييد بالأصل، لأنّ الإطلاق في معنى القيد ممّا لا معنى له ضرورة اقتضاء الشّك في وجود كلّ شيء البناء على عدمه، فإذا فرض الإطلاق، بمعنى عدم التّقييد فلا معنى لمنع كونه على طبق الأصل لا يقال المدّعى عدم جواز إثبات كون الكلام الصّادر عن المتكلّم مطلقاً لا مقيّداً والإطلاق في هذا المقام ليس على طبق الأصل ضرورة رجوعه إلى الشّك في الحادث وليس هنا قدر متيقّن، فإنه ربما يكون الكلام المطلق أكثر بحسب البيان من الكلام المشتمل على القيد، لأنّا نقول:

أمّا أوّلا فلأنّ الكلام إنّما هوعلى ما ذكره المحقّق المذكور من أنّ الإطلاق في معنى القيد، فلا معنى لإجراء الأصل فيه وإثباته من حيث إنّ الإطلاق بمعنى عدم القيد ليس بمعنى القيد ولا على خلاف الأصل وإنّما المخالف للأصل الإطلاق، بمعنى اقتضاء اللّفظ للانتشار والعموم الذي ينافيه القيد.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الأصل وإن لم يقتض الحكم بكون الكلام الصّادر غير مقيّد في جميع موارد دوران الأمر بين صدور المطلق والمقيد من المتكلّم حيث إنّه ربما يكون المطلق أكثر من المقيّد، إلاّ أنّه في خصوص المقام يمكن إثبات كون الصّادر هو المطلق بأصالة عدم القيد حيث إنّ المطلق في المقام بحسب قضيّة الفرض

. . . .

هو قول الله عزّ وجلّ للنّبي أنت نبيّي من دون أن يذكر بعده إلى زمان محمد صلى اللّه عليه وآله، أو إلى الأبد والموقّت هو القول المذكور مع التّقييد بالأوّل والدّائم هو القول المذكور أيضاً مع التّقييد بالثّاني فوجود أنت نبيّي متيقّن ووجود كلّ من القيدين مشكوك فينتفي بالأصل وإفادة المقيّد وإن كانت ممكنة بكلام أقلّ ممّا يقيّد به المطلق، إلاّ أنّ في خصوص المقام بمقتضى الفرض دار الأمر بين الأقلّ والأكثر والتعويل على الأصل المثبت على تقدير لزومه ممّا لا ضير فيه في المقام الّذي هومن الموضوعات الاستنباطيّة.

وبالجملة: لا فرق في جريان أصالة عدم القيد بين المقام وبين ما إذا علم بصدور كلام مطلق وشكّ في وجود كلام آخر مقيّد له هذا ملخّص ما أفاده دام ظلّه ممّا ذكره ثانياً: في بيان مرامه في مجلس البحث، وأنت خبير بأنّه لا يخلو عن النّظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ من الواضح المعلوم لكلّ من راجع كلام المحقّق القميّ رحمه الله أنّ مقصوده من كون الإطلاق في معنى القيد إنّما هو بالنّسبة إلى خصوص عالم البيان بالنّسبة إلى خصوص المقام حيث إنّه بعد ما بنى جريان الاستصحاب في صريح كلامه في الأمور الشّرعيّة على كون اللّفظ الوارد لبيانها غير مقيّد بأحد القيدين من جهة اختصاص دليل اعتباره وهي الغلبة في الأحكام الشّرعيّة بهذا الفرض وردّ الاستصحاب الّذي هو محلّ الكلام بأنّه لم يثبت كون الدّليل الدّال على ثبوت مستصحبه من هذا القبيل ذكر دفعاً لتوهّم أنّه يمكن إثبات كونه من القبيل المذكور بأصالة عدم القيد أنّ الإطلاق في المقام في معنى القيد أي أنّه لا يمكن إثبات كون الكلام الوارد في بيان النبوّة مطلقاً حتّى يجري الاستصحاب فيه، لأنّ مرجعه إلى تعيين الحادث بالأصل فليس كلامه في صدد منع جريان مجرّد أصالة عدم القيد ولو لم يثبت به كون الكلام الوارد خالياً عن القيد ولا في مقام منع جريان أصالة عدم التّقييد مطلقاً حتّى يورد عليه بالموارد الّتي قام الإجماع

صحيح، لأن عدم التقييد مطابق للأصل. نعم المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

والحاصل: أن هنا في الواقع ونفس الأمر نبوة مستدامة إلى آخر الأبد ونبوة مغياة إلى وقت خاص ولا ثالث لهما في الواقع، فالنبوة المطلقة بمعنى غير المقيدة ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت فلا وجه

على الرّجوع إليها، واتّفقت كلمتهم فيها عليه حتّى كلام المحقّق المذكور، وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره من أنّ التّعويل على الأصل المثبت في المقام ممّا لا ضير فيه لم يعلم له وجه، فإنّ الأصل الّذي يكون معتبراً من باب الظّن في باب الألفاظ الّذي لا يفرق بين مثبته وغيره لا دخل له بالأصل المذكور في المقام كما لا يخفى على من له أدنى دراية.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره مناف لما ذكره بعده في توجيه كلام المحقّق القميّ بقوله إلاّ أن يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك إلى آخره ولعمري إنّه ليس توجيها لما ذكره، لأنّ كلامه ينادي بأعلى صوته بذلك، ولهذا أوردنا على ما ذكره دام ظلّه بما عرفت أوّلاً. نعم يمكن الإيراد على ما ذكره المحقّق القميّ ره بوجهين:

أحدهما: أنّ اعتبار ما ذكره حسب ما يفصح عنه مقالته إنّما هومن جهة حصول الظّن بالغلبة من حيث اختصاصها بما فرضه على ما ادّعاه وليس دليل اعتبار الاستصحاب عنده مختصاً بالظّن، بل هو قائل باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار أيضاً الشّامل لصورة عدم حصول الظّن ببقاء الحالة السّابقة على ما صرّح به في أوّل القانون.

ثانيهما: أنّه لا مانع من التمسك بأصالة عدم القيد لإثبات كون الكلام الوارد مطلقاً وخالياً عن القيد بناء على ما عليه المحقّق من اعتبار الاستصحاب من باب الظّن حسب ما عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة من أنّه لا ضير في الالتزام باعتبار الأصل المثبت بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن فتأمل.

لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر، إلا أن يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك من أن المراد من مطلقات كل شريعة بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الرافع أن المطلق في حكم الاستمرار، فالشك فيه شك في الرافع بخلاف مطلق النبوة، فإن استعداده غير محرز عند الشك فهومن قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد.

وثالثاً: أن ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعية لجريان ما ذكر في كثير منها، بل في أكثرها.

وقد تفطن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به، فقال: «**إن التتبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليس بآنية ولا محدودة إلى حد معين وأن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، فإن من تتبع أكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار ويظهر من الخارج أنه أراد الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي، أو نقلي**»* انتهى.

ولا يخفى ما فيه:

أمّا أولاً: فلأن مورد النقض[1] لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي، بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء بالنجاسة.

---

(١) لا يخفى عليك عدم توجّه هذا الإيراد عليه، لأنّ له أن يلتزم فيما ذكره دام ظلّه بعدم جريان الاستصحاب فيه وليس هذا أمراً غريبا. نعم يمكن الإيراد عليه بأنّ غالب الأحكام الشّرعيّة ليست على ما ذكره فتأمل.

---

* القوانين المحكمة: ج ٢، ص ٧٣.

وأمّا ثانياً: فلأن الشك[1] في رفع الحكم الشرعي إنما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه، أو بمعونة القرائن مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة إنما يرتفع بتمام استعداده حتى في النسخ فضلاً عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور، أو التراخي والنسخ أيضاً رفع صوري وحقيقة انتهاء استعداد الحكم، فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلا من جهة الشك في مقدار استعداده نظير الحيوان المجهول استعداده.

وأمّا ثالثاً: فلأن ما ذكره من حصول الظن[2] بإرادة الاستمرار من الإطلاق

---

(١) يمكن أن يقال إنّ مراده من الرّافع أعمّ ممّا ذكره دام ظلّه وليس المراد منه خصوص ما يقابل المعنى الموجود في النّسخ حتّى يتوجّه عليه ما ذكره دام ظلّه فتدبّر. هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكره إنّما يستقيم في خصوص الشّك في الارتفاع بالنّسخ، وأما إذا شكّ في ارتفاع الحكم الشّرعي بغير النّسخ كارتفاع الطّهارة بالمذي، أو بالخارج من غير السّبيلين مثلاً والنّجاسة بالغسل مرّة، أو بالاستنجاء بالحجر ذي الجهات مثلاً والزّوجيّة ببعض الألفاظ والملكيّة ببعض الأمور فلا فتأمل. ثمّ إنّ تسمية النّسخ بالرّفع الصّوري إنّما هي بالنّسبة إلى الواقع، وإلاّ فبالنّسبة إلى ما يرفعه من الظّهور رافع واقعي فتأمل.

(٢) قد يقال على ما ذكره بأنّه لم يدّع ظهور الكلام بنفسه ومقتضى إطلاقه في البقاء والاستمرار وإنّما ادّعي حصول الظّن بذلك من ملاحظة الغلبة فهو ظنّ متعلّق بالحكم الواقعي حصل من الغلبة كالظّن الحاصل ببقاء الموضوع الخارجيّ من جهتها، والقول بأنّ الاتكال على هذا الظّن خروج عن الاعتماد على الاستصحاب والحالة السّابقة من حيث هي الّذي هو المناط في باب الاستصحاب حسب ما يفصح عنه مقالتهم في تعريفه كلام آخر أورده دام ظلّه في طيّ الكلام على ما

. . . .

ذكروه في بيان منشإ الظَّن الحاصل بالاستصحاب غير ما ذكره هنا من رجوع الظَّن إلى الظَّن اللّفظي الَّذي قام الإجماع على اعتباره هذا، ولكنك خبير بفساد هذه المقالة، لأنّ الظَّن الحاصل من الغلبة الّذي لا دخل له بالظَّن اللّفظي هو الظَّن الحاصل ببقاء الحكم النّفس الأمري من ملاحظة غلبة بقاء الأحكام الصّادرة من الموالي، أو من خصوص الشّارع لا الظَّن الحاصل بإرادة المتكلّم من اللّفظ المطلق، أو الإطلاق والدّوام من جهة ملاحظة غلبة إرادة الإطلاق والدّوام من المطلقات الّتي علمناها من الخارج، فإنه ظنّ لفظيّ متعلّق بالإرادة أوّلاً وبالذّات وإن تعلّق بالحكم أيضاً ثانياً وبالعرض فهو كالظَّن الحاصل من الشّهرة في الاستعمال بإرادة المعنى المجازي من اللّفظ.

نعم يمكن أن يورد على ما ذكره بأنّه لا دليل على اعتبار هذا الظَّن بناء على ما بني عليه الأمر دام ظلّه من أنّ كلّ ظنّ تعلّق بالمراد لا دليل على اعتباره وإنّما الّذي قام الدّليل عليه هو اعتبار الظَّن الحاصل من نفس اللّفظ بالمراد ولو بضميمة القرينة.

نعم بناء على ما عليه جماعة من اعتبار كلّ ظنّ تعلّق بالمراد من اللّفظ لم يتوجّه عليه الإشكال وكيف كان لا دخل لهذا الظَّن بالظَّن الاستصحابي سواء قلنا باعتباره من حيث الخصوص أولا مع أنّه يمكن أن يقال إنّ هذا الظَّن حاصل من اللّفظ أيضاً بملاحظة ما ذكره من الغلبة فهو نظير الظَّن الحاصل من اللّفظ بإرادة المعنى المجازي بواسطة شهرة الاستعمال وكثرته، أو بواسطة وقوعه فيما يظهر منه ذلك كوقوع الأمر عقيب ظنّ الحظر لو توهّمه إلى غير ذلك من الظّنون المتعلّقة بالمرادات الحاصلة من اللّفظ بواسطة القرائن المكتنفة بها الكلام المقرون بها، فإنّ الاعتماد على هذا النّحومن الظَّن أيضاً ممّا لا إشكال فيه ولا شبهة تعتريه لاستقرار الطّريقة العرفيّة على الاتّكال عليه في تفهيم المقاصد فتدبّر.

نعم هنا كلام آخر على ما ذكره لا دخل له بالمقام وهو إن مع قيام الدّليل

الاجتهادي المعتبر لا يبقى محلّ للرّجوع إلى الأصل إلاّ مع قطع النّظر عن وجوده فكيف حكم بإغنائه عن الاستصحاب المستظهر منه جواز الرّجوع إليه أيضاً، لكنه مناقشة لا ربط لها بالمقام مع آنّه يمكن دفعها بالتّأمّل فظهر ممّا ذكرنا كلّه أنّ هذا الإيراد ممّا لا مدفوع عنه فالأولى أن يذكره بدل الإيراد الثّالث ولم يذكره أصلاً حتّى يتوجّه عليه ما ذكرناه في الإيرادين والله العالم.

وحاصل ما ذكرناه: إمكان دفع جميع الإيرادات المذكورة في الكتاب عن المحقّق القمي قدس سره، أمّا الأوّل: فلما أسمعناك سابقاً في طيّ الأقوال في المسألة وأدلّتها من ذهاب المحقّق المذكور إلى التّفصيل بين أقسام الشّك في المقتضي وقوله باعتبار الاستصحاب عند الشّك في انقضاء الاستعداد بعد العلم بمقداره بخلاف القسمين الآخرين للشّك في المقتضي، وأما الثّاني: فلأنّ ثبوت مطلق النّبوة لا يلازم اللّفظ أصلاً فضلاً عن كونه مطلقاً لفظيّاً لا يجتمع فيه شروط التّمسّك بإطلاقه، وإلاّ خرج عن التمسّك بالاستصحاب، لأنه على تقدير تسليم كون بيان النّبوة باللّفظ ليس هو مضبوطا لنا فكما يحتمل بيانها بقول أنت نبيّي كذلك يحتمل بيانها بقول أنت إلى زمان محمّد صلى الله عليه وآله نبيّي ومورد التّمسك بالاستصحاب على ما أفاده المحقّق المذكور هو الأوّل بملاحظة ما علم من الخارج من حال مطلقات الشّرع بعد الإغماض عمّا يرد عليه من عدم إمكان اقتباس حكم هذا المطلق الخاص من سائر المطلقات كما سيجيء الإشارة إليه، ومن هنا استدرك في الكتاب من توجّه هذا الإيراد بقوله إلاّ أن يريد بقرينة ما ذكره إلى آخر ما أفاده دام ظلّه، وأمّا ما أورد عليه في دفع النّقض بالاستصحاب في الأحكام الشّرعيّة العمليّة من الإيرادات فيمكن دفعه أيضاً، أمّا الإيراد الأوّل فبأنّ مراده ليس قصر الحكم بجريان الاستصحاب في موارد الشّك في الرّافع، فإنّ الغاية في كلامه غاية للحكم بالاستمرار والبناء عليه في مرحلة الظّاهر أي الاستمرار

لو تم يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب فإن التحقيق أن الشك في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه، أو بمعونة دليل خارجي في الاستمرار ليس مورداً للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك وهو ظن الاستمرار. نعم هومن قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص وهو ليس استصحاباً في حكم شرعي كما لا يخفى.

ثم إنه قدس سره أورد على ما ذكره من قضاء التتبع بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الإطلاق بـ«أن النبوة أيضاً من تلك الأحكام»، ثم أجاب بـ«أن غالب النبوات محدودة والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا صلى الله عليه وآله».

ولا يخفى ما في هذا الجواب:

الحكمي لا لنفس الاستمرار في مرحلة الواقع كما أنّ المراد من الرّافع هو الدّليل الخارجي القائم على عدم إرادة الاستمرار من المطلق المردّد المحكوم بإرادة الاستمرار منه بالملاحظة الخارجيّة الّتي ذكرها لا الرّافع للحكم واقعاً.

هذا وأمّا الثّاني فبأنّه مبنيّ على ما عرفت خلافه من القصر بموارد الشّك في الرّافع بالنّسبة إلى نفس المستصحب في مرحلة الواقع، وإلاّ فليس ما أفاده محلاً لإنكاره ولا كلامه مبنيّاً على خلافه على ما عرفت توضيحه، مع أن ما أفاده لا يستقيم بالنّسبة إلى موارد الشّك في رافعيّة الموجود في الشّبهات الحكميّة فإنّها لا يرجع إلى الشّك في تماميّة الاستعداد قطعاً.

نعم مرجع الشّك بالنّسبة إلى غيرها إلى الشّكّ في الاستعداد حتّى في موارد الشّك في النّسخ.

وأمّا الثّالث فلابتنائه على كون مطلق الظّن بإرادة المعنى من اللّفظ ولو بمعونة الأمارة الخارجيّة الغير المعتبرة من الظّنون الخاصّة والظّواهر المعتبرة وهو محلّ مناقشة، بل منع عند شيخنا، بل عند المشهور.

أمّا أولاً: فلأن نسخ أكثر النبوات[1] لا يستلزم تحديدها فللخصم أن يدعي ظهور أدلتها في أنفسها، أو بمعونة الاستقراء في الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه.

---

(١) لمّا أجاب المحقّق القميّ عمّا أورده على نفسه بغلبة التّحديد فقد لزمه ما ذكره دام ظلّه عليه من منع غلبة التّحديد، فإنّ القدر الثّابت المسلّم هو نسخ أغلب النّبوّات وهولا يستلزم التّحديد إن لم يستلزم عدمه، هذا ولكن لا يخفى أنّ الأستاذ العلاّمة لو اكتفى في الإيراد الأوّل على مجرّد ما ذكرنا كان سليما عن الإيراد، ولكن الظّاهر منه بملاحظة ما ذكره هو إثبات ظهور أدلّتها في الاستمرار بملاحظة أدلّة النّبوات في أنفسها، أو بملاحظة غيرها ممّا دلّ على الأحكام الشّرعيّة بقول مطلق الّذي علم إرادة الاستمرار والتّأبيد منه من الخارج فيرد عليه أنّ بعد العلم بنسخ أكثر النّبوات وأغلبها لا ينفع إطلاق أدلّتها وعدم تحديدها في حصول الظّن بالاستمرار في الفرد المشكوك هذا وقد يدّعى التّحديد في أدلّة أغلب النّبوات، فإنّ كلّ نبيّ قد علم بأنّ نبوّته محدودة بزمان مجيء النّبي اللاّحق وأخبر أمّته بذلك كما وقع ذلك لحضرة عيسى على نبيّنا وعليه السلام بالنّسبة إلى نبيّنا صلى الله عليه وآله على ما نطق به الكتاب المجيد فيصحّ إذا دعوى الفاضل القميّ التّحديد في أغلب النّبوّات.

هذا ولكنك خبير بأنّ ما ذكر مناف لما ثبت من أنّ شريعة كلّ نبيّ ناسخة لشريعة من قبله، اللّهمّ إلاّ أن يقال بورود مثل ذلك بالنّسبة إلى نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله حيث إنّ من المعروف كون شريعته ناسخة لجميع الشّرائع، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ التّحديد في النّبوة لا يستلزم التّحديد في الأحكام والشّريعة الثّابتة للنّبيّ فيكون إطلاق النّسخ بالنّسبة إلى الشّريعة مع تحديد النّبوة مبنيّاً على هذا فتأمل. وقد يختلج بالبال في دفع أصل الإيراد الّذي أورده دام ظلّه على الفاضل القميّ كلام لا يبعد كونه مراداً للفاضل القميّ قدس سره وهوإن يقال إنّ مراد الفاضل

وأمّا ثانياً: فلأن غلبة التحديد[١] في النبوات غير مجدية للقطع بكون

ممّا ذكره من التّحديد المانع من التمسّك بأدلّة أغلب النّبوات في الفرد المشكوك ليس هو التّحديد بحسب الدّليل ظاهراً، بمعنى كون أدلّتها محدودة، بل المراد هو التّحديد بحسب الواقع فأراد أن يقول بعد ثبوت التّحديد في أغلب النّبوات بحسب الواقع لا ينفع إطلاق أدلّتها في حصول الظّن بالاستمرار منها بالنّسبة إلى الفرد المشكوك حيث إنّ حصول الظّن منها كان مستنداً إلى العلم بإرادة الاستمرار منها من الخارج، فإذا علم خلافه فكيف يعقل حصول الظّن منها وهذا هو الّذي ظهر لي من كلامه بعد التّأمل وبعده لا مجال لما أورده عليه أصلاً كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا أخيراً، وإن كان قريباً ممّا أوردنا على ما استظهرناه من الأستاذ العلاّمة أوّلاً، إلاّ أنّه لم يكن مبنيّاً على بيان مراد الفاضل من التّحديد، بل كان مبنيّاً على كون مراده من التّحديد هو التّحديد بحسب الدّليل.

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه أنّ الغلبة إنّما تنفع في إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب إذا علم بوجود فرد آخر يحتمل كونه الفرد النّادر، أو أفراد يحتمل كون النّادر في ضمنها ليمكن حصول الظّن بكون المشكوك مثل الأغلب في الحكم، أو الصّفة وإن لم يعلم بذلك واحتمل انحصار الفرد في المشكوك فلا يمكن إلحاقه بالأغلب وحصول الظّن بكون المشكوك مثل الأغلب، وإلاّ فيؤدي إلى اجتماع الظّن والعلم على طرفي النّقيضين وهو محال مثلاً إذا علم بوجود شياة سوداء مثلاً في قطيع غنم أبيض فمرّ القطيع على الشّخص في ليلة ظلماء واحداً بعد واحد إلى أن يبقى منه ما يحتمل كونه آخر الشّياة فلا يمكن حصول الظّن حينئذ بعد العلم بكون ما مرّ كلّه بكونه أيضاً أبيض بملاحظة غلبة البياض في القطيع وهذا بخلاف ما لو بقي من القطيع ثلاث شياة مثلاً يعلم بكون إحداها الفرد النّادر، فإنه يمكن حصول الظّن من ملاحظة الغلبة ببياض ما يمرّ منها على الشّخص أوّلاً، فإذا نقول في المقام أيضاً إنّه إذا علم تجديد أغلب النّبوات ونسخها وعلم باستمرار إحدى

النّبوّات أيضاً ووقع الكلام في أنّ النّبوة المستمرّة النّبوة الثّابتة لعيسى مثلاً على نبيّنا وعليه السلام حتى لا يكون نبيّنا نبيّا وصاحب شريعة، أو الثّابتة لغيره حتّى يمكن دعوى النّبوّة لنبيّنا لا يمكن حصول الظّن بعدم بقاء نبوّة عيسى على نبيّنا وآله وعليه السلام من جهة غلبة النّسخ والتّحديد في النّبوات الثّابتة قبلها، بل يمكن أن يثبت بأصالة عدم الغير كون الفرد النّادر المستمرّ هو الفرد المشكوك كما هو الحال في كلّ ما يكون من قبيل المقام هذا ملخّص ما أفاده دام ظلّه في الكتاب وفي مجلس البحث ولكنّك خبير بعدم خلوّه عن النّظر:

أمّا أوّلاً: فلأن المحقّق المذكور حسب ما يفصح عنه مقالته لم يدّع حصول الظّن بعدم بقاء نبوّة من شكّ في بقاء نبوّته ووقع الكلام فيه من جهة غلبة النّسخ والتّحديد في النّبوات حتّى يورد عليه بما ذكر، بل الّذي يدّعيه وفي صدد بيانه هو عدم إمكان دعوى حصول الظّن ببقاء نبوّة من وقع الكلام في بقاء نبوّته بملاحظة إطلاق أغلب النّبوات من جهة العلم بكون أغلب النّبوات محدودة بحسب الواقع فلا يمكن أن يصير الإطلاق موجباً للظّن في المشكوك وهذا كما ترى لا دخل له بما ذكره فلا يرد عليه شيء أصلاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكر أخيراً من إمكان إثبات كون المشكوك هو الفرد النّادر لأصالة عدم وجود فرد غيره ممّا لا معنى له بعد البناء على عدم جواز التّعويل على الأصول المثبتة، بل مع البناء على جوازه أيضاً إذا فرض عدم حصول الظّن من الأصل المذكور بالانحصار فتدبّر.

وحاصل ما ذكرنا في توجيه كلام المحقّق القمّيّ رحمه الله وعدم توجّه شيء من الإيرادين عليه أنّه قدس سره كما ينادي به صريح كلامه في مقام دفع الاعتراض وفساد مقايسة استصحاب النّبوّة باستصحاب الأحكام بالنّسبة إلى كلّ شريعة لا في مقام الاستدلال على فساد استصحاب النّبوة وغرضه ممّا ذكره أنّه لا

إحداهما مستمرة فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر، بل يشك في أنه الفرد النادر، أو النادر غيره فيكون هذا ملحقا بالغالب.

والحاصل: أن هنا أفراداً غالباً وفرداً نادراً وليس هنا مشكوك قابل اللحوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي.

ثم أورد قدس سره على نفسه بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة.

وأجاب بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبينا صلى الله عليه وآله وربما يورد عليه أن الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب.

يجوز استنباط حكم استصحاب النّبوة من استصحاب الأحكام في الجملة سواء أريد من الإطلاق إطلاق الأحكام بقول مطلق، أو إطلاق النّبوات، فإنه على الأول لا يجدي مع العلم بنسخ أكثر النّبوات وأغلبها الكاشف عن التّحديد الواقعي على تقدير جواز المقايسة بين الحكمين، وعلى الثّاني لا يفيد على تقدير تسليم الإطلاق اللّفظي مع أنّه ممنوع عنده بعد تبيّن حال أغلب النّبوات بالنّسخ الكاشف عن التّحديد الواقعي فأين إرادة الإطلاق من أكثر النّبوات وأغلبها حتّى يلحق المشكوك المردّد بها، وليس غرضه إثبات الظّن بالارتفاع في الخلاف حتّى يتوجّه عليه ما أفاده شيخنا دام ظلّه كما أنّه ليس غرضه من التّحديد التّحديد بحسب اللّفظ حتّى يناقش فيه بما أفاده كيف ونسخ أكثر النّبوات يستلزم إطلاقها بحسب دليله فكيف يستدل بنسخها على تحديدها بحسب البيان اللّفظي فلا بدّ أن يكون المراد التّحديد بحسب الواقع المنكشف من النّسخ فلا يتوجّه عليه شيء من الإيرادين.

ولا ويمكن توجيه كلامه بأن المراد[١] أنه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة إلا على مطلق النبوة فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمدة النبوة فإنها تصير أيضاً حينئذ مهملة.

ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:

الأول: أن المقصود من التمسك به إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك فهو مع مخالفته للمحكي عنه من قوله فعليكم كذا وكذا، فإنه ظاهر في أن غرضه الإسكات والإلزام فاسد جداً، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه[٢] غير جائز إلا بعد الفحص والبحث، وحينئذ يحصل العلم بأحد الطرفين

---

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو إنّ مراد المحقّق القميّ قدس سره ليس هو الجواب عن استصحاب الأحكام بتحقّق البشارة من النّبي السّابق فلا يجوز إجراء الاستصحاب بعد مجيء من يدّعي كونه المبشر بنبوّته، بل مراده آنّه كما أنّ إطلاق أدلّة الأحكام لا تنفع مع اقترانها بالبشارة في حصول الظّن بالاستمرار في زمان الشّك كذلك إطلاقها لا تنفع في حصول الظّن المذكور بعد فرض إهمال دليل أصل النبوة وعدم ثبوت إطلاقه، لأنّ قضيّة تبعيّة تلك الأحكام للنّبوة سراية الإهمال في دليل النّبوة إلى الإطلاق في أدلّة الأحكام، لأنّ الظّن بالمسبّب مع عدم الظّن بالسّبب ممّا لا معنى له هذا حاصل ما ذكره من التّوجيه.

ولكنك خبير بأنّه في كمال البعد عن كلام المحقّق إن لم ندّع صراحته في خلافه هذا مع آنّه قد يمنع من اقتضاء التّبعيّة سراية الإهمال إلى إطلاق أدلّة الأحكام، بل قد يجعل الإطلاق فيها المقتضي لحصول الظّن بالبقاء والاستمرار موجباً للظّنّ بالنّسبة إلى بقاء النّبوة فتأمل.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره مبنيّ على مقدّمتين إحداهما ثبوت شرطيّة

بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار والإجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل، خصوصاً في هذه المسألة خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشئ في بلاد الإسلام وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

وإن أراد به الإسكات والإلزام ففيه أن الاستصحاب ليس دليلاً[1] إسكاتيا، لأنه فرع الشك وهو أمر وجداني كالقطع لا يلتزم به أحد.

الفحص للعمل بالأصول في جميع المذاهب ثانيتهما عدم وجود القاصر في الأصول أصلاً كما تدلّ عليه الآية الدّالّة على أنّ من جاهد في الله لهداه سبيله والآيات الدّالة على تعذيب الكفّار وخلودهم في النّار بأجمعهم، فإنّ القصور لا يجامع العذاب قطعاً وإن لم يكن منافياً للتّنجيس وسائر الأحكام المترتّبة على الكافر والإجماع المدّعى في كلام جماعة على عدم معذوريّة الجاهل في الأصول حتّى من المصوّبة خصوصاً في مثل هذه المسألة خصوصاً لمن كان ناشئا في، بلاد الإسلام المخالط للمسلمين القادر على الوقوف على البرهان والدّليل الدّال على حقيّة الإسلام على تقدير اعتبار الإجماع المنقول والمقدّمة الأولى وإن كانت ثابتة ظاهراً فتأمل، إلاّ أنّ في ثبوت المقدّمة الثّانية إشكالا قد تقدّم تفصيل القول فيه عند التّكلّم في حجيّة الظّن في أصول الدّين في الجزء الأوّل من التّعليقة وقد بنى الأستاذ العلاّمة ثمّة على وجود العاجز عن تحصيل العلم والجاهل القاصر في الأصول فراجع إلى ما ذكره ثمّة حتّى تقف على حقيقة الحال.

(١) حاصل ما ذكره أنّه يشترط في الدّليل الإلزامي أن يكون موضوعه متحقّقا في حقّ من يلزمه حتّى يمكن إلزامه به ولا يكفي وجوده في حقّ الملزم والأمر في الاستصحاب في المقام ليس كذلك، لأنّا قاطعون بنسخ الشّريعة السّابقة فلسنا شاكّين في بقائها حتّى يمكن إلزامنا ببقائها بمقتضى الاستصحاب والإلزام بنفس

وإن أراد بيان أن مدعي[1] ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى

الموضوع أي الشّك ممّا لا يعقل له معنى، لأنّ الشّك من الأمور الوجدانيّة الغير القابلة للإلزام كالقطع والظّن هذا حاصل مرامه، ولكن قد يقال عليه بأنّ المعنى المذكور غير مشروط في الدّليل الإلزامي، وإلاّ لزم سدّ باب الاستدلال بالدّليل الإلزامي كلّية، فإنّ في كلّ مورد يستدلّ بالدّليل الإلزامي يمكن للخصم أن يجاب بأنّه قاطع على خلافه وحجيّة كلّ دليل مشروطة بعدم القطع بخلافه فالقاطع بخلاف دليل لا يكون الدّليل حجّة عليه، سواء كان هذا الدّليل من الأدلّة القطعيّة، أو الظّنية فلا يجوز لمن لا يقول بحجيّة أخبار الآحاد، أو الكتاب، أو الإجماع أن يلزم بها من هو قاطع بخلافها وإن لم يكن قطعه مستنداً إلى ما يصلح للاستناد إليه فلا يصحّ أن يلزم من يقطع بحدوث العالم زماناً بالبرهان الّذي أقاموه على قدمه بحسب الزّمان وحدوثه بحسب الذّات وهو عدم جواز تخلّف الأثر عن المؤثر ولا أن يلزم من يقطع بثبوت الاختيار في أفعال العباد بما أقاموه لإثبات الجبر من الشّبهة المعروفة إلى غير ذلك، فعلى هذا يصح للكتابي أن يستدلّ بالاستصحاب فيقول إما أن تقيموا البرهان على نسخ الشّريعة السّابقة، أو التزموا بها بمقتضى الاستصحاب الّذي تدّعون أنّه حجّة ومجرّد القطع على خلافه مع عدم استناده إلى دليل يصلح للاستناد إليه ليس بشيء فتأمل.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّه يمكن إجراء ما تقدّم من الجواب على التّقدير الأوّل في المقام أيضاً، لأنّ الاعتماد على الاستصحاب في مقام العمل، أو الإلزام مشروط بالفحص فلا يبقى مورد للتّمسك به بعد فرض انفتاح باب العلم في المسألة على ما عرفت سابقاً فتدبّر.

(١) لا يخفى عليك الفرق بين هذا وسابقه، فإنّ المقصود من هذا مجرّد رفع كلفة الاستدلال عن نفسه وجعل إقامة البرهان على المسلمين فليس المقصود منه إلاّ مجرّد ذلك وهذا بخلاف سابقه، فإنّ المقصود منه هو الاستدلال به على بقاء

الاستدلال فهو غلط، لأن مدعي البقاء في مثل المسألة أيضاً يحتاج إلى الاستدلال عليه.

الثاني: أن اعتبار الاستصحاب[1] إن كان من باب الأخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به، لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة وثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك[2] به لصيرورته حكماً

الشّريعة السّابقة على المسلمين القائلين باعتبار الاستصحاب، هذا ولكن لا يخفى عليك أنه ليس للكتابي دفع كلفة الاستدلال عن نفسه بالاستصحاب إلاّ بعد إثباته لحجيّة الاستصحاب، أو ابتناء ما ذكره على إلزام المسلمين وهذا غير ما ذكره دام ظلّه في الجواب عنه بأنّ مدّعي البقاء أيضاً يحتاج إلى الاستدلال كمدّعي الارتفاع، وإن كان ما ذكره أيضاً صحيحا، فإنه لا إشكال في احتياج مدّعي البقاء إلى الاستدلال ولو كان هو التّمسّك بالأصل الثّابت اعتباره.

(١) قد عرفت سابقاً الكلام في صحّة استدلال الكتابي بالاستصحاب من باب الأخبار من باب الإلزام على المسلمين وأنّ الأستاذ العلاّمة دام ظلّه قد منع منه من حيث إنّه يشترط في الدّليل الإلزامي أن لا يكون مقتضى الإلزام به بطلان مدّعى المستدل وأنّه لا يخلو عن نظر وإشكال فراجع إلى ما ذكرناه سابقاً.

(٢) قد يورد عليه، بلزوم الدّور، فإنّ إثبات عدم منسوخيّة الاستصحاب وغيره من الأحكام الثّابتة في شرعهم يتوقّف على اعتبار الاستصحاب واعتبار الاستصحاب أيضاً يتوقّف على إثبات عدم منسوخيّته، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ أصالة عدم النّسخ بعد ثبوت الحكم لا يتوقّف على اعتبار الاستصحاب، بل هي من الأصول الّتي قد جرت بناء العقلاء وأهل كلّ نحلة ودين على العمل بها من حيث الظّن والظّهور فلا يتوقّف إثبات اعتبارها على إثبات اعتبار الاستصحاب حتّى يلزم الدّور، ولكنك خبير بأنّ هذا خروج عن الفرض، فإنّ مفروض الكلام التّمسك في

إلهياً غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به وإن كان من باب الظن، فقد عرفت في صدر البحث(١) أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جداً، وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوع وإرجاع الظن بها إلى

إثبات عدم نسخ النّبوة والأحكام الثّابتة في شريعة النّبي بالاستصحاب المبني على الأخبار، وإلاّ لجرى مثل ما ذكر في الحكم بعدم منسوخيّة النّبوة أيضاً فأين يبقى مجال للتّمسّك بالاستصحاب من باب الأخبار.

والحاصل: أنّ ما ذكر من الجواب على خلاف الفرض، هذا مضافاً إلى أنّ هنا شيء آخر قد أشار إليه دام ظلّه في طيّ كلماته السّابقة والتزم به وهوإن بقاء الحكم وارتفاعه تابع لبقاء النّبوة وارتفاعها، فإذا لم يمكن إثبات بقائها فلا يجوز الحكم ببقائه فتدبّر.

ولكن يمكن أن يقال بأنّ ما ذكر من الاستدراك مبنيّ على أنه بعد ثبوت اعتبار الاستصحاب في الشّريعتين يكون حجّة قطعيّة على كلّ تقدير سواء نسخت الشّريعة السّابقة أم لا فلا يحتاج في إثبات اعتباره إذا إلى التّمسّك بالاستصحاب حتّى يلزم إثبات اعتبار الاستصحاب بالاستصحاب، هذا ولكن قد يقال عليه أيضاً بأنّ العلم بعدم نسخ الاستصحاب على تقدير نسخ الأحكام والشّريعة السّابقة أيضاً لفرض العلم بثبوته في كلّ من الشّريعتين لا يسوغ التّمسك به في إثبات الشّريعة السّابقة، فإنّ ثبوته في الشّريعة اللاحقة يمنع من التّمسك به في إثبات الشّريعة اللاّحقة فتأمل.

(١) قد يورد عليه بأنّه قد تقدّم منه دام ظلّه في ردّ القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظّن تسليم حصول الظّن فيما إذا شك في نسخ الحكم الكلّي وأنت خبير بفساد هذا الإيراد، فإنه قد ذكر مراراً أنّ هذا إنّما هو بالنّسبة إلى نسخ الحكم في الشّريعة مع القطع ببقاء الشّريعة لا بالنّسبة إلى الشّك في أصل نسخ الشّريعة، فإنّ مدرك الظّن هي الغلبة ومعلوم عدم وجودها بالنّسبة إلى الثّاني.

الظن بالأحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة أيضاً لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل، ونفي الحرج لا دليل عليه(١) في الشريعة السابقة خصوصاً بالنسبة إلى قليل(٢) من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث.

ودعوى قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين

من أن شرائع الأنبياء السلف وإن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معين، بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب أنها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الأمم السابقة نظام شرائعهم من حيث تجويزهم في كل زمان ظهور نبي ولو في

---

(١) بل قد يقال بأنّ مقتضى بعض الأخبار والآية الشّريفة النّافية للحرج والمتضمّنة لسؤال النّبي صلى الله عليه وآله ليلة المعراج ثبوت الحرج في الشّريعة السّابقة، هذا ولكن قد يقال علي ما ذكره دام ظلّه وما ذكرنا أنّ ما ذكر إنّما هو بالنّسبة إلى الحرج الغير البالغ حدّ اختلال النّظم الّذي يستقلّ العقل برفعه حفظا للنّظم الّذي تعلّق غرض الحكيم تعالى ببقائه وعدم اختلاله وقد تقدّم منه دام ظلّه ومنّا في الجزء الأوّل من الكتاب والتّعليقة أنّ الاحتياط الكلّي بالنّسبة إلى جميع ما يحتمل ثبوته في الشّريعة موجب لاختلال النّظم قطعاً، اللّهم إلاّ أن يمنع لزوم الحرج المذكور من الاحتياط الكلّي في الشّريعة السّابقة لقلّة الأحكام الثّابتة فيها فتأمل.

(٢) قد يورد عليه بأنّه لا وجه لهذه الخصوصيّة، لأنّ دليل نفي الحرج لا فرق فيه بين لزومه في حقّ شخص واحد، أو جميع المكلّفين ولم يظهر في الشّريعة السّابقة فرق في إثبات الحرج ونفيه بين شخص واحد وأشخاص فتأمل.

الأماكن البعيدة فلا يستقر لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعة بأن استقرار الشرائع[١] لم يكن بالاستصحاب قطعاً وإلا لزم كونهم شاكين في حقية شريعتهم ونبوة نبيهم في أكثر الأوقات لما تقدم من أن الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد.

وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقيقة دينهم ونبوة نبيهم التي هي من أصول الدين.

فالأظهر أن يقال إنهم كانوا قاطعين بحقيقة دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبي السابق. نعم بعد ظهور النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع بقائهم على الأعمال وحينئذ فللمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود بإثبات حقية دينهم لعدم الدليل لهم عليها، وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر فتأمل.

الثالث: أنا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوة[٢] موسى، أو عيسى إلا بإخبار نبينا صلى الله عليه وآله ونص القرآن، وحينئذ فلا معنى للاستصحاب ودعوى أن النبوة موقوفة على صدق نبينا صلى الله عليه وآله لا على نبوته

---

(١) بل كان إمّا بالقطع، أو الظّن الاطمئناني الّذي لا يضرّه الاحتمال البعيد على خلافه، ولكن قد يورد عليه بأنّ القطع والظّن لم يكونا حاصلين قبل الفحص دائماً، ففي زمان الشّك كانوا بانين على شريعتهم إلى أن يظهر لهم الحال فتأمل.

(٢) قد يورد عليه بأنّ طريق الجزم بنبوّة الأنبياء السّابقة لا يكون منحصراً في أخبار النّبيّ ونصّ القرآن، بل يمكن الجزم بها من تواتر نقل دعوى نبوّته مع اقترانها بإظهار المعجزة، ولكن يمكن أن يقال بعدم اجتماع شروط التّواتر في جميع الطّبقات، فلا معنى لدعوى وجوده سيّما مع معارضة دعوى بعض الأمم بدعوى أمّة أخرى مكذّبة لها فتدبّر.

مدفوعة بأنا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته.

والحاصل: أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة وهو مشكل، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى عليه السلام لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود.

الرابع: أن مرجع النبوة المستصحبة[1] ليس إلا إلى وجوب التدين بجميع ما

---

(١) قد يناقش فيما ذكره بأنّ قيام النّبوة بالنّفس النّاطقة لا يقتضي عدم زوالها بالموت غاية ما هناك عدم اقتضائه للزّوال في قبال ما يعرضها من حيث وجودها في النّشأة الدّنيويّة المقتضي للزّوال بالموت ضرورة أنّ بقاء النّفس النّاطقة وعدم انعدامها لا يقتضي عدم زوال كلّ ما كان قائما بها، فإنه ليس معنى القيام بالنّفس كون النّفس علّة تامّة لبقاء ما يقوم بها، بل ربما يكون المقتضي للقيام بها شيء ليس دائمياً فحينئذ لا مانع من زوال الوصف القائم بالنّفس من جهة زوال ما يقتضيه فيمكن أن يقال إنّ المصلحة اقتضت بحسب مرتبة النّبي عند اللّه تبارك وتعالى أن يكون النّبيّ نبيّاً إلى مدّة معيّنة فبمجيء النّبي اللاّحق ينكشف انتهاء المدّة المذكورة فتأمل، مع أنّه قد يقال بأنّه لا مانع أن يكون النّبوة من الأمور الاعتباريّة كالولاية والأمارة ونحوهما منتزعة من الأمر بوجوب إطاعة النّبي فليست النّبوة بناء عليه من الأوصاف حتّى يقال إنّها قائمة بالنّفس، أو بالقوى الظّاهريّة فتأمل. وقد مضى شطر ممّا يتعلّق بالمقام فيما قدّمناه لك في أوّل المسألة فراجع إليه.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّه بناء على ما ذكره يخرج الاستصحاب المذكور عن محلّ الفرض، فإنّ الكلام كان في حكم الاستصحاب الجاري في الأصول دون الاستصحاب الجاري في الفروع، هذا ثمّ إنّه يمكن الخدشة فيما ذكره دام ظلّه بما ستقف عليه من الإشكال فيما ذكره في الجواب الرّابع فتدبّر.

به ذلك النبي وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبي صلى الله عليه وآله لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع أبداً.

ولا ريب أنا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكاية عن عيسى: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾* فيكون كل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغياً بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله، فدين عيسى عليه السلام المختص به عبارة عن مجموع أحكام مغياة إجمالاً بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابي ديناً غير هذه الجملة المغياة إجمالاً بالبشارة المذكورة، فنحن منكرون له وإن أراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغياة لا رفع حقيقة ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة إجمالاً.

فإن قلت: لعل مناظرة الكتابي في تحقق الغاية المعلومة وأن الشخص الجائي هو المبشر به أم لا فيصح تمسكه بالاستصحاب.

قلت: المسلم هو الدين المغيا بمجيء هذا الشخص الخاص لا بمجيء موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب.

الخامس: أن يقال إنا معاشر المسلمين[1] لما علمنا أن النبي السالف أخبر

---

(١) قد يورد عليه بأنّ كلاً من الاعتقادين اعتقاد مستقلّ غير مربوط بالآخر فلا

---

* سورة الصف: الآية ٦.

بمجيء نبينا وأن ذلك كان واجباً عليه ووجوب الإقرار به والإيمان به متوقف على تبليغ ذلك إلى رعيته صح لنا أن نقول إن المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا صلى الله عليه وآله والنبوة التقديرية لا تضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم.

ولعل هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق حيث قال له عليه السلام: **«ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئاً؟ قال عليه السلام: أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقر به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشر به أمته. ثم قال الجاثليق: أ ليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟ قال عليه السلام: بلى. قال الجاثليق: فأقم شاهدين عدلين من غير أهل ملتك على نبوة محمد صلى الله عليه وآله ممن لا ينكر النصرانية وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا. قال عليه السلام: الآن جئت بالنصفة يا نصراني. ثم ذكر عليه السلام أخبار خواص عيسى صلوات الله عليه بنبوة محمد صلى الله عليه وآله»***.

ولا يخفى أن الإقرار بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته لا يكون حاسماً

معنى لتقييد أحدهما بالآخر ومدخليّة تبليغ النّبي السّابق مخصوص نبوّة نبيّنا في نبوّته ليس إلاّ كمدخليّة سائر ما أمر بتبليغه فنحن معتقدون بنبوّته وتبليغه جميع ما أمر بتبليغه، فإنّ النّبي معصوم فهذا أنّ الاعتقادان ثابتان في الواقع، بمعنى أنّه بعد القطع بدعوى شخص النّبوّة وإظهاره المعجزة على طبق دعواه يقطع بكونه نبيّا ويقطع بحكم العقل المستقلّ بعد ثبوت نبوّته أنّه معصوم يبلّغ جميع ما أمر بتبليغه عن الله عزّ وجلّ.

---

* عيون أخبار الرضا: ص ١٢٨.

لكلام الجاثليق إلا إذا أريد المجموع من حيث المجموع بجعل الإقرار بعيسى عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة، ويشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر، فإن هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق، وأما التزامه عليه السلام بالبينة على دعواه[١] فلا يدل على تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتاً بمجرد ذلك بل، لأنه عليه السلام من أول المناظرة ملتزم بالإثبات وإلا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق وسلنا مثل ذلك كون كل منهما مدعياً إلا أن يريد الجاثليق ببينته نفس الإمام[٢] وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى عليه السلام إذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك فافهم.

---

(١) لمّا كان ظاهر الالتزام بالبيّنة في مقابل الخصم على ما هو المركوز في جميع الأذهان من وجوب إقامة البيّنة على المدّعى وكفاية الأصل للمنكر كون الكتابي منكرا وأصله معتبراً فيكون منافياً لما استظهر من الرّواية من عدم تسليم الإمام للنّبوّة مطلقاً حتّى تصير مورداً للاستصحاب إنّما سلّم النّبوة التّقديريّة الغير القابلة لإجراء الاستصحاب فيها فأراد دام ظلّه دفع هذا الظّهور بهذا الكلام ولا يخفى كونه في كمال المتانة.

(٢) لا يخفى عليك المراد من الاستدراك الّذي ذكره دام ظلّه حيث إنّ المراد منه نفي الظّهور الّذي ادّعاه من قول الجاثليق من كونه أيضاً مدّعيا، فإنه بعد ما كان المراد من البيّنة في كلامه الإمام عليه السلام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوّة عيسى على نبيّنا وآله وعليه السلام يرجع كلامه إلى التمسّك بنفس الاستصحاب فيكون ذلك تقريرا للتّمسك بالاستصحاب، هذا ولكن يمكن أن يقال إنّ كون مراده بالبيّنة نفس الإمام والمسلمين لا يوجب سقوط قوله سلّمنا إلى آخره من الظّهور المذكور فتدبّر.

الأمر العاشر:

أن الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق إما أن يكون مبينا لثبوت الحكم في الزمان الثاني كقوله أكرم العلماء في كل زمان وكقوله لا تهن فقيراً حيث إن النهي للدوام، وأما أن يكون مبيناً لعدمه نحو قوله أكرم العلماء إلى أن يفسقوا بناء على مفهوم الغاية، وأما أن يكون غير مبين لحال الحكم في الزمان الثاني نفياً وإثباتا إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس[1] إلى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة، وأما لقصور دلالته كما إذا قال إذا تغير الماء نجس، فإنه لا يدل على أزيد من حدوث النجاسة في الماء ومثل الإجماع المنعقد على حكم في زمان فإن الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث، وأما القسم الثاني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني وكذلك القسم الأول، لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق

(١) قد عرفت سابقاً أنّ عدم تعرّض الدّليل لحال الحكم في الزّمان الثّاني وعدم دلالته عليها على وجهين: أحدهما: أن يكون الدّليل مجملاً بالنّسبة إلى الحالة الثّانية. ثانيهما: أن يكون مهملا بالنّسبة إليها وهذا قد يكون في الأدلّة اللّفظية، وقد يوجد في الأدلّة اللّبية كما في المثالين المذكورين في الكتاب، وأما الإجمال فلا يوجد في الأدلّة اللّبية والفرق بين الإجمال والإهمال أنّ الحكم يمكن أن يكون مرادا من الدّليل المجمل في الزّمان الثّاني، وإن كان غير دالّ بالنّسبة إليه قطعاً ولا يمكن أن يكون مرادا من الدّليل المهمل على تقدير ثبوته واقعاً وقد مرّ تفصيل الكلام في ذلك في طيّ كلماتنا السّابقة.

كافٍ ومغن عن الاستصحاب، بل مانع عنه إذ المعتبر في الاستصحاب[1] عدم

---

(١) قد يتأمّل فيما ذكره دام ظلّه بأنّ الدّليل الظّني المعتبر ليس كالدّليل القطعي رافعاً لموضوع الأصل وجدانا حتّى لا يفرق فيه بين أن يكون على طبق الأصل أوعلى خلافه وإنّما هو رافع لموضوعه بالحكومة الّتي يرجع حقيقة إلى تنزيل الموضوع الموجود منزلة عدمه فهذا الدّليل الظّني إن كان على خلاف الأصل فلا ريب في وجود هذا المعنىَ بالنّسبة إليه، لأنّ معنى الأمر بتصديق خبر العادل القائم على الخلاف، أو بالعمل بالعموم الدّال على خلافه هوإن المقصود من الشّك الّذي أمر بالرّجوع فيه إلى الأصل غير هذا الشّك الّذي وجد فيه الخبر، أو العموم مثلاً فرفع اليد عن الأصل حينئذ ليس من التّخصيص، وأما إذا كان على طبق الأصل فلا ينافي مقتضى الأصل حتّى يجعل دليل حجيّة الأمارة القائمة على الخلاف مفسّراً لدليل الأصل، ومن هنا ترى الفقهاء كثيراً ما يجمعون في الاستدلال بين الأصل والدّليل.

نعم بناء على ما قد قيل إنّ العلم الّذي هو رافع لموضوع الأصول وأخذ عدمه فيه أعمّ من الظّن المعتبر كان لما ذكره وجه، ولكن هذا البناء في غاية الضّعف وليس بمرضيّ عند الأستاذ العلاّمة أيضاً، هذا ولكنك خبير بأنّه لا وجه لهذا التّأمّل، لأن مقتضى دليل حجيّة الأمارة من حيث كشفها عن الواقع هو ترتيب آثار الواقع عليه ورفع اليد عن الحكم المجعول للواقع من حيث الشّك فيه من حيث كونه مجعولاً، بلحاظ الشّك وكون المراد من الشّك الّذي هو الموضوع في أدلّة الأصول هو غير الشّك الّذي وجد فيه دليل كاشف عن الواقع، سواء كان على طبق الأصل أوعلى خلافه، وأما تمسّك الفقهاء كثيراً بالأصل والدّليل والجمع بينهما في الاعتماد على ما صاروا إليه فليس من جهة بنائهم على جريان الأصل في موضوع وجود الدّليل على الخلاف، بل من جهة الإغماض عن وجود الدّليل في المسألة، ولهذا ترى لا يفرقون في الجمع بين الدّليل والأصل في التّمسك بين الدّليل القطعي والظّني كما

الدليل ولو على طبق الحالة السابقة.

فإذا فرض خروج بعض[1] الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشك

لا يخفى على من راجع إلى كلماتهم في موارد الجمع بين الأصل والدّليل.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكره دام ظلّه بين كون اعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد أو من باب الظّن، فإنّ وجود الدّليل في المسألة مطلقاً مانع عن الرّجوع إلى الأصل، وإن كان الدّليل أصلاً لفظيّاً مقيّداً بعدم قيام القرينة على الخلاف والأصل دليلاً اجتهاديّا معتبراً من باب الظّن كما حقّق مستقصى في مسألة تعارض الأدلّة وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله في الجزء الرّابع من التّعليقة.

(١) تفصيل القول في المقام وتحقيقه يقتضي شرحا في الكلام فنقول إذا ورد عامّ وخاصّ على خلافه ولوحظت النّسبة بينهما بحسب الزّمان فلا يخلو أما أن لا يكون لهما شمول بالنّسبة إلى الزّمان أصلاً سواء دلاّ على عدم الشّمول، أو احتملا الشّمول، أو يكون لهما شمول بالنّسبة إليه، أو يكون لأحدهما شمول بالنّسبة إليه دون الآخر فالصّور أربعة ثمّ الشّمول قد يكون بالعموم، بمعنى أنّه أخذ كلّ جزء من أجزاء الزّمان يسع لوقوع الفعل فيه موضوعاً متعلّقا للحكم المستفاد من الدّليل فينحلّ العموم بحسب الزّمان إذا إلى أحكام متعدّدة لا ارتباط بينها، وقد يكون بالإطلاق استفيد عموم الحكم بالنّسبة إلى جميع الأزمنة من الحكمة، وقد يكون بالإطلاق واستفيد عموم الحكم بالنسبة إلى جميع الأزمنة من الحكمة، وقد يكون بالإطلاق مع التّصريح بما يقتضي عدم العموم الزّماني بالمعنى المذكور وإن اقتضى دوام الحكم كأن يقول المولى لعبده أكرم العلماء دائماً مثال الأوّل ما إذا ورد من المولى أكرم العلماء، أو أضف الفقهاء ثمّ ورد النّهي عن إكرام واحد منهم من غير أن يكون هناك ما يستفاد منه الشّمول بالنّسبة إلى أحدهما مثال الثّاني ما إذا ورد أكرم العلماء في كلّ يوم ثمّ ورد لا تكرم زيداً العالم في كلّ يوم، أو ورد أكرم العلماء دائماً ثمّ ورد لا تكرم زيداً العالم مثلاً دائماً، أو فهم الشّمول في

كلّ منهما من الإطلاق والحكمة فيما يفرض فيه وجود ذلك، وأما مثال ما إذا كان للعام العموم بالنّسبة إلى الزّمان دون الخاص فهو ما إذا ورد أكرم العلماء في كلّ يوم ولا تكرم زيداً العالم إذا لم يكن ثمّة ما يقتضي عمومه بالنّسبة إلى الزّمان، وأما مثال ما إذا كان للخاصّ شمول زماني دون العامّ فهو ما إذا ورد من المولى أكرم العلماء ثمّ ورد لا تكرم زيداً العالم في كلّ يوم هكذا قيل، ولكن الحقّ أنّ هذا القسم الأخير ممّا لا معنى له، لأنّ عموم الخاصّ بالنّسبة إلى الزّمان ملازم لعموم العام بالنّسبة إليه كما لا يخفى، بل اشتمال الخاص على الزّمان ربما يستظهر منه دلالة العام على العموم كما إذا ورد بعد ورود أكرم العلماء لا تكرم زيداً في يوم الجمعة مثلاً، فإنّ التّعرض للزّمان في الخاصّ بإخراجه من حيث الزّمان الخاصّ يقتضي عموم العام بالنّسبة إلى الأزمنة، وإلاّ لم يكن معنى لملاحظة المتكلّم الزّمان في القضيّة المشتملة على التّخصيص إذا عرفت ذلك فنقول لا إشكال في الرّجوع إلى استصحاب حكم الخاصّ في الصّورة الأولى فيما إذا شكّ في بقائه في زمان من الأزمنة حيث إنّه لا معنى للرّجوع إلى العام إذ المفروض عدم عموم له أصلاً حتّى يرجع الشّك في بقاء الحكم بالنّسبة إلى الزّمان الثّاني إلى الشّك في زيادة التّخصيص كما أنّه لا إشكال في الرّجوع إلى عموم الخاصّ في الصّورة الثّانية والرّابعة وفي خروجهما عن محلّ البحث إنّما الإشكال والكلام في الصّورة الثّالثة وهي ما إذا كان للعام شمول بالنّسبة إلى الزّمان دون الخاصّ فهل يرجع إلى عموم العام بالنّسبة إلى زمان الشّك مطلقاً، أو إلى استصحاب حكم الخاصّ مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا كان شموله للزّمان على الوجه الأوّل من العموم أوعلى الوجه الثّاني منه فيحكم في الأوّل بالرّجوع إلى عموم العام وفي الثّاني إلى استصحاب حكم الخاص وجوه، بل أقوال ظاهر المحقّق الثّاني في جامع المقاصد هو الأوّل، وظاهر كلام بعض السّادة الفحول حسب ما ستقف عليه هو الثّاني وصريح الأستاذ العلاّمة في الكتاب هو الثّالث وربما يستفاد من كلام ثاني الشّهيدين

. . . .

أيضاً، بل نسبه الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث إلى الأكثرين، بل المشهور، أمّا المحقّق الثّاني فاستدلّ في ظاهر كلامه بلأنّ مقتضى عموم العام للزّمان هو الاقتصار في الخروج عن مقتضاه على قدر ما دلّ المخرج عليه، فإذا فرض عدم دلالته إلاّ على خروج فرد بالنّسبة إلى زمان ما فاللاّزم الرّجوع في غيره إلى العام بمقتضى أصالة العموم هذا ملخّص ما يستفاد من كلامه المحكيّ في مسألة خيار الغبن في باب تلقّي الرّكبان حيث إنّه استدلّ للفوريّة بأنّ عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان، وإلاّ لم ينتفع بعمومه» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وأورد عليه الأستاذ العلاّمة دام ظلّه بالمنع من لزوم الرّجوع إلى العموم فيما إذا لم يكن من القسم الأوّل، فإنّ الحكم بخروج الفرد الخارج دائماً عن العام الّذي دلّ على ثبوت الحكم لجميع أفراد موضوعه دائماً لا يستلزم تخصيصات عديدة بحسب أجزاء الزّمان الّتي تسع لوقوع الفعل فيها حيث إنّ المفروض عدم أخذ كلّ جزء من أجزاء الزّمان موضوعاً مستقلاً وملحوظاً بحياله حتّى يلزم الحكم بعدم ثبوت الحكم لجميعها تخصيصات متعدّدة فيرجع الشّك حينئذ في المقدار الّذي لا يدلّ عليه الدّليل المشتمل على التّخصيص إلى الشّك في التّخصيص الزّائد على القدر المعلوم، بل عموم الحكم من حيث الزّمان في هذا القسم من توابع دخول الفرد في العام، فإذا فرض خروجه عنه فلا يبقى عموم له بالنّسبة إلى الزّمان، وإن كان العموم المستفاد عموماً أصوليّاً استغراقيّاً وضعيّاً، إلاّ أنّه لم يلاحظ الزّمان فيه على الوجه الّذي ذكرنا، ومن هنا لم يتأمّل أحد في الحكم بالحليّة بالنّسبة إلى زمان الشّك فيما لو ثبت تحريم فعل بعنوان العموم وخرج منه فرد خاصّ من ذلك الفعل ووقع الشّك في أنّ ارتفاع الحرمة عن ذلك الفرد مختصّ ببعض الأزمنة، أو عام لجميعها والحاصل أنّ معنى العموم بحسب الزّمان في هذا القسم أنّ كلّ فرد كان داخلاً في هذا العام ومراداً منه فهو مراد منه دائماً، فالحكم ثابت له كذلك فقول المولى أكرم العلماء دائماً لا يدلّ

. . . .

إلاّ على ما ذكرنا فاندفع منه ما ربما يتوهّم من المناقشة فيما ذكره الأستاذ العلاّمة من التّمثيل لهذا القسم بالقضيّة المشتملة على لفظ الدّوام، فإنّ المقصود من دوام الحكم استمراره الّذي يستلزم عدم تعدّده، وإلاّ لم يكن معنى لاستمرار الحكم كما لا يخفى.

نعم لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في القسم الأوّل، لأنّ المفروض أنّ كلّ فرد في كلّ زمان بحسب الملاحظة مستقلّ في الموضوعيّة للحكم وهذا بخلاف الفرض حيث إنّ الزّمان لم يلاحظ إلاّ، بلحاظ وجود الفعل فيه مجرّداً فالّذي يمنع من الرّجوع إلى العموم بالنّسبة إلى الفرد الخارج عدم رجوع الشّك بالنّسبة إلى الزّمان المشكوك إلى الشّك في التّخصيص الزّائد كما هو واضح ولو لم يكن هناك استصحاب يرجع إليه وهذا بخلاف الفرض الأوّل، فإنه لا إشكال في عدم جواز الرّجوع فيه إلى الاستصحاب حتّى لو فرض عدم وجود العموم الحاكم على الاستصحاب على تقدير جريانه حيث إنّ مقتضى الفرض تعدّد موضوع الحكم بحسب أجزاء الزّمان فالفرد في زمان اليقين فرد وفي زمان الشّك فرد آخر في عالم الموضوعيّة فلا معنى للرّجوع إلى الاستصحاب من جهة تعدّد الموضوع لا من جهة العموم فلو لم يجز الرّجوع إلى العموم لفرض إجماله من جهة التّخصيص بالمجمل لم يجر الاستصحاب أيضاً على عكس المقام حيث إنّه لا يجوز الرّجوع فيه إلى العموم ولو لم يجز الرّجوع إلى الاستصحاب.

فإن قلت: إذا سلمت العموم بحسب الزّمان، سواء كان بمقتضى الحكمة، أو باللّفظ الدّال عليه بحيث يكون المخالف له بالنّسبة إلى جميع الأزمنة مستحقّا لعقوبات متعدّدة بحسب أجزاء الزّمان بالنّسبة إلى كلّ فرد فلا بدّ أن يكون في جميع الموارد كلّ جزء من أجزاء الزّمان مقصوداً بحياله، وإلاّ لم يكن معنى لتعدّد المخالفة والعقاب فلا يستقيم ما ذكرته من الرّجوع إلى الاستصحاب إلاّ فيما إذا فرض

العموم بدليًا بحسب الزّمان وهو خارج عن الفرض، فعلى هذا يتعدّد الموضوع هنا أيضاً لاستحالة تعدّد الطّلب مع وحدة المطلوب.

قلت: تسليم العموم بحسب الزّمان مع كونه تابعاً لدخول الفرد في العام لا ينفع عند خروج الفرد عنه كما لا يخفى،هذا مع أن ما ذكر إنّما هو بحسب الدّقة والتّحليل العقليّ والاستصحاب ليس مبنيّاً عليها، بل إنّما هو مبنيّ على المسامحة، ولهذا كثيراً ما يجرون الاستصحاب فيما ينحلّ إلى الأحكام المتعدّدة في نظر التّحقيق كما لا يخفى على من راجع إلى كلماتهم فحينئذ لا يرجع الشّك في المقدار الزّائد من الزّمان إلى الشّك في التّخصيص الزّائد لفرض وحدة الموضوع ولو بحكم العرف، وقد عرفت أنّ المانع منه هو رجوع كلّ فرد من أفراد الموضوع بواسطة ملاحظة الحاكم إلى موضوعات متعدّدة بحسب تقطيع الزّمان لا يقال إنّ المسامحة العرفيّة إنّما ينتفع بها في جريان الاستصحاب ولا ينافي ذلك جريان أصالة العموم أيضاً بملاحظة الواقع فيكون التّعويل إذا على فرض تسليم جريان الاستصحاب المذكور بالنّظر إلى المسامحة على العموم أيضاً، ولعلّ هذا مراد ثاني المحقّقين في جامع المقاصد أيضاً لا نفي جريان الاستصحاب رأساً حتّى لو لم يكن ثمّة عموم واعتبار المسامحة في تحقّق موضوع الاستصحاب وشمول لا تنقض لا يلازم اعتبارها بالنّسبة إلى العام أيضاً إذ ليس هنا لفظ حتّى يحكم بصدقه واقعاً بنفس المسامحة كما في الرّوايات المشتملة على لفظ النّقض ونحوه، بل مع وجود اللّفظ كثيراً ما لا تعتبر المسامحة العرفيّة لعدم إيجابها للصّدق حقيقة، ولذا يحكم تبعاً للمشهور على كون التّحديد في موارده تحقيقيّاً لا تقديريّاً مع الصّدق المسامحي، لأنّا نقول أصالة العموم من الظّواهر المعتبرة عند أهل العرف عند الشّك في التّخصيص الّذي لا يمكن إلاّ مع تكثّر الموضوع، فإذا فرض بناؤهم على وحدة الموضوع في أمثال المقام، فلا معنى لرجوعهم إلى العموم

المنافي لفرض حكمهم بجريان الاستصحاب.

والحاصل أنّه لا يمكن الجمع بين جريان الاستصحاب المبنيّ على وحدة الموضوع والرّجوع إلى العموم المبنيّ على تعدّده وأخذ الموضوع واحداً تارة ومتعدّدا أخرى لا معنى له أصلاً وأخذ الدّوام في القضيّة، أو استفادته منها إذا كان الغرض منه استمرار الحكم الواحد بحسب أجزاء الزّمان لا ينافي تعدّد الحكم بحسبها كما هو ظاهر فتدبّر.

هذا ملخّص ما أفاده دام ظلّه العالي مع توضيح منّا، ولكنه لا يخلو عن غموض وإشكال، ثمّ إنّ ما ذكره المحقّق الثّاني في المسألة دليلاً على مطلبه لا يخلو عن إشكال مع قطع النّظر عمّا ذكرنا أيضاً:

أمّا أوّلاً: فلعدم الملازمة بين عموم الأفراد والأزمان عقلاً وعرفاً فلا معنى للحكم باستتباع الأوّل للثّاني، بل العموم بالنّسبة إلى الزّمان لا بدّ من أن يستفاد من أمر آخر غير مجرّد العموم للأفراد الّذي يحصل مضمونه بإطاعته في بعض الأزمنة أيضاً مثل الحكمة ونحوها.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مقتضى تبعيّة عموم الأزمان للأفراد هو ارتفاع العموم للأزمان بارتفاع العموم للأفراد بالنّسبة إلى الفرد المخصّص ولازمه القول بعدم جواز الرّجوع إلى العموم على ما عرفت هذا ويمكن أن يقال إنّ المراد هو التّبعيّة بحسب أصل الاقتضاء الوضعي، أو الظّهور العرفي فلا يفرق فيه دخول بعض الأفراد وخروجه في الجملة، بل مطلقاً في أصل الدّلالة، بمعنى أنّ ما يكون ظاهراً في العموم الأفرادي يكون ظاهراً في العموم الأزماني بحسب أصل الوضع، أو الظّهور الثّانوي العرفي على حسب اختلاف منشأ الظّهور في الأوّل هذا وقد يوجّه أصل كلام المحقّق في المسألة بحيث يوافق ما اختاره الأستاذ العلاّمة بأنّ ما ذكره في المسألة مبنيّ على استفادة العموم ممّا دلّ على وجوب الوفاء بالعقد على الوجه

. . . .

الأوّل، وإن كان قد أخطأ في هذه الاستفادة فالكلام معه راجع إلى التكلّم في الصّغرى فتأمل.

ثمّ إنّ المستفاد من سيّد مشايخنا في الرّياض في المسألة الّتي عرفتها عن جامع المقاصد التّفصيل بين كون مستند الخيار الإجماع فوافق ثاني الشّهيدين في أنّه يتعيّن الرّجوع إلى الاستصحاب وأن يكون دليل نفي الضّرر فوافق ثاني المحقّقين قدس سرهما في الحكم بالرّجوع إلى ما دلّ على وجوب الوفاء بالنّسبة إلى زمان الشّك لاندفاع الضّرر بثبوت الخيار في الزّمان الأوّل هذا وفيه ما لا يخفى، لأنه إن بنى على تعدّد الموضوع بتعدّد الزّمان فلا ريب أنّ المتيقّن حينئذ الرّجوع إلى العموم في زمان الشّك، سواء كان مدرك الخيار الإجماع، أو دليل نفي الضّرر وإن بنى على وحدة الموضوع فالمتعيّن الرّجوع في زمان الشّك إلى الاستصحاب لا العموم، وإن كان المدرك للخيار هو عموم دليل نفي الضّرر إذ لم يرد أحد أن يتمسّك لإثبات الخيار في زمان الشّك بنفس دليل الخيار حتّى يقال بعدم دلالة نفي الضّرر على ثبوته لاندفاعه بثبوته في الزّمان الأوّل، بل باستصحاب ما دلّ الدّليل على ثبوته في الزّمان الأوّل مع أنّه على هذا التّقدير لا بدّ من الحكم بالرّجوع العام فيما كان المدرك الإجماع أيضاً كما لا يخفى، ودليل الضّرر لا يدلّ على ثبوت الحكم في الزّمان الّذي لا ضرر فيه حتّى يصير فارقا وإنّما مفاده نفي الحكم الضّرري لا إثبات الحكم الغير الضّرري فالإثبات يحتاج إلى دليل آخر من عموم ونحوه هذا وذكر الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث أنّ ما ذكرنا من الرّجوع إلى الاستصحاب في هذا القسم إنّما هو بملاحظة أنّ العموم لا يمنع من الرّجوع إليه حسب ما زعمه جماعة، وإلاّ فربما لا يحكم بالرجوع إلى الاستصحاب من جهة أخرى كرجوع الشّك إلى الشّك في المقتضي والموضوع كما يدّعي ذلك بالنّسبة إلى المسألة الّتي عرفت الكلام فيها وإن أمكن القول بعدم قدحه بالنّظر إلى كفاية

. . . .

المسامحة العرفيّة، ولكنه جزم في المكاسب في باب خيار الغبن بعدم جريان الاستصحاب نظراً إلى عدم كفاية المسامحة العرفيّة وعدم اعتبارها وهو كما ترى مناف لما بنى عليه الأمر في الكتاب في باب إحراز الموضوع فلعلّ كلامه في المكاسب راجع إلى السّالبة الجزئيّة فلا ينافي ما في الكتاب، فإنّ الغرض منه كفاية المسامحة فيما ساعد العرف على وحدة الموضوع فتأمل. ثمّ إنّك قد عرفت أنّ كلّ مورد لا يحكم فيه بالرّجوع إلى العام مع فرض جريان الاستصحاب لا يحكم بالرّجوع إليه مع فرض عدم جريانه فلا بدّ من أن يرجع إلى أصل آخر في المسألة على تقدير الحكم بعدم جريان الاستصحاب هذا ملخّص الكلام في دليل القول بالرّجوع إلى عموم العام مطلقاً، وأما دليل القول بالرّجوع إلى استصحاب حكم الخاص مطلقاً الّذي ذكرنا أنّه يستظهر من كلام بعض السّادة الفحول فهو الّذي تعرّض له في طيّ كلامه الّذي لخّصه بعض أفاضل من تأخّر وهو الّذي حكاه الأستاذ العلاّمة في الكتاب والمستفاد منه في ظاهر النّظر صلاحيّة الاستصحاب لتخصيص العام ابتداء فضلاً عن صلاحيّته لإبقاء حكم الخاص في زمان الشّك وإن لزم منه التخصيص بالنّسبة إلى العام وحاصل ما ذكره من الاستدلال هو كون: «**الاستصحاب الجزئي أخصّ من العام الّذي في مقابله، فتعيّن الخروج منه به على ما هو المقرّر في محلّه من وجوب حمل العام على الخاصّ مؤيّداً ذلك باستشهاد الفقهاء في الموارد الّتي ذكرها في مقابل العمومات وذكر من لخّص كلامه من الأفاضل بعد نقله وجزمه بفساده ما هذا لفظه، بل التّحقيق أنّ هنا مقامين الأوّل تخصيص العام ورفع شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب والثّاني إبقاء حكم المخصّص بعد قيام دليله في بعض ما يتناوله العام بالاستصحاب أمّا المقام الأوّل فلا ريب في عدم حجيّة الاستصحاب فيه، سواء كان موافقاً للأصل، أو مخالفاً له، لأنّ أدلّة حجيّته مقصورة على صورة عدم دلالة**

. . . .

دليل على الخلاف، وإن كان في أدنى درجة من الحجيّة وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته وساق الكلام في الاستدلال على ذلك إلى أن قال بعد نفي الفرق فيما ذكره بين الاستصحاب الموافق للأصل والمخالف له.

نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النّسخ عند سبق المخصّص الغير المستوعب، فإنه ينهض دليلاً على التّخصيص بضميمة مورده لقرب التّخصيص وبعد النّسخ كما سيأتي، وأما المقام الثّاني فلا ريب في حجيّة الاستصحاب فيه إذا اشتمل على شرائط الحجيّة من غير فرق بين الموافق منه للأصل والمخالف له وهومما لا خلاف فيه بين القائلين بحجيّته، لكنه ليس من باب تخصيص العام بالاستصحاب في شيء ومن هذا الباب ما ذكره من الأمثلة، فإنّ عمومات البراءة إنّما دلّت على البراءة عند عدم قيام دليل على الاشتغال، فإذا دلّ الاستصحاب على بقاء الاشتغال أوعلى بقاء موضوع يتفرّع عليه الاشتغال ثبت الاشتغال وليس شأن الاستصحاب حينئذ تخصيص تلك العمومات، بل تحقّق عنوان اختصّت تلك العمومات بغيره وكذلك الكلام في عمومات الطّهارة وساق الكلام إلى أن قال فاتّضح ممّا حقّقناه أنّ الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث إنّ صدر كلامه يدلّ على مصيره إلى الجواز في المقام الأوّل وذيله يدلّ على الجواز في المقام الثّاني واتّضح أيضاً ضعف دليله وعدم مساعدة ما استشهد به من كلام الأصحاب على دعواه» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وقد يناقش فيما ذكره من التّحقيق والتّفصيل.

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره من نفي الرّيب في حجيّة الاستصحاب في إبقاء حكم الخاصّ على إطلاقه حتّى فيما كان العام مشتملا على العموم بالنّسبة إلى الزّمان سيّما على الوجه الأوّل ممّا ليس على ما ينبغي قطعاً، بل قد عرفت عدم جواز الرّجوع إلى الاستصحاب في الفرض ولو لم يجز الرّجوع إلى العموم، اللّهمّ إلاّ

أن يقال بخروجه عمّا ذكره بقوله إذا اشتمل إلى آخره سيّما بملاحظة قوله، لكنه ليس من تخصيص العام والتّحقيق أنّ مقصوده ممّا ذكره معنى آخر غير ما يقتضيه ظاهره حسب ما يفصح عنه مقالته بعد ذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من كون شأن الاستصحاب تحقّق عنوان اختصّت تلك العمومات بغيره غير محصّل المراد، فإنّ الاستصحاب لا يوجب تحقّق ذلك العنوان على وجه القطع واليقين كما هو ظاهر كلامه ضرورة أن استصحاب النّجاسة والحرمة لا يوجب العلم بهما كما أنّه لا يوجب تحقّق ما دلّ على ثبوت المستصحب من الدّليل فيما كان ظنيّاً، وإلاّ خرج عن كونه استصحاباً وحكماً بالبقاء ظاهراً كما هو ظاهر.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ المأخوذ في موضوع عمومات الأصول عدم العلم بالواقع لا عدم قيام الدّليل على الواقع ولو كان ظنيًا وبينهما فرق ظاهر. نعم المأخوذ في البراءة العقليّة ما يرتفع بوجود الدّليل المعتبر على التّكليف ولو كان ظنيًا، بل يرتفع بجميع ما يقتضي التّكليف ولو كان استصحاباً، لكنه لا دخل له بالمقام، فإنّ الكلام في الأصول الشّرعيّة لا العقليّة فتدبّر.

وأمّا رابعاً: فلأنّ ما ذكره أخيراً من خلط الفاضل المذكور بين المقامين بحسب صدر كلامه وذيله من حيث إنّ صدر كلامه يدلّ على الجواز في المقام الأوّل وذيله يدلّ على إثبات الجواز في المقام الثّاني يتوجّه عليه بأنّ التّحقيق عدم تعلّق ما ذكره أخيراً بشيء من المقامين.

فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه أنّ ما ذكره الفاضل المذكور لا يخلو عن المناقشات وإن أمكن دفعها.

فالتّحقيق في الجواب أن يقال إن كان المراد من العمومات الّتي حكم بتخصيصها بالاستصحاب العمومات الاجتهاديّة ففيه أنّ من الواضح المعلوم حكومة الأدلّة

الاجتهاديّة على الأصول الشّرعيّة فكيف يجعل الأصل معارضاً لها فضلاً عن الحكم بتقديمه عليها، وإن كان المراد منها العمومات الفقاهيّة كما ربما يظهر ممّا ذكره من الأمثلة والاستشهاد بناء على إرادة عمومات أصالة الحليّة ممّا دلّ على حليّة الأشياء كما هو الظّاهر لا عمومات الحليّة الواقعيّة مثل قوله تعالى أحلّ لكم الطّيبات ففيه ما عرفته مراراً وستعرفه تفصيلاً من حكومة الاستصحاب عليها من غير فرق فيما ذكرنا على التقديرين بين الابتداء والاستدامة الّتي هي محلّ الكلام ولا بين الاستصحاب الموافق للأصل والمخالف له، هذا وأما ما ذكره قدس سره في تقريب مرامه بقوله: (ولا ينافيه عموم أدلّة حجيّته) إلى آخره ففيه ما عرفت سابقاً من المناقشة فيما أفاده في أوائل الاستصحاب فلا يحتاج إلى الإعادة والتّطويل، هذا ولكن يمكن توجيه ما ذكره قدس سره بما لا ينافي ما حقّقنا، بل ينطبق عليه من كون المراد بالعمومات هو ما ذكرنا في الشقّ الثّاني فيكون المقصود من العمومات التي يرجع إليها في الأمثلة هو عمومات الحلّية والبراءة والطّهارة عند الشّك لا مثل ما دلّ على حليّة الأشياء بحسب الذّات من العمومات الاجتهاديّة فقد تسامح في إطلاق التّخصيص على الحكومة على ما عرفته من جماعة في الجزء الثّاني من التّعليقة من أنّهم أطلقوا التّخصيص على الحكومة تسامحا ويؤيّد ما ذكرنا من التّوجيه فرضه الكلام في الاستصحاب المخالف للأصل، بل يدلّ عليه كما لا يخفى.

ومنه يندفع ما أورد عليه من عدم الفرق بين الاستصحاب المخالف للأصل والموافق له ضرورة أنّ ما ذكره بالبيان الّذي عرفته لا يجري في الاستصحاب الموافق للأصل كما لا يخفى، ومنه يظهر أنّ ما ذكره السّيد المتقدّم ذكره قدس سره لا دخل له بما نحن فيه أصلاً ولا ربط له به جزماً فليست المسألة إذاً ذات أقوال، بل ذات قولين.

. . . .

هذا ثمّ إنّ ما ذكرنا من التّوجيه هو الأقرب من كلامه عند التّأمّل لا ما ذكره الأستاذ العلاّمة من التّوجيه، وإن كان قريباً ممّا ذكرنا إلاّ أنّ الفرق أنّه أراد تعميم كلامه للمقام، وقد عرفت أنّه على خلاف التّحقيق، فإنه ممّا لا معنى له بعد التّوجيه المذكور، مع أن ما ذكره دام ظلّه في بيانه لا يخلو عن تعسّف كما لا يخفى، ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّه بناء على ما ذكرنا في توجيه ما أفاده قدس سره لا حاجة إلى جعل التّعارض بين الاستصحاب الجزئي وعمومات أدلّة الأصول إذ لا يشترط في الحاكم أن يكون بحسب النّسبة أخصّ من المحكوم، بل لا معنى له بناء على ما ذكرنا إذ الأصل الجزئي بناء على التّوهم المذكور من جعل الأصول في الموارد الجزئية أدلّة بأنفسها تعارض الاستصحاب الجزئي فيكون النّسبة تباينا لا محالة.

وقد ذكر بعض أفاضل من قارب عصرنا أو عاصرناه كلاماً بعد نقل كلام السّيد المتقدّم وكلاماً في الرّد عليه يقرب ممّا ذكره الأستاذ العلاّمة لا بأس بذكره والإشارة إلى ما يتوجّه عليه من المناقشة فقال قدس سره أقول: «مراد الأوّل أنّ النّجاسة الاستصحابيّة في مورد خاصّ مدلول لعدم نقض هذا اليقين، لأنه دليل النّجاسة ودليل عدم النّقض قوله لا تنقض اليقين فأفراد عدم نقض اليقين بمنزلة أفراد الأخبار والحكم المستصحب بمنزلة مدلولها وقوله لا تنقض بمنزلة آية النّبإ فما ذكره صحيح وما ذكره الثّاني بقوله فيقال إلخ فيه أنّ مقابل النّجاسة المتيقّنة الجزئيّة الماء الدّال هذا الخبر على طهارته وحينئذ يمكن أن يعلّل طهارته بآية النّبإ.

نعم ما ذكره الأوّل بأنّه لا عبرة بأدلّة الأدلّة فيه أنّ التّعارض بين شيئين بتنافي مدلوليهما بخصوصهما، أو بين عموم أحدهما وخصوص الآخر، أو بين عمومهما، سواء كان أحدهما دليلاً لشيء معارض مع الآخر أم لا ونحن نرى أنّ عموم لا تنقض اليقين مناف لعموم كلّ ماء طاهر لعدم إمكان العمل بالعمومين فيتعارضان وكون الأوّل دليل حجيّة الاستصحابات الخاصّة لا ينفي التّعارض.

. . . .

فإن قلت: نعم، ولكن استصحاب نجاسة هذا الفرد أخصّ من كلّ ماء طاهر فيخصّصه فلا يكون معارضاً لدليل هذا الاستصحاب قلنا صلاحيّة استصحابه لتخصيصه فرع حجيّته وهو فرع شمول قوله لا تنقض إذ هو بعد علاج التّعارض بينه وبين عموم كلّ ماء طاهر وترجيح ذلك وهو لم يتحقّق بعد إذ قوله لا تنقض مع عموم كلّ ماء في مرتبة واحدة من الحجيّة ولا يرد مثل ذلك في دليل حجيّة الأخبار، لأنّ المعارض للخبر الخاصّ إن كان خبراً آخر فيشملهما آية النّبإ على السّواء وكلّ منهما يقتضي تخصيص الدّليل بالآخر وهو موجب لطرحهما وهو بعينه حكم تعارضهما، وإن كان دليلاً آخر فكما يعارض دليل حجيّة الخبر كذلك يعارض هذا الخبر دليل حجيّة هذا الشّيء وبعد العلاج يكون الحاصل بعد ما يحصل من علاج تعارض الخبرين وهذا هو السّر في عدم التفاهم إلى معارض معارضات الخبر مع أدلّة حجيّته.

ثمّ قال هذا كلّه على فرض منافاة الاستصحاب مع قوله كلّ ماء طاهر، وإلاّ فالظّاهر عدمها أيضاً، لأنّ مقتضى الاستصحاب الخاصّ وأدلّة حجيّة عدم نقض اليقين بمجرّد الشّك وحكمه بطهارة كلّ ماء ولو مشكوك النّجاسة ليس لأجل الشّك، بل لأمر لا نعلمه وحكمنا لأجل هذا القول من الإمام عليه السلام فإن قيل فيلزم طرح الاستصحاب في أمثال ذلك فلو تنجّس التّراب لم يستصحب لعموم وترابها طهورا وكذلك بول ما يؤكل لحمه وغيره قلنا. نعم كذلك لولا ترجيح الاستصحاب، ولكن يرجّح للإجماع على عدم زوال النّجاسة إلاّ بطروّ المطهّر وهو لم يطرأ لاستصحاب عدمه الخالي عن المعارض، وكذا كلّ ما كان من قبيل النّجاسة، وأما ما لم يكن كذلك فلا يرجّح الاستصحاب» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وأنت خبير بما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره أوّلا من تسليم ما ذكره السيّد من كون الدّليل في الموارد

. . . .

الخاصّة على الحكم الاستصحاب والدّليل عليه قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشّك بالبيان الّذي ذكره مجملاً متخيّلاً أنّه مصحّح لما ذكره غير صحيح، لأنّ النّجاسة المقصودة بالإثبات في المقام ليست هي النّجاسة الواقعيّة، بل النّجاسة الظّاهريّة وهي ليست إلاّ حكم الشارع بالبناء على ترتيب آثار النّجاسة الواقعيّة عند الشّك وهو ليس إلاّ معنى قوله لا تنقض مقيسا إلى المورد الخاصّ الّذي من موارده وأفراده فليس في المقام أشياء بحيث يصحّ جعل أحدها دليلاً وثانيها مدلولاً وثالثها دليلاً على الدّليل كما لا يخفى، فتبيّن أنّ ما ذكره فاسد وما ذكره الثّاني في تقريب ردّ السيّد بقوله فيقال النّجاسة المتيقّنة سابقاً لهذا المحلّ باقية شرعاً لقوله لا تنقض اليقين من غير حاجة إلى أمر آخر ولا يمكن أن يقال الماء طاهر لقوله إن جاءكم فاسق إلاّ بجعله علّة بعيدة وذكر القرينة في كمال المتانة والصّحة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره ثانياً: في ردّ المورد على السّيد بقوله فيه أنّ مقابل النّجاسة المتيقّنة الماء الدّالّ هذا الخبر في كمال الظّهور من الفساد فإن جعل مقابل النّجاسة المتيقّنة الّتي هي مورد قوله لا تنقض الماء الدّال قوله كلّ ماء طاهر على طهارته لا ينفع في عدم جواز جعل الدّليل على الطّهارة آية النّبإ كما لا يخفى على الفطن.

وأما ثالثاً: فلأنّ ما ذكره في ردّ السّيد قدس سره بقوله: (نعم ما ذكره الأوّل بأنّه لا عبرة بأدلّة الأدلّة) إلى آخره أظهر بطلانا من أن يخفى ضرورة أنّه لا بدّ من ملاحظة النّسبة بين نفس المتعارضين إذ النّسبة بين غيرهما لا دخل لها بحكم تعارضهما، هذا مضافاً إلى أنّه يرد عليه ما ذكره السّيد رحمه الله بقوله: (وإلاّ لم يوجد في الأدلّة الشّرعيّة دليل خاص).

وأمّا رابعاً: فلأنّ ما ذكره بقوله: (ولا يرد مثل ذلك في دليل حجيّة الأخبار)

....

يرد عليه:

أوّلاً: بأنّ لازم ما ذكره عدم تخصيص أحد الخبرين بالآخر إذا كان التّعارض بينهما بالعموم والخصوص كما لا يخفى، وهو كما ترى.

وثانياً: بأنّ ما ذكره في تعارض الخبر مع غير الخبر يجري في تعارض الاستصحاب الجزئي مع قوله كلّ ماء طاهر، فإنه كما يعارض قوله كلّ ماء طاهر مع قوله لا تنقض اليقين بالشّك كذلك يعارض الاستصحاب الجزئي مع دليل قوله صلى اللّه عليه وآله كلّ ماء طاهر وهو آية النّبإ،

وأمّا خامساً: فلأنّ ما ذكره بقوله، وإلاّ فالظّاهر عدمها أيضاً إلى آخره غير مستقيم جزماً، لأنّ مفاد قوله كلّ ماء طاهر ليس إلاّ إثبات الطّهارة الذّاتيّة للمياه وهذا لا ينافي عروض النّجاسة لها بالعارض وبقاء هذه النّجاسة واقعاً، أو ظاهراً وليس لها عموم زمانيّ بأيّ من المعنيين اللّذين عرفتهما على تقدير خروج ماء منه بحسب الذّات حتّى يمنع من الاستصحاب في زمان الشّك وهذا ظاهر غير مخفيّ على الفطن، وأما سادسا فلأنّ ما ذكر في الجواب عن السّؤال الّذي أورده على نفسه بقوله: (نعم كذلك لولا ترجيح الاستصحاب) إلى آخره ممّا لا محصّل له، فإنه يرجع حقيقة إلى التّفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشّك في وجود المزيل والرّافع المعلوم الرّافعيّة وغيره بالاعتبار في الأوّل دون الثّاني حسب ما يظهر من كلامه قبل هذا وهو ليس من باب ترجيح الاستصحاب بالإجماع إذ لا دخل لمورد الإجماع به ولا معنى لإيقاع التّعارض ثمّ التّرجيح به، مع أن هذا الّذي ذكره يجري في الاستصحاب مع قوله عليه السلام كلّ ماء طاهر، لأنّ كلّ شيء تنجّس لا يرفع نجاسته إلاّ بالمطهّر إجماعا فتدبّر.

هذا ملخّص الكلام في دليل القول الثّاني على فرض وجود القول به، وأما دليل القول بالتّفصيل بين المقامين الّذي اختاره الأستاذ العلاّمة ناسبا له إلى من

عرفت فقد علم ممّا ذكرنا كلّه من الكلام في النّقض والإبرام وملخّصه أنّه إذا فرض تقطيع الزّمان بحسب جعل الحاكم في تعلّق الحكم بالفعل المتعلّق بكلّ فرد في كلّ جزء منه بحيث يكون الفرد الموجود في كلّ جزء من الزّمان من العامّ غير الفرد الموجود في الجزء الآخر بحسب الجعل في عالم الموضوعيّة فلا شبهة في رجوع الشّك بالنّسبة إلى الزّمان المشكوك إلى الشّك في التّخصيص الزّائد على القدر المعلوم فلا بدّ من الرّجوع إلى العموم، بل لو فرض عدم عموم في هذا الفرض من جهة فرض إجماله بإجمال المخصّص على القول بإيجابه الإجمال في العام لم يكن معنى للرّجوع إلى الاستصحاب لفرض تغيّر الموضوع قطعاً بوجود الزّمان المشكوك فلا معنى للاستصحاب وإذا فرض عدم تقطيعه على النّحو المفروض وكون عموم الزّمان مستفادا من الفرد ورجوع عموم الزّمان إلى استمرار الحكم الواحد فلا إشكال في تعيّن الرّجوع إلى الاستصحاب في زمان الشّك لعدم رجوع الشّك إلى الشّك في التّخصيص لفرض كون العموم تابعاً لدخول الفرد، فإذا فرض خروجه فلا معنى لبقاء العموم بالنّسبة إلى الزّمان، بل لو فرض عدم جريان الاستصحاب في هذا الفرض لرجوع الشّك إلى الشّك في المقتضي ونحوه لم يكن معنى للرّجوع إلى العام لارتفاع العموم بالنّسبة إلى الزّمان قطعاً فصحّ من ذلك أن يقال إنّ كلّ مورده لا يرجع فيه إلى الاستصحاب من محلّ الفرض لا يرجع فيه إليه وإن فرض عدم العموم وكلّ مورد يرجع فيه إلى الاستصحاب لا يرجع فيه إلى العموم وإن فرض عدم جريان الاستصحاب، فهذا هو المراد ممّا ذكره دام ظلّه بقوله: (لما عرفت من أنّ مورد جريان العموم) إلى آخره لا أنّ كلّ مورد لا يرجع فيه إلى العموم لا يرجع فيه إلى الاستصحاب، وإن فرض عدم العموم لوضوح فساد ذلك إذ كثيراً ما لا يعمل بالاستصحاب من جهة وجود العموم، أو الإطلاق، أو غيرهما من الأدلّة الاجتهاديّة في مقابله بحيث لو لم تكن

فيما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة إلى ذلك الفرد هل هو ملحق به في الحكم، أو ملحق بما قبله الحق هو التفصيل في المقام بأن يقال إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان كقوله أكرم العلماء كل يوم فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، ومثله ما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم زيدا يوم الجمعة إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب.

وإن أخذ لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائماً ثم خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الأصول الأخر ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم، أو من الإطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه، فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج

موجودة يرجع إلى الاستصحاب قطعاً، هذا وأما بناء على ما اختاره المحقّق الثّاني فيرجع في القسم الثّاني إلى الاستصحاب لو فرض عدم عموم ثمّة، لأنّ رفع اليد عن الاستصحاب على ما اختاره بواسطة العموم كما لا يخفى، هذا حاصل ما ذكره دام ظلّه، ولكنك خبير بأنّ تصديق ما أفاده دام ظلّه يحتاج إلى مزيد تأمّل فتأمل.

وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب.

وقد صدر خلاف ما ذكرنا من أن مثل هذا من مورد الاستصحاب، وأن هذا ليس من تخصيص العام به في موضعين.

أحدهما: ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان من أنه فوري، لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان، وحاصله منع جريان الاستصحاب لأجل عموم وجوب الوفاء خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي، وظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار وهو الأقوى بناء على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا كون الحكم مستمراً إلا أن الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه في زمان بالإضافة إلى غيره من الأزمنة صح ما ادعاه المحقق قدس سره، لكنه بعيد، ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعة من متأخري المتأخرين تبعاً للمسالك إلا أن بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الأول هو الإجماع لا أدلة نفي الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأول ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل، لأن نفي الضرر إنما نفي لزوم العقد ولم يحدد زمان الجواز، فإن كان عموم أزمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر ويرجع في الزائد عليه إلى العموم فالإجماع أيضاً كذلك يقتصر فيه على معقده.

وثانيهما: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول من: «أن الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصص للعمومات، ولا ينافيه عموم أدلة

حجيته من أخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين إذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل وإلا لم يتحقق لنا في الأدلة دليل خاص لانتهاء كل دليل إلى أدلة عامة، بل العبرة بنفس الدليل.

ولا ريب أن الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص لا يتعداه إلى غيره فيقدم على العام كما يقدم على غيره من الأدلة، ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البراءة الأصلية وطهارة الأشياء وحليتها، ومن ذلك استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي كون التحديد تحقيقياً أو تقريبياً، وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبساً إلى غير ذلك» انتهى كلامه على ما لخصه بعض المعاصرين.

ولا يخفى ما في ظاهره لما عرفت من أن مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحاب.

ثم ما ذكره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات، لأن الأصول المذكورة بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبة إلى الخاص كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول. نعم لو فرض الاستناد في أصالة الحلية إلى عموم حل الطيبات وحل الانتفاع بما في الأرض كان استصحاب حرمة العصير في المثالين الآخرين مثالاً لمطلبه دون المثال الأول، لأنه من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي لا في نفسه[1] ، ففي الأول يستصحب عنوان الخاص، وفي الثاني

---

(١) لا إشكال فيما ذكره دام ظلّه، لأنه بعد ما ثبت بالدّليل الخارجي حرمة العصير

يستصحب حكمه وهو الذي يتوهم كونه مخصصاً للعموم دون الأول.

ويمكن توجيه كلامه قدس سره بأن مراده من العمومات بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف هي عمومات الأصول ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومة كما ذكرنا في أول أصالة البراءة، أو غرضه أن مؤدى الاستصحاب في كل مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشك فلما كان دليل المستصحب أخص من الأصول سمي تقدمه عليها تخصيصاً، فالاستصحاب في ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللاحق فكذلك الاستصحاب بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية، فإنه إذا خرج المستصحب من العموم بدليله والمفروض أن الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل في اللاحق فكأنه أيضاً مخصص يعني موجب للخروج عن حكم العام فافهم.

العنبي بعد الغليان ما لم يذهب ثلثاه بالنّار فقد خرج هذا الموضوع عن العمومات الاجتهاديّة الدّالة على حلّية الأشياء، فإذا شكّ في تحقّق الثّلثان وعدمه فيشكّ في تحقّق المخرج والخاص وعدمه بعد القطع بثبوت التّخصيص والإخراج، فهذا ليس له دخل بالشّك في الحكم الشّرعي معلوم معيّن لا شبهة فيه أصلاً وإنّما الشّك في تحقّق الموضوع فيرجع فيه إلى استصحاب عدم تحقّق الثّلثان وبقاء العصير على ما كان عليه فهنا ليس مورد التوهّم كونه مخصّصاً للعمومات، وهذا بخلاف الشّك في المثالين الأخيرين، فإنّ الشّك فيهما في أصل الحكم الشّرعي الكلّي فيتوهّم الرّجوع إلى العام بالنّسبة إليه، وإن كان هذا التّوهم فاسداً بناء على ما عرفت من أنّه إذا خرج فرد من العام ولم يكن له عموم زماني لم يكن معنى للرّجوع إليه في زمان الشّك وهذا حاصل مرامه دام ظلّه.

الأمر الحادي عشر:

قد أجرى بعضهم الاستصحاب في ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقي الممكن.

وهو بظاهره كما صرح به بعض المحققين غير صحيح، لأن الثابت سابقاً قبل تعذر بعض الأجزاء وجوب هذه الأجزاء الباقية تبعاً لوجوب الكل ومن باب المقدمة وهو مرتفع قطعاً، والذي يراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي وهو معلوم الانتفاء سابقاً.

ويمكن توجيهه بناء على ما عرفت من جواز إبقاء القدر المشترك في بعض الموارد، ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقاً بأن المستصحب هو مطلق المطلوبية المتحققة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبية الكل إلا أن العرف لا يرونها[١] مغايرة في الخارج لمطلوبية الجزء في نفسه.

ويمكن توجيهه بوجه آخر[٢] يستصحب معه الوجوب النفسي بأن يقال إن

---

(١) أراد به أنّ المستصحب، وإن كان هو الوجوب الأعمّ من الغيري والنّفسي وانطباقه على الثّاني من باب اللّزوم العقلي وكان مقتضى القول بعدم اعتبار الأُصول المثبتة مطلقاً عدم الاعتناء به، إلاّ أنّ هذه الواسطة في نظر العرف من الوسائط الخفيّة بحيث يبنون على كون معنى إبقاء وجوب الجزء هو الالتزام بوجوبه النّفسي فلا يرون مغايرة بين الوجوبين أصلاً.

(٢) الفرق بين هذا الوجه وسابقه ممّا لا ينبغي أن يخفى على ذي مسكة، فإنّ المستصحب في الأوّل هو الوجوب القدر المشترك بين النّفسي والغيري وفي هذا التّوجيه المستصحب هو الوجوب النّفسي، وأما الفرق بينه وبين التّوجيه الأخير فهوإن المستصحب في هذا التّوجيه هو نفس الوصف القائم بالمحلّ نظير استصحاب كريّة

معروض الوجوب سابقاً، والمشار إليه بقولنا هذا الفعل كان واجباً هو الباقي إلا أنه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقاً، أو في اختصاص المدخلية بحال الاختيار فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات

الماء المشكوك كريّته، ولذا يحتاج إلى جعل معروض الوجوب النّفسي بحكم العرف هو غير الجزء المفقود بدعوى كون المفقود من الحالات والكيفيّات الّتي ليست معروضة للطّلب كدعوى عدم مدخليّة الجزء المفقود من الماء في كريّة الماء الموجود وكونها قائمة بنفس الماء الموجود، ولذا يجعل معروض المستصحب باعتبار الزّمان السّابق ويحمل عليه بهذا الاعتبار فيقال إنّ هذا الماء كان كرّاً والأصل بقاؤه على الكريّة، أو بقاء كريّته وهذا بخلاف المستصحب في القسم الأخير، فإنه ذات المتّصف، وإن كان المقصود من استصحابها إثبات قيام الوصف بالمحلّ واتّصافه به فاستصحابها نظير استصحاب وجود الكرّ في الحوض لإثبات قيام الكريّة بالماء الموجود فيه من غير أن يجعل نفس كريّته مورداً للاستصحاب، ولهذا لا يحتاج إلى جعل معروض المستصحب نفس الأجزاء الموجودة، بل هذا الجعل والتّنزيل على هذا التّقدير ممّا لا معنى له كما لا يخفى، وهذا بخلاف التّوجيه السّابق، فإنه لا يمكن استقامته إلاّ بجعل مورد الوجوب ادّعاء نفس الأجزاء الباقية فالاستصحاب على التّوجيه الأخير لا يتمّ إلاّ على القول باعتبار الأصول المثبتة وإن بني على لزوم إحراز الموضوع بالدّقة العقليّة وفي الأوّل لا يتمّ إلا على القول بكفاية إحراز الموضوع بالمسامحة العرفيّة وإن بني على فساد القول باعتبار الأصول المثبتة كما لا يخفى.

نعم يشتركان في لزوم الشّك في مدخليّة الجزء المفقود في المطلوبيّة مطلقاً، أو في حال الاختيار، وإلاّ لم يكن معنى لفرض الاستصحاب والتّكلّم فيه في هذا المبحث كما لا يخفى.

المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها، وهذا نظير استصحاب الكرية في ماء[1] نقص منه مقدار فشك في بقائه على الكرية فيقال هذا الماء كان كراً والأصل بقاء كريته، مع أن هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته، وكذا استصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار.

وهنا توجيه ثالث: وهو استصحاب الوجوب النفسي المردد بين تعلقه سابقاً بالمركب على أن يكون المفقود جزء له مطلقاً، فيسقط الوجوب بتعذره وبين تعلقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً يبقى التكليف بعد تعذره، والأصل بقاؤه فيثبت به تعلقه بالمركب على الوجه الثاني، وهذا نظير إجراء استصحاب وجود الكر في هذا الإناء لإثبات كرية الباقي فيه.

---

(١) لا يخفى عليك أنّه لا بدّ أن يكون المراد من تشبيه الفرض بما ذكر من المثال تشبيهه به من حيث ابتناء كلّ منهما على المسامحة العرفيّة في إحراز الموضوع، وإلاّ فلا دخل للمثال بالفرض أصلاً حيث إنّ المفروض في المقام القطع بمدخليّة الجزء المفقود في المستصحب في الزّمان السّابق وفي حال التّمكن منه حتّى على القول بالوضع للأعمّ إذ لا فرق فيما ذكر بين القول بالوضع للصّحيح والوضع للأعمّ كما لا يخفى، وإنّما الشّك في مدخليّته في حال عدم التّمكن في الزّمان الثّاني وهذا بخلاف المثال، فإنّ مدخليّة الجزء في المستصحب مشكوك من أوّل الأمر أيضاً حيث إنّه لا يعقل أن يتفاوت الأمر فيه بين صورتي الوجود والعدم ومجرّد وجوده في الزّمان الأوّل لا يوجب مدخليّته فيه كما لا يخفى، وهذا بخلاف الفرض، فإنه يمكن التّفكيك فيه في الجزئيّة بين الحالين كما هو مبنى الكلام ومحلّ البحث فالقياس بين المثال والفرض لا يصحّ إلاّ على الوجه الّذي ذكرنا.

ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات[١] فيما إذا لم يبق إلا قليل من أجزاء المركب، فإنه يجري التوجيه الأول والثالث دون الثاني، لأن العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكل ولو مسامحة، لأن هذه المسامحة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدح في إثبات الاسم والحكم له وفي ما لو كان المفقود شرطاً، فإنه لا يجري الاستصحاب على الأول ويجري على الآخرين، وحيث إن بناء العرف علي الظاهر على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد الشرط لفاقد الجزء في هذا الحكم أمكن جعله كاشفاً عن عدم استقامة التوجيه الأول.

---

(١) لا خفاء فيما ذكره دام ظلّه بعد ملاحظة ما ذكرنا في بيان الفرق بين التّوجيهات، فإنّ مبنى الأوّل لم يكن على إرادة الوجوب النّفسي من المستصحب، بل على إرادة القدر المشترك القائم بالأجزاء في ضمن الوجوب الغيري القائم بها، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا يتفاوت الأمر فيه بين كون الجزء الغير المقدور من معظم الأجزاء أومن غيره ومبنى الثّالث، وإن كان على إرادة الوجوب النّفسي، إلاّ أنّه لم يعتبر قيامه بما بقي من الأجزاء بحكم المسامحة العرفيّة حتّى يضرّه انتفاء معظم الأجزاء الّتي بها قوام المركب وهذا بخلاف مبنى الثّاني، فإنه كان على إرادة الوجوب النّفسي للأجزاء الباقية ببناء العرف على جعل متعلّق الوجوب مسامحة غير الجزء المفقود بتنزيله منزلة الحالة التي لا يعرضها الوجوب، ومن المعلوم عدم جريان هذه المسامحة في صورة بقاء أقلّ قليل من الأجزاء، وأما وجه ظهور مخالفتها فيما كان المفقود شرطاً فلأنّه ليس معروض الوجوب في صورة التّمكن منه حتّى يجعل المستصحب هو الوجوب القدر المشترك القائم بالوجوب النّفسي القائم بالباقي والمفقود في الزّمان الأوّل، فلازم هذا المعنى عدم جريان الاستصحاب فيما كان المفقود الشّرط على التّوجيه الأوّل حيث إنّه كان مبنيّاً على

وحيث إن بناء العرف[1] على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء

إرادة القدر المشترك وجريانه على التّوجيهين الأخيرين لعدم ابتنائهما على القدر المشترك هذا ملخّص ما يقال في توجيه ما ذكره، ولكن قد يستشكل فيه بأنّ الشّرط وإن لم يكن معروض الوجوب أصلاً، إلاّ أنّ تقييده كان معتبراً في الواجب ضرورة أنّ معروض الوجوب النّفسي هو المشروط من حيث إنّه مشروط لا ذات المشروط والأجزاء مع قطع النّظر عن الشّرط، وإلاّ لم يكن معنى لشرطيّة الشّرط كما لا يخفى، فالأجزاء الغير الملحوظ معها الشّرط في الزّمان الأوّل لم يكن معروضة إلاّ للوجوب الغيري فيكون حال فقد الشّرط إذا حال فقد الجزء في جريان الاستصحاب في صورة فقده على التّوجيه الأوّل.

هذا ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظلّه من ظهور مخالفة التّوجيهات في صورة فقد الشّرط يكون خارجا عن محلّ الفرض، فإنّ الكلام إنّما هو في جريان الاستصحاب في صورة فقد بعض أجزاء المركّب، اللّهم إلاّ أن يجعل المراد من المركّب الأعمّ من الذّهني والخارجي فتأمل. أو يجعل المركّب كناية عن المأمور به والأجزاء كناية عمّا يعتبر فيه مطلقاً فتدبّر.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما اختاره دام ظلّه هنا مناف لما اختاره دام ظلّه في الجزء الثّاني من الكتاب في فروع الأقلّ والأكثر من جريان الاستصحاب على التّوجيه الأوّل، وإن كان ما ذكره في المقام من عدم صحّته في كمال المتانة لما عرفت سابقاً في باب استصحاب الكلّي، لأنّ الوجوب النّفسي ليس فردا أشدّ من الوجوب الغيري حتّى يكون الشّك راجعاً إلى الشّك في التّبدّل، بل هو فرد آخر مباين له ومناف لنتيجة ما ذكره في المقام، لأنّ نتيجته عدم جريان الاستصحاب على التّوجيه الثّاني مطلقاً، هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى الإنصاف عدم الجزم ببناء العرف على المسامحة في المقام كما في مثال الكرّ والمقصود من جعل الجزء بمنزلة الشّرط والحالة إن كان بالنّسبة إلى الشّرط الّذي علمت شرطيّته فنقل الكلام

وإجرائه في فاقد الشرط كشف عن فساد التوجيه الأول وحيث إن بناءهم على استصحاب نفس الكرية دون الذات المتصفة بها كشف عن صحة الأول من الأخيرين، وقد عرفت أنه لولا المسامحة العرفية في المستصحب وموضوعه لم يتم شيء من الوجهين، وأما الوجه الثالث فهو مبني على الأصل المثبت وستعرف بطلانه فتعين الوجه الثاني.

لكن الإشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة إلا أن الظاهر أن استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب والظاهر عدم الفرق.

ثم إنه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما إذا زالت الشمس متمكنا من جميع الأجزاء ففقد بعضها وبين ما إذا فقده قبل الزوال، لأن المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرائطه لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرائط فعلا. نعم هنا أوضح.

وكذا لا فرق بناء على عدم الجريان[1] بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل

بالنّسبة إليه، وإن كان بالنّسبة إلى ما شكّ في شرطيّته فالقياس به في غير محلّه، ثمّ إنّه يرد على التّوجيه الأخير، مضافاً إلى ما ذكره دام ظلّه ما عرفته في طيّ كلماتنا السّابقة في بيان الفرق بين التّوجيهات من كونه من الأصول المثبتة.

(١) لا يخفى عليك النّكتة في نفي الفرق بين القسمين الأوّلين بناء على القول بجريان الاستصحاب في الفرض وبين القسمين الأخيرين بناء على عدم جريانه فيه، فإنّ القسم الثّاني من الأوّلين يتوهّم عدم جريان الاستصحاب فيه ولوعلى القول بجريان الاستصحاب في الوجوب المتعلّق بالأجزاء بعد تعذّر الكلّ وارتفاع الوجوب عنه والقسم الثّاني من الأخيرين يتوهّم جريان الاستصحاب فيه ولوعلى

. . . .

القول بعدم جريان الاستصحاب في الفرض حيث إنّ المفروض عدم العلم بمدخليّة الجزء المتعذّر في المأمور به حتّى يقال في منع جريان الاستصحاب بالنّسبة إلى وجوب الباقي بأنّ الوجوب الغيري المتعلّق به ارتفع قطعاً والنّفسي المقصود إثباته لم يكن ثابتاً في الزّمان الأوّل جزماً وإنّما المحتمل ثبوته بعد تعذّر الجزء، ثمّ إنّ ملخّص ما ذكره من الوجه في نفي الفرق بين القسمين الأوّلين هو إنه لا ريب عند ذوي الأفهام المستقيمة أنّ للأجزاء في القسم الثّاني أيضاً نحوا من الوجوب الّذي لا يعقل الإشكال في تحقّقه وتقرّره على نحو تقرّر سائر الموجودات ضرورة عدم توقّف صدق الشّرطيّة على صدق الشّرط، هذا وإن شئت توضيح القول في ذلك وتفصيله فراجع إلى ما ذكرنا سابقاً من الكلام في دفع توهّم عدم جريان الاستصحاب التّعليقي وبين القسمين الأخيرين هو إن وجوب الخروج عن عهدة التّكليف في زمان التّمكن عمّا يشكّ في جزئيّته إنّما هو من جهة حكم العقل بعد القطع باشتغال الذّمة بالتّكليف المردّد بين تعلّقه بالأقلّ، أو الأكثر.

ومن المعلوم ضرورة عدم وجود هذا المناط في صورة عدم القدرة على الإتيان بالزّائد لرجوع الشّك إذا إلى الشّك في أصل التّكليف واستصحاب الوجوب مع قطع النّظر عن ابتنائه على المسامحة في إحراز الموضوع غير جار فيه كما في القسم الأوّل حيث إنّ الوجوب الغيري على تقدير ثبوته قد ارتفع قطعاً والوجوب النّفسي المراد إثباته لم يعلم ثبوته من أوّل الأمر أيضاً فليس بدّ إذا من جعل المستصحب هو القدر المشترك، أو الوجوب النّفسي باعتبار إحدى المسامحتين المتقدّمتين، وأمّا جعل المستند في وجوب الاحتياط استصحاب التّكليف والاشتغال ففيه مع ما عرفت سابقاً من فساد التّمسّك به من وجوه أن التّمسك به في المقام لا يجوز إلاّ باعتبار ما ذكرنا فتأمل.

الاجتهادي وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال.

وربّما يتخيل أنه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني، لأن وجوب الإتيان بذلك الجزء لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف وهذا بعينه مقتض لوجوب الإتيان بالباقي بعد تعذر الجزء.

وفيه ما تقدم من أن وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب والاستصحاب لا ينفع إلا بناء على الأصل المثبت ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل، أو بالأصل لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف، وإن كان بينهما فرق من حيث[1] إن استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقاً في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين، وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع والباقي، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى إلا في بعض مواردها بمساعدة العرف.

ثم اعلم أنه نسب إلى الفاضلين قدس سرهما: «**التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة وفي مسألة الأقطع والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق أن غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط**

(١) لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما ذكره من الفرق بينهما بما ذكره هو لزوم الفرق بينهما بحسب الجريان والاعتبار على ما اختاره في الأمر الأوّل حيث إنّك قد عرفت تصريحه فيه بالفرق بين القسمين في جريان الاستصحاب فراجع إليه حتّى تقف على حقيقة الأمر.

الآخر»* انتهى، وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، ولذا أبدله في الذكرى بنفس القاعدة ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب[1] بأن يراد منه هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والأصل عدمه، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دل على وجوب كل من الأجزاء من غيره مخصص له بصورة التمكن من الجميع، لكنه ضعيف احتمالاً ومحتملاً[2].

---

(١) ذكر الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث أنّ هذا الاحتمال هو الأظهر من بين الاحتمالات، فإنّ ظاهر كلامهما التّعويل على الأصل فيما راموه فالنّسبة في محلّه، ولكن للقاصر فيه تأمّل وربما يساق إلى النّظر ظهوره في التّمسّك بالقاعدة.

(٢) أمّا ضعفه احتمالا فأظهر من أن يخفى، وأما ضعفه محتملا فلأنّ جزئيّة المفقود ليست مقيّدة لإطلاق دليل الأجزاء حتّى يقتصر في تقييده بصورة التمكن، فإنّ الأوامر في الأجزاء غيريّة تبعيّة كالأمر المتعلّق بالجزء المفقود فلا يعقل أن يجعل أحدها مقيّداً للآخر وإنّما يكون دليل الجزء المفقود مقيّداً لإطلاق الأمر المتعلّق بالكلّ لو كان له إطلاق هذا كلّه، مع أن هذا الكلام على تقدير صحّته لا تعلّق له بالمقام، فإنّ المقصود الحكم بوجوب غسل ما بقي من اليد، ومن المعلوم أنّه ليس لغسل كلّ عضو من أعضاء اليد دليل مستقلّ.

نعم لو استدلّ لبقاء الوجوب بإطلاق الأمر المتعلّق بالكلّ فيما كان له إطلاق وكان الجزء ثابتاً بدليل خارجيّ لا إطلاق له كان الاستدلال في محلّه على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة في فروع الأقلّ والأكثر، لكنه لا تعلّق له بما ذكره المتوهّم ولا بالمقام كما لا يخفى.

---

* المعتبر: ص ٣٩.

الأمر الثاني عشر:

أنه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة[١] بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقائه، أو راجحاً عليه بأمارة غير معتبرة.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الأمر ممّا يتكلّم فيه من حيث الشّك المأخوذ في الاستصحاب كما أنّ الأمر السّابق لو كان التكلّم فيه من حيث المستصحب والسّابق عليه من حيث الدّليل الدّال على ثبوته في الزّمان الأوّل وقد تقدّم بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام في أوّل المسألة من الأستاذ العلاّمة ومنّا، إلاّ أنّ الأستاذ العلاّمة دام ظلّه أعاد الكلام للتّعرض لما لم يتعرّض له ثمّة ولا بأس في أن نكرّر القول فيه أيضاً لترتّب بعض الفوائد عليه من توضيح بعض ما أجمل القول فيه الأستاذ العلامة والإشارة إلى بعض وجوه المناقشات فيما ذكره دام ظلّه فنقول: أمّا على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار فلا إشكال في وجوب الرّجوع إليه حتّى مع قيام الظّن الغير المعتبر على خلاف الحالة السّابقة فضلاً عن صورة تساوي الاحتمالين، فإنّ الظّاهر، بل المقطوع عدم اشتراط أحد حصول الظّن الشّخصي من الاستصحاب على القول باعتباره من باب الأخبار.

نعم في القوانين احتمال ذلك في موضع وإن صرّح في موضع آخر بخلافه. نعم ربما يتوهّم عدم اعتباره في صورة قيام الظّن على الخلاف وصيرورة الحالة السّابقة مرجوحة من جهة انصراف الأخبار المتضمّنة للفظ الشّك إلى صورة التّسوية، ولكنه وهم فاسد وتحمّل بارد أمّا أوّلاً: فلأنّه لا موجب للانصراف المذكور بعد كون الشّك في اللّغة حسب ما هو قضيّة المحكيّ عن الصّحاح حقيقة في الأعم من التّسوية وهو خلاف اليقين، وإن كان ربما يظهر من بعض كتب اللّغة تفسيره بخصوص التّسوية، لكن من المعلوم أنّ المقصود بيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي، أو المعنى الحقيقي بحسب اصطلاح أهل المعقول فتأمل،

. . . .

لأنّ الصّالح له ليس إلاّ كثرة الاستعمال البالغة حدّاً تغلب على ظهور أصالة الإطلاق والحقيقة ويوجب ظهورا ثانويّاً للّفظ بالنّسبة إلى ما استعمل فيه كثيراً، ومن المعلوم عدم الجزم بحصول هذه المرتبة في زماننا فضلاً عن زمان صدور الرّواية الّذي هو المتّبع في أمثال المقام، بل الثّابت استعمال الشّك كثيراً في المعنى الأعمّ في الرّوايات على ما ذكره الأستاذ العلاّمة.

نعم علم استعماله في خصوص معنى الأخصّ في بعض الأخبار أيضاً كالأخبار الواردة في شكوك الصّلاة، وأما ثانياً: فلأنّه على تقدير تسليم ظهور الشّك في المعنى الأخصّ مطلقاً لا معنى بإرادته في المقام لوجود صوارف في الأخبار عن هذا الظّهور هي ما ذكره الأستاذ العلاّمة في الكتاب، وإن كان قد يتأمّل في الأوّل منها بأنّ تقابل الشّك واليقين في الأخبار لا يقتضي أن يكون على وجه الإيجاب والسّلب لم لا يكون على وجه التّضاد فتأمّل. وفي الثالث والرّابع بأنّهما لا يدلاّن على إرادة خلاف اليقين من لفظ الشّك فيحتمل كون المراد من كلّ منهما ما هو الظّاهر منه، أو يتصرّف في لفظ اليقين بقرينة الشّك، وإن كان ما ذكر أخيراً في غاية الفساد، لأن كلاً من اللّفظين لم يقع في حديث غير ما وقع فيه الآخر حتّى يحتمل ما ذكر، بل هما واقعان في حديث واحد، ومن المعلوم ضرورة كون المراد منهما واحداً وعلى تقدير وقوعهما في حديثين وحمل كلّ منهما على ظاهره يتم المدّعى أيضاً، لأنّ نتيجة العمل بهما بعد عدم تنافيهما هو القول باعتبار الاستصحاب في صورة الظّن بالخلاف أيضاً غاية الأمر قصور الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك عن الدّلالة عليه، هذا وأمّا ما ذكر أخيراً من التّصرف في لفظ اليقين بقرينة لفظ الشّك دون الشّك ففيه ما لا يخفى من الضّعف والفساد من وجهين، أو وجوه.

وبالجملة: لا ينبغي الارتياب لمن راجع الأخبار وتأمّل فيها في فساد التّوهم

. . . .

المذكور وكون المراد من الشّك فيها هو مطلق غير العلم هذا واستدلّ الأستاذ العلاّمة على المدّعى بوجهين آخرين غير خاليين عن المناقشة والتّأمل أحدهما الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار وفيه أنّ حصول الاستكشاف عن هذا النّحو من الإجماع في حيّز المنع وقد ردّه الأستاذ العلاّمة في غير واحد من موارد تمسّكهم به على ما هو ببالي ثانيهما أنّ الظّن الغير المعتبر إن كان ممّا قام دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ونحوه فلا إشكال في عدم قدحه، لأنّ معنى ما قام على عدم اعتباره هوإن وجوده كعدمه عند الشّارع، بمعنى أنّ كلّ أثر يترتّب في صورة عدمه لا بدّ من أن يترتّب في صورة وجوده فلو لم يكن قائماً على خلاف الحالة السّابقة لم يكن إشكال في وجوب الأخذ بها فلا بدّ من أن يؤخذ بها في صورة قيامه على خلافها أيضاً، وإن كان ممّا شكّ في اعتباره وحكم بعدم اعتباره من جهة الأصل الأولي فكذلك أيضاً، لأنّ مرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السّابق بسببه إلى ما نهي في الأخبار عنه من نقض اليقين بالشّك هذا محصّل ما ذكره دام ظلّه، وأنت خبير بتطرّق المناقشة فيما ذكره دام ظلّه أمّا فيما ذكره على التقدير الأوّل فبأنّ ارتفاع الشّك، بمعنى التّسوية الّذي هو الموضوع للحكم في الأخبار بالفرض بقيام الظّن على الخلاف قهريّ وليس باختيار المكلّف والتّنزيل إنّما هو بالنّسبة إلى الآثار الغير المترتّبة على الموضوع المرتفع بواسطة الظّن المذكور قهراً فتأمل.

هذا وإن شئت توضيح القول في ذلك وتفصيله فراجع إلى الجزء الأوّل من التّعليقة عند التّكلّم في ترتب غير الحجيّة من الآثار على الظّن الغير المعتبر، وأما فيما ذكره على التّقدير الثّاني فبأنّ عدم قيام الدّليل على اعتبار الظّن وكونه مشكوك الاعتبار لا يوجب خروج الظّن عن كونه ظنّاً ضرورة استحالة انقلاب الشّيء عمّا هو عليه فبعد فرض كون الظّاهر من الشّك من الأخبار هو الاحتمالان

المتساويان على ما عليه اصطلاح أهل المعقول الّذي ربما يدّعى كونه حقيقة فيه في العرف المتأخّر بالتّعين لا معنى للقول بدلالة الأخبار على الأخذ بالحالة السّابقة في صورة الظّن بالخلاف فلا وجه إذا للحكم بحرمة العمل بالظّن إذا لم تكن على وجه التّدين، بل يكون حاله حال نفس الاستصحاب في جواز العمل به إذا لم يكن على وجه التّديّن وحرمته إذا كان على هذا الوجه، وممّا ذكرنا كلّه يظهر فساد ما ربما يقال في توجيه ما ذكره دام ظلّه على التّقديرين من أنّ المقصود منه أنّ لفظ الشّك، وإن كان ظاهراً في المعنى الأخصّ في نفسه مع قطع النّظر عن قيام الدّليل الخارجي على ما هو قضيّة التّسليم، إلاّ أن قضيّة دليل عدم اعتبار الظّن القائم على الخلاف على سبيل الحكومة كون المراد من الشّك في أدلّة الأصول هو المعنى الأعمّ توضيح الفساد أنّ النّهي عن العمل بالظّن على وجه التّشريع لا يقتضي إلاّ حرمة العمل بالظّن من حيث التّشريع سواء طابق الاستصحاب، أو خالفه إن فرض تحقّقه في الأوّل وهذا لا تعلّق له بمسألة الحكومة على أدلّة الأصول كما لا يخفى، بل وكذلك الأمر لو فرض كون حرمة العمل بالظّن ذاتيّاً كما هو واضح ومنه يعلم أن حكومة دليل اعتبار الظّن الاجتهادي على الاستصحاب فيما لو كان على خلاف الأصل إنّما هو إذا جعل الشّك في أدلّة الأصول هو المعنى الأعمّ.

وأمّا إذا جعل المراد منه المعنى الأخصّ فلا تعلّق لدليل اعتبار الظّن حينئذ بدليل اعتبار الأصل حتّى يجعل حاكماً عليه، لأنّ كلاّ منهما يثبت حكماً في موضوع غير الموضوع الّذي يثبت فيه الحكم الدّليل الآخر، ولعلّ ما ذكرنا هو الوجه في أمر الأستاذ العلاّمة بالتّأمل وإرجاعه إلى ما ذكره في كلّ من التّقديرين أولى، وإن كان بعيداً في الغاية هذا مجمل القول في المقام على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، وأما على القول باعتباره من باب الظّن فالّذي يظهر من الأكثرين عدم اعتبار الظّن الشّخصي، بل يعملون به في صورة قيام الظّن الغير المعتبر على الخلاف

ويدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

الثاني: أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولا خلاف فيه ظاهراً.

ودعوى انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص وهو الاحتمال المساوي لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها مضافاً إلى تعارف إطلاق الشك في الأخبار على المعنى الأعم موارد من الأخبار منها مقابلة الشك باليقين في جميع الأخبار.

ومنها: قوله في صحيحة زرارة الأولى: «فإن حرك إلى جنبه شيء وهولا يعلم به»، فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمارة النوم.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن» حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمر بين منه.

ومنها: قوله عليه السلام: «ولكن ينقضه بيقين آخر»، فإن الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين.

فضلاً عن صورة التّسوية كما يظهر من حكمهم بمقتضيات الأصول مطلقاً من غير مراعاة الظّن أصلاً وعنوانهم مسألة تعارض الأصل والظّاهر، فإنه أقوى شاهد لما ذكرنا كما هو واضح. نعم قد عرفت عن شيخ بهاء الدّين رحمة الله عليه اعتبار الظّن الشّخصي، وكذا عن الشّهيد رحمه الله على ما صرّح به الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث، حيث إنّه ذكر أن جعل المراد من الظّن في كلامه الظّن النّوعي كما استظهرنا منه في أوّل الكتاب في غاية البعد وهو أيضاً ظاهر كلّ من جعل منشأ الظّن في الاستصحاب الغلبة وجعل المدرك له دليل الانسداد، ومنه يعلم أنّ مقتضى دقيق النّظر اختلاف الحال في ذلك بحسب اختلاف منشأ الظّن ومداركه.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: «**فلعله شيء أوقع عليك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك**»، فإن كلمة لعل ظاهرة في مجرد الاحتمال خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعا عليه.

ومنها: تفريع: قوله عليه السلام: «**صم للرؤية وأفطر للرؤية**»، على قوله عليه السلام: «**اليقين لا يدخله الشك**».

الثالث: أن الظن الغير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع وأن كل ما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك فتأمل جداً، هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.

وأما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب في السابق، فظاهر كلماتهم أنه لا يقدح فيه أيضاً وجود الأمارة الغير المعتبرة فيكون العبرة فيه عندهم بالظن النوعي وإن كان الظن الشخصي على خلافه، ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد.

واعلم أن الشهيد قدس سره في الذكرى بعد ما ذكر مسألة الشك في تقدم الحدث على الطهارة، قال: «**تنبيه: قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة أن الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لأصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح**

الظن عليه كما هو مطرد في العبادات وغيرها» * انتهى، ومراده من الشك معناه اللغوي وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من أصالة بقاء ما كان فلا يرد ما أورد عليه من أن الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك.

نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه أن الشهيد قدس سره[1] في مقام دفع ما

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظلّه لا يتوجّه عليه أصلاً، لأنّ الشّهيد إنّما دفع التّناقض المتوهّم من قولهم اليقين لا ينقض بالشّك بقوله: (بل المعني به) إلى آخره، وأما قوله: فيئول إلى اجتماع الظّن والشّك) فليس له دخل بأصل دفع التّوهّم وإنّما هو بيان لما يحصل بعد ملاحظة الحالة السّابقة على ما يشهد به تفريعه على قوله لأصالة بقاء ما كان فلم يرد بما ذكره دفع أصل التّوهّم ولا حصول الظّن قبل ملاحظة الحالة السّابقة حتّى يقال إنّه في محلّ المنع إذ على فرض وجوده لا تعلّق له بالظّن الاستصحاب كما لا يخفى، بل أراد بيان ما يحصل في مورد الاستصحاب بعد ملاحظة الحالة السّابقة فما ذكره من التّوجيه لا بأس به ولا يتوجّه عليه شيء لا يقال ما ذكر يوجب التّفكيك بين الشّك في قوله أخيراً فيئول إلى اجتماع إلى آخره والشّك الواقع في سابقه وهو في كمال البعد، لأنّا نقول نمنع من لزوم التّفكيك، فإنّ المراد من الشّك في المقامين هو خلاف اليقين غاية الأمر تحقّقه في مورد في ضمن فرد وإرادته كذلك وتحقّقه في مورد آخر في ضمن فرد آخر.

وهذا ممّا لا يوجب اختلافاً في أصل معنى الشّك هذا مع أن مجرّد لزوم خلاف الظّاهر لا يمنع من التّوجيه كما لا يخفى، بل قد يقال إنّ محلّ التّوجيه ما استلزم فيه ارتكاب خلاف الظّاهر.

ثمّ إنّه قد يجاب عن إيراد عدم اجتماع الظّن والشّك كاليقين والشّك بأنّ مراد

---

* ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ص٩٨.

يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم اليقين لا يرفعه الشك، ولا ريب أن الشك الذي حكم بأنه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم، لأنه إنما يصير موهوما بعد ملاحظة بقاء أصالة بقاء ما كان نظير المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة وعلى تقدير إرادة الاحتمال الموهوم كما ذكره المدقق الخوانساري فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الأول للثاني وإرادة اليقين السابق والشك اللاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشك.

وكيف كان فما ذكره المورد من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقاً في محله، فالأولى أن يقال إن قولهم اليقين لا يرفعه الشك لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد إلا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع، ولا ريب أن هذا ليس إخباراً عن الواقع، لأنه كذب وليس حكماً شرعياً بإبقاء نفس اليقين أيضاً، لأنه غير معقول وإنما هو حكم شرعي لعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان احتمالاً متساوياً، أو مرجوحاً.

الشّهيد قدس سره من الظّن ليس هو الظّن الشّخصي حتّى يتوجّه عليه ما ذكر، بل الظّن النّوعي، ومن المعلوم عدم منافاته لقيام الظّن على الخلاف فضلاً عن الشّك.

وقد أشار إليه دام ظلّه في أوّل الكتاب، ولكنه أورد عليه في مجلس البحث في المقام بأنّ هذا التّوجيه ممّا لا معنى له، لأنّ الظّن النّوعي صفة في الأمارة ومن شأنها بحسب طبيعتها، فلا يعقل الحكم باجتماعه مع الشّك الّذي هومن الأوصاف القائمة بنفس المكلّف ضرورة لزوم وحدة الموضوع في تحقّق الاجتماع وصدقه فتأمل.

خاتمة

ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع وعدم المعارض ووجوب الفحص والتحقيق رجوع الكل إلى شروط[1] جريان الاستصحاب. وتوضيح ذلك: أنك قد عرفت أن الاستصحاب عبارة عن

---

(١) ما ذكره من التّحقيق بالنّسبة إلى جميع الشّروط الثّلاثة لا يخلو عن مناقشة، لأنّ وجوب الفحص وعدم المعارض ليسا من شرائط الجريان، بل من شرائط العمل على ما هو الشّأن في جميع الأصول الشّرعيّة غير أصالة الاحتياط، فإنّ التّحقيق أنّه لا شرط له بعد تحقّق موضوعه على ما عرفت تفصيل القول فيه في مطاوي كلماتنا السّابقة، هذا على ما يقتضيه ظاهر كلماتهم من الاستدلال لوجوب الفحص بالإجماع، وأما بناء على الاستدلال بوجوب الفحص بالعلم الإجمالي يمكن جعل الفحص من شرائط الجريان، وأما عدم المعارض فلو كان المراد منه خصوص ما يكون حاكماً على الاستصحاب كالأدلّة الاجتهاديّة مسامحة في الإطلاق فيمكن جعل عدمه شرطاً للجريان، ولكن الأمر ليس كذلك على ما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى، ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكره دام ظلّه بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، أو الظّن.

نعم لا ريب في أنّ محلّ كلامه وكلام كلّ من ذكر هذه الشّرائط مختصّ بالاستصحاب الجاري في الشّبهة الحكميّة، وأما الجاري في الشّبهة الموضوعيّة فلا إشكال في عدم جريان هذه الشّروط بأجمعها فيه وإن جرى فيه بعضها كبقاء الموضوع وعدم المعارض، هذا ولكن ربما ينافي ما ذكرنا التّكلم في الاستصحاب الجاري في الموضوع الخارجي في طيّ الكلام في الشّروط حسب ما ستعرف من الأستاذ العلاّمة فتأمل.

إبقاء ما شك في بقائه، وهذا لا يتحقق إلا مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق والشك على هذا الوجه لا يتحقق إلا بأمور.

الأول: بقاء الموضوع في الزمان اللاحق(١) والمراد به معروض المستصحب فإذا أريد استصحاب قيام زيد، أو وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان

---

(١) من الواضحات الّتي لا يعتريها ريب ولا يعرضها شكّ، بل لم يخالف فيه أحد اشتراط بقاء الموضوع ومعروض المستصحب في الزّمان السّابق في جريان الاستصحاب، فإنّ من يجري الاستصحاب مع عدم إحراز الموضوع بطريق القطع، أو مع القطع بالانتفاء كما في جملة من المقامات الّتي يقف عليها المتتبّع كالاستصحاب في الزّمان ونحوه يلتزم بأنّه محرز بحكم العرف وأنّ هذا المقدار يكفي في باب الاستصحاب لا أنّه يذهب إلى عدم اشتراطه، ولكن مع ذلك كلّه لمّا أشكل الأمر على بعضهم في كلّية اشتراط بقاء الموضوع من جهة عدم وضوح المراد من الموضوع، أو البرهان على ما ذكروه، فبالحريّ أن نتكلّم أوّلاً في بيان المراد من الموضوع ثمّ نعقّبه بالكلام في الدّليل على اشتراطه ثمّ نعقّبه بالكلام فيما يحرز به الموضوع ويكتفى به فنقول أمّا المراد من الموضوع فهو المعروض للمستصحب بجميع ما له دخل في عروضه وقيامه به من الخصوصيّات والتّشخّصات الّتي لها مدخليّة في العروض، فهذا أمر يختلف بحسب القضايا فقد يكون للزّمان والمكان والوصف ونحوها مدخليّة في قضيّة وقد لا يكون لها مدخليّة، وقد يكون المعروض في بعض القضايا الذّات الملحوظة مع الوجود الخارجي فقط، أو مع خصوصيّة أخرى مضافاً عليه.

وبعبارة أخرى: الماهيّة الموجودة كما في القضايا الّتي يكون المحمول فيها غير الوجود من أعراض الماهيّة الموجودة وأوصافها من الأوصاف الخارجيّة كالقيام

والجلوس والمشي والرّكوب ونحوها والأحكام الشّرعيّة، وقد يكون نفس الماهيّة بحسب تقرّرها الماهيّتي كالقضيّة الّتي يكون المحمول فيها الوجود، وأما القضايا الّتي يكون المحمول فيها غير الوجود الخارجي باعتبار وجود الماهيّة في الذّهن، أو الأعمّ من الذّهن والخارج كلوازم الماهيّات فلا تعلّق لها بالمقام، فالموضوع في استصحاب الوجود هو نفس الماهيّة باعتبار تقرّرها الماهيّتي ضرورة أنّ عروض الوجود للماهيّة بهذا الاعتبار، وإلاّ استحال عروضه لها سواء اعتبرت بشرط شيء، أو بشرط لا كما هو واضح ولا يتفاوت الأمر فيما ذكرنا بين القول بأصالة الوجود، أو الماهيّة كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: المراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب هو كون القضيّة المشكوكة في الآن اللاّحق عين القضيّة المتيقّنة في الآن السّابق لا تفاوت بينهما أصلاً إلاّ من حيث كون ثبوت المحمول قطعيًا للموضوع في إحداهما ومحتملا في الأخرى، سواء كان الموضوع فيها نفس الماهيّة باعتبار ما لها من التّقرّر كما في قولك زيد موجود ضرورة أنّ الموضوع فيها ماهيّة زيد القابلة لأن يحمل عليها الوجود والعدم، أو الماهيّة باعتبار الوجود كما في قولك زيد قائم، فإنّ الموضوع فيها ليس نفس الماهيّة، بل الماهيّة الموجودة كما لا يخفى، فالمعتبر في استصحاب الوجود بقاء الماهيّة في الزّمان الثّاني على ما كان عليه في الزّمان الأوّل إذ لا يعقل اعتبار أزيد من ذلك كما لا يخفى، وفي استصحاب القيام ونحوه بقاء الماهيّة الموجودة وفي استصحاب وجوب إكرام زيد العالم إحراز وجوده وعلمه وفي استصحاب وجوب إكرامه في الزّمان الخاص إحراز ما ذكر مع الزّمان وهكذا، غاية الأمر كون الموضوع محرزاً في القسم الأوّل دائماً لا يقبل الزّوال أصلاً ضرورة استحالة انقلاب الماهيّات وتغيّرها عمّا عليه دائماً ضرورة أنّ الفناء إنّما يلاحظ للشّيء باعتبار الوجود، إذ لا معنى لانعدام الماهيّة مع قطع النّظر عن

. . . .

وجودها كما هو ظاهر واضح، وممّا ذكرنا من البيان للمراد من الموضوع الّذي يلزم بقاؤه يظهر فساد ما استشكله بعض الأفاضل في كليّة اعتبار بقاء الموضوع على ما أطبقت عليه كلمتهم من أنّه لا يمكن اعتباره في جميع صور الاستصحاب وموارده حتّى فيما لو كان المستصحب الوجود، وإلاّ لزم إحراز الوجود والعلم به عند إرادة استصحابه، وهكذا الأمر في الاستصحابات العدميّة، لأنها مثل استصحاب الوجود حكماً كما هو ظاهر وبمثل ما ذكرنا فليحرّر المقام لا بمثل ما قرّره الأستاذ العلاّمة، فإنه غير نقيّ عن الإشكال، فإنّ الحكم بكون عروض الوجود الخارجي للماهيّة باعتبار وجودها الذّهني على ما يفصح عنه قوله، سواء كان تحقّقه في السّابق بتقرّره ذهنا إلخ كما ترى ضرورة استحالة هذا المعنى في عروض الوجود كما لا يخفى، وأما التّقرر الماهيّتي فلا دخل له بالوجود الذّهني، بل هو مقابل للوجودين يجامعهما وعدمهما حسب ما حقّق في محلّه، وإن كان ربما يتفصّى عن الإشكال المذكور بأنّ المراد منه اعتبار التّقرر الذّهني في مقام الحمل لا العروض، فإنّ حمل الوجود على زيد في قضيّة زيد موجود موقوف على تصوّر زيد كما يتوقّف على تصوّر الوجود فهذا هو المقصود بما ذكر لا أنّ عروض الوجود للماهيّة واقعاً في غير مقام الإخبار باعتبار وجودها الذّهني حتّى يتوجّه عليه ما ذكر. توضيح ذلك: أنّ عروض الوجود للماهيّة يلاحظ بثلاث اعتبارات:

أحدها: عروضه لها باعتبار الواقع مع قطع النّظر عن إبرازه في غالب القضيّة وإظهاره والإخبار عنه.

ثانيها: عروضه لها بالنّظر إلى ما ذكر بعد تصوّر الماهيّة والوجود.

ثالثها: عروضه لها بالنّظر إلى القضيّة من حيث توقّف الحمل على تصوّر الطّرفين.

لا إشكال في استحالة اعتبار الوجود الذّهني في القسم الأوّل، وكذا في الثّاني، فإنّ حمل شيء على شيء إنّما يلاحظ باعتبار قيامه به وعروضه له بحسب الواقع، وإن كان بينهما فرق من حيث عدم إمكان توسّط عروض الشّيء لعروض نفسه واستحالة عدم توسّطه في مقام الحمل، فإنّ حمل الوجود على زيد، أو القيام عليه إنّما هو باعتبار قيام مبدإ به لا بمعنى أخذه في الموضوع حتّى يكون معنى قولنا زيد موجود مثلاً زيد الموجود موجود كما قد يتوهّم، بل بمعنى اعتباره في الحمل كما أنّه لا إشكال في اعتبار الوجود الذّهني في القسم الثّالث على ما هو قضيّة الفرض، هذا ولكنك خبير بأنّ ما ذكر من التفصّي لا يدفع الإشكال الوارد في المقام، لأنّ المقصود بيان ما يعرض الوجود للماهيّة باعتباره حتّى يحكم باشتراط إحرازه عند إرادة استصحاب الوجود، ومن المعلوم عدم كون المناط في العروض التّقرر الذّهني. وبالجملة: ما ذكره لا يخلو عن تأمّل.

فما ذكرنا من التّحرير للمقام لعلّه أولى هذا إذا أريد من استصحاب الوجود استصحابه على وجه الإطلاق، وأما إذا أريد منه استصحاب ما كان له نفس فيمكن أن يقال إنّ المستصحب هو النّفس من حيث تعلّقها بالبدن العنصري ولومن حيث كونه مركبا لها فتدبّر.

وإن أبيت إلاّ عن ظهور قولهم في اشتراط بقاء الموضوع في بقاء وجوده الخارجي مع أنّه كما ترى مع الالتزام بأصالة الوجود فلا بدّ من صرف كلامهم إلى غير استصحاب الوجود من جهة اعتبار هذا المعنى بالنّسبة إليه كما هو ظاهر.

نعم على تقدير ابتناء الإشكال على القول بأصالة الوجود وكون الماهيّة من شئونه حدوده لم يتوجّه الإشكال بالنّسبة إلى استصحاب عدم الأشياء ضرورة امتناع القول بأصالة العدم مع استحالة تعلّق الجعل به وإن قيل بأنّ العدم المضاف له حظّ من الوجود كما هو ظاهر فتأمل.

هذا مجمل القول في بيان المراد من الموضوع الّذي يشترط بقاؤه في جريان الاستصحاب، وأما الدّليل على اشتراط بقاء الموضوع فهو أمور الأوّل الإجماع الظّاهر المصرّح به في كلام بعض وأنت خبير بأنّه لا معنى للتّمسّك به في المقام وأمثاله ممّا لا يكون الأمر الّذي انعقد الإجماع عليه من الأمور الشّرعيّة كما هو واضح، فإنّ الكلام إنّما هو في كون إحراز الموضوع من شروط جريان الاستصحاب وتحقّق موضوعه، ومن المعلوم أنّ هذا ليس ممّا يكون بيانه من الشّارع وممّا يؤخذ عنه حتّى يكون الإجماع فيه كاشفاً. نعم لو كان الكلام في كونه من شروط العمل بالاستصحاب وعدمه كان الإجماع على شرطيّته كاشفاً كالإجماع على سائر الأحكام الشّرعيّة الثّاني الدّليل العقلي وقد تمسّك به الأستاذ العلاّمة وفاقاً لجمع من أفاضل المتأخّرين من مشايخه وغيرهم وتقريره كما في الكتاب وغيره من كتب الجماعة مع توضيح منّي هو إنه إذا لم يحرز الموضوع ولم يعلم به عند إرادة الاستصحاب وإبقاء الأمر الثّابت سابقاً الّذي كان من عوارض الموضوع بالفرض، فأما أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وأما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السّابق، وأما أن يبقى في الموضوع السّابق والأوّلان باطلان فيتعيّن الثّالث وهو المطلوب، إذ إبقاؤه فيه لا يمكن إلاّ بعد إحرازه.

أمّا بطلان الأوّل: فلاستحالة وجود العرض لا في محلّ وموضوع على ما هو قضيّة عرضيّته.

وأمّا بطلان الثّاني: فلأنّه إن أريد إبقاء نفس الموجود السّابق فيلزم انتقال العرض وهو أيضاً ممّا أقيم البرهان على استحالته في محلّه لاستلزامه تحقّق العرض لا في موضوع ولو في آن ما، وقد عرفت استحالته وإن أريد إبقاء مثل الموجود السّابق فهو أيضاً ممّا لا معنى له لكونه مخالفاً لقضيّة الاستصحاب والإبقاء ضرورة أنّ البقاء عبارة عن الوجود الثّانوي لنفس ما كان موجوداً أوّلا، فلأنّه يمكن تحقّقه

إلاّ مع وحدة الموجود، وإلاّ فيلزم الخلف.

هذا ملخّص ما يقرّر به الدّليل العقلي على اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وعدم جريانه في صورة القطع بانتفائه، أو الشّك فيه وهو كما ترى لا يخلو عن إجمال ومناقشة، لأنه إن أريد من بقاء المستصحب وإبقائه في زمان الشّك وجوده وإيجاده واقعاً ففيه أنّ الأمر، وإن كان كما ذكر على هذا التّقدير، إلاّ أنّه خارج عن محلّ البحث كما لا يخفى، وإن أريد البقاء الشّرعي وحكم الشارع به في مرحلة الظّاهر ففيه أنّه لا امتناع في تعبّد الشارع المكلّف على الالتزام بالحكم المترتّب على الشّيء مع الشّك فيه كما هو واقع في غير الاستصحاب من القواعد المقرّرة للرّجوع إليها عند الشّك كقاعدة الطّهارة والحليّة ونحوهما، بل مع القطع بعدمه لا يقال كيف يمكن تعبّد الشارع المكلّف على حكم مع القطع بانتفاء ما هو الموضوع له ضرورة اقتضاء انتفاء الموضوع بحكم العقل مع فرض كونه موضوعاً انتفاء ما هو المحمول والتعبّد بالالتزام بمثله ليس التزاما به، لأنّا نقول تعبّد الشّارع المكلّف على حكم ثابت لموضوع الّذي يرجع إلى جعل حكم ظاهريّ في حقّه مع القطع ببقاء الموضوع أيضاً لا يمكن أن يكون بعين ما كان ثابتاً في الموضوع الواقعي، وإلاّ لم يكن حكماً ظاهرياً ضرورة تغاير الإنشاءين والحكمين كما لا يخفى، فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر فلم يبق إذا إلاّ التّشبّث بذيل ظهور عدم النّقض والبقاء بحكم العرف في اتّحاد الموضوع وبقائه في الزّمان الثّاني، وإلاّ، فأما أن يعلم بعدم الصّدق كما في صورة القطع بانتفاء الموضوع فيعلم بعدم شمول الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك له، أو يشكّ فيه كما في صورة الشّك في بقاء الموضوع فيشكّ في الشّمول فيمنع من التّمسّك بها أيضاً فلا دخل لحديث استحالة بقاء العرض لا في موضوع ولا لاستحالة انتقاله ولا لغيره، بل لا بدّ من الاستدلال على المدّعى بعدم العلم بصدق الأخبار في صورة

. . . .

عدم إحراز الموضوع على وجه القطع كما ستعرف في الوجه الثّالث حيث إنّها ليست كأخبار الطّهارة والحلّية حتّى لا يفرق فيها بين بقاء الموضوع وعدمه، بل الحكم الظّاهري فيها محمول بقضيّة لا يعلم بصدقها إلاّ بعد القطع بإحراز الموضوع فهذه مسألة لفظيّة لا ربط لحكم العقل بها ولغيره.

هذا وأمّا ما يقال في توجيه ما ذكره بأنّ المراد، وإن كان هو الإبقاء الشّرعي الّذي يرجع إلى الحكم الظّاهري للموضوع المشكوك الحكم إلاّ أنّ ثبوت المحمول في كلّ قضيّة لما كان متوقّفاً على ثبوت موضوعه بجميع ما له دخل في موضوعيّته وقد أخذ في أخبار الاستصحاب على وجه الموضوعيّة احتمال بقاء المستصحب، ولا بدّ من إحراز هذا الموضوع من الخارج حتّى يجري الاستصحاب ويحكم بتحقّقه وكان احتمال وجوده في الزّمان الثّاني منقسماً إلى الأقسام المذكورة بالحصر العقلي وانتفاء بعضها كان بحكم العقل، فلهذا جعل للعقل مدخليّة في المقام ففيه ما لا يخفى على الفطن، مضافاً إلى أنّ قضيّة ما ذكره ليس لزوم إحراز الموضوع على وجه القطع، بل يكفي فيه احتمال بقاء الموضوع، لأنّ من احتماله يحتمل البقاء ومن احتماله يحتمل الإرادة من أخبار الاستصحاب وإن لم يكن ظاهرة فيها الثالث حكم العرف بذلك بالنّظر إلى أخبار الاستصحاب لعدم صدق نقض اليقين بالشّك الّذي نهي عنه في الأخبار إلاّ مع اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة من جميع الجهات إلاّ من حيث قطعيّة ثبوت المحمول للموضوع في الزّمان الأوّل وعدم قطعيّته وكونه مشكوكاً في الزّمان الثّاني بحكم العرف الواضح لمن له أدنى خبرة بالمحاورات العرفيّة وقضيّة نفس الأخبار حيث إنّ قضيّة صراحتها كون القضيّة متيقّنة في زمان ومشكوكة في زمان آخر فلو كانت القضيّة المشكوكة غير القضيّة المتيقّنة، سواء كان من جهة تبدّل ذات الموضوع، أو قيد من قيوده الّذي يرجع حقيقة إلى تبدّل الموضوع، أو المحمول

لم يتحقّق الاستصحاب موضوعاً ومنه يعلم أنّه كما يشترط بقاء الموضوع في تحقّق الاستصحاب موضوعاً كذلك يشترط وحدة المحمول أيضاً، ثمّ إنّ المغايرة المذكورة إن كانت قطعيّة كان انتفاء موضوع الاستصحاب أيضاً قطعيّا وإن كانت محتملة كان تحقّقه محتملاً فلا يعلم كون رفع اليد عن الحكم السّابق نقضاً لليقين السّابق حتّى يعلم بكونه مورداً للنّهي فيرجع إلى عدم التّكليف المدلول عليه بالأخبار النّاهية، لأنّ حال أخبار الاستصحاب كحال سائر الأدلّة الدّالّة على ثبوت الحكم للموضوعات الواقعيّة الّتي لا يوجب إلزاما فعليّاً منجزاً إلاّ مع العلم بتحقّق الموضوع، بل قد يقال إنّ مع الشّك في الموضوع يعلم بعدم تحقّق الموضوع لأخبار الاستصحاب وإن كانت هذه المقالة فاسدة جداً.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا كما هو واضح بين القول باستحالة بقاء العرض لا في موضوع واستحالة انتقاله والقول بإمكانه، لأنّ ما ذكرنا كان مبنيّاً على وحدة القضيّة في باب الاستصحاب، ومن المعلوم عدم الفرق فيه بين القولين في باب العرض هذا على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وأما على القول به من باب الظّن فالأمر كذلك، لأنّ الظّن ببقاء المستصحب من جهة نفس الوجودات السّابقة، أو غلبته في الموجودات جنسا، أو نوعاً، أو صنفاً لا يمكن إلاّ مع اتّحاد القضيّتين ضرورة استحالة الظّن ببقاء نفس الموجود في موضوع وعارضه ارتفاع الموضوع والمعروض، فإذا قطع بانتفاء الموضوع، أو شكّ فيه لم يعقل حصول الظّن به من جهة شيء من الوجهين، بل قد عرفت وستعرف أنّه على القول بكفاية إحراز الموضوع بالمسامحة العرفيّة بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار لم يكن معنى للقول بكفايته على القول باعتباره من باب الظّن. نعم ما ذكرنا لا يدلّ على لزوم إحراز الموضوع بطريق القطع، بل أعمّ منه ومن إحرازه على وجه الظّن كما لا يخفى، فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه أنّه كما لا يجري الاستصحاب على

القولين مع القطع بانتفاء الموضوع كذلك لا يجري مع الشّك في بقائه.

فإن قلت: الشّك في بقاء الموضوع إنّما يمنع من استصحاب المحمول أوّلا وبالذّات، وأما مع استصحاب الموضوع فلا فيستصحب أوّلا الموضوع ثمّ الحكم المحمول عليه فلا يشترط إحراز الموضوع بطريق القطع، بل يكفي إحرازه بالاستصحاب فهذا حقيقة، وإن كان التزاما، بلزوم إحراز الموضوع ولو في حال الشّك، إلاّ أنه يردّ القول، بلزوم القطع ببقاء الموضوع وعدم جريان الاستصحاب مع الشّك فيه.

قلت: ما ذكرته في غاية الفساد من وجوه وتوضيح القول فيه يقتضي بسطا في بيان أقسام الشّك الواقع في الحكم حتى يبيّن فساد التّوهّم المذكور وإن لم يكن لبعضها تعلّق بالمقام كما ستقف عليه فنقول إنّ الشّك في بقاء الحكم قد لا يكون مسبباً عن بقاء الموضوع، بل على تقدير القطع ببقاء الموضوع أيضاً يشكّ في ارتفاع الحكم إمّا من جهة الشّك في المقتضي وتماميّة الاستعداد أومن جهة الشّك في الرّافع غاية الأمر كون الموضوع أيضاً مشكوك البقاء فيكون هنا مشكوكان بشكّين مستقلّين من غير أن يكون أحدهما مسبباً عن الآخر كما يشكّ المقلّد في عدالة مقلّده من جهة الشّك في أمر آخر غير الحياة كصدور الكبيرة منه، أو يشكّ في بقاء سائر ما له دخل في تقليده من جهة الشّك في زوالها على تقدير الحياة وإن اتّفق الشّك في الحياة أيضاً وكما يشكّ في بقاء الأحكام الشّرعيّة من جهة الشّك في نسخها وإن كانت موضوعاتها أيضاً مشكوكة البقاء في زمان إرادة استصحابها، وقد يكون مسبّباً عن بقاء الموضوع وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون الموضوع معلوما معيّناً في الدّليل الشّرعي شكّ في بقائه كما إذا علم أنّ الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التّغير وشكّ في بقاء التّغير في الماء وحصل من جهة الشّك في بقاء النّجاسة مع القطع ببقائها على تقدير بقاء

التّغير وهذا يسمّى بالشّبهة الموضوعيّة.

ثانيهما: أن يكون الموضوع في دليل الحكم مردداً بين ما هو باق جزماً ومرتفع كذلك من جهة أحد أسباب التّردد كما إذا لم يعلم أنّ الموضوع في نجاسة الماء هو الماء بوصف التّغير، أو ذات الماء وكون حدوث التّغير شرطاً في النّجاسة من غير أن يكون بقاؤه شرطاً في بقائها وكما إذا لم يعلم في باب استحالة أعيان النّجسة أنّ المعروض للنّجاسة والموضوع لها هي نفس الذّوات من دون مدخليّة للصّورة النّوعيّة، أو هي مع الصّورة النّوعيّة مثل أن يشكّ في أنّ المعروض للنّجاسة في الكلب هي ذاته حتّى يكون النّجاسة باقية في صورة صيرورته ملحاً، أو هي مع وصف الكليّة فيكون الموضوع منتفياً فيما صار ملحاً إلى غير ذلك من صور الشّك في بقاء الحكم الشّرعي من جهة الشّك فيما هو الموضوع له في الدّليل الشّرعي وهذا يسمّى بالشّبهة الحكميّة، إذا عرفت ما تلونا عليك من الأقسام فنقول في بيان حكمها أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في عدم جريان توقّف إجراء الاستصحاب في المحمول فيه على إحراز الموضوع لفرض عدم تسبّب الشّك فيه عن الشّك في بقاء الموضوع، بل يمكن جريان الاستصحاب فيه مع القطع بانتفاء الموضوع أيضاً فضلاً عن صورة الشّك فيه وهذا بخلاف القسمين الآخرين، فإنّ الحقّ عدم جريان استصحاب الحكم فيهما على ما ستقف عليه.

فإن قلت: كيف يعقل بقاء العرض لا في موضوعه وكيف يمكن عدم سببيّة الشّك في موضوعه للشّك في بقائه، مع أن قضيّة الحمل والعروض بحكم العقل بداهة تبعيّة العارض للمعروض غاية الأمر كونه مشكوك البقاء من جهة أمر آخر أيضاً فالشّك في الموضوع دائماً سبب للشّك في الحكم، سواء كان للشّك فيه سبب آخر أيضاً أم لا.

قلت: ليس المراد من عدم تسبّب الشّك في المحمول عن الشّك في الموضوع

واجتماعه مع القطع بانتفائه أنّه يمكن أن يوجد لا في موضوع كيف وهو يحكم بداهة العقل باستحالته، بل المقصود أنّه قد يقصد باستصحاب الحكم رفع الشّك عنه المسبّب من غير الشّك في بقاء الموضوع ويجعل المستصحب الحكم على تقدير بقاء موضوعه وهذا أمر لا يرد عليه شيء.

فإن قلت: لو كان فرض بقاء الموضوع نافعا في جريان الاستصحاب في المحمول مع كون الموضوع في الواقع مشكوك البقاء فليلتزم به في الفرضين الآخرين أيضاً فيثبت قول الخصم أنه لا يشترط في جريان الاستصحاب إحراز الموضوع بطريق القطع، بل يجري مع الشّك فيه.

قلت: فرض بقاء الموضوع في الفرضين الأخيرين مستلزم لفرض بقاء الحكم أيضاً في القضيّة لتسبّب شكّه عن الشّك فيه فلا معنى للقول فيهما بأنّ المستصحب هو الحكم على تقدير بقاء الموضوعهذا مع أن لازم ما ذكر الالتزام، بلزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب بطريق القطع، فإنّ المستصحب على ما ذكر هو الحكم على تقدير بقاء الموضوع فالقول بأنّه مثبت لقول الخصم فاسد جدّا فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ إحراز الموضوع في هذا القسم ليس شرطاً في جريان الاستصحاب في الحكم أصلاً، بل يكفي تقدير بقائه، وإن كان هو التزاما، بلزوم إحراز الموضوع من جهة الشّك المسبّب عن شكّه، فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ جعل استصحاب الموضوع مقدّمة لإجراء الاستصحاب في المحمول ممّا لا معنى له في الفرض، بل ذكر الأستاذ العلاّمة أنّ الأمر بالعكس، فإنّ الموضوع الّذي لم يثبت له حكم شرعيّ لم يكن معنى لجريان الاستصحاب فيه بناء على ما عرفت سابقاً من أنّ معنى التّنزيل الشّرعي في الموضوعات الخارجيّة ليس إلاّ جعل آثارها الشّرعيّة ظاهراً وإيجاب الشارع الالتزام بها، فلا بدّ أوّلاً: من جريان الاستصحاب في حكم الكريّة في الشّريعة على تقدير الشّك فيه ثمّ إجراء الاستصحاب في الكريّة، وإلاّ لم يكن

معنى لإجراء الاستصحاب في الكريّة فصار الأمر في هذا القسم على عكس ما يتوهّم.

فإن قلت: لم لا يكون تقدير الحكم للموضوع كافيا في استصحابه كما كان الموضوع التّقديري كافياً في استصحاب الحكم حسب ما بنيت عليه الأمر في تصحيح استصحاب الحكم في مفروض البحث، فإنه لا يعقل فرق بين المتوقّفين في كفاية التّقدير، فإنّ التّوقف موجود بالنّسبة إلى كلّ منهما فإن كانت قضيّة وجود المتوقّف عليه محقّقاً فيلزمه القول بفساد إجراء الاستصحاب في الفرض، وإن كانت قضيّة كفاية التّقدير فتقدير ترتّب الحكم يكفي في إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الموضوع ولا يشترط في جريانه ترتيب الأثر الشّرعي عليه فعلاً.

قلت: الفرق بين المقامين ممّا لا يكاد أن يخفى، فإنّ مجرّد تقدير ترتّب الأثر الشّرعي لا يكفي للحكم بجريان الاستصحاب بالنّسبة إلى الموضوع الّذي معناه جعل آثاره الشّرعيّة ظاهراً، فإنّ هذا ممّا لا بدّ فيه من أثر محقّق، وهذا بخلاف إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم إذا لم يكن الشّك فيه مسبّباً عن الشّك في بقاء الموضوع، فإنه لا إشكال في كفاية تقدير الموضوع لإجراء الاستصحاب بالنّسبة إليه إذ غاية ما هناك رجوعه إلى الاستصحاب التّقديري فتأمل.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً على ما ذكرنا وذكره الأستاذ العلاّمة من المثال للفرض باستصحاب عدالة المقلّد ونحوها مع الشّك في حياته وهوإن جواز التّقليد وغيره من الأحكام المترتّبة على فتوى المجتهد وقوله إذا كان مترتّباً على العدالة لم يجز إجراء استصحاب الحياة ولو بعد استصحاب العدالة أيضاً، لأنّ استصحاب العدالة لا يثبت موضوع العدالة والحكم الشّرعي ليس نفس الحياة، بلا توسيط العدالة حتّى يجري الاستصحاب بالنّسبة إلى الحياة.

نعم يستقيم ما ذكر فيما كان المحمول من الأحكام الشّرعيّة، هذا ولكن يمكن أن يقال إنّ الأحكام المترتّبة على عدالة المجتهد إنّما رتّبت حقيقة على المجتهد

. . . .

بشرط عدالته فليست العدالة حقيقة موضوعاً للحكم في الأدلّة الشّرعيّة وإنّما الموضوع له المجتهد على تقدير عدالته، فإذا فرض حكم الشارع ببقاء العدالة فلا مانع من استصحاب بقاء المجتهد أيضاً هكذا ذكر الأستاذ العلامة هذا مجمل القول بالنّسبة إلى القسم الأوّل من أصل التّقسيم، وأما الكلام في القسم الأوّل من القسم الثّاني فملخّص القول فيه: أنّ استصحاب الموضوع لاستصحاب الحكم ممّا لا يعقل لوجوه:

أحدها: أنّك قد عرفت غير مرّة أنّه لا معنى لحكم الشارع بوجوب ببقاء الموضوع في زمان الشّك إلاّ جعل أحكامه الشّرعيّة ظاهراً فلا يبقى مجال بعده لاستصحاب الحكم، وإلاّ لزم تحصيل الحاصل حيث إنّ مفاد استصحاب الحكم أيضاً جعله ظاهراً الّذي فرض جعله فالشّك المسوّغ للرّجوع إلى الاستصحاب لا يبقى بعد فرض استصحاب الموضوع وليس هذا مختصاً بالمقام، بل يجري في جميع موارد الاستصحاب الحاكم والمحكوم، فإنّ التّحقيق عندنا عدم جريان الاستصحاب المحكوم فيما يجري فيه الحاكم لا عدم الاحتياج إليه، بل لا يختصّ بموارد الاستصحاب، بل يعمّها وجميع موارد وجود الحكومة بين الأصلين كما في موارد استصحاب الطّهارة وقاعدتها واستصحاب الحرمة وقاعدة الحلّية وهكذا.

ثانيها: أنّك قد عرفت سابقاً أيضاً أنّ المجعول بحكم الشارع بوجوب البناء على بقاء الموضوع الخارجي ليس إلاّ الآثار الشّرعيّة المترتّبة على المستصحب، بلا واسطة غير خفيّة، ومن المعلوم أنّ استصحاب الحكم ليس من أحكام الموضوع واقعاً حتّى يحكم ترتّبه عليه باستصحابه، بل الّذي من أحكامه هو نفس الحكم الّذي أريد استصحابه حسب ما هو قضيّة الفرض، فإنّ صحّة استصحاب النّجاسة ليست من أحكام التّغير الواقعي في الماء حتّى يحكم بترتّبها على استصحابه ولو كان عقليًا، وإلاّ لزم اجتماعه مع القطع بالتّغير ضرورة استحالة

انفكاك المتلازمين مع بداهة استحالة اجتماعه معه كما هو واضح، بل حكم التّغير الواقعي هي النّجاسة الواقعيّة فلا يمكن ترتّب استصحاب الحكم إذا على استصحاب الموضوع.

فإن قلت: ليس المراد من كفاية إحراز الموضوع بالاستصحاب في صحّة استصحاب الحكم ترتّب صحّة استصحاب الحكم عليه، بل المراد أنّ غاية ما دلّ الدّليل عليه هو لزوم إحراز الموضوع في استصحاب الحكم، سواء كان بالطّريق القطعي، أو بإجراء الأصل فيه فباستصحاب الموضوع يتحقّق واقعاً ما هو الشّرط في استصحاب المحمول.

وبعبارة أخرى: ليس المراد جعل صحّة استصحاب الموضوع شرطاً لجريان الاستصحاب حتّى يقال إنّها ليست من الأحكام الشّرعيّة، بل المراد أنّه يتحقّق واقعاً باستصحاب الموضوع ما هو الشّرط في إجراء استصحاب الحكم وهو وجود الموضوع واقعاً، أو ظاهراً.

قلت: بعد فرض إرادة إثبات الأحكام بنفس استصحابها لم يكن معنى لإجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الموضوع إلاّ بالتزام كون صحّة استصحاب الحكم من الأحكام الشّرعيّة المترتّبة على نفس المستصحب واقعاً، وإلاّ فلا معنى لاستصحابه بناء على ما عرفت سابقاً من عدم تعقّل الجعل بالنّسبة إلى الموضوع الّذي لا يكون له حكم شرعيّ.

ثالثها: أنّه بعد توقّف جريان الاستصحاب في الحكم على إحراز موضوعه حتّى يتحقق القطع بصدق البقاء والنّقض كيف يمكن جعل الاستصحاب في الموضوع نافعا في إحرازه ضرورة منع الشّك في الموضوع عن إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم ومن المستحيل عقلاً رفع الشّك عن الموضوع بواسطة استصحابه كيف وهو الموضوع في باب الاستصحاب فكيف يعقل رفعه به والحاصل أنّ المانع للحكم

بجريان الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم لم يكن إلاّ الشّك في الموضوع ومن المحال بداهة ارتفاع الشّك بواسطة الاستصحاب المترتّب على الشّك هذا.

وإن شئت قلت: إنّ ترتّب الاستصحاب على بقاء الموضوع واشتراطه في جريانه إنّما هو بحكم العقل فالتّغيّر الواقعي مثلاً إنّما جاز معه استصحاب النّجاسة بحكم العقل، ومن المعلوم أنّ هذا ليس أمراً جعليّا حتّى يترتّب على استصحاب الموضوع هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة وما عرفت منّا من البيان أولى، بل ما ذكره دام ظلّه العالي لا يخلو عن مناقشة غير خفيّة على المتأمّل فيما ذكرنا من البيان من أوّل المسألة إلى هنا وإليه أشار بقوله: (فتأمل)، لا إلى ما قد يتوهّم من كفاية الاستصحاب في الموضوع لجريان الاستصحاب في الحكم كما لا يخفى على من له أدنى دراية فتعيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ المتعيّن في هذا القسم إجراء الاستصحاب بالنّسبة إلى الموضوع ليس إلاّ هذا مجمل القول بالنّسبة إلى القسم الأوّل من القسم الثّاني، وأما الكلام بالنّسبة إلى القسم الثّاني منه فالحقّ فيه عدم جريان الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم والموضوع معاً أمّا بالنّسبة إلى الحكم فلما عرفت في القسم السّابق عليه، وأما بالنّسبة إلى الموضوع فلأنّه إمّا أن يريد باستصحاب الموضوع استصحاب ذات الموضوع، أو يريد استصحاب الموضوع من حيث كونه موضوعاً وبوصف الموضوعيّة فإن أريد الأوّل ففيه أنّه لا يعقل جريان الاستصحاب فيه مع فرض دوران الأمر فيه بين ما هو مرتفع قطعاً وبين ما هو باق جزماً لعدم اليقين السّابق على تقدير، وإلاّ لم يعقل الشّك في بقائه وبقاء الحكم وعدم الشّك اللاّحق على تقدير آخر وليس هنا أيضاً كلّي يحكم باستصحابه على كون الموضوع هو الفرد الباقي إذ ليس المفروض دوران الأمر بين الفردين لكلّي واحد ولم يتعلّق الحكم بالموضوع من حيث هذا الوصف حتّى يقال إنّ المستصحب هو كلّي الموضوع ومفهومه ضرورة استحالة اعتباره في تعلّق الحكم بالموضوع حيث إنّ

وصف الموضوعيّة للموضوع إنّما يعتبر له ويعرضه بعد تعلّق الحكم به فكيف يمكن اعتباره في أصل تعلّق الحكم وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً هذا مع أنّه على فرض ذلك لم يكن معنى لجريان الاستصحاب في الكلّي حتّى يثبت به كون الموضوع هو الفرد الباقي لعدم جواز التّعويل عندنا على الأصول المثبتة على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً في طيّ بعض التّنبيهات وممّا ذكرنا كلّه يعرف ما وقع من الأستاذ العلاّمة في المقام من المسامحة في البيان، فإنّ ظاهره تسليم كون المقام من استصحاب الكلّي لإثبات الفرد، وقد عرفت فساده وإن أريد الثّاني ففيه أنّ استصحاب الموضوع بالاعتبار المذكور عين استصحاب الحكم لما عرفت من أنّ عروض وصف الموضوعيّة على الموضوع متأخّر عن تعلّق الحكم به فليس معنى لحكم الشارع باستصحاب الموضوع من حيث إنّه موضوع إلاّ حكمه باستصحاب الحكم المترتّب عليه، وقد عرفت أنّه ممّا لا معنى له في المقام هذا مجمل القول في المقام الثّاني.

وأمّا الكلام في المقام الثّالث وهو بيان ما هو الميزان لتشخيص الموضوع في باب الاستصحاب الّذي عرفت لزوم إحرازه. فملخّص الكلام فيه: أنّ الميزان فيه أحد أمور على سبيل مانعة الخلوّ أحدها العقل بأن يقال إنّ مقتضاه كون القضيّتين متّحدة من جميع الجهات والاعتبارات الّتي يحتمل مدخليّتها في الحكم، سواء كانت من الأمور العدميّة، أو الوجوديّة، فإنّ اختلال كلّ جهة يحتمل مدخليّتها في قوام الحكم موجب للشّك في بقاء ما هو المناط والموضوع للحكم في نفس الأمر، وإن كان الحكم بالنّظر إلى القضيّة الظّاهريّة اللفظيّة معلّقا على ما هو باق في الزّمان اللاّحق مع اختلال ما يحتمل قوام المصلحة الموجبة للحكم به واقعاً إلاّ أنّ القضيّة اللّفظيّة كاشفة عن القضيّة اللبيّة والحكم واقعاً إنّما تعلّق بما هو الموضوع فيها في نظر الشّارع فاحتمال مدخليّة قيد فيها زال في الزّمان اللاّحق موجب للشّك

. . . .

في بقاء الموضوع ضرورة أنّ القيود المأخوذة في القضيّة والجهات المعتبرة فيها وإن كثرت يكون لها مدخليّة في موضوعيّة الموضوع ويكون قيوداً لها، فالموضوع في الحقيقة هو الأمر البسيط خارجاً وهو المقيّد بهذه الأمور المركّب ذهنا وفي التّحليل العقلي، فإذا انتفى قيد منها فقد انقلب موضوع الحكم إلى موضوع آخر.

هذا وقد مرّ تفصيل القول في بيان ذلك عند توضيح استدلال بعض الأخباريين على عدم اعتبار الاستصحاب في الشّبهات الحكميّة بأنّه من أفراد القياس المنهيّ عنه في الشّريعة، والقول بأنّه قد يكون القيد المعتبر في القضيّة قيداً للمحمول فلا يستلزم من انتفائه تغيّر الموضوع كما إذا قيل التّبريد حسن في الشّتاء بأن يجعل الشّتاء قيداً وظرفاً للحسن لا للتّبريد قد تقدّم فساده سابقاً من حيث إنّ ما ذكر اعتبار بالنّظر إلى عالم القضيّة، وإلاّ فقيود المحمول راجعة في الحقيقة إلى قيود الموضوع في الأحكام الشّرعيّة ولها مدخليّة في موضوعيّته وفي كونه لطفاً موجباً لتعلّق الحكم به من جانب الشارع وعلى تقدير كونه قيداً للمحمول أيضاً منع انتفاؤه من جريان الاستصحاب، لأنّك قد عرفت أنّ المعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضيّتين موضوعاً ومحمولاً.

نعم يستقيم ما ذكر بالنّسبة إلى غير الشّرعيّات كما في قول القائل زيد قائم مستقيما أومنحنيا حيث إنّ الاستقامة والانحناء حالان للقيام ومثل ذلك، وإن كان قد يفرض في الأحكام الشّرعيّة أيضاً كما يقال إنّ الفعل الفلاني واجب بالوجوب التّخييري، أو التّنجيزي إلى غير ذلك، إلاّ أنّه لا ينفع في باب الاستصحاب فلا فرق بناء على هذا التّقدير بين ما إذا ورد من الشّارع الماء ينجس إذا تغيّر، أو ورود الماء المتغيّر نجس إذا فرض احتمال مدخليّة التّغير في النّجاسة حدوثاً وبقاء إذ لا يعقل الفرق باختلاف التّعبير بعد فرض لزوم إحراز ما هو الموضوع للحكم في نفس الأمر بجميع ما له دخل فيه من التشخّصات من حيث توقّف إحراز الموضوع

المتوقّف عليه صدق النّقيض والبقاء على سبيل القطع.

نعم لو كان الشّك من جهة تغير الزّمان المجعول ظرفاً للحكم كالخيار لم يقدح في جريان الاستصحاب لابتناء الاستصحاب على إلغاء خصوصيّة الزّمان الأوّل والشّك في الحكم من جهة تغييره، وإلاّ لم يكن استصحاباً، كما هو واضح فالاستصحاب على هذا لا يجري في الشّبهات الحكميّة إلاّ في الشّك في الرّافع. نعم يجري في الشّبهات الموضوعيّة بأسرها، لأنّ الموضوع في استصحاب وجود الموضوعات هي الماهيّة الباقية الغير الزّائلة على ما سبق الكلام فيه، هذا ملخّص ما أفاده الأستاذ العلاّمة في الكتاب وفي مجلس البحث لتقريب هذا الوجه، ولكنك خبير بتطرّق المناقشة إلى ما أفاده دام ظلّه:

أمّا أولاً: فللمنع من كون جميع ما له دخل في مناط الحكم واقعاً من قيود الموضوع في القضيّة الشّرعيّة، إذ قد عرفت عدم قيام برهان على لزوم كون الموضوع في الدّليل الشّرعي هو المناط الأولي فتدبّر.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لا دليل على لزوم متابعة العقل في المقام بعد صدق البقاء على الالتزام بما هو المحمول في الدّليل الشّرعي لما هو باق جزماً، أو بحكم العرف وإن احتمل مدخليّة شيء فيه في الواقع ولسنا محتاجين في باب الاستصحاب إذا كان اعتباره من باب التّعبّد إلى أزيد من ذلك.

نعم على القول باعتباره من باب الظّن لا بدّ من إحراز الموضوع بالدّقة العقليّة لاستحالة الظّن بالحكم مع الشّك فيما هو المناط فيه، سواء على القول باشتراط الظّن الشّخصي، أو كفاية الظّن النّوعي، لأنّ صدق البقاء والنّقض عرفاً لا يعقل أن يكون له جدوى في المقام ضرورة استحالة إيراث الصّدق العرفي الظّن بالمعلول مع الشّك في العلّة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه لو بني على لزوم إحراز ما هو الموضوع والمناط للحكم في

. . . .

الواقع لم يبق فرق بين الشّك في المقتضي والشّك في الرّافع وجوداً، أو رفعا في الشّبهات الحكميّة، لأنّ عدم الرّافع ممّا يكون له مدخليّة في أصل بقاء المناط الأوّلي، وإلاّ لم يعقل ارتفاع الحكم مع بقاء ما هو العلّة التّامّة له.

وأمّا رابعاً: فلأنّ استثناء الشّك في الحكم من حيث الزّمان والحكم بأنّ احتمال مدخليّته لا يضرّ في صدق النّقض ممّا لا معنى له، لأنه لم يفهم من الأخبار إلغاء الزّمان السّابق فيما يحتمل أن يكون له مدخليّة في الحكم ولم يكن من باب مجرّد الظّرفيّة، وإلاّ فلا بدّ من أن يحكم بعدم قدحه في صورة القطع بمدخليّته في مناط الحكم وهو كما ترى، بل أقول: إنّه ممّا لا يعقل مع الالتزام باشتراط بقاء الموضوع كليّة.

نعم يعقل ذلك بناء على التّخصيص في اشتراط بقاء الموضوع وهو كما ترى.

وأمّا خامساً: فلأنّ الفرق بين الشّبهات الحكميّة والموضوعيّة والحكم بأنّ الموضوع في الشّبهات الموضوعيّة باق بالدّقة العقليّة دائماً ممّا لا معنى له، لأنّ المراد بالموضوع في المقام ليس هو خصوص الجوهر أي الماهيّة الّتي لو وجدت في الأعيان وجدت لا في موضوع، بل أعمّ منه ومن الأعراض القائمة به إذا لم يكن من الأحكام الشّرعيّة، ومن المعلوم ضرورة إمكان مدخليّة شيء في عروض شيء على الموضوع.

وأمّا سادساً: فبما قيل من أنّ الوجود في الجواهر من الأجسام إنّما يكون قائماً بذاته لا بالماهيّة فتأمل.

ثانيها: الرّجوع إلى الدّليل الشّرعي فيجعل الموضوع ما حمل عليه الحكم فيه فلو ورد الماء المتغيّر ينجس حكم بأنّ الموضوع هو المتلبّس بالتّغيّر، فإذا زال التّغير يحكم بزوال الموضوع وهذا بخلاف ما لو ورد الماء ينجس إذا تغيّر، فإنه يحكم بأنّ الموضوع فيه هو ذات الماء والتّغير سبب لعروض النّجاسة له وحدوثها فيه من غير أن يكون بقاؤها شرطاً في بقاء النّجاسة بالنّظر إلى القضيّة الشّرعيّة

وهكذا في سائر الموارد فلو كان للدّليل إطلاق نافع فيستغنى عن الرّجوع إلى الاستصحاب، بل لا يجوز معه الرّجوع إليه وإن لم يكن له إطلاق بالنّظر إلى جميع الأحوال فيتمسّك بالاستصحاب ولازم الاقتصار على هذا المسلك عدم جريان الاستصحاب فيما كان الدّليل لبيّا، أو لفظيّاً مجملاً من جهة بيان الموضوع لعدم إمكان إحراز الموضوع كما لا يخفى.

ثالثها: الرّجوع في ذلك إلى العرف، ففي كلّ مورد حكم العرف باتّحاد القضيّتين بأن قالوا هذا كان كذا يحكم بجريان الاستصحاب فيه، سواء علم كون المشار إليه بالدّقة العقليّة، أو بالنّظر إلى الأدلّة موضوعاً، أو لم يعلم ذلك إلاّ أن يقوم دليل خارجيّ على خلاف مقتضى الاستصحاب كما في الإنسان بعد الموت، فإنّ العرف يحكمون باتّحاد مورد الطّهارة والنّجاسة فيه، ولذا يقولون بأنّ طهارته ارتفعت بالموت، وإن كان بالنّظر إلى الدّقة الموضوع للطّهارة غير الموضوع للنّجاسة وليس هذا مختصّاً بالفرض، بل في أكثر الأحكام المترتّبة في الأدلّة الشّرعيّة على موضوع الحيّ يجعلون الموضوع فيه الأعمّ من الحيّ والميّت كما في جواز التّقليد وحليّة النّظر إلى الزّوجة ولمسها ونجاسة الحيوان النّجس كالكلب والخنزير إلى غير ذلك، فإنّ العرف يجعلون الموضوع في هذه الأحكام الأعمّ من الحيّ والميّت، وإن كان بالنّظر إلى الدّقة والدّليل الشّرعيّ الموضوع فيها المجتهد والزّوجة الغير الصّادقين على من خرج عنه الرّوح قطعاً والكلب والخنزير الغير الصّادقين على الجماد وهكذا، بل يجري في غيرها كما في حكمهم باتّحاد القضيّتين في مورد استصحاب الكريّة والقلّة الّذي عرفت الكلام فيه غير مرّة وفي استصحاب الأمور التّدريجيّة والأعراض المتصرّمة.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في مساعدة العرف في الحكم باتّحاد القضيّتين ولو مسامحة وفي كلّ مورد لم يحكموا باتّحاد القضيّتين لم يحكم بجريان

الاستصحاب فيه، وإن كان الموضوع باقياً بالنّظر إلى الدّقة العقليّة، أو الأدلّة الشّرعيّة كما في بعض مراتب استحالة المتنجّسات بناء على كون المعروض للنّجاسة فيها الجسم من حيث هو جسم كما إذا صارت دخانا، فإنّ الدّخان، وإن كان جسما أيضاً بالنّظر إلى الدّقة العقليّة، إلاّ أنّه لا يحكم العرف باتّحاد القضيّتين بعد استحالة الخشب إليه كما لا يخفى.

وبالجملة: انفكاك حكم العرف عن الميزانين السّابقين في الجملة ممّا لا شبهة فيه كما أنّ أصل وجوده في الجملة أيضاً ممّا لا إشكال فيه إنّما الإشكال في اعتبار حكم العرف المبتني على المسامحة في المقام، مع أن من المحقّق في محلّه عدم اعتباره في غير المقام كما في موارد التّحديدات كما في الكيل والوزن والمسامحة ونحوها، ومن هنا ذكر المحقّقون أنّ الأصل في التّحديد أن يكون تحقيقاً.

ثمّ اعلم أوّلاً: أنّ تشخيص الموضوع في الدّليل الشّرعي إذا كان لفظيّاً، وإن كان بحكم العرف، إلاّ أنّه لا دخل له بالمقام ولا شبهة في اعتباره من حيث رجوعه إلى تشخيص المراد من اللّفظ بفهم العرف الّذي لا شبهة في اعتباره ولا دخل له بمسألة حكم العرف من باب المسامحة في الصّدق وهذا أمر لا سترة فيه أصلاً والفرق بين المقامين لا يكاد يخفى على من له أدنى دراية إذا عرفت هذا فلنشر إلى دليل اعتبار حكم العرف في المقام، وإن كان مخالفاً لما استفيد من الشّرع والدّقة العقليّة ووجه الفرق بين المقام وسائر المقامات الّتي لم نلتزم ولم يلتزم المحقّقون فيها باعتبار المسامحة العرفيّة مع التزامهم به في المقام كما يظهر من تمسّكهم باستصحاب الكرّية وأمثاله من غير إشكال فيه فنقول إنّ الوجه في اعتبار المسامحة العرفيّة في المقام هوإنه بعد حكمهم باتّحاد القضيّتين يصدق النّقض على ترك الالتزام بما كان محمولاً في القضيّة الأوليّة المتيقّنة قطعاً كما أنّه يصدق على الالتزام به أنّه إبقاء للمتيقّن السّابق جزماً فالمسامحة ووقعت منهم في

. . . .

جعل المعروض الأعمّ من الواجد للوصف العنواني الّذي كان موضوعاً في الأدلّة الشّرعيّة والفاقد له، إلاّ أنّ صدق النّقض والبقاء على التّقديرين حقيقي غير مبنيّ على المسامحة والمفروض أنّ المتّبع بناء على القول باعتبار الاستصحاب ليس إلاّ صدق المفهومين بحكم العرف، فإنه المتّبع في باب الألفاظ لا يقال كيف يعقل أن يكون اتّحاد القضيّتين من باب المسامحة العرفيّة ويكون صدق المفهوم مبنيّاً على الحقيقة، مع أن من المستحيل عقلاً اختلاف الحكم المبني والمبنيّ عليه، لأنّا نقول اختلاف حكم المبنيّ والمبنيّ عليه فيأمثال المقام ممّا لا ضير فيه أ لا ترى أنّ الاستعارة بناء على مذهب التّحقيق حقيقة، مع أن كون المستعار من أفراد المستعار عنه مبنيّ على الادّعاء لا الحقيقة لا يقال لا دليل لاعتبار حكم العرف في باب صدق المفهوم المعيّن على شيء، وأمّا ما قرع سمعك من أنّ المحكم في باب الألفاظ هو فهم العرف فلا دخل له بالمقام وإنّما هو في تشخيص أصل معنى اللّفظ ومفهومه لا في تعيين المصداق بعد إحراز المفهوم، لأنّا نقول بعد كون المفهوم عرفيّا وقطع بصدقه عند العرف على شيء يحكم بأنّ المراد منه ما يشمله قطعاً وإن أمكن وقوع الشّك في إرادة بعض مصاديقه من جهة الشّك في التشخيص، ولكن هذا لا ينافي ما ذكرنا، بل يدلّ عليه كما لا يخفى. نعم لو كان الصّدق ظنيّا لم يكن معنى لاعتباره في المقام.

وبالجملة: بعد حكم العرف في المقام يحصل القطع بكون ترك الالتزام مورداً للنّهي في الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك وهذا بخلاف حكمهم في باب التّحديدات، فإنّ أصل الصّدق هنا مبنيّ على المسامحة، فإنّ صدق الفرسخ على ما ينقص عمّا اعتبر شرعاً من المسامحة بعشرة ذراع مبنيّ على المسامحة، وكذا في صدق الرّطل على ما ينقص عنه بمثقالين إلىٰ غير ذلك، ومن المعلوم أنّه لا دليل على اعتبار هذه المسامحة، بل اللاّزم هو اتّباع ما تعلّق به الحكم في الشّريعة وترك

. . . .

الأخذ بما يصدق عليه من باب المسامحة لاستلزامه الخروج عمّا يقتضيه قواعد اللّفظ لا يقال بعد اعتبار حكم العرف باتّحاد القضيّتين الّذي لا يمكن إلاّ بعد فرض اتّحاد الموضوع أيّ حاجة إلى الاستصحاب مع كون الشّك في الحكم مسبّباً عن الشّك في بقاء الموضوع بمقتضى الفرض، بل لا معنى لجريان الاستصحاب على هذا التّقدير كما لا يخفى، لأنّا نقول حكمهم باتّحاد الموضوع في القضيّتين إنّما أوجب صدق ما تعلّق به الحكم في الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بغير اليقين لا صدق ما تعلّق به الحكم في الأدلّة الشّرعيّة، بل في أكثر المقامات عدم صدقه ولو مسامحة يقينيّ أ لا ترى أنّ العرف يحكمون في الماء المسبوق بالكرّية الّذي أخذ منه مقدار يشكّ معه في بقاء الكرّ بأنّه كان كرّاً ولا يحكمون بأنّه كرّ وعلى تقدير حكمهم في بعض المقامات لا جدوى فيه لما عرفت من أنّ أصل صدق ما تعلّق به الحكم إذا كان من باب المسامحة لا اعتداد به ولا يجوز رفع اليد به عن أدلّة الأصول لا يقال اعتبار ما ذكر من المسامحة إنّما يتمّ بناء على القول باعتبار الاستصحاب في الشّك في المقتضي، وأما على القول بعدم اعتباره فيه من حيث عدم صدق ما هو المراد من لفظ النّقض الوارد في الأخبار بالنّسبة إليه فلا، لأنّا نقول ما ذكر إنّما يتمّ بناء على القول بأنّ صدق النّقض بعد المسامحة المذكورة من باب المسامحة، ولكنك قد عرفت أنّ صدقه بعد المسامحة في اتّحاد الموضوع مبنيّ على الحقيقة فالقول بكفاية إحراز الموضوع في باب الاستصحاب بالمسامحة العرفيّة ليس قولا باعتبار الاستصحاب في الشّك في المقتضي أيضاً.

هذا كلّه بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وإلاّ بناء على القول باعتباره من باب الظّن فالمتعيّن الاقتصار على الميزان الأوّل على ما عرفت القول فيه، وإن كان هذا خلاف ما وقع من القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظّن من إجرائهم الاستصحاب في مقامات لا يمكن إحراز الموضوع فيها إلاّ بالمسامحة

اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهناً، أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرره ذهناً لا وجوده الخارجي.

وبهذا اندفع ما استشكله بعض في أمر كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها زعماً منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي وغفلة عن أن المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأولى الصالح، لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه وإلا لم يجز أن يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق، فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل، لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت أخرى، وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حياته.

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو

العرفيّة كما في مثال الكرّ وأمثاله، ولكنك خبير بأنه لا ريب في فساده.

اللّهم إلاّ أن يفرض الظّن بعدم مدخليّة ما يحتمل مدخليّته ولومن جهة الغلبة فتأمل. هذا غاية ما يقال في وجه اعتبار المسامحة العرفيّة في إحراز الموضوع في المقام على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار وفي الفرق بينه وبين مقام التّحديد الّذي حكموا فيه بعدم اعتبار المسامحة، ولكنك خبير بعدم خلوّ ما ذكر عن النّظر، لأنّ دعوى كون صدق النّقض حقيقيّاً مع ابتنائه على اتّحاد القضيّتين الّذي أحرز بالمسامحة لا يجدي مع كونه خلاف الظّاهر قطعاً فلو قيل، بلزوم الاقتصار على الميزان الثّاني في الأحكام الشّرعيّة والرّجوع إلى حكم العرف الغير المبنيّ على المسامحة في الموضوعات الخارجيّة إن لم يرجع إلى الميزان الأوّل لم يكن خاليا عن الوجه فتوجّه حتّى تقف على حقيقة الأمر.

لم يعلم تحققه لاحقاً، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فأما أن يبقى في غير محل وموضوع وهو محال، وأما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق.

ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده. وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع آخر إما لاستحالة انتقال العرض، وأما لأن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق.

وممّا ذكرنا يعلم أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء والحكم بعدمه نقضاً.

فإن قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب.

قلت: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور إلا أنه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك: أن الشك في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه إما أن يكون مسبباً من سبب غير الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء مثل أن يشك في عدالة مجتهده مع الشك في حياته، وأما أن يكون مسبباً عنه.

فإن كان الأول فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشك لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلاً لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لأن موضوع العدالة زيد على تقدير الحياة إذ لا شك فيها إلا على فرض الحياة فالذي يراد

استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة. وبالجملة: فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حدة حياة زيد وعدالته على تقدير الحياة ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة.

وعلى الثاني فالموضوع إما أن يكون معلوما معينا شك في بقائه كما إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير وللمطهرية هو الماء بوصف الكرية والإطلاق ثم شك في بقاء تغير الماء الأول وكرية الماء الثاني، أو إطلاقه، وأما أن يكون غير معين، بل مردداً بين أمر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع كما إذا لم يعلم أن الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير آناً ما، أو الماء المتلبس بالتغير وكما إذا شككنا في أن النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنه كلب، أو المشترك بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح أوأما الأول فلا إشكال في استصحاب الموضوع، وقد عرفت في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجية أن استصحاب الموضوع حقيقة ترتيب الأحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعاً، فحقيقة استصحاب التغير والكرية والإطلاق في الماء ترتيب أحكامها المحمولة عليها كالنجاسة في الأول والمطهرية في الآخرين.

فمجرد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذ لارتفاع الشك، بل لو أريد استصحابها لم يجر، لأن صحة استصحاب النجاسة مثلاً ليس من أحكام التغير الواقعي حتى يثبت باستصحابه، لأن أثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية لا استصحابها إذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة.

مع أن قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقائه فيه، فالتغير الواقعي إنما يجوز

استصحاب النجاسة له بحكم العقل، فهذا الحكم أعني ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع ليس أمراً جعلياً حتى يترتب على وجوده الاستصحابي فتأمل.

وعلى الثاني: فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم.

أمّا الأول: فلأن أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متصفاً بالموضوعية إلا بناء على القول بالأصل المثبت كما تقدم في أصالة بقاء الكر المثبتة الكرية المشكوك بقاؤه على الكرية، وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول، وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً فهو في معنى استصحاب الحكم، لأن صفة الموضوعية للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه.

وأمّا استصحاب الحكم فلأنه كان ثابتاً لأمر لا يعلم بقاؤه وبقاؤه قائماً بهذا الموجود الباقي ليس قياماً بنفس ما قام به أولاً حتى يكون إثباته إبقاء ونفيه نقضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه كثيراً ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في أن موضوعه ومحله هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعاً، أو هو الأمر الباقي والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع، كما يقال إن حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء والتغير علة محدثة للحكم فيشك في عليته للبقاء.

فلا بد من ميزان يميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها وهو أحد أمور.

الأول: العقل فيقال إن مقتضاه كون جميع القيود قيوداً للموضوع مأخوذة

فيه فيكون الحكم ثابتاً لأمر واحد ليجمعها، وذلك لأن كل قضية وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد، فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم كونه قيداً للموضوع، أو للمحمول، أو لم يعلم أحدهما فلا يجوز الاستصحاب، لأنه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق ولا يصدق هذا مع الشك في أحدهما. نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفاً للحكم كالخيار لم يقدح جريان الاستصحاب، لأن الاستصحاب مبني على إلغاء خصوصية الزمان الأول فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلا في الشك من جهة الرافع ذاتاً، أو وصفاً، وفيما كان من جهة مدخلية الزمان. نعم يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها، ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلاً.

الثاني: أن يرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلة ويفرق بين قوله الماء المتغير نجس وبين قوله الماء يتنجس إذا تغير فيجعل الموضوع في الأول الماء المتلبس بالتغير فيزول الحكم بزواله، وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقائها وهكذا، وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع إذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه.

الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف فكل مورد يصدق عرفاً أن هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب وإن كان المشار إليه لا يعلم بالتدقيق، أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً، بل علم عدمه.

مثلاً: قد ثبت بالأدلة أن الإنسان طاهر والكلب نجس، فإذا ماتا واطلع أهل

العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت فيحكمون بارتفاع طهارة الأول وبقاء نجاسة الثاني مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق، لأن الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جماداً.

ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين، وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كراً سابقاً ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذر بعضها واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشك في تبدله بالبياض، أو بسواد خفيف إلى غير ذلك.

وبهذا الوجه يصح للفاضلين[1] قدس سرهما في المعتبر والمنتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة بـ«أن النجاسة قائمة

---

(١) لا يخفى عليك أنّه اختلفت كلماتهم في باب الاستحالة أنّها من المطهّرات مطلقاً، أو ليست منها مطلقاً إلاّ إذا ثبت الطّهارة من الدّليل الخاصّ الخارجي، أو تفصيل بين استحالة الأعيان النّجسة والمتنجّسة فهي في الأولى من المطهّرات دون الثّانية فعن الأكثر المصير إلى الأوّل من حيث تبعيّة النّجاسة للعنوان الّذي تعلّق به الحكم في الشّريعة فبعد انتفائه لا معنى للتّمسك بما دلّ على ثبوت النّجاسة، وأما الاستصحاب فلا يجري بعد انتفاء الموضوع الّذي تعلّق به الحكم في الأدلّة الشّرعيّة فلا بدّ إذا من الحكم بالطّهارة إمّا أخذا بما دلّ على طهارة المستحال إليه كالملح، أو بما دلّ عموماً على طهارة الأشياء حتّى تثبت نجاستها وعن الفاضلين وبعض آخر المصير إلى الثّاني واستدلّوا له بوجوه:

أحدها: أنّ معروض النّجاسة هي نفس الأعيان النّجسة وذواتها لا أوصافها الزّائلة بالاستحالة، أو الذّوات باعتبار الأوصاف، ومن المعلوم أنّ ذوات الأجسام لا ترتفع بارتفاع الأوصاف القائمة بها، وهذا هو الّذي استدلّ به الفاضلان للحكم

. . . .

بالطّهارة الّذي أراد تصحيحه دام ظلّه بما ذكره من البناء على المسامحة، ولكنك خبير بأنّ ما ذكراه ليس مبنيّاً على جعل الموضوع هو نفس الذّوات بالمسامحة العرفيّة ولم يريدا التّمسّك بالاستصحاب أصلاً وإنّما ادّعيا كون الموضوع قطعاً ما هو باق جزماً.

ثانيها: ما عن الفخر في الإيضاح من التّمسك لبقاء النّجاسة باستصحابها وأنت خبير بأنّه لو جعل الأستاذ العلاّمة ما ذكره من المسامحة مصحّحا لاستدلال الفخر بالاستصحاب لكان أولى.

ثالثها: ما عنه وعن غيره من أنّ الحكم وإن تعلّق في الأدلّة الشّرعيّة بما زال اسمه بعد الاستحالة كالكلب والخنزير والعذرة ونحوها، إلاّ أنّه لا إشكال في أنّ الاسم معرّف وأمارة فلا معنى لزوال الحكم بزواله هذا وهو كما ترى يرجع إلى الوجه الأوّل إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلّها وعن بعض المتأخّرين المصير إلى الثّالث مستدلاً في ظاهر كلامه المحكيّ عنه بأنّ معروض النّجاسة في الأعيان النّجسة ليس نفس الذّوات لأن للوصف العنواني مدخلا في العروض قطعاً وهذا بخلاف المتنجّسات، فإنّ النّجاسة فيها محمولة على الجسم وليس للعنوان مدخل فيه جزماً كما يكشف عنه قوله إنّ كلّ جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما فهو نجس.

هذا ولكنّك خبير بأنّ الحقّ هو ما ذهب إليه الأكثرون من كون الاستحالة من المطهّرات مطلقاً أينما تحقّقت على سبيل القطع والجزم فلا يرد النّقض بمثل صيرورة الحنطة المتنجّسة طحينا، أو الطّحين عجينا، أو العجين خبزاً إلى غير ذلك من تغيّر العنوانات الّتي يعلم بعدم مدخليّتها في أصل عروض النّجاسة ولا يحكم العرف بتحقّق الاستحالة بالنّسبة إلى موضوع النّجاسة ومعروضها والدّليل على ما ذكرنا ظهور القضايا في مدخليّة الوصف العنواني في عروض النّجاسة وكونها

. . . .

تابعة لها حدوثاً وبقاء وعلى تقدير الشّك يحكم بالطّهارة أيضاً من جهة قاعدة الطّهارة ولا يجري استصحاب النّجاسة حتّى يكون حاكماً على القاعدة للشّك في بقاء ما هو الموضوع بعد فرض اشتباه الأمر وعدم العلم بمدخليّة الوصف العنواني، هذا مضافاً إلى جواز الاستدلال بما دلّ على حكم المستحال إليه في الجملة من غير فرق بين أن يكون طهارة، أو نجاسة حليّة، أو حرمة، فإنه قد يستحيل الجسم الطّاهر إلى النّجس، وقد يكون الأمر بالعكس إلاّ أن ظاهرهم الاتّفاق على الحكم في استحالة الطّاهر إلى النّجس والحلال إلى الحرام وممّا ذكرنا تعرف الجواب عن الوجوه الّتي استدلّوا بها للقول بالنّفي مطلقاً ولا حاجة إلى تطويل الكلام، وأما الجواب عمّا استدلّ به القائل بالتّفصيل، فإنه لم يقم برهان على كون المعروض للنّجاسة في المتنجّسات هو الجسم من حيث إنّه جسم من غير أن يكون للعنوان المستحيل مدخل فيه، فإنه وإن اشتهر في كلماتهم ووقع في معاقد إجماعاتهم المنقولة ما ربما يستظهر منه ذلك في بادي النّظر وهو قولهم كلّ جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلاّ أنّ بعد التّأمّل يعلم عدم كونهم في مقام بيان ما هو المعروض للنّجاسة في الأجسام المنفعلة، بل في مقام بيان قابليّة كلّ جسم للتّأثر والانفعال فلا ينافي كون ثبوت النّجاسة لكلّ واحد منها من حيث الوصف العنواني الثابت له هذا مع أنه لو فرض ظهور معقد الإجماعات المنقولة في ذلك نمنع من اعتباره إذا لم يقم دليل عليه ومجرّد عدم الدّليل على كون معروض النّجاسة هو الجسم يكفي في الحكم بالطّهارة من جهة القاعدة كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما ذكره الأستاذ بعد تسليم الظّهور من أنه بعد العلم بمستند حكمهم في الكليّة المذكورة لا معنى للتّعويل على ظهورها، بل لا بدّ من صرفه لظهور المستند، ومن المعلوم أنّ المستند في هذه الكليّة في كلماتهم ليس إلاّ ما ورد في الموارد الخاصّة كالثّوب والبدن والماء ومن الظّاهر أنّ استنباط الكليّة المذكورة

. . . .

منه لا يمكن إلاّ باعتبار عموم ما يحدث فيه النّجاسة لا ما يقوم به النّجاسة، فإنه لا يمكن استفادته من ذلك إذ كما يحتمل كونه الصّورة الجسميّة الباقية بعد ارتفاع الصّورة النّوعيّة كذلك يحتمل أن يكون هي الصّورة النّوعيّة المرتفعة بالاستحالة قطعاً، فإذا لا يمكن الجزم بأنّ معروض النّجاسة في المتنجّسات هو الجسم.

نعم الفرق بين النّجس والمتنجّس على هذا التّقدير أنّ موضوع النّجاسة في الأوّل مرتفع بحسب ظاهر الدّليل وفي الثّاني مشكوك الارتفاع، ولكن هذا القدر لا يجدي في الفرق بينهما بعد البناء على لزوم إحراز الموضوع في باب الاستصحاب بطريق القطع، سواء جعل الميزان فيه العقل، أو الرّجوع إلى الأدلّة، أو حكم العرف بالبقاء، أمّا على الأوّل: فظاهر لاحتماله مدخليّة الصّورة النّوعيّة في عروض النّجاسة في كلا القسمين فيلزم عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

وأمّا على الثّاني: فلما قد عرفت أنّ المثبت لعموم الحكم في باب النّجاسات ليس إلاّ الأمر اللّبي الّذي لا يمكن تشخيص الموضوع به حتّى يجري على منواله، وأما على الثّالث فللعلم بعدم الفرق عند العرف بين النّجس والمتنجّس، ففي بعض صور الاستحالة يحكمون ببقاء ما هو الموضوع للحكم من غير فرق بين المقامين، بمعنى حكمهم بشمول الدّليل في الحالة الثّانية لا من جهة الاستصحاب، وفي بعض المراتب يحكمون ببقاء الموضوع في الزّمان الثّاني من غير فرق بين المقامين مع احتمالهم لمدخليّة بعض الأوصاف والقيود الّذي يحوجهم إلى التّمسّك بالاستصحاب بالبناء على عدم مدخليّة الحالة المتبدلة بالمسامحة وفي بعض المراتب يحكمون بارتفاع الموضوع في الزّمان الثّاني بطريق القطع من غير فرق بين المقامين، وفي بعض المراتب يشكّون في بقائه فيهما فهل ترى من نفسك الفرق عندهم في الحكم ببقاء الموضوع بين الفحم من نجس العين، أو المتنجّس، أو ترى من نفسك الفرق في حكمهم بعدم بقاء الموضوع في صيرورة الشيء

....

النّجس رماداً، أو دخاناً بين النّجس والمتنجّس، أو ترى من نفسك الفرق في حكمهم ببقاء الموضوع في صيرورة الدّخان ماء بين الدّخان من الماء النّجس، أو المتنجّس حاشاك ثمّ حاشاك من ذلك. وبالجملة: الحكم بالفرق بين النّجس والمتنجّس في حكم العرف ببقاء الموضوع وعدمه والشّك بحسب مراتب الاستحالة لا يصدر إلاّ من المكابر المتعسّف، بل التّحقيق أنّه لا يعقل الفرق بينهما في بنائهم فتدبّر.

نعم الفرق بينهما أنّه فيما لم يحكم بجريان الاستصحاب في مراتب الاستحالة من جهة القطع بانتفاء الموضوع، أو الشّك فيه يمكن الحكم بالطّهارة في الزّمان اللاّحق في الأعيان النّجسة المستحالة بقاعدة الطّهارة وما دلّ على طهارة المستحال إليه وحلّيته من الأدلّة الاجتهاديّة، بل يمكن الحكم بالطّهارة فيها مع جريان الاستصحاب أيضاً من جهة الدّليل الدّال على طهارة المستحال إليه إذ ليس هذا من موارد الرّجوع إلى الاستصحاب وعدم الأخذ بالعموم حسب ما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ كلماتنا السّابقة فتأمل. وفي الأعيان المتنجّسة لا يمكن الحكم بالطّهارة إلاّ من جهة القاعدة، لأنّ ما دلّ على طهارة الأشياء، أو حلّيتها إنّما هو في مقام إثبات الطّهارة الذّاتيّة والحلّية الذّاتيّة لها في مقابلة الأعيان النّجسة والمحرّمة بالذّات فلا تنافي القطع بنجاستها من جهة الملاقاة فضلاً عن الشّك فيها هذا كلّه، مضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع على فساد التّفصيل المذكور، فإنّ أحدا لم يفصل في حكم الاستحالة إلى زمان السّبزواري والفاضل الهندي بين استحالة الأعيان النّجسة والمتنجّسة، مضافاً إلى ما ذكره في المعالم من أولويّة طهارة الأعيان المتنجّسة بالاستحالة، وإن كان قد يناقش فيه بأنّها أولويّة اعتباريّة لا يجوز التّمسك بها سيّما من مثل صاحب المعالم الّذي هو من أهل الظّنون الخاصّة، وما ورد في الجواب عن سؤال حكم الخشب الّذي يوقد عليه العذرة والعظم المتنجّس

بالأعيان النجسة لا بأوصاف الأجزاء فلا تزول بتغير أوصاف محلها، وتلك الأجزاء باقية فتكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها»* انتهى كلام المعتبر، واحتج فخر الدين للنجاسة بـ«**أصالة بقائها وبأن الاسم أمارة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله**»* انتهى، وهذه الكلمات وإن كانت محل الإيراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد، بل ظاهر عدمه، لأن ظاهر الأدلة تبعية الأحكام للأسماء كما اعترف به في المنتهى في استحالة الأعيان النجسة إلا أنه شاهد على إمكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت حيث إن أهل العرف لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت، ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف العنواني والفاقد.

ثم إن بعض المتأخرين فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع دون الثاني، لأن موضوع النجاسة ليس عنوان المستحيل، أعني الخشب مثلاً وإنما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة.

وهو حسن في بادي النظر إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه إذ لم يعلم أن النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم وإن اشتهر

من التّعليل بطهارته بأنّ النّار والماء قد طهر إلى آخره، وإن كان فيه أيضاً إشكال ليس المقام مقام ذكره.

وبالجملة: الفرق في باب الاستحالة بين الأعيان النّجسة والمتنجّسة في غاية الظّهور من الفساد بعد التّأمّل التّام، وإن كان في بادي النّظر بما يرى وجيها.

---

* المعتبر: ص ١٢٥.

* إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ج١، ص ٣١.

في الفتاوى ومعاقد الإجماعات أن كل جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلاّ أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لأداء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للنجس لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية، وبتقرير آخر الحكم ثابت لأشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه وصنفه المتقوم به عند الملاقاة.

فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به، كما إذا قال القائل: إن كل جسم له خاصية وتأثير مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع.

وإن أبيت إلا عن ظهور معقد الإجماع في تقوم النجاسة بالجسم فنقول لا إشكال أن مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك، فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يتقوم به وإلا فاللازم إناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله.

ودعوى أن ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسماً ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم. نعم الفرق بين المتنجس والنجس أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل وفي المتنجس محتمل، لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد تبين أن العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب أرأيت أنه لو حكم على الحنطة، أو العنب بالحلية، أو الحرمة، أو النجاسة، أو الطهارة هل يتأمل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق والزبيب كما لا يتأملون في عدم

جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المتنجس بولاً لمأكول اللحم خصوصاً إذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة.

كما أن العلماء أيضاً لم يفرقوا في الاستحالة بين النجس والمتنجس كما لا يخفى على المتتبع، بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالأولوية الجلية حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن.

وممّا ذكرنا ظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة تبعاً للفاضل الهندي قدس سره من أن الحكم في المتنجسات ليس دائرا مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة.

فالتحقيق: أن مراتب تغير الصورة في الأجسام مختلفة[1]، بل الأحكام أيضاً مختلفة ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب، وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضاً من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجس.

---

(١) قد عرفت بعض الكلام في ذلك في طيّ كلماتنا السّابقة وهو مما لا إشكال فيه أيضاً، فإنه قد يفهم من الدّليل ولو بمعونة الخارج أنّ الموضوع في الحكم الشّرعي في القضيّة الشّرعيّة ما يوجد في العنوان المستحال إليه بالنّسبة إلى بعض مراتب الاستحالة، أو مطلقاً بالنّسبة إلى بعض الأشياء وإن كانت القضيّة بظاهرها مقتضية لكون الموضوع هو خصوص العنوان المستحيل إذ ذلك إنّما يجدي فيما لو لم يقطع كون المراد خلافه ولو بتنقيح المناط القطعي وهذا ممّا لا إشكال في اعتباره وعدم الاحتياج فيه إلى الاستصحاب، بل عدم جريانه على ما ستقف عليه إن شاء الله، لأنّ فهم العرف بالنّسبة إلى أصل المراد من الألفاظ ممّا لا إشكال في اعتباره وكونه الأصل في ذلك، وقد لا يفهم من الدّليل ولو بمعونة الخارج كون

. . . .

الموضوع هو الأعمّ في بعض مراتب الاستحالة سواء لم يكن هناك دليل لفظيّ، أو كان ولم يفهم منه ذلك إمّا لإجماله، أو لظهوره في الخلاف مع عدم الصّارف عنه، وهذا ينقسم إلى قسمين: أحدهما: ما يساعد العرف في الحكم ببقاء الموضوع مسامحة في إلقاء ما يحتمل مدخليّته، أو يظنّ بظاهر الدّليل المعتبر كما في بعض مراتب الاستحالة، وهذا هو الّذي يشكل الحكم باعتبار رجوعه إلى فهم المراد من اللّفظ وعدم تعلّقه بالموضوع الاستنباطي، وإلاّ لم يكن معنى للاحتياج إلى الاستصحاب، بل رجوعه إلى الحكم بتحقق المصداق لما هو الموضوع في الدّليل مسامحة المحقّق لموضوع الاستصحاب عندهم فهذا لا ربط له بما هو المسلّم عندهم من اعتبار فهم العرف في باب الألفاظ من حيث الخصوص، وقد عرفت بعض الكلام منّا في توجيه اعتباره حسب ما ساعدنا التّوفيق من الموفّق العلاّم. ثانيهما: ما لا يساعد العرف على الحكم ببقاء الموضوع فيه ولو مسامحة كما في بعض مراتب الاستحالة، وهذا لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لعدم إحراز الموضوع فيه بكلّ وجه على ما هو قضيّة الفرض.

ثمّ إنّ ما ذكرنا يختلف باختلاف مراتب الاستحالة كذلك قد يختلف باختلاف الأحكام مع اتّحاد مرتبة الاستحالة كما في صيرورة العنب زبيبا، فإنّ الموضوع للحلّية والطّهارة لا يختلف بها، بل يتمسّكون في الحكم بطهارة الزّبيب وحلّيته بنفس الدّليل من غير رجوع إلى الاستصحاب، وهذا بخلاف ما لو تعلّق نذر بالعنب، فإنه يحكم بجريانه بالنّسبة إلى الزّبيب، بل لا يعقل الحكم فيه بجريان الاستصحاب أيضاً إلاّ إذا علم أنّ مراد النّاذر هو الأعمّ، لكن هذا الاختلاف لا يعقل أن يستند إلى نفس اللّفظ، بل لا بدّ من أن يستند إلى الخارج وهذا بخلاف الاختلاف بحسب المرتبة، فإنه قد يقال بإمكان استناده إلى نفس اللّفظ بملاحظة مراتب الاستحالة، وإن كان الحكم بما ذكر بالنّسبة إليه في غاية الإشكال أيضاً،

فمن الأول: ما لو حكم على الرطب، أو العنب بالحلية، أو الطهارة، أو النجاسة، فإن الظاهر جريان عموم أدلة هذه الأحكام للتمر والزبيب، فكأنهم يفهمون من الرطب والعنب الأعم مما جف منهما فصار تمراً، أو زبيباً، مع أن الظاهر تغاير الاسمين ولهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحنث بأكل الآخر، والظاهر أنهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب.

ومن الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولا لمأكول وبالعكس، وكذا صيرورة الخمر خلاً وصيرورة الكلب، أو الإنسان جماداً بالموت إلا أن الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق إما للنص كما في الخمر المستحيل خلاً، وأما لعموم دليل ما دل على حكم المنتقل إليه، فإن الظاهر أن استفادة طهارة المستحال إليه إذا كان بولاً لمأكول ليس من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب، بل هو من

فإنّ المفروض كون اللّفظ ظاهراً في مدخليّة الوصف العنواني والصّورة النّوعية في عروض الحكم، بمعنى الواسطة في الثّبوت والبقاء فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ حكم العرف بأعميّة الموضوع بالنّظر إلى الدّليل الشّرعي غير حكمه ببقاء الموضوع في باب الاستصحاب مسامحة ولو مع ظهور اللّفظ عندهم في انتفاء موضوع الحكم المقتضي لانتفائه ولا بدّ أن لا يختلط أحدهما بالآخر، وهذا ممّا لا إشكال فيه إنّما الإشكال في أنّه إذا فهم العرف من الدّليل كون الموضوع هو العنوان المقصود في صورة الشّك فكيف يبنون على بقاء الموضوع، ولكنه أيضاً يندفع بأدنى تأمّل، فإنّهم حين حكمهم ببقاء الموضوع مسامحة يجرّدون النّظر عمّا حكموا به بمقتضى جبلّتهم العرفيّة، أو بإعلام الشّارع ويجعلون الموضوع في الدّليل الشّرعي هو الأعمّ بالنّسبة إلى خصوص الحكم بتحقق الإبقاء والنّقض فتدبّر.

الدليل نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير المأكول.

ومن الثالث: استحالة العذرة، أو الدهن المتنجس دخاناً والمني حيواناً ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة فالمثال غير عزيز على المتتبع المتأمل.

وممّا ذكرنا يظهر أن معنى قولهم[1] الأحكام تدور مدار الأسماء أنها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها، فإذا قال

---

(١) لا يخفى عليك أنّه دام ظلّه أراد بذلك الكلام بيان أنّ ما اشتهر بينهم من أنّ الأحكام تدور مدار الأسماء ليس مختصّاً بما لم يفهم ولو بالقرينة الخارجيّة كون الموضوع للحكم في الدّليل الشّرعي هو الأعمّ ممّا يقتضيه ظاهر اللّفظ بالنّظر إلى الوضع، أو الظّهور الثّانوي، بل يعمّه وما علم من الخارج كون الموضوع هو الأعمّ مع العلم بعنوانه المعروض للحكم، فإنّ مقصودهم من القضيّة المعروفة هو الحكم بتبعيّة الحكم لما علم أنّه موضوعه، أو ظنّ بالظّن المعتبر من غير فرق بين أن يكون مستفاداً من ظاهر القضيّة، أو لم يكن مستفادا منه، بل استفيد من الخارج ولمّا كان الاسم أمارة على الموضوع ومعرّفاً له فلذا حكموا بأنّ الأحكام تدور مدار الأسماء، وإلاّ فالتّسمية ممّا لا يعقل أن يكون له مدخل في الحكم، فالمراد من الأسماء إذا هو أسماء الموضوعات مطلقاً سواء استفيدت من ظاهر القضيّة أولا، فكلّما كان هذا الموضوع باقياً يحكم بثبوت الحكم بنفس الدّليل إن كان له عموم، أو إطلاق وبالاستصحاب إن لم يكن له عموم، أو إطلاق، وإن كان الموضوع بالدّقة العقليّة غير معلوم البقاء وكلّما لم يكن هذا الموضوع باقياً لم يحكم بثبوت الحكم ولو بالاستصحاب، وإن كان الموضوع بالمسامحة العرفية باقياً فما ذكروه يمنع من الرّجوع إلى الاستصحاب فيما كان الموضوع للحكم الشّرعي المستفاد من الدّليل ولو بمعونة القرينة الخارجيّة منتفياً، أو مشكوك الانتفاء وإن حكم العرف من باب المسامحة ببقاء ما هو المعروض للحكم في الزّمان الأوّل فتأمل.

الشارع العنب حلال فإذ ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم دار الحكم مداره فينتفي عند صيرورته زبيباً، أما إذا علم من العرف أو غيره أن الموضوع هو الكلي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب، أو بينهما وبين العصير دار الحكم مداره أيضاً.

نعم يبقى دعوى أن ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان وتقوم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه لكنك عرفت أن العناوين مختلفة والأحكام أيضاً مختلفة، وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحا عن أكثر[1] أهل العلم واختيار الفاضلين له.

ودعوى احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجية وإلا فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنواني لا تضرنا فيما نحن بصدده، لأن المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقة ولا على ما يقتضيه الدليل

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظلّه صحيح، لأنّك قد عرفت أنّ جماعة أنكروا مطهّريّة الاستحالة متمسّكاً بأنّ المعروض للنّجاسة هي الذّوات الباقية في جميع تقادير تغيّر الصّور النّوعيّة، مع أن قضيّة ظاهر اللّفظ كون المعروض هي الذّات المعنونة بالوصف العنواني المذكور في القضيّة، وإن كان ما ذكروه فاسداً بما عرفت سابقاً، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ ما ذكره هنا لم يتقدّم منه سابقاً، فإنّ المتقدّم منه سابقاً هو نقل استدلال الفاضلين في المعتبر والمنتهى على بقاء النّجاسة في النّجاسات في صورة الاستحالة بأنّ النّجاسة قائمة بالأشياء النّجسة لا بأوصاف الأجزاء ولم يتقدّم حكاية الخنزير ولا نقل عن أكثر أهل العلم وكان الأستاذ العلاّمة يذكر أنّ الموجود في الكتابين ما ذكرناه أخيراً والنّقل عن أكثر أهل العلم إنّما هومنهما لا منه دام ظلّه فتدبّر.

اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة على خلافه.

وحينئذ فيستقيم أن يراد من قولهم[1] إن الأحكام تدور مدار الأسماء أن مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضية تأسيس أصل قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف، أو غيره فافهم.

---

(١) أي ولمّا كان المقصود عدم كون كلامهم في مقام المنع من الرّجوع إلى الدّليل الشّرعي، أو الاستصحاب فيما فهم في موضع كون الموضوع في نظر الشّارع هو الأعمّ ممّا يقتضيه ظاهر اللّفظ بالنّظر إلى الوضع فلك أن تحمل كلامهم على ما ذكرنا سابقاً من جعل المراد من الاسم هو الاسم لما هو الموضوع ولو لم يكن في ظاهر الدّليل، ولك أن تحمله على معنى آخر وهو تبعيّة الحكم لما هو الموضوع في ظاهر الدّليل بالنّظر إلى القاعدة كليّة إلاّ أن يفهم من الخارج بإعلام الشارع، أو بفهم العرف بالمعنى المعتبر الّذي عرفته كون الموضوع هو الأعمّ فكلامهم على هذا في مقام تأسيس القاعدة والأصل الغير المنافي للعدول عنه بعد قيام الدّليل على الخلاف في بعض الموارد الشّخصيّة.

المحتويات

بحر الفوائد

في شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الطهراني

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

مع متن كتاب الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤ هـ / ١٢٨١ هـ

تحقيق وتعليق

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد [illegible] ابن سماحة حجة الإسلام السيد جعفر مرتضى العاملي

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

بحر الفوائد
في
شرح الفرائد

تأليف

آية الله الميرزا محمد حسن الآشتياني الطهراني

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

مع متن الرسائل

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤ هـ / ١٢٨١ هـ

الجزء الثامن

تحقيق وتدقيق

لجنة إحياء التراث العربي

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان

الطَبْعَةُ الأولى
١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

بيروت ـ لبنان طريق المطار ـ خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ ـ ٠١/٥٤٠٠٠٠ ـ فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout – Liban – Rue Airport Tel: 01/455559 – 01/540000 – fax: 850717

Email:info@dartourath.com www:dartourath.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الأمر الثاني: مما يعتبر في تحقق الاستصحاب أن يكون في حال الشك متيقناً بوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكه في البقاء

فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقاً كأن تيقن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة مثلاً ثم شك في نفس هذا المتيقن وهو عدالته يوم الجمعة بأن زال مدرك اعتقاده السابق فشك في مطابقته للواقع، أو كونه جهلاً مركباً لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة ولا اصطلاحاً، أما الأول فلأن الاستصحاب في اللغة أخذ الشيء مصاحباً فلا بد من إحراز ذلك حتى يأخذه مصاحباً، فإذا شك في حدوثه من أصله فلا استصحاب، وأما اصطلاحاً فلأنهم اتفقوا على أخذ الشك في البقاء، أو ما يؤدي هذا المعنى في معنى الاستصحاب.

نعم لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهي قاعدة أخرى مباينة للاستصحاب سنتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم أن أدلة الاستصحاب تشملها وأن مدلولها لا يختص بالشك في البقاء، بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقاً سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقاً أم ببقائه.

وأول من صرح بذلك الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسألة من شك في بعض أفعال الوضوء حيث قال: «**والتحقيق أنه إن فرغ من الوضوء متيقنا للإكمال، ثم عرض له الشك، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء لصحيحة زرارة: (ولا تنقض اليقين أبدا بالشك)**»* انتهى.

ولعله قدس سره تفطن له من كلام الحلي في السرائر حيث استدل على

---

* ذخيرة المعاد: ص٤٤.

المسألة المذكورة بـ«**أنه لا يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من كمالها وليس ينقض الشك اليقين**»* انتهى، لكن هذا التعبير من الحلي لا يلزم أن يكون[1] استفادة من أخبار عدم نقض اليقين بالشك.

ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين، وإن اختلفوا بين مدع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب وبين منكر له عامل بعمومه.

وتوضيح دفعه: أن المناط[2] في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظلّه هنا مناف لما استظهره في أوّل المسألة من أمثال هذه العبائر من كونها مأخوذة من الأخبار وظاهرة في استدلال المعبّر عنها بها.

(٢) قد عرفت بعض الكلام منّا فيما يتعلّق بالمقام عند التكلم في الأخبار الواردة في الباب عند تعرّض الأستاذ العلاّمة دام ظلّه له، ونتكلّم فيه بعض الكلام هنا أيضاً لعلّه يرفع به الغبار عن وجه المرام.

فنقول: إنّه ذكر جماعة من المتأخّرين أنّه لا إشكال في إمكان الجمع بين القاعدتين فإنّهما وإن اختلفتا في كون المقصود في إحداهما الحكم بالحدوث وفي الأخرى الحكم بالبقاء وفي كون المناط في إحداهما سبق اليقين بشيء في زمان ولحوق الشّك بنفس ما تعلّق به اليقين وفي الأخرى وجود الشّيء سابقاً والشّك في بقائه إلاّ أنّ بينهما قدر مشترك يمكن بإرادته إرادتهما سواء اعتبر بالنّسبة إلى ما دلّ على عدم الاعتداد بالشّك في قبال اليقين، أو عدم نقضه بالشّك، أو وجوب المضي عليه عند الشّك، فإنّ كون اللاّزم من هذا في بعض الموارد

---

* السرائر: ص١٨.

الحكم بالحدوث كما إذا سرى الشّك إلى نفس ما تعلّق به اليقين وفي بعض آخر الحكم بالبقاء كما إذا تعلّق الشّك بالوجود الثّانوي للشّيء مع كون حدوثه يقينياً في زمان الشّك أيضاً لا يوجب عدم الجامع بينهما، فإنّ هذا الاختلاف إنّما حدث بملاحظة خصوص المورد من غير أن يكون مراداً من اللّفظ فعدم الاعتداد بالشّكّ في كلّ شيء وكذلك عدم نقض اليقين بشيء بالشّك فيه وكذلك المضي والجري على مقتضى اليقين المتعلّق بكلّ شيء إنّما هو بحسبه فأصل المعنى الّذي استعمل اللّفظ فيه أمر وجداني لا تكثير فيه وإنّما جاء الاختلاف من خصوص النّسبة كما يقال إنّ الصّحة في كلّ شيء بحسبه مثلاً، هذا ولكن الّذي اختاره الأستاذ العلاّمة جازماً به عدم إمكان الجمع بينهما على القول بعدم جواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى، بل على القول بجوازه أيضاً بناء على أحد الوجهين اللّذين ستقف عليهما واستدلّ له في ظاهر كلامه في الكتاب وفي مجلس البحث بوجوه:

أحدها: ما أجاب عنه المجوّز في طيّ ما عرفته منه من اختلاف المناط في القاعدتين فلا يمكن الجمع بينهما في إرادة واحدة بناء على عدم جواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى.

توضيح ما ذكره دام ظلّه: هو إنه بعد تسليم تغاير المناط في القاعدتين وأنّ معنى عدم الاعتبار بالشّك في إحداهما والمضي على طبق اليقين غيره في الأخرى وأنّهما سنخان من المعنى لا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً لا معنى للحكم بوجود قدر مشترك بينهما.

نعم لا إشكال في اشتراك القاعدتين بحسب اللّفظ وجواز إرادة كلّ منهما على الانفراد من لفظ واحد، ولكن من المعلوم أنّ مجرّد هذا لا يجدي شيئاً ضرورة أنّ الاشتراك بحسب المعنى لا يعقل أن يلاحظ بحسب اللّفظ الّذي هومن مقولة الأصوات المباين للمعنى، وإلاّ لم يصحّ ما حكموا عليه في كثير من الموارد

من نفي الجامع بين المعنيين، هذا مع أن مجرّد وجود الجامع بينهما لا يقضي بإرادتهما من حيث مناطهما الّذي هو المناط فيهما فلا يمكن أن يجعل الأخبار دليلاً على القاعدتين، بل هي على تقدير تسليم الجامع بينهما يدلّ على معنى عار عن مناطهما بالمرّة، وهذا كما ترى يرجع إلى أنّ الجمع بين القاعدتين يوجب استعمال اللّفظ الدّال على الحكم في المعنيين.

ثانيها: أنّ من المعلوم ضرورة عدم إمكان اجتماع كلّ من اليقين والشّك في إحدى القاعدتين مع اليقين والشّك في الأخرى حتّى يحكم بإمكان إرادة الحكم المتعلّق بهما من لفظ واحد، فإنّ عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً لا يعقل أن يكون متعلّقاً للشّك في الحدوث في يوم السّبت مثلاً وللشّك في البقاء ضرورة ثبوت التّضاد بينهما.

ثالثها: ما أشرنا إلى نظيره سابقاً في مسألة الأصل المثبت وهو مبنيّ على تسليم إمكان وجود المناط في القاعدتين في مورد واحد على البدل من أنّ من الواضح المعلوم أنّ عموم العام إنّما هو بالقياس إلى الأفراد الواقعيّة لا الاعتباريّة، بمعنى أنّه لو كان ثمّة شخص خارجيّ وجزئيّ حقيقيّ له اعتبارات ينتزع منها أمور لم يجز أن يقال إنّ العام يشمل جميع هذه الأمور ضرورة استحالة إيجاب تعدّد اللّحاظ والاعتبار تعدّد الشّيء بحسب نفس الأمر والواقع، وإلاّ لزم انقلاب الشّيء عمّا هو عليه بحسب الواقع وهو محال بالضّرورة من العقل.

فنقول: إذا تطبيقا لما ذكر على المقام أنّ أخذ العدالة في المثال المفروض تارة مقيّدة باليوم الجمعة حتّى يتحقّق من أجله اليقين والشّك المعتبران في قاعدة الشّك السّاري، وأخرى مطلقة معرّاة عن ملاحظة الزّمان حتّى يتعلّق به اليقين والشّك المعتبران في الاستصحاب لا يوجب تعدّد اليقين والشّك بحسب نفس الأمر والواقع، بل الموجود في الواقع فرد من اليقين والشّك ليس إلاّ، أو فرد من اليقين

وإن سلّم تعدّد الشّك واقعاً بملاحظة الاعتبارين على ما يتوهّم وإن كنّا لم نتعلّقه.
وبالجملة: تعدّد اللّحاظ والاعتبار في الشّيء الواحد الشّخصي لا يوجب تكثره خارجا الموجب لكثرته الخارجيّة وإنّما يوجب تكثره بحسب اللّحاظ، ومن المعلوم أنّ إرادة المتكلّم ليس تابعاً لما هومن الموهومات الّتي لا واقعيّة لها بحسب الخارج.

رابعها: أنّ ما ذكر إنّما يجدي بالنّسبة إلى بعض الموارد لا جميعها، فإنّ جميع موارد الاستصحاب لا يشترط فيها سبق اليقين على الشّك كما هو المعتبر في القاعدة، لأنّك قد عرفت أنّ المعتبر في الاستصحاب هو مجرّد الوجود السّابق والشّك في بقائه بعد الزّمان الّذي وجد فيه الّذي يجامع في بعض الأحيان مع حصول الشّك واليقين في زمان واحد.

خامسها: أنّ اعتبار قاعدة الشّك السّاري من حيث هي هي على خلاف الإجماع، فإنّ أحدا لم يقل بأنّ الشّك بعد اليقين ملغى ولم يعمل بمقتضى اليقين أصلاً ولو حصل الشّك بعد اليقين فوراً.

سادسها: وقوع التّدافع من إرادتهما معاً والتّعارض الدّائمي الموجب لعدم إمكان إرادتهما كما ستقف على شرح القول فيه هذا ملخّص ما استفدناه من مطاوي كلماته من الكتاب وفي مجلس البحث.

ولكنّك خبير بإمكان المناقشة في جميع ما ذكرناه من الوجوه عدا الوجه السّادس.

أمّا الأوّل: فللمنع من كون الجامع بين القاعدتين مجرّد اللّفظ والصّوت، بل لكلّ من المضي وعدم الاعتناء بالشّك والبقاء على اليقين السّابق والالتزام بمقتضاه معنى يجامع كلاً من القاعدتين واستفادة كلّ منهما بمناطه إنّما هي من لوازم النّسبة إلى الموارد الخاص لا أن تكون مرادة من اللّفظ حتّى يقال إنّ إرادتهما

بمناطهما الملحوظ فيهما من اللّفظ موجب للزوم ما ذكره من المحاذير فتدبّر. وبدونه لا يجدي نفعاً.

وأمّا الثّاني: فلأنّ أحدا لم يدّع اجتماع القاعدتين في شخص المقام حتّى يورد عليه بما ذكر في الإيراد الثّاني، بل المدّعى شمول الأخبار للقاعدتين أينما وجد كلّ واحد منهما، فإذا تيقّن الطّهارة وشكّ في بقائها فيحكم بمقتضى الأخبار بوجوب الالتزام بها وإذا شكّ في عدالة زيد بعد اليقين بها في زمان بالشّك السّاري يحكم أيضاً بعدم الاعتناء به، وكذا في سائر المقامات.

وبالجملة: لم نر أحداً حكم باجتماع اليقين والشّك بالمعنيين في مورد واحد ولم يحرز أحد النّزاع فيه، بل من حكم بدلالة الأخبار على اعتبارهم حكم بها أينما وجدتا بحسب الموارد المتعدّدة، وممّا ذكرنا يندفع الإيراد الثّالث أيضاً والوجه فيه ظاهر.

وأمّا الرّابع: فلأنّ من يقول بدلالتها على اعتبار القاعدتين لا يقول بدلالتها على لزوم تقدّم اليقين على الشّك حتّى يورد عليه بما ذكر، بل يقول بدلالتها على لزوم الأخذ باليقين بالشّيء وعدم الاعتناء بالشّك فيه سواء وجدا معاً، أو تقدّم أحدهما على الآخر، مع أن له أن يتمّ المدّعى بالإجماع المركّب فتأمل.

وأمّا الخامس: فلأنّ قيام الإجماع على عدم اعتبار قاعدة الشّك السّاري أينما وجد لا يضرّ بالحكم باعتبارها فيما لم يقم فيه إجماع على عدم اعتبارها، مع أن كلامنا في الإمكان وعدمه لا في الوقوع وعدمه ومنه يظهر عدم ورود ما يقال عليه بأنّ الإجماع إنّما انعقد على عدم اعتبار القاعدة من حيث هي مطلقاً حتّى في مورد العمل على اليقين السّابق، فإنّ عدم الاعتناء بالشّك في هذه الصّورة إنّما هو من جهة ما دلّ على عدم الاعتناء بالشّك بعد الفراغ، سواء سبق باليقين أولا، هذا ملخّص ما يقال علي ما ذكره دام ظلّه من الإشكالات وبقي بعض إشكالات أخر على خصوصيّات فيه ستقف عليه بعد نقله.

واحد، فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقاً، ولازمه كون القضية المتيقنة، أعني عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك أيضاً من غير جهة الزمان، ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان، ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكاً فيما تيقنه سابقاً بوصف وجوده في السابق.

فإلغاء الشك في القاعدة الأولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقاً من غير تعرض لحال حدوثه حيث إنه متيقن، وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه، فقد يكون بقاؤه معلوماً، أو معلوم العدم، أو مشكوكاً.

واختلاف مؤدى القاعدتين[1] وإن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد

---

(١) قد يورد عليه بأنّ اختلاف مؤدى الإبقاءين إن لم يمنع من إرادتهما من العبارة الّتي ذكرها دام ظلّه فلا يمكن أن يمنع من قوله من كان على يقين فشكّ الحديث وقوله لا تنقض اليقين بالشّك الحديث وغيرهما من الأخبار والعبائر ضرورة أنّه إن لم يكن بين المعنيين جامع يحكم بإرادتهما من إرادته من الكلام فلا يجوز إرادتهما بناء على منع استعمال اللّفظ في أكثر من معنى من أيّ كلام فرض، وإن كان بينهما جامع على الوجه المذكور أمكن إرادتهما من أيّ لفظ فرض ضرورة أنّ خصوصيّات الألفاظ والأصوات لا يعقل أن يكون لها مدخليّة في الاستحالة والإمكان غاية الأمر أن يكون بعض الألفاظ ظاهراً، أو نصّا في أحد الفردين وبعضها الآخر ظاهراً في الفرد الآخر وبعضها غير ظاهر في أحدهما، لكن مجرّد هذا لا يعقل أن يكون سبباً لاستحالة القدر المشترك حتّى في صورة عدم نصب القرينة فضلاً عن صورة نصبها على إرادته.

وبالجملة: ما ذكره ممّا لم يعلم له معنى محصّل، فإن قيل إنّ المراد من إرادتهما

بأن يقول الشارع إذا حصل شك بعد يقين فلا عبرة به، سواء تعلق ببقائه، أو بحدوثه وأحكم بالبقاء في الأول وبالحدوث في الثاني، إلا أنه مانع عن إرادتهما في هذا المقام من قوله عليه السلام فليمض على يقينه، فإن المضي على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين، أعني عدالة زيد يوم الجمعة بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعد كما هو مفاد القاعدة الثانية يغاير المضي عليه، بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة

من كلام واحد هو إرادتهما من أمرين في كلام واحد ففيه: أنّ هذا لا يحتاج إلى الاستدراك ولم يتأمّل في جوازه جاهل فضلاً عن عالم، هذا مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر ما ذكره دام ظلّه إن لم يكن خلاف نصّه، فإنّ من قوله لا عبرة به لا بدّ من أن يراد المعنيان كما هو واضح، هذا وكان الأستاذ العلاّمة يوجّه ما ذكره بأن المراد من إمكان إرادتهما من كلام واحد ليس هو إرادتهما من حيث المناط المعتبر فيهما بحيث يمكن الاستدلال به على القاعدتين ويجعل مدركاً لهما، بل بمعنى إرادة معنى قدر مشترك لا ربط له بالقاعدتين من حيث المناط المتغير فيهما يجتمع معهما بحسب المورد ولو في أغلب الموارد، هذا ولكنك خبير بما فيه أيضاً:

أمّا أوّلاً: فبأنّه خروج عن الفرض ولا يحتاج إلى الاستدراك ومخالف لظاهر قوله في الكتاب إن لم يكن مخالفاً لصريحه.

وأمّا ثانياً: فبأنّ تخصيص الإمكان بهذا المعنى بالعبارة الّتي ذكرها ممّا لا معنى له غاية الأمر أن يكون إرادة هذا المعنى من قوله من كان على يقين فشكّ الحديث ونحوه خلاف الظّاهر، أو الصّريح و هولا يوجب استحالة الإرادة كما لا يخفى.

وبالجملة: ما ذكره دام ظلّه لا يخلو عن مسامحة.

من غير تعرض لحال يوم الجمعة كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب فلا يصح إرادة المعنيين منه.

فإن قلت: إن معنى المضي على اليقين عدم التوقف من أجل الشك العارض وفرض الشك كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك فالمضي مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث ومع الشك في البقاء بمعنى الحكم به.

قلت: لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين(١) وكون المراد المضي على

---

(١) قد عرفت ما في هذا الجواب في طيّ كلماتنا السّابقة وأنّه إنّما يكون جوابا على تقدير كون المراد من السّؤال هو دعوى وجود القاعدتين في مورد واحد وهو ليس كذلك، بل المراد هو دعوى كون المضي بمقتضى اليقين السّابق أمراً يجامع كلاً من القاعدتين في وجودها ويكون مفاده بملاحظة التّعلّق بمورد معنى إحدى القاعدتين، وبملاحظة تعلّقه بمورد آخر معنى الأخرى فيكون المضي كلفظ الصّلح له معنى قدر مشترك يحصل منه معاني بحسب التّعلّقات والإضافات فكما أنّ إفادة الصّلح نقل العين في مورد ونقل المنفعة في مورد آخر والإبراء في الثّالث إلى غير ذلك لا يوجب تعدّد معنى لفظ الصّلح والحكم بكونه موضوعاً بالاشتراك اللّفظي لمعنى البيع والإجارة والإبراء إلى غير ذلك، بل معناه أمر واحد وهو التّسالم الّذي يحصل منه هذه الأمور بحسب التّعلّقات كذلك المراد من وجوب المضي على اليقين السّابق أمر واحد لا تكثر فيه أصلاً وإنّما يحصل الاختلاف بحسب الموارد من جهة التّعلّقات بحكم العرف ومثل ما لو قال المولى لعبده إنّ إكرام زيد العالم هكذا وعمرو العالم هكذا وبكر العالم هكذا وهكذا ثمّ قال له أكرم كلّ عالم دخل عليك، فإنه لا يرتاب أحد أنّه لم يستعمل قوله أكرم في أكثر من معنى فيكون الحال في المقام أيضاً كذلك، هذا مع أنّه يمكن الجمع

ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك، والمفروض أن ليس في السابق إلا يقين واحد وهو اليقين بعدالة زيد والشك فيها ليس له هنا فردان يتعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء. وبعبارة أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الأمور الواقعية بعدالة زيد وفسق عمرو لا باعتبار ملاحظة اليقين بشيء واحد حتى ينحل اليقين بعدالة زيد إلى فردين يتعلق بكل منهما شك، بل المراد الشك في نفس ما وحينئذ فإن اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة، فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن وإن اعتبر الشك فيه مقيداً بذلك اليوم، فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثها من غير تعرض للبقاء كأنه قال من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها فليمض على يقينه السابق يعني يرتب آثار عدالة زيد فيه، فالمضي على عدالة زيد وترتيب آثاره يكون تارة بالحكم بعدالته في الزمان اللاحق وأخرى بالحكم بعدالته في ذلك الزمان المتيقن وهذان لا يجتمعان في الإرادة، وإن أردت توضيح الحال فافرض أنه قال من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها فليمض على يقينه السابق، والمعنى أن من كان على يقين من شيء وشك في ذلك الشيء فليمض على يقينه بذلك الشيء، فإن اعتبر اليقين السابق متعلقاً بعدالة زيد من دون تقييدها بيوم الجمعة فالشك اللاحق فيه بهذا الاعتبار شك في بقائها، وإن اعتبر متعلقاً بعدالة زيد مقيدة بيوم الجمعة فالشك فيها بهذه الملاحظة شك في حدوثها.

بين القاعدتين في مورد واحد، لكن لا على سبيل الفعليّة بالنّسبة إلى كلّ واحد منهما، بل على سبيل التّقدير بالنّسبة إلى الاستصحاب على بعض التقادير فتدبّر.

وقس على هذا سائر الأخبار الدالة على عدم[1] نقض اليقين بالشك، فإن الظاهر اتحاد متعلق الشك واليقين فلا بد أن يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدين بالزمان وإلا لم يجز استصحابه كما تقدم في رد شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد.

والمفروض في القاعدة الثانية كون الشك متعلقا بالمتيقن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق، ومن المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارين من اليقين والشك في تلك الأخبار.

والمفروض في القاعدة الثانية أن المتيقن السابق كعدالة زيد يوم الجمعة إن أخذت مقيدة بيوم الجمعة، فمعنى عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك بذلك اليوم، وإن أخذت مطلقة عارضها الشك في وجودها في الزمان اللاحق.

---

(١) قد عرفت سابقاً ظهور الأخبار بأسرها في وحدة متعلّق اليقين والشّك، بل صراحتها في ذلك، لأنّ الشّك فيما لا دخل له بالمتيقّن السّابق لا يتوهّم كونه ناقضاً حتّى يرد الأخبار على نفيه فلو أريد منها الاستصحاب فلا بدّ من أن يجعل متعلّق اليقين والشّك نفس المتيقّن بقول مطلق معرّاة عن التّقييد بالزّمان السّابق فيه لا المتيقّن السّابق بملاحظة تقييده بالزّمان السّابق، فلا بدّ أن يكون المراد من الشّيء المتيقّن هو ذاته المعرّاة من اعتبار الزّمان السّابق حتّى يرجع الشّك فيه إلى الشّك في البقاء فينطبق على الاستصحاب وأن يجعل المراد منه المتيقّن المقيّد بالزّمان السّابق فيكون الشّك متعلّقاً به بهذه الملاحظة، فعلى الأوّل يكون الأخبار مختصّة بالاستصحاب وعلى الثّاني تكون مختصّة بقاعدة الشّك السّاري كما لا يخفى، فيكون سائر الأخبار كقوله من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه في عدم إمكان إرادة المعنيين منها، هذا ولكنك خبير بأنّ العبارة قاصرة عن إفادة المراد فتدبّر.

ودعوى أن اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين وكذلك الشك المتعلق فرد من الشك فكل فرد لا ينقض بشكه مدفوعة بأن تعدد اللحاظ والاعتبار في المتيقن به السابق بأخذه تارة مقيداً بالزمان السابق وأخرى بأخذه مطلقاً لا يوجب تعدد أفراد اليقين وليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر، بل الخبر بمثابة أن يقال من كان على يقين من عدالة زيد، أو فسقه، أو غيرهما من حالاته فشك فيه فليمض على يقينه بذلك فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

ثم إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين[1] فلا بد أن يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب لورودها في موارد تلك القاعدة كالشك في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان، أو شوال.

هذا كله لو أريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقن عند الشك وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً أما لو أريد منها إثبات عدالته[2] من يوم الجمعة

---

(١) قد عرفت عند التّمسّك بالأخبار على اعتبار الاستصحاب الكلام في إثبات ظهورها في الاستصحاب لا في غيرها حتّى الأخبار العامّة حتّى قوله من كان على يقين فشكّ فضلاً عن غيره ممّا كان وارداً في خصوص مورد الاستصحاب فراجع.

(٢) قد يورد على ما ذكره دام ظلّه العالي بأنّه إن كان المراد من الحكم بالاستمرار إلى زمان الشّك إنشاء استمرار ما حكم بحدوثه ظاهراً بإنشاء مستقلّ فيكون من الاستصحاب في الحكم الظّاهري كما تقدّم في تمسّك بعض أفاضل من تأخّر بما دلّ على طهارة الأشياء وحليّتها فلا يكون عدم جوازه مبنيّاً على عدم جواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى، بل إرادة الإنشاءين من الأمر الواحد محال ولو قيل بجواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى من جهة استلزامه تقدّم الشّيء

مستمرة إلى زمان الشك وما بعده إلى اليقين بطرو الفسق فيلزم استعمال الكلام في معنيين أيضاً، لأن الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها إلى الزمان اللاحق وقد تقدم نظير ذلك في قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر».

ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين[1] لزم حصول التعارض

على نفسه على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، وإن كان المراد منه الحكم بوجوب الالتزام بآثار وجود الشّيء في الزّمان السّابق واللاّحق بعد اليقين بوجوده في زمان ما لم يقطع بارتفاعه ولو تعلّق الشّك بأصل حدوثه كما هو الظّاهر من كلامه إن لم يكن صريحه حسب ما ستقف عليه من أنّه أحد معاني القاعدة، ففيه: أنّ إرادة هذا المعنى لا يوجب استعمال اللّفظ في أكثر من معنى لإمكان أن يراد من جميع الأخبار عدم الاعتناء بالشّك بعد اليقين ووجوب الالتزام بآثار الشّيء الّذي تعلّق به اليقين إلى أن يقطع بخلافه.

(١) لا يخفى عليك وضوح ما ذكره دام ظلّه، لأنه بعد سريان الشّك إلى ما تعلّق به اليقين يتحقّق مورد الاستصحاب والقاعدة معاً، فإنّ الشّك فيه من حيث كونه مسبوقاً بالقطع بالعدم الأزلي بكون مجرى لاستصحاب العدم الأزلي ومن حيث كونه مسبوقاً بالاعتقاد بالوجود في زمان تعلّق به الشّك في زمان لاحق عليه بكون مجرى القاعدة، فالشّك في الفرض معارض لفردين من اليقين باعتبار ما فيه من الاحتمالين والطّرفين فمن حيث احتمال الوجود معارض باليقين بالعدم الأزليّ ومن حيث احتمال العدم معارض باليقين بالوجود لا يقال اليقين بالعدم الأزلي قد انتقض باليقين بالوجود في زمان بالفرض فلا مجرى للاستصحاب إذا ويكون القاعدة سليمة عن المعارض والمنافي، لأنّا نقول نمنع من انتقاض اليقين بالعدم الأزلي ومنعه عن جريان الاستصحاب، فإنه إن أريد من الحكم بالانتقاض الحكم

في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية، لأنه إذا شك في ما تيقن سابقاً أعني عدالة زيد في يوم الجمعة فهذا الشك معارض

به حين اليقين بالوجود، ففيه: أنّه لم يحكم أحد بجريان الاستصحاب في حقّ المعتقد حين الاعتقاد كما أنّه لا يمكن لأحد الحكم بجريان القاعدة حين اليقين، فإنّ جريان كلّ منهما لا يمكن بدون الشّك وإن أريد منه الحكم به حين الشّك المتعلّق بنفس ما تيقّن سابقاً بطريق السّريان الّذي هو زمان الحكم بجريان الاستصحاب والقاعدة معاً، ففيه: أنّه لا وجه للحكم بانتقاض اليقين بالعدم الأزلي، فإنّ الشّك في مطابقة الاعتقاد السّابق عين الشّك في انتقاض العدم الأزلي كما هو واضح ظاهر.

وبالجملة: قد عرفت سابقاً أنّ اليقين بالوجود إذا كان مقيّداً بزمان، وإن كان مطابقا للواقع لا ينقض العدم الأزلي بقول مطلق فضلاً عمّا يشكّ في كونه مطابقاً للواقع أولا.

فإن قلت: ستعرف بعد هذا أنّه على فرض تماميّة القاعدة وقيام الدّليل عليها يكون مقدّماً على الاستصحاب إمّا من باب الحكومة كما يقتضيه اعتبارها على أحد الوجهين، أو من باب التّخصيص على ما هو قضيّة اعتبارها على الوجه الآخر، فالحكم باعتبار القاعدة لا يوجب التّعارض بينها وبين الاستصحاب المسقط للقاعدة عن الاعتبار.

قلت: هذا الكلام ممّا لا يصدر عن جاهل فضلاً عن العالم، فإنّ الحكم بحكومة القاعدة على الاستصحاب، أو بكونها مخصّصة لعموم ما دلّ على الأخذ بالحالة السّابقة إنّما هو فيما إذا جعل الدّليل على اعتبار القاعدة أمر آخر غير عموم الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك، وإلاّ كما هو المفروض فلا يمكن أن يجعل القاعدة حاكمة، أو مخصّصة كما هو غير مخفيّ على من له أدنى دراية.

لفردين من اليقين أحدهما اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة الثاني اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة فتدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين.

ودعوى أن اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق مدفوعة بأن الشك الطارئ في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق، واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه.

ثم إن هذا من باب التنزل والمماشاة وإلا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدم، مضافاً إلى ما ربما يدعى من ظهور الأخبار[1] في الشك في بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير هذه الأخبار[2]

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام منه دام ظلّه يشهد بأنّ ظهور الأخبار في الشّك في البقاء غير مجزوم به عنده وكلامه في هذا المطلب مضطرب فراجع إلى مجموع كلماته وتتبّع فيها حتّى تقف على حقيقة الأمر.

(٢) لا يخفى عليك أنّ هذا إشارة إلى أن ما تقدّم من الكلام سابقاً في دلالة الأخبار على القاعدة وعدمها إنّما هو بحسب العموم فلا ينافي التّكلّم في دلالتها عليها في المقام من حيث الخصوص ولا يلزم عليه تكرار أصلاً، هذا ولكنك خبير بأنّه قد تقدّم منه دام ظلّه الكلام في عدم إمكان دلالة الأخبار على القاعدة ببعض المعاني ولو أريد خصوص القاعدة أيضاً لا يخفى عليك أنّ هذا إشارة إلى أن ما تقدّم من الكلام سابقاً في دلالة الأخبار على القاعدة وعدمها إنّما هو بحسب

فنقول إن المطلوب من تلك القاعدة إما أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه[١] وبقاؤه مستمراً إلى اليقين بارتفاعه، وأمّا أن يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده بأن يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط، وأما أن يراد مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقاً وصحة الأعمال الماضية المتفرعة عليه، فإذا تيقن الطهارة سابقاً وصلى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان فصلاته ماضية.

فإن أريد الأول[٢] فالظاهر عدم دليل يدل عليه إذ قد عرفت أنه لو سلم

العموم، فلا ينافي التكلّم في دلالتها عليها في المقام من حيث الخصوص ولا يلزم عليه تكرار أصلاً، هذا ولكنك خبير بأنّه قد تقدّم منه دام ظلّه الكلام في عدم إمكان دلالة الأخبار على القاعدة ببعض المعاني ولو أريد خصوص القاعدة أيضاً.

(١) لا يكاد أن يخفى الفرق بين هذه المعاني على من له أدنى دراية أمّا الفرق بين المعنى الأوّل والأخيرين فظاهر، لأنّ المقصود منه الحكم بترتيب آثار الحدوث والبقاء جميعا وفيهما ليس المقصود الحكم بترتيب آثار البقاء أصلاً، وأما الفرق بين المعنى الثّاني والثّالث فهو إن المقصود في الثّاني هو الحكم بحدوث المشكوك واقعاً بالنّسبة إلى جميع ما يترتّب عليه من الآثار حتّى بالنّسبة إلى ما يترتّب عليه في الزّمان اللاّحق، بمعنى أنّه لو كان لحدوث الشّيء أثر رتّب عليه في الزّمان المتأخّر حكم بترتّبه عليه بناء على المعنى الثّاني وهذا بخلاف المعنى الثّالث، فإنّ المقصود منه ليس إلاّ الحكم بصحّة ما يترتّب سابقاً على المتيقّن من الأحكام والآثار، وأما الحكم بحدوث المشكوك بحيث يترتّب عليه ما رتّب شرعاً عليه في الزّمان اللاّحق فلا فهذه المعاني كما ترى مترتّبة بحسب العموم والخصوص، لأنّ كلّ لاحق أخصّ من سابقه.

(٢) قد يورد عليه بأنّه إذا فرض عدم إمكان الجمع بين الحكم بالبقاء والحدوث

اختصاص الأخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة لم يمكن أن يراد منه إثبات حدوث العدالة وبقائها، لأن لكل من الحدوث والبقاء شكاً مستقلاً. نعم لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث أمكن أن يقال إنه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها للعلم ببقائها على تقدير الحدوث، لكنه لا يتم إلا على الأصل المثبت[1] فهو تقدير على تقدير.

وربّما يتوهم الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله، لكنه فاسد، لأنه على تقدير الدلالة لا يدل[2] على استمرار المشكوك، لأن الشك في الاستمرار ليس شكاً بعد تجاوز المحل.

فكيف يستظهر عدم الدّليل عليه، بل ينبغي القطع بعدم إمكان قيام دليل عليه، ولكنك خبير بإمكان التّفصّي عن هذا الإيراد بأنّ عدم إمكان الجمع بين إرادتهما من كلام واحد وإنشاء واحد لا ينافي الحكم بثبوت المعنيين فقيام الدّليلين عليهما أحدهما يدلّ على وجوب الحكم بالحدوث ثانيهما يدلّ على لزوم الحكم بالبقاء كما لا يخفى.

(١) لا يخفى عليك أنّ إثبات البقاء ظاهراً بإثبات الحدوث كذلك من الأصل المثبت فإن ترتب البقاء على الحدوث على تقدير ثبوته ليس من أحكامه الشّرعيّة والأصل المثبت ليس مختصاً بالاستصحاب، بل كلّ أصل يراد به إثبات واسطة ملازمة لما يترتّب عليها الحكم الشّرعي يسمّى بالأصل المثبت، سواء كان في الأحكام، أو الموضوعات وسواء كان استصحاباً، أو غيره من الأصول كما أنّ نفيه عندنا ليس مختصاً بالاستصحاب أيضاً لاتّحاد مناط المنع كما هو واضح لمن له أدنى دراية.

(٢) لا يخفى عليك صحّة ما ذكره دام ظلّه، فإنّ المفروض كون محلّ الوجود المشكوك في الزّمان الثّاني الّذي يسمّى بالبقاء عين زمان الشّك كما هو واضح فلا يمكن أن يقال بتجاوز محلّه، اللّهمّ إلاّ أن يكون هناك عمل مركّب اشترط فيه شيء يشك في أثناء العمل في بقائه على تقدير الحدوث بحيث يكون محلّ إحرازه حتّى

وأضعف منه الاستدلال[1] له بما سيجيء من دعوى أصالة الصحة في اعتقاد المسلم مع أنه كالأول في عدم إثباته الاستمرار، وكيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

وربّما فصل بعض الأساطين بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله وأنه غير قابل للاستناد إليه وبين ما إذا لم يذكره كما إذا علم أنه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه، أو نجاسته ثم غاب المستند وغفل زماناً فشك في طهارته ونجاسته فيبني على معتقده هنا لا في الصورة الأولى وهو وإن كان أجود من الإطلاق لكن إتمامه بالدليل مشكل.

وإن أريد بها الثاني فلا مدرك له بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب إلا ما تقدم من أخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت فإنما تنفع في الآثار المترتبة عليه سابقاً فلا يثبت بها إلا صحة ما ترتبت عليها، وأما إثبات نفس ما اعتقده سابقاً حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا فضلاً عن إثبات مقارناته الغير الشرعية مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

وإن أريد بها الثالث فله وجه بناء على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز المحل، فإذا صلى بالطهارة المعتقدة ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهراً في ذلك الزمان بنى على صحة الصلاة، لكنه ليس من جهة اعتبار

للأجزاء اللاّحقة قبل الدّخول في العمل كالطّهارة للصّلاة فتأمل.

(١) لا يخفى عليك صحّة ما ذكره دام ظلّه إذ لا مستند لهذا الأصل إلاّ دعوى أصالة الصّحة في جميع الموجودات حتّى الاعتقاد على ما ذكره فقيه عصره في كشف الغطاء وستقف على فساد هذه الدّعوى وعدم مستند لها.

الاعتقاد السابق، ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحة أيضاً من جهة أن الشك في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الأصحاب خلافاً لجماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وكاشف اللثام حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة، والظاهر كما يظهر من الأخير أنهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل ولعل بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسألة أصالة الصحة في الأفعال إن شاء الله.

وحاصل الكلام في هذا المقام[1] هو إنه إذا اعتقد المكلف قصوراً، أو تقصيراً بشيء في زمان موضوعاً كان، أو حكماً اجتهادياً، أو تقليدياً، ثم زال اعتقاده فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأصول بالنسبة إلى نفس المعتقد وإلى الآثار المترتبة عليه سابقاً أو لاحقاً.

---

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هوإن المحصّل من جميع ما ذكر عدم دليل على اعتبار مجرّد الاعتقاد بشيء سابقاً مع الشّك في مطابقته للواقع وعدمه من حيث هو هو مطلقاً، سواء كان في الأحكام، أو الموضوعات حصل عن قصور، أو تقصير وسواء كان في الموضوع الاجتهادي، أو التّقليدي، أو غيرهما، وهذا ما يقال إنّ الشّك السّاري لا اعتبار به.

نعم قد توجد في بعض موارد تلك القاعدة قاعدة أخرى تقتضي البناء على مقتضى تلك القاعدة ببعض معانيها، لكن لا دخل لها بتلك القاعدة، لأنّ مناطها لا تعلّق له بها وهذا ليس معنى اعتبار اليقين السّابق من حيث هو هو ولا دخل له به، وإلاّ لجاز التّمسك على اعتبار كثير من الأمور بوجود بعض ما حكم باعتباره في بعض موارده وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه.

الثالث: أن يكون كل من[1] بقاء ما أحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم

ثمّ إنّ هنا توهّما آخر لم يشر الأستاذ العلاّمة إلى فساده وهو جريان الاستصحاب في الحكم الاعتقادي الظّاهري المتحقّق باليقين السّابق ويسمّى في لسان جماعة ممّن عاصرناه، أو قارب عصرنا بالاستصحاب العرضي وهو كما ترى، فإنّ الحكم الظّاهري الثّابت في صورة الاعتقاد على تقدير ثبوته مترتّب على نفس الاعتقاد فبقاؤه مع ارتفاع الاعتقاد ممّا لا يعقل له معنى، وإلاّ لزم قيام العرض بعد معروضه في غير موضوع وكلاهما ممّا يشهد بداهة العقل باستحالته.

(١) لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب مع وجود العلم في مورده، سواء كان على طبق الحالة السّابقة أوعلى خلافها، بل لا يعقل الإشكال في ذلك ضرورة استحالة تعبّد الشارع المكلّف مع علمه على طبق علمه أوعلى خلافه على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأوّل من التّعليقة سواء في ذلك على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، أو الظّن وهذا ليس مختصاً بالاستصحاب، بل الموضوع في جميع الأدلّة والأصول يرتفع بعد حصول العلم في مواردها، لأنها بأسرها مجعولة في موضوع عدم العلم إذ التّعميم محال، فإن شئت قلت: إنّ الشّك مأخوذ في الاستصحاب مطلقاً وارتفاعه بالعلم ضروريّ فالدّليل العلمي مطلقاً وارد على الاستصحاب بالضّرورة ولم يتوهّم أحد خلاف ما ذكرنا، وأما ما يتراءى من جمعهم في التّمسّك بين الدّليل العلمي والاستصحاب كثيراً ما، أو غير الاستصحاب من الأصول والأدلّة الظنيّة فإنّما هو مبنيّ على الإغماض عن وجود الدّليل العلمي في المسألة كما عرفت شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا السّابقة فعدم قيام الدّليل العلمي في المسألة مطلقاً شرط في جريان الاستصحاب.

فلو علم أحدهما فلا استصحاب وهذا مع العلم بالبقاء، أو الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضح وإنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع[١] ، فإن الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة.

لكن الشأن[٢] في أن العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب أو من

---

(١) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التّسامح، لأنّ قيام الشّيء مقام العلم لا يوجب حصول العلم منه بالبقاء والارتفاع فيما قام عليه والعلم بالحجيّة، أو وجوب العمل ليس له دخل بالعلم بالارتفاع، أو البقاء ومنه يظهر فساد ما وقع من بعض من أنّ المراد باليقين، أو العلم في أدلّة الأصول أعمّ من العلم الوجداني والشّرعي فمفاد الدّليل الظنّي المعتبر وإن لم يكن علما بالمعنى الأوّل، إلاّ أنّه علم بالمعنى الثّاني.

ثمّ إنّ المقصود ممّا أقامه الشّارع مقام العلم بالواقع هو كلّ أمر اعتبره الشارع من حيث كشفه الظّني عن الواقع ولو نوعاً لا كلّ ما أمر بوجوب سلوكه ولو لم يكن من الحيثيّة المذكورة، فإنه خارج عن محلّ كلامه هنا.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكره دام ظلّه بين أن يكون الدّليل قائماً على خلاف الحالة السّابقة أوعلى طبقها، فإنّ التّحقيق عدم جريان الاستصحاب في الثّاني أيضاً على ما سبق القول فيه، بل لا معنى للفرق بينهما عند التّأمّل، وإن كان ربّما يتوهّم الفرق بينهما بما ستقف على فساده وما ذكرنا، وإن كان ربما يقال إنّه لا يظهر من كلام الأستاذ العلاّمة، إلاّ أنّه قد صرّح به في مجلس البحث جازما به.

(٢) بل لم يخالف فيه أحد على التّحقيق، فإنه، وإن كان ربما يظهر من جماعة كالسيّد السّند المتقدّم ذكره في طيّ الشّبهات والفاضل القميّ وغيرهما خلاف ذلك، وأنّه قد يعمل بها دونه إلاّ أنّ مقتضى التّأمّل في كلامهم عدم إرادتهم ما

ينافي ما نحن فيه على ما عرفت في توجيه كلام السيّد المتقدّم ذكره وستعرف في توجيه كلام الفاضل القمّي رحمه الله، ثمّ إنّ ما يحتمل أن يكون وجها للعمل به دون الحالة السّابقة وجوه ذكرها الأستاذ العلاّمة وذهب إلى كلّ فريق في الحكم بالتّقديم:

أحدها: أن يكون العمل به من باب تخصيص عموم أدلّة الاستصحاب وهذا يظهر من جماعة.

ثانيها: من باب التّخصّص وهو ارتفاع موضوع الاستصحاب حقيقة لقيام الدّليل المعتبر على خلافه كما في الدّليل العلمي، ولكن تسمية هذا المعنى تخصّصاً لا تخلو عن مسامحة، بل المتعيّن تسميته بالورود حسب ما سمّاه به دام ظلّه في غير مورد من كلماته واعتذر عنه بأنّ المراد من التّخصّص في المقام هو عدم الشّمول ولو بملاحظة الدّليل القائم في المسألة لا عدم الشّمول الذّاتي كما في قوله أكرم العلماء الغير الشّامل للجهّال.

ثالثها: من باب حكومة ما دلّ على اعتباره على أدلّة الاستصحاب.

والفرق بين هذه الثّلاثة مفهوماً لا يكاد يخفى على ذي مسكة، فإنّ الأول: هو رفع الحكم عن الموضوع المندرج تحت ما يشمله بحيث يكون، بلسانه ناظرا إلى رفع الحكم مع بقاء الموضوع على حاله فيحكم العقل بعد التّنافي بينهما وأرجحيّة التّخصيص برفع اليد عن العام والحكم بأنّ المراد منه غير مورد الخاصّ ولازمه كما ترى وحدة الموضوع حقيقة فهذا لا ينفكّ عن التّعارض بالضّرورة، لكن هذا فيما إذا لم يكن الخاصّ نصًا بحسب الدّلالة، بل كان أظهر، وإلاّ فهو وارد على العام، أو حاكم على ما ستقف على تفصيل القول فيه فإطلاق القول مبنيّ على ما ذكرنا فتدبّر.

والثّاني: هو الورود وهو كون أحد الدّليلين بوجوده رافعاً لموضوع الدّليل الآخر

على فرض وجوده كالدّليل العلمي في مقابل الأصول، ومثله مطلق ما يكون معتبراً في مقابل أصالة البراءة وأصالة الاحتياط التّخيير على القول باعتبارها من باب العقل إلى غير ذلك من الأمثلة فلازم هذا كما ترى المنع من تحقّق التّعارض، لأنه يشترط فيه وحدة الموضوع وتوارد المتعارضين عليه بطريق التّناقض، أو التّضاد.

والثّالث: كون أحد الدّليلين بمدلوله اللّفظي ناظراً إلى الدّليل الآخر ومفسّراً المقدار دلالته بحيث لو لم يكن المحكوم موجوداً لكان الحاكم لغواً. وبعبارة أخرى: ما كان أحد الدّليلين، بلسانه ناظراً إلى إخراج ما يكون داخلاً في موضوع دليل وتنزيله منزلة عدمه والحكم بأنّه ليس داخلاً فيه على سبيل الحكومة، أو إدخال ما يكون خارجا عنه حقيقة مثال الأوّل ما دلّ على عدم الاعتناء بكثرة الشّك، فإنه حاكم على أدلّة الشكوك على التّوجيه الأوّل وما دلّ على اعتبار الظّنون الاجتهاديّة في مورد الأصول المتقدّمة بناء على ما ستقف عليه من حيث اقتضائها تنزيل الشّك منزلة عدمه إلى غير ذلك من الأمثلة، ومثال الثّاني ما دلّ على اعتبارها بالنّسبة إلى تعلّق الحكم فيه باليقين كأدلّة الأصول فإنّها منزّلة منزلة اليقين على خلاف الحالة السّابقة إذا قامت عليه مع أنّها ليست من اليقين.

ثمّ إنّ تطبيق المثال الأوّل على مسألة الحكومة ظاهر، فإنه لو لم يكن هناك ما يدلّ على جعل حكم للشّك في الصّلاة كان ما دل على عدم اعتبار كثرة الشّك لغواً، وأما تطبيق سائر الأمثلة فستقف عليه.

ثمّ إنّه لا فرق في الحكومة بين أن يكون النّسبة بين الحاكم والمحكوم عموماً مطلقاً كالمثال الأوّل أومن وجه كالمثال الثّاني، فإنه بعد الحكومة لا معنى لملاحظة النّسبة وإنّما النّسبة تلاحظ بين الدّليلين اللّذين يكونان في مرتبة واحدة لا بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم، بل التّحقيق حسب ما صرّح به الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث وعرفت تفصيل القول فيه في طيّ أجزاء التّعليقة

هو عدم وجود نسبة بين الحاكم والمحكوم أصلاً كما أنّه لا معنى لملاحظتها بين الوارد والمورود أصلاً، إذ النّسبة بين الشّيئين فرع اجتماعهما في موضوع واحد والمفروض أنّ الحاكم يحكم بمدلوله اللّفظي بعدم وجود الموضوع للدّليل المحكوم، ومنه يعلم أنّه لا معارضة بين الحاكم والمحكوم.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا من الوجوه بين أن يكون الدّليلان اجتهاديّين، أو فقاهيّين، أو مختلفين على ما هو واضح، مضافاً إلى ما أشرنا إليه في طيّ أجزاء التّعليقة وستقف على تفصيل القول فيه.

نعم لازم الدّليل الاجتهادي أن يكون إمّا وارداً على الدّليل الفقاهتي، أو حاكماً فيما لم يكن الدّليل الفقاهتي أخصّ.

ثمّ إنّك بعد ما عرفت الفرق بين الأمور الثّلاثة، فيقع الكلام في تحقيق الحال في وجه تقديم الأدلّة على الاستصحاب فنقول: إنّ الكلام يقع في مقامين:

أحدهما: في حكم الاستصحاب مع الدّليل الموجود في مورده على القول باعتباره من باب التّعبّد.

ثانيهما: في حكمه معه على القول باعتباره من باب الظّن.

ولنقدّم في كلّ من المقامين حكم صورة قيام الدّليل على خلاف الحالة السّابقة ثمّ نعقّبه بذكر حكم صورة قيام الدّليل على طبق الحالة السّابقة. أمّا المقام الأوّل فملخّص القول فيه: أنّه قد يقال إنّ الدّليل الاجتهادي القائم على خلاف الحالة السّابقة وارد على الاستصحاب بوجوه:

أحدها: من جهة أنّ المراد من الشّك المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو التّحير المرتفع بعد قيام الدّليل المعتبر من جانب الشّارع على خلاف الحالة السّابقة في الزّمان اللاّحق.

ثانيها: من جهة أنّ نقض اليقين السّابق بالدّليل القائم على الخلاف بملاحظة

دليل اعتباره نقض باليقين لا بالشّك، فإنه وإن لم يوجب القطع بالارتفاع واقعاً لفرض كونه ظنيّاً، إلاّ أنّه لما كان المفروض القطع باعتباره فيكون نقض الحالة السّابقة به نقضاً باليقين.

ثالثها: من جهة أنّ الأخبار مسوقة لبيان عدم جواز الرّجوع لما تقرّر عند الشّك من الأصول العمليّة إذا كان له حالة سابقة، وإن كان الشّك لا يرتفع بعد قيام الدّليل.

هذا ولكنك خبير بضعف هذه الوجوه أمّا الأوّل فلما عرفت غير مرّة من أنّ المراد من الشّك في أدلّة الأصول هو خلاف اليقين الموجود في صورة قيام الظّن على الخلاف لا التّحير الّذي هو مجرى التّخيير العقلي، هذا مضافاً إلى ما ذكره الأستاذ العلاّمة بقوله: (وفيه أنّه لا يرتفع التّحيّر ولا يصير الدّليل الاجتهادي) إلخ، وإن كان قد يتأمّل فيه بأنّه بعد تسليم كون الموضوع في دليل الاستصحاب هو التّحيّر يكون تقديم الدّليل عليه من باب الورود كما هو الشّأن في تقديم الدّليل على التّخيير العقلي.

وأمّا الثّاني: فلما عرفت غير مرّة أيضاً أنّ المراد من اليقين الّذي جوّز الشارع نقض اليقين السّابق به هو اليقين على خلاف الحالة السّابقة لا اليقين بأمر آخر، مضافاً إلى أن قطعيّة اعتبار الدّليل في مقابل الاستصحاب مع قطع النّظر عن حديث الحكومة قابلة للمنع ومن الغرائب ما ربما يقال، بل قيل من أنّ قيام الدّليل على اعتبار الظّن يدخله في العلم موضوعاً.

وأمّا الثّالث: فلمنع الدّعوى المذكورة إذ لا شاهد لها أصلاً ومجرّد القول بكون الاستصحاب حاكماً على الأصول بناء على اعتبارها من باب التّعبّد الشّرعي لا يوجب كون الأخبار مسوقة لما ذكره كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ الوجه الأوّل لا دخل له بهذا الوجه فما ربما يظهر من

الأستاذ العلاّمة من اتّحادهما لا وجه له، هذا وقد يقال إنّ الدّليل الاجتهادي القائم على خلاف الحالة السّابقة مخصّص لعموم الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك من حيث كون كلّ منهما حاكماً بحكم في موضوع الشّك، فإنّ النّسبة بين ما قام على اعتبار الأمارة، بل نفس الأمارة والعموم المذكور وإن كانت عموماً من وجه إلاّ أنّ بعد قيام الإجماع على عدم الفرق بين موارد الدّليل يصير في حكم الخاص المطلق من حيث إنّ إخراج مورد الاجتماع منه مستلزم لطرحه كلّية على نحو ما عرفت تقريره في الجزء الثّاني من التّعليقة في بيان توهّم كون الدّليل الاجتهادي مخصّصاً لعمومات البراءة، ولكنك خبير بفساده أيضاً، لأنّ مفاد ما دلّ على اعتبار الدّليل القائم على خلاف الحالة السّابقة ليس مجرّد العمل به من حيث كون المقوم عليه مشكوكاً، بل مفاده تنزيل مفاد الأمارة منزلة الواقع والحكم بأنّه واقع والبناء على عدم الشّك فيه وهكذا كما ترى معنى الحكومة لا التّخصيص، ومنه يظهر الوجه فيما اختاره الأستاذ العلاّمة من حكومة الأدلّة على الاستصحاب من حيث إنّ أدلّة اعتبارها حاكمة بخروج موردها عن مجاري الأصول ومفسّرة لما دلّ على وجوب البناء على الحالة السّابقة، فما اختاره الأستاذ العلاّمة هو المختار وستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الرّابع من التّعليقة، فقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ تقديم الدّليل القائم على خلاف الحالة السّابقة على الاستصحاب من باب الحكومة وأنّه لا مجرى للاستصحاب في مورده، فإنه يحكم بعدم وجود الشّك في مورد وجوده فلا يكون ترك العمل بالأصل طرحاً له حتّى يحكم بوجود مورده حسب ما هو الميزان في وجود الموضوع. هذا مجمل القول فيما لو قام الدّليل على خلاف الحالة السّابقة.

وأمّا الكلام فيما لو قام على طبقها فملخّص القول فيه: أنّ حكمه حكم الصّورة السّابقة، فإنّ ما ذكرنا وجهاً للحكومة فيها يجري بعينه فيه أيضاً كما هو ظاهر

ضرورة أنّه لا يختلف مفاد دليل اعتبار الدّليل من حيث كونه منزّلاً المشكوك منزلة الواقع بين قيامه على طبق الأصل، أو خلافه.

نعم القول بالتّخصيص لا يجري في الفرض، وأما القول بالورود فالظّاهر جريانه، هذا مجمل الكلام على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد. وأما بناء على القول باعتباره من باب الظّن فالّذي ينبغي أن يقال هوإن الأمر لا يخلو على هذا التّقدير من أنّه إمّا أن نقول باعتباره من باب الظّن الشّخصي حسب ما هو ظاهر شيخنا البهائي، أو الظّن النّوعي المقيّد بعدم قيام الظّن على الخلاف ولو كان نوعيّاً على ما يظهر من بعض، أو الظّن النّوعي المطلق حسب ما هو قضيّة مقالة المشهور.

فإن قلنا: باعتباره من باب الظّن الشّخصي فلا إشكال في كون الدّليل الظّنّي القائم على خلاف الحالة السّابقة وارداً على الاستصحاب على تقدير منعه عن حصول الظّن من الاستصحاب على ما هو قضيّة تقابلهما لو خلّيا وطبعهما، بل ذلك غير مختصّ بالدّليل المعتبر، بل يجري في الأمارة الغير المعتبرة أيضاً، إلاّ أنّه لا يسمّى وارداً، لأنّ الورود مختصّ ظاهراً برفع الدّليل المعتبر موضوع الدّليل الآخر لا مطلق رفع الأمارة ولو لم يكن معتبرة، وأما لو فرض عدم رفعه للظّن الحاصل منه، ولكن كان اعتباره من باب الظّن النّوعي المطلق فحكمه حكم الصّورة الثّالثة.

وإن قلنا: باعتباره من باب الظّن النّوعي المقيّد على ما هو قضيّة كلام العضدي على بعض الوجوه فلا إشكال في ورود الدّليل عليه لو حصل منه ظنّ بخلاف الحالة السّابقة، وأما لو لم يحصل منه ظنّ بالخلاف فيدخل في الفرض الثّالث.

وإن قلنا: باعتباره من باب الظّن النّوعي المطلق حسب ما هو قضيّة مقالة المشهور على ما استظهره الأستاذ العلاّمة فيما سبق فتأتي فيه الوجوه الثّلاثة المتقدّمة على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد فالحقّ هو كون الدّليل حاكماً عليه، وإن كان كلّ منهما دليلاً اجتهاديّاً إذ الحكومة والورود ليسا

من خصائص الدّليل الاجتهادي بالنّسبة إلى الأصول، بل قد يوجدان بين الأصلين كما يوجدان بين الدّليلين أيضاً على ما عرفت بعض الكلام فيه وستعرف تفصيله إن شاء اللّه تعالى.

نعم قد يقال: إنّ هذا إنّما هوعلى القول باعتبار الاستصحاب من باب الغلبة، وأما بناء على اعتباره من باب بناء العقلاء فالحقّ ورود الدّليل عليه كما هو الشّأن في تقديم الخاصّ الظّني السّند النّص بحسب الدّلالة على أصالة العموم في العام بناء على القول باعتبارها من باب بناء العقلاء من حيث الظّهور النّوعي فعدم إناطة اعتباره بالظّن الشّخصي، أو عدم قيام الظّن على الخلاف إنّما ينفع في مقابل الأمارة الغير المعتبرة لا الأمارة المعتبرة، لأنّ بناء العقلاء ليس موجوداً مع قيام الدّليل على الخلاف، هذا ولكنك خبير بعدم الفرق بينهما إذ عدم بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب في مورد لا يكشف عن عدم جريانه، لأنّ عدم العمل أعمّ من الورود، لأنه يجامع الحكومة أيضاً هذا وستقف على تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء اللّه تعالى كما أنّه قد يقال بورود الدّليل الظّني المعتبر على الاستصحاب مطلقاً من غير فرق بين كون المدرك فيه الغلبة، أو بناء العقلاء من جهة ملاحظة نفس الحالة السّابقة إذ الغلبة إنّما تلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب، ولذا يحكم بعدم جريان غلبة الأعمّ إذا كانت في مقابلها غلبة الأخصّ، وإن كان هذا فاسداً أيضاً بأنّ هذا خروج عن الفرض كما هو واضح هذا وممّا ذكرنا كلّه يعرف ما وقع من الأستاذ العلاّمة في المقام من المسامحة في البيان، فإنّ قوله وإن أخذ من باب الظّن فالظّاهر أنّه لا تأمّل لأحد في أنّ المأخوذ إلى آخره مناقض صريح لما حكاه سابقاً من المشهور من كون مناط اعتبار الاستصحاب عندهم هو الظّن النّوعي المجامع لقيام الظّن على خلافه، فكيف يقال مع ذلك كون الدّليل وارداً على الاستصحاب، لأنّ عدم تأمّل أحد في اشتراط حصول الظّن الشّخصي من الاستصحاب بعدم قيام

الظّن على خلافه ولو لم يكن معتبراً، بل كان ممّا قام الدّليل القطعي على عدم اعتباره لا يجدي نفعاً بعد كون المناط الظّن النّوعي المجامع للظّن على الخلاف مع أنّه بناء على ما ذكره دام ظلّه لا معنى للفرق بين الظّن الغير المعتبر القائم على الخلاف والظّن المعتبر القائم عليه مع أنّه كما ترى.

اللّهم إلاّ أن يوجّه ما ذكره بأنّ مراده هو الظّن المعتبر ومراده من إفادته الظّن هو الظّن المعتبر عند العقلاء، ولكن فيه أيضاً ما لا يخفى، وأما ما ذكره العضدي فقد عرفت أنّه صرّح دام ظلّه بكونه مخالفاً لظاهر كلماتهم إن بقي على حاله، وأما ما ذكره دام ظلّه في تقرير حكم الغلبة القائمة على خلاف الحالة السّابقة من كونها واردة على الاستصحاب كغيرها من الأدلّة الاجتهاديّة فقد عرفت ما في إطلاق القول بكون الدّليل الاجتهادي وارداً على الاستصحاب بناء على القول باعتباره من باب الظّن سيّما بالنّسبة إلى الغلبة.

وبالجملة: فلا بدّ إمّا من رفع اليد عمّا جزم به سابقاً في أمر الاستصحاب بناء على القول باعتباره من باب الظّن، وأما من رفع اليد من هذه الكلمات المنافية له بطريق الصّراحة، وأما الاستشهاد لما ذكره من حديث ورود الدّليل على الاستصحاب بعدم تقديم أحد من الأصحاب الاستصحاب على الأمارة المعتبرة ولو كانت في غاية الضّعف فلا يخفى ما فيه، لأنّ عدم تقديم الاستصحاب من باب حكومة الأمارة عليه، وقد عرفت أنه لا مجرى للمحكوم بعد وجود الحاكم ولا نسبة بينهما أصلاً حتّى يقع التّعارض بينهما فما ذكره دام ظلّه لازم أعمّ لا يمكن الاستشهاد به. نعم الاستشهاد به في قبال من يقول بأن الاستصحاب في عرض سائر الأدلّة وتقديمها عليه يحتاج إلى مرجّح، وإلاّ فقد يقدّم الاستصحاب عليها وقد يحكم بتساقطهما والرّجوع إلى غيرهما في كمال المتانة والجودة، لأنّ الظّاهر منها كون تقديمها على الاستصحاب من حيث الذّات لا لمكان المرجّح.

هذا مجمل الكلام فيما إذا قام الدليل على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن على خلاف الحالة السّابقة، وأما إذا قام على طبقها بناء على هذا القول فحكمه ما عرفت في الفرض السّابق، لأنّ قضيّة اعتبار الأمارة كون مؤدّاها منزّلة منزلة الواقع وعدم وجود شكّ في موردها بالحكومة ولا يعقل الفرق في هذا المعنى بين الصّورتين، لأنّ اعتبارها ليس مختصاً بما إذا قام على خلاف الأصول ومفاد دليل اعتباره أيضاً لا فرق في معناه فقد تلخّص ممّا ذكرنا كلّه أنّ الدّليل الاجتهادي الموجود في مورد الاستصحاب حاكم على ما دلّ على الأخذ بالحالة السّابقة مطلقاً وأنّه لا تعارض بينه وبين الدّليل أصلاً، هذا ولكن قد خالف فيما ذكرنا جماعة من المتأخّرين على ما يظهر من كلماتهم في بادي النّظر قال المحقّق القميّ رحمه الله بعد نقل كلام من اشترط في العمل بالاستصحاب عدم قيام الدّليل في مورده ما هذا لفظه: «أقول: إن أراد من الدّليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشّرط بالاستصحاب، بل كلّ دليل عارضه دليل أقوى منه رجّح عليه فلا حجيّة فيه ويعمل على الدّليل الرّاجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وإن أراد من الدّليل ما يقابل الأصل ففيه أنّ الإجماع على ذلك إن سلّم في أصل البراءة وأصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع ألا ترى أنّ جمهور المتأخّرين قالوا إنّ مال المفقود في حكم ماله حتّى يحصل العلم العادي بموته استصحاباً للحال السّابق مع ما ورد من الأخبار المعتبرة بالفحص أربع سنين ثمّ التّقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحقّقين فكيف يدّعى الإجماع على ذلك، وإن أراد أنّ الاستصحاب من حيث إنّه استصحاب لا يعارض الدّليل القطعي من حيث هو هو إجماعاً فله وجه كما أنّ العام من حيث إنّه عام لا يعارض الخاصّ من حيث إنّه خاصّ والمفهوم من حيث إنّه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك» انتهى ما أردنا نقله من كلامه، ثمّ اعترض على ما ذكره

البعض على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن يقف عليه من راجع إلى القوانين، وقال الفاضل النّراقي في المناهج بعد نقل ما عرفت من المحقّق القميّ رحمه الله ما هذا لفظه: «ففيه: أنّا نختار الثّاني ومنع الإجماع فاسد كما هو ظاهر على المتتبّع وما ذكره من مال المفقود فعمل جمهور المتأخّرين بالاستصحاب ليس به نفسه، بل لموافقة أخباره أيضاً فعملهم عليها، مضافاً إلى ردّهم دلالة الأخبار المخالفة له» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وأنت بعد التّأمّل فيما ذكرنا تعرف أنّه لا وجه لما ذكر إلى آخره قدّس سرهما، أمّا ما ذكره الفاضل القميّ فلما عرفت من أنّ الدّليل حاكم على الاستصحاب مطلقاً سواء طابق الحالة السّابقة، أو خالفها، وسواء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، أو الظّن حسب ما اعترف قدس سره به على التّقدير الأخير فكيف يمكن مع ذلك إيقاع التّعارض بينهما فضلاً عن ترجيح الاستصحاب ببعض المرجّحات، ومنه يظهر ضعف ما سلّمه على التّقدير الثّالث، فإنّ ما ذكره يتمّ على تقدير وجود الاستصحاب موضوعاً مع الدّليل حتّى يقال إنّ الدّليل راجح بالذّات على الاستصحاب، مع أنّه قد يقال بمنع ما ذكره على تقدير تسليم وجودهما في موضوع واحد إذ لا مدرك له بعد كون النّسبة بينهما عموماً من وجه، اللّهمّ إلاّ أن يتمسّك له بما وجّهنا به القول بكون مخصّصاً للاستصحاب فما ذكره رحمه الله يرجع إليه عند التّحقيق، وأما ما استشهد لمنع الإجماع من عمل جمهور المتأخّرين بـ(الاستصحاب في المفقود) إلخ، ففيه: أنّه لا دخل له بالمقام، فإنّ الكلام فيما إذا قام الدّليل في مورد الاستصحاب والأخبار المذكورة ليست بأدلّة في مقابل استصحاب حياة المفقود فإنّها تثبت حكماً ظاهريّاً مثل عموم ما دلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشّك فهي أيضاً من الأصول كالاستصحاب، فعلى هذا لا بدّ من الاستشهاد بتقديم قاعدة الشّك بعد الفراغ على الاستصحاب وغيرها

من القواعد والأصول وإنّما الدّليل المقابل له ما قام على موت زيد كالبيّنة ونحوها فهل ترى أحدا قدم الاستصحاب على البيّنة المعتبرة على الموت. وبالجملة: الأخبار المذكورة أخصّ مطلقاً من الاستصحاب من حيث كون مفادها حكماً ظاهريّاً في بعض موارد عموم لا تنقض فمن بنى على اعتبار الأخبار قدّمها على الاستصحاب من حيث التّخصيص ومن لم ين علي اعتبارها، بل طرحها من حيث ضعفها فيعمل بالعموم المذكور من حيث سلامته عن المخصّص ومنه تعرف إيراد آخر على ما ذكره رحمه الله، فإنه على فرض تسليم كون الأخبار المذكورة من الأدلّة.

نقول: إنّ وجه عدم عملهم بها ليس من جهة ترجيح العموم عليها عندهم، بل من جهة طرحهم للأخبار المذكورة ومنه يعرف فساد ما قد يقال في توجيه ما ذكره المحقّق القميّ من أنّ الظّاهر من الأخبار المذكورة اعتبار الظّن الحاصل من الفحص عند الشارع فيكون الأخبار أدلّة في مقابل الاستصحاب وجه الفساد على فرض تسليم ما ذكر ما عرفت من أنّ عدم تقديمهم إنّما هو لاجل ضعف الأخبار عندهم لا من جهة ترجيح الاستصحاب عليها، هذا فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ المختار هو الشّق الثّاني من الشّقوق الّتي ذكرنا وإثباته لا يتوقّف على ثبوت الإجماع مع أنّه لا إشكال في ثبوته هذا، وأما ما أورد عليه الفاضل النّراقي فلما عرفت غير مرّة أنّ الاستصحاب بناء على القول باعتباره من باب الأخبار ليس إلاّ نفس مفاد الأخبار وليس هو بنفسه دليلاً والأخبار دليل عليه كما زعمه بعض السّادة الأجلاّء فيما عرفت من كلام.

ثمّ على تقدير تسليم تغايرهما كآية النّبا بالنّسبة إلى آحاد أخبار الآحاد يرد عليه أنّ مفاد أخبار الاستصحاب أيضاً مفاد الأصل فلا يمكن أن يعارض دليلاً، فإذا فرض ورود أخبار معتبرة على البناء على موت المفقود بعد الفحص أربع سنين لم يكن أيضاً حاكمة عليها كما أنّ الاستصحاب لا يكون حاكماً عليها، هذا مضافاً إلى عدم معنى محصّل لضمّ الأخبار بالاستصحاب.

باب التخصص، الظاهر أنه من باب حكومة أدلة تلك الأمور على أدلة الاستصحاب وليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض الموارد كما ترفع اليد عنها في مسألة الشك بين الثلاث والأربع ونحوها بما دل على وجوب البناء على الأكثر ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب، لأن هذا مختص بالدليل العلمي المزيل وجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب.

ومعنى الحكومة على ما سيجيء في باب التعارض والتراجيح أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: لم يظهر معنى محصّل لما ذكره أيضاً، هذا ولكن وجّه الأستاذ العلاّمة دام ظلّه ما ذكره المحقق القمّي بأنّ ما أورده على من اشترط في العمل بالاستصحاب عدم الدّليل على الخلاف لعلّه كان مبنيّاً على ظاهر كلامه في النّظر الابتدائي، فإنّ الظّاهر من التّعارض الّذي ذكره هو التّعارض مع عموم لا تنقض فعليه يكون ما ذكره في غاية الوجاهة كما هو ظاهر لا ما استظهرنا من كون مراده من الدّليل هو القائم على خلاف الحالة السّابقة أي على نفس الواقع لا الواقع المشكوك، هذا ولكنك خبير بأنّ التّأمّل في كلامه يعطي كون مراده ما استظهره الأستاذ العلاّمة لا ما يظهر منه في بادي النّظر فالإيراد متوجّه عليه.

ثمّ إنّه كما يرد النّقض عليهما كذلك يرد النّقض على المشترط أيضاً زيادة على ما عرفت في التّوجيه من ظهور كلامه في عدم المعارض لعموم لا تنقض فإنّك قد عرفت أنّه لا معنى للحكم بوجود المعارض في المقام حسب ما هو صريح مقالته بعد ما عرفت من كون الدّليل حاكماً على الاستصحاب فتأمل.

وحاصله: تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في ترتيب أحكامه عليه، أو داخل في موضوع منزلة الخارج منه في عدم ترتيب أحكامه عليه، وقد اجتمع كلا الاعتبارين في حكومة الأدلة الغير العلمية على الاستصحاب مثلاً.

ففي ما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبينة في نجاسة ثوبك والمفروض أن الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب، فإن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبينة كالعدم فكأنه قال

لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الاستصحاب وافرضه كالمعدوم.

وربّما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على أن المراد من الشك عدم الدليل والطريق والتحير في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة، وإن شئت قلت: إن المفروض دليلاً قطعي الاعتبار فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين.

وفيه: أنه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، وإلا أمكن أن يقال إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمارة الفلانية أم لا ومؤدى دليل تلك الأمارة وجوب العمل بمؤداه خالف الحالة السابقة أم لا، ولا يندفع مغالطة هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة كما لا يخفى.

وكيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحة، لأن مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم لا تنقض كما في مسألة البناء على الأكثر،

لكنه ليس مراد هذا المشترط قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة.

ولعل ما أورده عليه المحقق القمي قدس سره من أن الاستصحاب أيضاً أحد من الأدلة فقد يرجح عليه الدليل، وقد يرجح على الدليل، وقد لا يرجح أحدهما على الآخر، (قال قدس سره: ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود أنه في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحاباً لحياته مع وجود الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم، بل عند جمع من المحققين الدالة على وجوب الفحص أربع سنين)، مبني على ظاهر كلامه من إرادة العمل بعموم لا تنقض.

وأمّا على ما جزمنا به من أن مراده عدم ما يدل علماً، أو ظناً على ارتفاع الحالة السابقة فلا وجه لورود ذلك، لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التعبد فقد عرفت حكومة أدلة جميع الأمارات الاجتهادية على دليله وإن أخذ من باب الظن، فالظاهر أنه لا تأمل لأحد في أن المأخوذ في إفادته للظن عدم وجود أمارة في مورده على خلافه، ولذا ذكر العضدي في دليله: «أن ما كان سابقاً ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء»*.

ولما ذكرنا لم نر أحداً من العلماء قدم الاستصحاب على أمارة مخالفة له بعد اعترافه بحجيتها لولا الاستصحاب لا في الأحكام ولا في الموضوعات.

وأمّا ما استشهد به قدس سره من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقود وطرح ما دل على وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده فلا دخل له بما نحن فيه، لأن تلك الأخبار ليست أدلة في مقابل استصحاب حياة المفقود وإنما المقابل له قيام دليل معتبر على موته، وهذه

---

* شرح مختصر الأصول: ج٢، ص٢٨٤.

الأخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم أدلة الاستصحاب دالة على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص نظير ما دل على وجوب البناء على الأكثر مع الشك في عدد الركعات فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب ومن طرحها لقصور فيها بقي أدلة الاستصحاب عنده على عمومها.

ثم المراد بالدليل الاجتهادي[1] كل أمارة اعتبرها الشارع من حيث إنها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة وتسمى في نفس الأحكام أدلة اجتهادية وفي الموضوعات أمارات معتبرة.

---

(١) فيكون الدّليل الفقاهتي على ما ذكره دام ظلّه هو ما انتفى فيه أحد القيدين فالأصول بأسرها أدلّة فقاهتيّة وإن أفادت الظّن في بعض الموارد كالاستصحاب في الشّك في وجود الرّافع، ثمّ إنّه لا إشكال فيما ذكره من الفرق المفهومي بين الدّليلين إلاّ أنّ الكلام يقع في مواضع:

أحدها: في وجه تسمية الأوّل بالدّليل الاجتهادي.

والثّاني: بالفقاهتي.

فنقول: إنّ الوجه فيها يعلم بالمناسبة الّتي ذكروها في تعريف الاجتهاد بأنّه استفراغ الوسع في تحصيل الظّن بالحكم الشّرعي وتعريف الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشّرعيّة الفرعيّة بناء على كون المراد من الأحكام الأعمّ من الأحكام الظّاهريّة، فإنّ تحصيل الظّن المعتبر بالحكم الشّرعي لا ينفكّ عن العلم بالحكم الظّاهري كما هو واضح فالدّليل الاجتهادي لمّا كان ناظراً إلى الواقع ويحصل الظّن منه به ولو نوعاً سمّي بالدّليل الاجتهادي، وأما الأصل فلمّا لم يكن مناط اعتباره حصول الظّن منه وإنّما الحاصل ممّا دلّ عليه العلم بالحكم الظّاهري فلذا سمّي بالدّليل الفقاهتي، فإنّ الدّليل الاجتهادي، وإن كان يحصل منه العلم بالحكم

الظّاهري أيضاً، إلاّ أنّه لمّا كان فيه جهة الكشف عن الواقع لا محالة وأرادوا الفرق بينه وبين الأصول في تسمية الدّليل فلذا سمّوا الدّليل بالاجتهادي والأصل بالفقاهتي. ثانيها: أنّ ما ذكر من التّعريف للدّليل الاجتهادي والفقاهتي، وإن كان ظاهره الاختصاص بما إذا كان موردهما الحكم النّفس الأمري الفرعي إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك قطعاً، بل يعمّه وما إذا كان موردهما الحكم الأصولي فلو قام الدّليل على حجيّة شيء واقعاً سمّي دليلاً اجتهاديّا كما أنّه لو ثبت حجيّة شيء بالاستصحاب مثلاً كان دليلاً فقاهتيّا وهذا ظاهر.

ثالثها: أنّ ما ذكر من التّعريف للدّليل الاجتهادي يعمّ الدّليل العلمي والظّني، لأنّ الاجتهاد على ما هو قضيّة التّحقيق الّذي عليه جمع من المحقّقين أعمّ من تحصيل العلم بالحكم الشّرعي، أو الظّن به، ولذا نقول إنّ القطعيّات من الفقه كالظّنيات. نعم الضّروريّات خارجة، وأما ما ذكرنا سابقاً في وجه المناسبة فإنّما كان مبنيّاً على تعريف الأكثرين للاجتهاد من العامّة والخاصّة ومال إليه الأستاذ العلامة بعض الميل في مسألة الاجتهاد والتّقليد من حيث إن تعريفهم للاجتهاد، سواء كان بمعنى الملكة، أو الفعليّة ينطبق عليه وهو كما ترى لا يخلومن وجه.

رابعها: أنّه قد يقال، بل قيل، بل ربما يستفاد من مطاوي كلمات الأستاذ العلاّمة أنّ النّسبة بين الحاكم والمحكوم قد يكون عموماً من وجه، وقد يكون عموماً مطلقاً وأمثلة كلّ منهما كثيرة في الغاية، ولكنه كما ترى على خلاف التّحقيق، لأنّ النّسبة فرع اجتماع الدّليلين في موضوع واحد والحاكم بمدلوله يرفع موضوع الآخر بالحكومة فكيف يمكن أخذ النّسبة بينهما، وأما ما ربما يستفاد من كلمات الأستاذ العلاّمة فهو مبنيّ على ملاحظة الدّليلين من حيث الواقع مع قطع النّظر عن لسانهما فتدبّر.

خامسها: أنّ ما ذكره الأستاذ العلاّمة هو المناط في الدّليل الاجتهادي والفقاهتي

ولا فرق بعد وجوده بين كون الدّليل الدّالّ على حجيّة الدّليل أوالأصل من حكم العقل، أو السّمع ولا بين أن لا يكون الشّك مأخوذاً في موضوعه وبين أن يكون مأخوذاً فيه فالاستصحاب بناء على القول باعتباره من باب الظّن دليل اجتهادي، وإن كان الشّك مأخوذاً في موضوعه.

سادسها: أنّه كما يطلق على ما كان معتبراً من حيث الكشف الدّليل بقول مطلق والدّليل الاجتهادي في مقابل الأصول كذلك يطلق عليه الأمارة أيضاً، لكن ثبوت هذا الإطلاق بالنّسبة إلى الموضوعات أكثر، بل قد يقال إنّه لم يطلق الدّليل عليه بالنّسبة إلى الموضوعات.

سابعها: أنّ من لوازم الدّليل الاجتهادي والفقاهتي عدم التّعارض بينهما، بل كون الأوّل وارداً على الثّاني، أو حاكماً عليه، وأما الدّليلان الاجتهاديّان، أو الفقاهتيان فقد يوجد بينهما الورود والحكومة، إلاّ أنّه لا إشكال في وقوع التّعارض بينهما كما ستقف على تفصيل القول فيه في محلّه.

نعم قد أشرنا إلى أنّ ما ذكرنا من كون الدّليل وارداً على الأصل، أو حاكماً عليه إنّما هو فيما لم يكن الأصل أخصّ من الدّليل، وإلاّ فلا بدّ من العمل على الأصل والوجه فيه ظاهر ثامنها أنّ الدّليلين إن علم حالهما من حيث كونهما اجتهاديّين، أو فقاهيّين، أو كون أحدهما اجتهاديًا والآخر فقاهيًا فهو وإن لم يعلم حالهما ولم يكن هناك ما يرجع إليه من الظّنون المعتبرة المشخّصة فيحدث في المسألة إشكال من حيث إجراء أحكام التّعارض بينهما إلاّ أنّ هذا قليل في الغاية، لأنّ مصاديق الأدلّة والأصول معلومة غالباً في الأحكام والموضوعات وإنّما الإشكال والخلاف وقع بالنّسبة إلى بعضها فلهذا احتيج إلى التّكلّم في تشخيصه وفي بيان حكمه على تقدير عدم العلم به.

ثمّ إنّه لا بدّ من أن يعلم أنّ سبب الاشتباه إنّما هو عدم العلم بأنّ الشارع اعتبر

فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظرا لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهادياً، بل هو من الأصول وإن كان مقدماً على بعض الأصول الأخر، والظاهر أن الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل.

ومصاديق الأدلة والأمارات في الأحكام والموضوعات واضحة غالباً، وقد تختفي فيتردد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع أو من حيث هو كما في كون اليد المنصوبة دليلاً على الملك، وكذلك أصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ وأصالة الصحة في عمل الغير، وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه وأنه من القواعد التعبدية لكن يختفي حكومته مع ذلك على الاستصحاب، لأنا قد ذكرنا أنه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع إلا أن الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر وحكومته عليه.

تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة

ثم إنه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة أعني البراءة والاحتياط والتخيير إلا أنه قد يختفي وجهه على المبتدئ.

فلا بد من التكلم هنا في مقامات:

الأول: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يتراءى كونها

الشّيء من حيث كونه كاشفاً ولو بالنّوع، أو اعتبره لا من حيث كشفه، سواء كان كاشفاً أم لا لا عدم العلم بأنه كاشف أم لا، وإن كان هذا أيضاً ممكناً إذا كان المدار على الكشف النّوعي.

من الأصول كاليد ونحوها.

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها.

الثالث: في عدم معارضة سائر الأصول للاستصحاب.

أمّا الكلام في المقام الأول: وهو عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات

فيقع في مسائل:

المسألة الأولى: أن اليد مما لا يعارضها الاستصحاب[1]، بل هي حاكمة عليه

بيان ذلك: أن اليد إن قلنا[2] بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية

---

(١) لا يخفى عليك أنه قد يشكل فيما ذكره من إطلاق القول بحكومة اليد على الاستصحاب بعد تكلّمه دام ظلّه في حكم اليد مع الاستصحاب على كلّ من تقدير القول باعتبارها من باب الظّن، أو التّعبّد، ثمّ إنّه ينبغي أن يتكلّم أوّلا في كون اليد من الأمارات ثمّ يتكلّم في حكمها على فرض عدم كونها من الأمارات لا أن يعكس الأمر كما صنعه دام ظلّه في الكتاب.

(٢) لا فرق في حكومة اليد على الاستصحاب على القول باعتبارها من باب الظّن على ما صرّح به في مجلس البحث بين القول بكون الاستصحاب من باب التّعبد أومن باب الظّن أمّا على الأوّل فظاهر، وأما على الثّاني فلوجود التّرتّب بين الظّن الاستصحابي وغيره وقد يستشكل ذلك بناء على كون منشإ الظّن فيهما الغلبة ويدفع بأنّ الغلبة الموجودة في اليد أقوى من حيث كونها بمنزلة الأخصّ، وأمّا على القول باعتبارها من باب التّعبّد فيحكم بتقديمها على الاستصحاب ولو قلنا

من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكاً، أو نائباً عنه وأن اليد المستقلة الغير المالكية قليلة بالنسبة إليها وأن الشارع إنما اعتبر هذه الغلبة تسهيلاً على العباد، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلة الأمارات على أدلة الاستصحاب.

وإن قلنا بأنها غير كاشفة بنفسها عن الملكية أوإنها كاشفة لكن اعتبار الشارع له ليس من هذه الحيثية، بل جعلها في محل الشك تعبداً لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير أصالة الطهارة، كما يشير قوله عليه السلام: في ذيل[1] رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين: «ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»، فالأظهر أيضاً تقديمها على الاستصحاب[2] إذ لولا هذا لم يجز التمسك بها في أكثر المقامات فيلزم

---

(١) لا يخفى عليك أنّه قد يورد عليه بأنّه مناف لما سيذكره من كون المراد من الرّواية العمل باليد من باب الظّن من حيث ورودها لإمضاء ما عليه بناء النّاس.

(٢) الوجه في تقديم اليد على الاستصحاب، وإن كان معتبراً من باب الظّن بناء على كون اعتبارها من باب التّعبّد هو الحكم بتخصيص أدلّة اعتبارها لأدلّة اعتباره لا كونها حاكمة عليها، أو كونها واردة على ما صرّح به دام ظلّه في أثناء البحث، ثمّ إنّه يستدلّ عليه بوجوه الأوّل كون النّسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً حيث إنّ اليد معارضة في جميع مواردها بالاستصحاب حيث إنّ الملكيّة يحتاج دائماً إلى سبب حادث والأصل عدمه، فإن شئت قلت: إنّ اليد معارضة في غالب الأوقات باستصحاب بقاء الملك في ملك الغير، فإنّ في غالب الموارد يعلم بأنّ ما في يد الغير كان ملكاً لغيره وفيما لم يعلم الحالة السّابقة معارضة باستصحاب عدم تحقّق الملك فيخصّص أدلّة الاستصحاب بها حينئذ أمّا على تقدير اعتبارها من باب التّعبّد فظاهر، وأما على تقدير اعتباره من باب الظّن فلأنّه لو بني على تحكيم

دليل اعتباره على دليل اعتبار اليد لزم طرحه بالمرّة والمفروض ثبوت اعتبارها ومنه يعلم أنّ ما ذكرنا من حكومة الدّليل الاجتهادي، أو وروده دائماً على ما أسمعناك في مطاوي كلماتنا السّابقة على الأصل إنّما هو فيما إذا لم يكن الأصل أخص هذا، وأما ما يظهر من الأستاذ العلاّمة دام ظلّه من كون النّسبة عموماً وخصوصاً من وجه فإنّما هو مبنيّ على ملاحظة الاستصحاب الأوّل الثّاني أنّ النّسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه إلاّ أنّ اليد بالنّسبة إلى الاستصحاب في حكم الأخصّ مطلقاً حيث إنّ مورد افتراقها عن الاستصحاب قليل في الغاية فلو حكم بدخول مورد الاجتماع تحت أدلّة الاستصحاب دون أدلّة اليد لزم الحكم بورودها لبيان حكم الفرد النّادر وهو مستلزم لتخصيص ما لا يجوز ارتكابه وهذا بخلاف العكس، فإنه ليس فيه هذا المحذور فيتعيّن من غير فرق في ذلك بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد والقول باعتباره من باب الظّن لاتّحاد الوجه الثّالث أنّ قضيّة التّعليل الوارد في رواية الحفص هو تقديم اليد على الاستصحاب في مورد الاجتماع، فإنّ المحذور اللاّزم على تقدير طرح اليد كليّة يلزم على تقدير طرحها في مورد الاجتماع أيضاً كما هو واضح الرّابع ورود أكثر أخبار اليد كرواية مسعدة بن صدقة وغيرها في مورد جريان الاستصحاب.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر ضعف ما عن النّراقي في عوائد الأيام و المستند من أنّ اليد كالاستصحاب أصل ومقتضى التّعارض رفع اليد عن المعارض عند عدم المرجّح لا تقديم أحدهما قال في المستند في مسألة تعارض اليد الفعليّة مع الملكيّة السّابقة، والتّحقيق أنّ اقتضاء اليد للملكيّة يعارض استصحاب الملكيّة ولا يبقى لشيء منهما حكم، ولكن أصل اليد لا تعارضها شيء وهو باق بالمشاهدة والعيان والأصل عدم التّسلّط على انتزاع العين من يده وعلى منعه من التّصرّفات الّتي كانت له حتّى بيعها إذ غاية الأمر عدم دليل على ملكيّة، ولكن لا دليل على

المحذور المنصوص وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق، إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقاً بكونه ملكا للغير كما لا، وأمّا حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد[١] بكونه سابقاً ملكاً للمدعي انتزع عنه العين إلا أن يقيم البينة

عدم ملكيّته أيضاً وأصالة عدم الملكيّة بالنّسبة إليه وإلى غيره سواء فلا يجري فيه ذلك الأصل أيضاً إلى أن قال فيبقى أصالة عدم التّسلّط وأصالة جواز تصرّفه خالية عن المعارض انتهى كلامه رفع مقامه وأنت خبير بما يتوجّه عليه من الإشكالات، فإنه يتوجّه عليه:

أوّلاً: أنّ اليد الحسّية لا أثر لها بعد عدم اقتضائها الملكيّة من جهة المعارضة على ما قرّره.

وثانياً: أنّ صحّة تصرّفاته وسلطنته عليها كالبيع والإجارة ونحوهما موقوفة على الملكيّة، فإذا فرض عدم اقتضاء اليد لها فالأصل الفساد لا الصّحة ولم يعلم معنى محصّل لأصالة عدم التّسلّط إذا فرض إهمال اليد والاستصحاب مع عدم سبق حالة سابقة للتّسلط ونفوذ التّصرّفات واحتمال الوكالة والإذن من المالك ونحوهما ممّا يقتضي جواز التّصرّف مدفوعة بالأصل السّليم حيث إنّها حوادث مسبوقة بالعدم.

وثالثاً: أنّ أصالة عدم ملكيّة ذي اليد لا يعارضها أصالة عدم ملكيّة غيره إذا لم يترتّب عليها أثر، بل مع ترتّبه مع عدم حصر الشّبهة فتدبّر، إلى غير ذلك من الإشكالات والإنصاف أنّ الإشكال في تقديم اليد على الاستصحاب ممّا لا ينبغي لمثل هذا الفاضل سيّما بعد ورود أخبار اليد في مورد الاستصحاب على ما عرفت.

(١) لا يخفى عليك أنّ هذه إشارة إلى دفع ما ربما يستشكل على ما ذكره دام ظلّه من بعض الوجوه، فبالحريّ أوّلاً: أن نشير إلى ما يورد على ما ذكره دام ظلّه، ثمّ نشير إلى ما يمكن أن يذبّ به عنه فنقول: أمّا ما يورد عليه فوجوه الأوّل: ما قرّر في

محلّه وعليه المشهور من أنّه إذا أقرّ ذو اليد في مورد التّداعي بأنّ المال كان سابقاً مال المدّعي انتزع من يده إلاّ أن تقوم بيّنة على انتقاله منه إليه من غير فرق بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد أو من باب الظّن، وهذا معنى تقديم الاستصحاب على اليد فكيف يقال مع ذلك إنّ اليد مقدّمة على الاستصحاب مطلقاً الثّاني ما ذكره جماعة وهو الحقّ من أنّه لا يعمل باليد فيما لو علم بأنّ ما في تحتها كان ملكا لشخص معيّن سابقاً، بل إن ادّعى الملكيّة ولم يكن لدعواه معارض فيسمع دعواه ويعمل بها لا من جهة اعتبار يده، بل من جهة صحّة الدّعوى إذا لم يكن لها معارض وكونها كالبيّنة في مقابل اليد، وإلاّ فيحكم بتقديم قول من علم بكون المال له سابقاً وليس هذا كلّه إلاّ من جهة تقديم الاستصحاب على اليد.

نعم لو علم إجمالاً يكون المال سابقاً لغير ذي اليد لم يقدح في اعتبار اليد الثّالث أنّه لا إشكال كما صرّح به جماعة في أنّه إذا حال اليد في زمان وأنّه يد غير ملك بأن علم أنّها يد وديعة، أو عارية، أو وكالة إلى غير ذلك ثمّ شكّ في زمان آخر بعده أنّها يد ملك أم لا لا يعمل باليد فيحكم بكون ما في تحتها ملكاً لذي اليد، بل يحكم بمقتضى استصحاب بقاء اليد على حالتها الأوّليّة أنّه ملك لمن كان ملكه فهذا أيضاً من موارد تقديم الاستصحاب على اليد.

وبالجملة: موارد تقديم الاستصحاب على اليد كثيرة، هذا ملخّص ما يقال عليه ولكن يمكن الذّب عمّا أورد عليه أمّا عن الأوّل فبالمنع من اعتبار اليد فيما إذا كان في موردها إقرار لذي اليد للمدّعي، فإنه بإقراره بمقتضى ما دلّ على نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم قد أبطل يده وجعل نفسه مدّعياً بمقتضى كلامه من حيث دلالته على انتقال ما في يده من المقرّ له إليه، وأما عدم أخذ ما في يده عنه إذا لم يكن في مقابله مدّع فلا يدلّ على اعتبار يده فيما إذا كان في مقابله مدّع. وبالجملة: اعتبار دليل اليد لا يشتمل صورة وجود الإقرار حتّى يقال إنّ الحكم بكون المقرّ له

منكراً من باب تقديم الاستصحاب على اليد، هذا ولكن ظاهر رواية الفدك هو اعتبار اليد حتّى في صورة وجود الإقرار فتأمل.

وأمّا عن الثّاني: فبأنّ الأمر لا يخلوأما أن نقول بعدم شمول اعتبار اليد لصورة وجود العلم التّفصيلي بأنّ ما في يده لغير ذي اليد من جهة أنّ ما تمسّكوا لاعتبارها أمور لا يشمل المقام، فإنّ ما تمسّكوا له يرجع إلى وجوه ثلاثة ومعلوم أنّ شيئاً منها لا يشمل الفرض أحدها الإجماع. ثانيها: الغلبة وظهور حال المسلم. ثالثها: جملة من الرّوايات كرواية الحفص والفدك ونحوهما،

أمّا الأوّل: فظاهر.

وأمّا الثّاني: فلعدم الدّليل على اعتبارها. وأما الثّالث: فلانصرافه إلى غير الفرض مع ما فيه من الإشكال الموجب لسقوط الاستدلال به، أمّا رواية الحفص فلأنّه لا ملازمة بين جواز شراء اليد والحلف بأنّه ملك المشتري مع الشّهادة بأنّه ملك البائع إذ يكفي في جواز الشّراء والحلف كون تصرّف ذي اليد صحيحا وهذا لا يستلزم كون ما في تحت اليد ملكا لذي اليد، مع أن عدم الشّهادة لا يستلزم اختلال السّوق كما لا يخفى، فما ذكره الإمام عليه السلام من الملازمة والتّعليل ممّا لا يمكن لنا الإحاطة عليه وهو العالم، وأما رواية الفدك فلأنّ عدم مطالبة البيّنة ممّن كان في يده المال من المسلمين لا يستلزم عدم مطالبة البيّنة من الزهراء عليها السلام حتّى يصير الحكم في حقّ أهل البيت على خلاف الحكم بين المسلمين، وأما أن نقول بشمول بعضها كما هو قضيّة التّحقيق وإن لم نقل بشمول كلّها، فإنّ دعوى انصراف الرّوايات إلى غير صورة العلم التفصيلي فاسدة جدّا إذ لا شاهد لها أصلاً والإشكال في الرّوايتين من حيث عدم فهم ما ذكره الإمام عليه السلام على تقدير عدم القدرة على التّفصّي عنه لا يضرّ في ظهورهما على اعتبار اليد مطلقاً كما هو واضح، هذا وإن أردت الوقوف على دفع الإشكال عن الرّوايتين وشرح القول فيهما فارجع إلى ما كتبناه في

القضاء فإنّا قد شرحنا القول فيه فيما يتعلّق بالمقام غاية الشّرح بحيث لم يسبقنا إليه أحد، فإن قلنا بعدم شمول اعتبار اليد لصورة العلم التّفصيلي في السّابق حسب ما هو ظاهر بعض فلا إشكال، فإنّ أدلّة اعتبار اليد لا يشمل بالذّات صورة العلم حتّى يقال إنّ الرّجوع بمقتضى الاستصحاب تقديم له عليها كما لا يخفى، فإنّ الموجب لسقوط اليد عن الاعتبار على هذا القول عدم شمول دليلها لصورة العلم حتّى لو فرضنا القول بعدم حجيّة الاستصحاب ولازمه عدم الاتكال على اليد حتّى فيما لم يكن في مقابلها دعوى من غير ذيها على خلافها، ولذا قيل بأنّه لا يحكم بالملكيّة في صورة عدم التّداعي إلاّ بعد دعوى الملكيّة من ذي اليد فيكون الدّليل على الملكيّة إذا الدّعوى الغير المعارضة بمثلها حيث إنّ ظاهرهم الاتفاق على كونها حجيّة لكنّها لا يوجب جعل المدّعي منكراً إذا كانت في مقابلها دعوى من غير ذي اليد على خلافها، فإنّ اعتبارها مقيّد بعدم المعارض، وإن كان قد يشكل في ذلك لعدم الدّليل عليه فيكون مقتضى الأصل عدم اعتبارها، وإن قلنا بشمول دليل اعتبارها للفرض فيحكم بتقديمها على الاستصحاب حسب ما هو ظاهر جماعة ولا ينافيه ما هو المعروف الّذي يقتضيه التّحقيق من جواز القضاء بالبيّنة القائمة على الملك للمدّعي في مقابل ذي اليد إذا كانت مستندة إلى الاستصحاب من حيث إنّه إذا فرض وجوب العمل باليد في مقابل الاستصحاب على كلّ أحد فكيف يجوز للشّاهد أن يستند إلى الاستصحاب الّذي هو مرجوح بالنّسبة إليها ويجب الخروج عنه بها وللحاكم أن يقضي بمثل هذه البيّنة، لأنّ عدم جواز اتّكال الشّاهد عليه في تكليف نفسه لا ينافي جواز إخباره بمقتضاه فيتحقّق بعد الإخبار صغرى ميزان القضاء للحاكم فيحكم به فهو لم يحكم بمقتضى الاستصحاب حتّى يورد عليه بما ذكر، بل بمقتضى البيّنة الّتي هي من أحد موازين القضاء، ولذا لا يجوز أن يحكم بمقتضى الاستصحاب إذا فرض علمه بكون الملك للمدّعي في السّابق مثل الشّاهد،

على انتقالها إليه فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدعي ترجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعياً، والمدعي منكراً، ولذا لو لم يكن في مقابله مدع لم يقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته، أو كان في مقابله مدع لكن أسند الملك السابق إلى غيره كما لو قال في جواب زيد المدعي اشتريته من عمرو، بل يظهر مما ورد في محاجة علي عليه السلام مع أبي بكر[1] في أمر فدك المروية

بل يتوقّف على إخبار الشّاهد بالملك حتّى في مورد اشتراكهما في العلم، هذا ولكنك خبير بأنّ هذا لا يخلو عن تأمّل فإن أردت تحقيق القول فيه فارجع إلى ما حرّرناه في كتاب القضاء.

وأمّا عن الثّالث: فبأنّا نسلّم تقديم الاستصحاب على اليد في الفرض إذا كانت في مقابلها دعوى، أو لم يكن و لم يدّع ذو اليد انتقال ما في يده إليه بأحد من الأسباب، بل إطلاق التّقديم مسامحة، فإنّ الاستصحاب الجاري في اليد حاكم على أدلّة اعتبار اليد حتّى على القول باعتبارها من باب الظّن كما في الاستصحاب الجاري في بعض أفراد العام الحاكم عليه، إلاّ أنّه خارج عن محلّ الفرض، فإنه في الاستصحاب الجاري في مقابل اليد لا في الاستصحاب الجاري في نفس اليد. وبالجملة: لم نرد إطلاق القول بتقديم اليد على الاستصحاب حتّى يرد علينا بهذا الإيراد، بل كلامنا في هذا الفرض، وأما فيه فلا إشكال في حكومة الاستصحاب على اليد إن سلّم شمول أدلّة اعتبار اليد له بالذّات، وإلاّ كما يقتضيه عدم وجود العلّة المعلّلة بها اعتبار اليد في رواية الحفص بناء على حمل العلّة المذكورة فيها على العلّة الحقيقيّة لا التّقريب فلا إشكال أصلاً كما لا يخفى.

(١) الأولى نقل ما يتعلّق بما أفاده من الرّواية روي في الإحتجاج عن حمّاد بن عثمان عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «لمّا بويع أبو بكر واستقام له الأمر على

جميع المهاجرين والأنصار بعث إلى فدك من أخرج وكيل الزهراء عليها السلام بنت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله منها فجاءت فاطمة عليها السلام إلى أبي بكر فقالت له: يا أبا بكر لم منعتني ميراثي من أبي رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وأخرجت وكيلي من فدك وقد جعلها لي رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله بأمر اللّه تعالى، فقال: هاتي على ذلك بشهود فجاءت بأمّ أيمن، فقالت: لا أشهد يا أبا بكر حتّى أحتجّ عليك بما قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله أنشدك باللّه أ لست تعلم أنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله قال أمّ أيمن امرأة من أهل الجنّة فقال: بلى، قالت: فأشهد أنّ اللّه تعالى أوحى إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله فآت ذا القربى حقّه فجعل فدك لفاطمة بأمر اللّه تعالى فجاء علي عليه السلام فشهد بمثل ذلك فكتب لها كتاباً ودفعه إليها، فدخل عمر فقال: ما هذا الكتاب، فقال: إنّ فاطمة ادّعت في فدك وشهدت لها أمّ أيمن وعلي عليه السلام فكتبته لها فأخذ عمر الكتاب من فاطمة فمزّقه، فخرجت الزهراء عليها السلام تبكي فلمّا كان بعد ذلك جاء علي عليه السلام إلى أبي بكر وهو في المسجد وحوله المهاجرون والأنصار فقال: يا أبا بكر لم منعت فاطمة ميراثها من رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وقد ملكته في حياة رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله فقال: أبو بكر إنّ هذا فيء للمسلمين فإن أقامت شهوداً أنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله جعله لها، وإلاّ فلا حقّ لها فيه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبا بكر أتحكم فينا بخلاف حكم اللّه في المسلمين، قال: لا، فقال عليه السلام: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه وادّعيت أنا فيه من تسأل البيّنة، قال: إيّاك كنت أسأل البيّنة، قال عليه السلام: فما بال الزهراء عليها السلام سألتها البيّنة على ما في يدها وقد ملكته في حياة رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وبعده ولم تسأل المسلمين على ما ادّعوه شهوداً كما سألتني على ما ادّعيت عليهم، فسكت أبو

بكر فقال عمر: يا عليّ دعنا من كلامك فإنّا لا نقوى على حجّتك فإن أتيت بشهود عدول، وإلاّ فهو فيء للمسلمين لا حقّ لك ولا لفاطمة فيها، قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبا بكر تقرأ كتاب الله، قال: نعم، قال: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً فيمن نزلت فينا أم في غيرنا، قال: بل فيكم، قال عليه السلام: فلو إن شهوداً شهدوا على فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله بفاحشة ما كنت صانعاً بها، قال: كنت أقيم عليها الحدّ كما أقيم على نساء المسلمين، قال علي عليه السلام: كنت إذا عند الله من الكافرين، قال: ولم، قال عليه السلام: لأنّك رددت شهادة الله لها بالطّهارة وقبلت شهادة النّاس عليها كما رددت حكم الله وحكم رسوله أن جعل لها فدك وقبضته في حياته ثمّ قبلت شهادة أعرابي بائل على عقبيه عليها وأخذت منها فدك وزعمت أنّه فيء للمسلمين فقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر فرددت قول رسول الله صلى الله عليه وآله البيّنة على من ادّعى واليمين على من ادّعي عليه، قال: فدمدم النّاس فأنكر بعضهم بعضاً وقالوا والله صدق عليّ عليه السلام».

انتهى موضع الحاجة من الحديث الشّريف اللاّئح منه أمارات الصّدق الدّال على حالة من تقدّم عليه عليه السلام ما لا يخفى على النّاظر إليه ولا يخفى ظهوره فيما سيستظهره دام ظلّه منه من عدم قدح تشبّثها عليه السلام باليد وكونها عليه السلام منكرة دعواها تلقّي الفدك من رسول الله صلى الله عليه وآله في زمان حياته وجعله صلى الله عليه وآله لها عليه السلام بأمر الله تعالى بعد نزول الآية الشّريفة وآت ذا القربى حقّه وهو المراد من الميراث في الرّواية كما يدلّ عليه قولها عليه السلام وقد جعله لي أبي في زمان حياته وشهادة أمير المؤمنين عليه السلام وأمّ أيمن الانتقال بالموت كما هو الظّاهر منه عند الإطلاق، ولا ينافيه محاجّتها عليه

السلام على أبي بكر في رواية أخرى طويلة بآيات الإرث وقولها عليه السلام له يا ابن أبي قحافة أفي كتاب الله ترث إياك ولا أرث أبي لقد جئت شيئاً فريّاً، فإنه لما ادّعى أنّ النّبي صلى اللّه عليه وآله قال: إنّا معاشر الأنبياء لا نورّث وإنّ تركتنا فيء وصدقة تمسّكا بشهادة بعض من حضر من المنافقين أرادت ردعه عن هذا الحديث الباطل المجعول، وإلاّ فالواقع ما ذكرته عليه السلام في هذه الرّواية من كونه نحلة لها من رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وإن أمكن القول بأنّها في الرّواية الأخرى الطّويلة في مقام الحاجّة أظهرت إبطال دعوى أبي بكر وتمسّك بوجهين:

أحدهما: أنّ ما ادّعاه من عدم توريث الأنبياء وأنّ تركتهم صدقة باطل.

ثانيهما: أنّ انتقال الفدك على تقدير الإغماض والتّسليم لم يكن بعنوان الميراث، بل بعنوان العطية.

والنّحلة وكيف ما كان دعواها صلوات الله عليها العطيّة على خلاف الاستصحاب قطعاً بناء على صيرورة فدك ملكاً للنّبي صلى اللّه عليه وآله وانتقاله منه صلى اللّه عليه وآله إليها عليه السلام بعنوان العطيّة، وهذا بمجرّده وإن لم يكن ممّا استند فيه ذو اليد ملكه إلى تمليك المدّعي والتّلقي عنه فيستظهر منه في بادي النّظر عدم ارتباطه بما أفاده دام ظلّه، إلاّ أنّه بعد ضمّ المقدّمة الباطلة إليه الّتي ادّعاها أبو بكر من كون فدك لولا العطيّة والنّحلة ملكاً للمسلمين وكونه وليّاً عليهم وإن أخذه فدكاً من وكيلها عليه السلام من باب الولاية عليهم يجعله منه إذ لا فرق في استناد ذي اليد ملكه إلى التّلقي من المدّعي أو من مورّثه، أو ممّن ينتقل الملك منه إلى المدّعي بسبب آخر على تقدير فساد دعوى ذي اليد كما في فرض الرّواية المبني على تسليم مقدّمات واضحة البطلان منها الإغماض عن عصمة الصّديقة الطّاهرة سلام اللّه عليها وعلى أبيها وبعلها وأبنائها الطّيبين الطّاهرين هذا كلّه بناء على ما ربّما يستظهر من الحديث الشّريف من دعواها عليه السلام العطيّة من رسول اللّه صلى اللّه

عليه وآله، وأمّا بناء على ما ربما يستظهر منه من كون تملّك الزهراء عليها السلام فدكاً بتمليك اللّه تعالى وأنّه مستثنى من الأنفال كما هو أحد الوجهين في قوله وآت ذا القربى حقّه من كونه حقّاً لها بجعل اللّه تبارك وتعالى لا بتمليك النّبي صلى اللّه عليه وآله فمفروض الحديث غير منطبق على ما أفاده.

نعم بعد ضمّ مقدّمة أخرى وهي أصالة عدم التّخصيص في عموم آية الأنفال تصير فاطمة عليها السلام مدّعية وإن توقف بعد ملاحظتها أيضاً على عدم توريث الأنبياء عليهم السلام وغيره من الأمور الباطلة المشار إليها، لكنه لا تعلّق له بالاستصحاب على هذا التّقدير حتّى ينطبق على ما أفاده أولا ينطبق عليه، بل على تقدير الإغماض عن العموم لم يجز التّمسّك بالاستصحاب والفرض، هذا لأنّ استصحاب عدم تملّك الصّديقة عليها السلام معارض باستصحاب عدم تملّك النّبي صلى اللّه عليه وآله في الفرض وكيف ما كان دخول المسألة فيما أفاده مبنيّ على دعواها عليه السلام التّلقّي من النّبيّ صلى الله عليه وآله، هذا ولكن يمكن أن يقال خروجا عن خلاف المشهور أنّ مقتضى الاستصحاب، وإن كان عدم الانتقال، إلاّ أنّه بمجرّده لا يعارض اليد ودعواها عليه السلام التّلقّي من النّبي صلى اللّه عليه وآله دعوى لا معارض لها، لأنّ أحدا من المسلمين لم يعارضها ولم يدّع خلافها ودعوى أبي بكر إنّما هي من حيث الولاية على المسلمين لا لشخصه، وإلاّ لم يكن معنى لمطالبة البيّنة.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّ المراد من المسلم إن كان من كان مؤمنا باللّه ورسوله صلى اللّه عليه وآله مصدّقاً لجميع ما جاء به واقعاً فما ذكر حقّ لا محيص عنه، إلاّ أنّه لم يكن في ذلك الزّمان إلاّ القليل ممّن رعى الحقّ فيرجع حقيقة إلى إنكار أصل دعوى ولاية أبي بكر وصريح الرّواية الإغماض عن ذلك، وإن كان من يظهر الإيمان باللّه والرّسول فيمنع من عدم ادّعاء أحد منهم الفدك وإنكاره على

في الإحتجاج أنه لم يقدح في تشبث الزهراء عليها السلام باليد دعواها عليه السلام تلقي الملك من رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله مع أنه قد يقال إنها حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد.

وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضاً مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناها من الأمارات الظنية، لأن الشارع نصبها في مورد الاستصحاب، وإن شئت قلت: إن دليله أخص من عمومات الاستصحاب هذا،

الصّديقة الطّاهرة عليها السلام ويكفي في ذلك من يروي الحديث المجعول وأقرّ عليه فتدبّر.

ثمّ إنّ إقدامها عليه السلام على إقامة البيّنة من أوّل الأمر وشهادة أمير المؤمنين عليه السلام لها لا ينافي تخطئته عليه السلام لأبي بكر في مطالبة البيّنة منها عليه السلام، فإنّ إقدامها عليه السلام ربما يكون من باب المماشاة، أو قناعة البيّنة عن اليمين وكفايتها عنها في حقّ ذي اليد كما هو المختار عندنا وجماعة، وأما تعيين البيّنة في حقّها كما هو صريح قول أبي بكر فهو الّذي أبطله الأمير صلوات اللّٰه عليه بقول رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وآله البيّنة على المدّعي واليمين على من ادّعي عليه فلا تنافي بينهما أصلاً كما لا يخفى، كما أنّ استشهاده عليه السلام بآية التّطهير على تخطئة أبي بكر في مطالبة البيّنة وعدم جوازها ولزوم تصديقها عليه السلام من حيث العلم بصدقها لا ينافي الإقدام على طيّ الدّعوى بقانون القضاء وميزان فصل الخصومة، فإنّ مبناه على المماشاة أيضاً وبقوله عليه وعلى أخيه ونجلهما الطّاهرين ألف التّحيّة والسّلام أخيراً أراد بيان مخالفة مطالبة أبي بكر البيّنة من الصّديقة الطّاهرة عليها السلام لآية التّطهير وقول النّبي صلى اللّٰه عليه وآله في ميزان القضاء فلا تنافي بينهما أصلاً هذا وإن أردت شرح القول فيما يتعلّق بالحديث الشّريف والمقام فارجع إلى ما حرّرناه في كتاب القضاء والشّهادات.

مع أن الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث أن اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع، ولا يخفى أن عمل العرف عليه من باب الأمارة[1] لا من باب الأصل التعبدي.

وأمّا تقديم البينة على اليد[2] وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً فلا يكشف عن كونها من الأصول، لأن اليد إنما جعلت أمارة على الملك عند الجهل بسببها والبينة مبينة لسببها.

والسر في ذلك أن مستند الكشف في اليد هي الغلبة والغلبة إنما توجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، فإذا كان في مورد الشك أمارة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للإلحاق وحال اليد مع البينة[3] حال أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد مع أمارات المجاز، بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره في كمال الجودة، فإنّ الحكم بأنّ بناء العرف والعقلاء في أمورهم على التّعبد فاسد جداً، لأنه مخالف لما نشاهد من أنفسنا معاشر العقلاء، بل قد عرفت في طيّ كلام الأستاذ العلاّمة في السّابق أنّه ممّا لا معنى له، لأنّ التّعبّد بشيء يتوقّف على من يتعبّد به، وإن كان قد يناقش فيه بما لا يخفى.

(٢) لا يخفى عليك كمال جودة ما ذكره دام ظلّه من عدم دلالة تقديم البيّنة على اليد على كون اليد من الأصول لا الأمارات فإنّك قد عرفت غير مرّة أنّه قد يوجد الحكومة والورود بين الدّليلين الاجتهاديّين كما يوجد التّعارض بينهما، وأما ما ذكره في وجه تقديم البيّنة على الاستصحاب فالظّاهر منه كونه من باب ورود البيّنة على اليد من حيث كون اعتبارها من جهة الغلبة الموجبة للحوق المشكوك فيما لم يكن هناك أمارة معتبرة تنجيزيّة على الخلاف وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك فراجع إليه.

(٣) لا يخفى عليك أنّه كان عليه أن يبدّل الغلبة بالبيّنة والظّاهر أنّه غلط النّاسخ وسيجيء تحقيق القول في حكم تعارض النّص والظّاهر في الجزء الرّابع من التّعليقة إن شاء اللّه تعالى.

المسألة الثانية، في أن أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب

إمّا لكونها من الأمارات كما يشعر به، قوله صلى الله عليه وآله في بعض روايات الأصل: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»*، وإمّا، لأنّها وإن كانت من الأصول(١) إلا أن الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه وهي خاصة بالنسبة إليه يخصص بأدلتها أدلته ولا إشكال في شيء من ذلك.

إنما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

أحدهما: من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحة وأنه هل يكتفى به، أو يعتبر الدخول في غيره وأن المراد بالغير ما هو.

الثاني: من جهة أن الشك في وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في أصل الشيء أم لا.

وتوضيح الإشكال من الوجهين: موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة ليزول ببركة تلك الأخبار كل شبهة حدثت، أو تحدث في هذا المضمار فنقول مستعينا بالله.

روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء»*، وروى إسماعيل بن جابر

---

(١) لا فرق في ذلك بين القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن أومن باب التّعبّد لما قد عرفت سابقاً في وجه تقديم اليد على الاستصحاب بناء على القول باعتبارها من باب التّعبّد وكون اعتباره من باب الظّن فراجع.

* تهذيب الأحكام: ج١، ص١٠١.

* المصدر السابق.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه**»*، وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك.

وفي الموثقة: «**كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو**»*، وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير.

وفي موثقة ابن أبي يعفور: «**إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه**»*، وظاهر صدر هذه الموثقة كالأولين، وظاهر عجزها كالثالثة.

هذا تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة.

وربّما يستفاد العموم من بعض(1) ما ورد في الموارد الخاصة.

---

(1) لا يخفى عليك الوجه في استفادة العموم من الرّواية الأخيرة، فإنّ قوله هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشك في قوّة العلّة المنصوصة والتّعليل بالصّغرى الدّال على الكبرى المسلّمة المفروغ عنها كما لا يخفى، وأما الوجه في استفادته من الرّواية الثّانية فبأن يدّعي أنّها في مقام إعطاء الضّابطة والحكم باعتبار المضي والتّجاوز عن الشّيء مطلقاً بإلقاء خصوصيّة الصّلاة والطّهور، وإن كان لا يخلو عن إشكال، وأما الوجه في استفادته من الرّواية الأولى فهو دعوى كونها في مقام إلقاء الشّك المتجاوز عن محلّه والمراد من الحائل هو مجرّد الدّخول في حالة مغايرة والانتقال إليها، ولكنك خبير بأنّ هذه الاستفادة مشكلة.

---

* المصدر السابق.

* المصدر السابق: ج٢، ص٣٤٤.

* تهذيب الأحكام: ج١، ص١٠١.

مثل قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله عليه السلام: «وإن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة» وقوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو» وقوله عليه السلام: «فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، ولعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك وحيث إن مضمونها لا يختص بالطهارة والصلاة، بل يجري في غيرها كالحج فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءى من التعارض بينها فنقول مستعينا بالله، فإنه ولي التوفيق.

إن الكلام يقع في:

الموضع الأول:

أن الشك في الشيء ظاهر لغة[1] وعرفاً في الشك في وجوده إلا أن تقييد

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الشّك في الشّيء يطلق على ثلاثة معان:

أحدها: كون المشكوك نفس الشّيء الّذي دخلت كلمة في عليه كما هو الظّاهر الغالب في إطلاقه فيكون في إذا للتّعدّي والصّلة وهي بهذا المعنى تقدّر في المشكوك كما لا يذكر معه لفظه فهذا الإطلاق يكون جارياً على طبق الأصل في الأفعال المتعدّية بالحروف، فعلى هذا يكون المراد من الشّيء الّذي دخلت عليه هو المشكوك، سواء كان المراد منه الشّيء باعتبار وجوده، أو هو باعتبار صحّته، أو نفس الصّحة والوجود، أو غيرها من الأشياء.

ثانيها: كون مدخول في ظرفا للمشكوك كما يقال شككت في الصّلاة في إتيان السّورة لا نفس المشكوك.

ثالثها: كون مدخولها ظرفا للشّك دون المشكوك باعتبار حصول الشّك فيه في

المدخول كما يقال شككت في الصّلاة في موت زيد، أو قيام عمرو، أو جلوس بكر إلى غير ذلك والظّاهر من هذه المعاني عند الإطلاق مجرّداً عن الصّارف هو الأوّل بمقتضى حكم العرف على ما عرفت، بل قد يدّعى كون لفظة في حقيقة فيه وإن كانت هذه الدّعوى لا تخلو عن تأمّل. وبالجملة: ظهورها فيه ممّا لا ينبغي إنكاره، مضافاً إلى كونه مطابقا للاعتبار من حيث إنّ احتياج الشّك إلى المشكوك أكثر من احتياجه إلى المشكوك فيه، هذا ولكنك خبير بأنّ مطابقة الاعتبار لا يجدي شيئاً، لأنّ المدار في باب الألفاظ على الأقربيّة العرفيّة لا الاعتباريّة، فإنه لا اعتبار بها أصلاً كما لا يخفى.

ثمّ إنّ من المعلوم الّذي لا يحتاج إلى البيان كون هذه المعاني للفظة في متضادّة لا يجوز إرادتها من إطلاق واحد وعدم وجود قدر مشترك لها حتّى يحكم بإرادتها من إرادته مع أنّه لو كان لم يجز استعمال اللّفظ فيه حيث إنّ المستعمل فيه في الحروف دائماً هو الخصوصيّات لا القدر المشترك بينها كما حقّق مستقصى في محلّه.

وبالجملة: معاني الحروف معان آليّة ربطيّة جزئيّة لا يجوز جمعها في إطلاق واحد وليست ثمّة وحدة تجمعها حتّى تصير مصحّحة لإرادتها، إذا عرفت ذلك فنقول أمّا المعنى الثّالث فلا نتكلّم فيه إذ لا تعلّق له بالمقام وليس المراد من الأخبار يقينا وإنّما الأمر دائر بين الحكم بإرادة المعنى الأوّل من الأخبار، أو الثّاني فالكلام يقع في مقامين أحدهما في تعيين ما هو المراد من المعنيين ثانيهما في بيان حكم كلّ من المعنيين ولازمه أمّا الكلام في المقام الأوّل.

فملخّص القول فيه أنّه قد يقال بكون المراد في جملة من الرّوايات هو المعنى الثّاني لا الأوّل حيث إنّ الظّاهر من المضي على المشكوك وتجاوزه والخروج عنه كون أصل وجوده مفروغاً عنه وكون المراد من نسبة وقوع الشّك هو وقوعه فيه

باعتبار بعض ما يعتبر فيه شرطاً، أو شطراً فالأخبار المشتملة على هذه الأمور ظاهرة في المعنى الثّاني لا الأوّل ولا محتملة لإرادة كلّ من المعنيين على حدّ سواء حتّى توجب الإجمال فيها، وقد يقال: إنّ المراد منها المعنى الأوّل، فإنّ إمضاء الشّيء لا يستلزم وجوده يقينا، بل المراد من إمضائه هو الحكم بأنّه كذلك في الواقع ونفس الأمر، وأما الخروج والتّجاوز، فالمراد منهما هو الخروج والتّجاوز عن محلّ المشكوك، وإن كان ظاهرهما التّجاوز عن نفس المشكوك إذ مورد أكثر الأخبار المشتملة عليها هو الشّك في أصل الوجود وتخصيص المورد ممّا لا معنى له وإرادة المعنيين معاً أيضاً قد عرفت فساده فلا بدّ من أن يراد المعنى الثّاني، هذا ولكنك خبير بأنّ جميع الرّوايات المذكورة حسبما اعترف به الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في مجلس البحث وفي الكتاب ليس موردها ما يوجب إرادة المعنى الأوّل، بل الّذي ثبت إنّما هو بالنّسبة إلى بعضها والمفروض أنّه لا تعارض بين ما يكون ظاهراً في المعنى الأوّل وبين ما يكون ظاهراً في المعنى الثّاني إذ هما من المثبتين اللّذين لا تعارض بينهما بالذّات والمفروض وجود القول من الأصحاب بكلّ من المعنيين فيحكم بإرادته والقول بأنّ الرّاجع إلى الأخبار المتأمّل فيها يعلم أنّها بأسرها وردت لبيان مطلب واحد فالمتعيّن إذا الأخذ بالمعنى الأوّل لا شاهد له أصلاً.

وأمّا الكلام في المقام الثّاني فحاصل القول فيه أنّه بناء على المعنى الأوّل يختصّ الأخبار بالشّك في الوجود بناء على كون الظّاهر من الشّك في الشّيء بالمعنى الأوّل هو الشّك في وجوده من حيث إنّه العنوان الأوّلي له وبه يصير الشّيء شيئاً وهذا بخلاف الأوصاف الطّارية عليه بعد الوجود، فإنه إذا شك فيها لا يستند الشّك إلى معروضها بالمعنى الأوّل، بل لا بدّ من أن يكون مبنيّاً على المعنى الثّاني، ومنه يظهر فساد ما قد يقال إنّه لا ضير في إرادة القدر الجامع من الشّك في

ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة على إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه، وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً، أو شطراً.

نعم لو أريد الخروج والتجاوز عن محله أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء، وهذا هو المتعين، لأن إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح، وكذا إرادة خصوص الثاني، لأن مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول ولكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم من جهة قوله فامضه كما هو، بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور[1] كما لا يخفى.

الشّيء بأن يراد منه كون الشّك متعلّقاً به بنحو من التّعلّق لما قد عرفت أنّه لا جامع بين هذين المعنيين ومطلق التّعلّق ليس من المعنى الحرفي، بل من المعنى الاسمي، ومن هنا ذكرنا في الجزء الثّاني من التّعليقة في ردّ من زعم جواز إرادة التّقسيم والتّرديد من قوله كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أنّ استعمال قوله عليه السلام منه في المعنيين موجب لاستعمال اللّفظ في أكثر من معنى إذ لا جامع بينهما والله العالم وبه الاعتصام، فالرّواية على هذا المعنى تختصّ بالشّك في الوجود ولا يشمل الشّك في الصّحة وعلى المعنى الثّاني يختصّ بالشّك في الصّحة ولا يشمل الشّك في الوجود، لأنّ المفروض كون المشكوك إذا بعض ما يعتبر في الشّيء شطراً، أو شرطاً، وقد عرفت أنّه لا جامع بين الشّك في الشّيء بالمعنى الأوّل وبينه بالمعنى الثّاني.

(١) لا يخفى عليك أنّه قد يورد عليه بأنّ المتعيّن في الموثّقة هو المعنى الأوّل بمقتضى ظاهرها، فإنّ الظّاهر من قوله إذا شككت في شيء من الوضوء كون المراد من الشّيء نفس المشكوك الّذي هو جزء الوضوء لا كون المراد منه الوضوء وكون المشكوك أجزاءه حتّى يتعيّن إرادة المعنى الثّاني، ولا ينافيه كون المراد من الغير غير

لكن الإنصاف إمكان تطبيق[1] موثقة ابن مسلم على ما في الروايات، وأما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض الروايات إن شاء الله.

الموضع الثاني:

أن المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده[2] هو الموضوع الذي لو أتي

الوضوء بالإجماع إذ لا تنافي بينهما فلا يصير دليلاً على كون المراد من الشّيء نفس الوضوء، بل ربما قيل بكونه يصير دليلاً على كون مرجع الضّمير هو الوضوء فتأمل.

وبالجملة: كلّما تأمّل لا نفهم وجها لما ذكره أصلاً، بل أصل إرادة المعنى الثّاني من الرّواية لا يستقيم بظاهرها لانحصار تصحيحه بجعل قوله ومن الوضوء بيانا للشّيء وهو كما ترى فتدبّر.

(١) قد عرفت وجه تطبيقه على وجه يمكن إرادة المعنى الأوّل فراجع، وأما الموثّقة الثّانية فوجه تطبيقها على ما في الرّوايات هو جعل الوضوء أمراً بسيطا في نظر الشّارع لا تركيب له أصلاً حتّى يتصوّر فيه المعنى الثّاني وستقف على شرح القول فيه.

(٢) لا يخفى عليك ظهور ما ذكره من التّعميم على القول بكون المناط المستكشف من الأخبار هو مجرّد التّجاوز عن محلّ المشكوك فيلغو الشّك فيه بعده، وأما على القول باعتبار الدّخول في الغير فيمكن الحكم بالتّعميم أيضاً فنقول على تقديره إنّ المراد من الغير هو ما كان مترتّباً على المشكوك إمّا ترتّبا شرعياً، أو عقليّا، أو عرفيّا، أو عاديّا فلا فرق في التّعميم بين القولين، ثمّ إنّ الدّليل على هذا التّعميم هو كون التّجاوز عن المحلّ، أو الدّخول في الغير من قبيل غيرهما من الألفاظ الّتي لا بدّ من الرّجوع في المراد منها عموماً وخصوصاً إطلاقاً وتقييداً إلى اللّغة، أو العرف، أو الشّرع على ما هو الشّأن في جميع موارد تعلّق الحكم باللّفظ والمفروض عدم ثبوت الحقيقة الشّرعيّة فيها فتعيّن الرّجوع فيها إلى اللّغة والعرف

به فيه لم يلزم منه اختلاف في الترتيب المقرر. وبعبارة أخرى: محل الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

فمحل تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع ومحل كلمة أكبر قبل تحلل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام.

ومحل الراء من أكبر قبل أدنى فصل[1] يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل ومحل غسل الجانب الأيسر، أو بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاة.

هذا كله مما لا إشكال فيه إلا الأخير، فإنه ربما يتخيل انصراف إطلاق الأخبار[2] إلى غيره.

مع أن فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة[3] يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة

وليس اختلاف بينهما في المقام حتّى نتكلّم في ترجيح أحدهما على الآخر مع أنّه لا إشكال في ترجيح الثّاني، ومن المعلوم حكم العرف بما ذكرنا من التّعميم.

(١) لا يخفى عليك أنّ الرّاء في أكبر ليس من الرّاء السّاكن فلعلّه سهو من قلمه الشّريف فالمتعيّن المثال له بالكاف.

(٢) لا يخفى عليك فساد هذا التّخيّل إذ لا وجه له أصلاً إذ لو بني على أنّ المراد بالمحلّ هو المحلّ الشّرعي وأنّ المراد بالغير هو الأمر المترتّب شرعاً على المشكوك فلا بدّ من أن يبتني على عدم اعتبار غير المحلّ الشّرعي والغير الشّرعي وهو كما ترى، مضافاً إلى أنّه لا شاهد لهذا الانصراف أصلاً كما لا يخفى.

(٣) لا يخفى عليك أنّ البناء على اعتبار المحلّ مطلقاً وبعمومه يلزم منه فروع لا يلتزم بها الفقيه قطعاً، بل لا يبعد كون الالتزام به في بعض الفروض خلاف الضّرورة

من الفقه والفرق أيضاً ممّا لا معنى له.

نعم ظاهر جماعة حسبما حكى عنهم الأستاذ العلاّمة الالتزام باعتبار العادة في معتاد الموالاة في الغسل، فإذا شكّ وقت الظّهر أنّ الغسل الّذي فعله سابقاً كان تامّاً من حيث الأجزاء من حيث كونه ترتيبيّاً مع اعتياده عدم الفصل بين أجزائه كما هو المتعارف بنى على وقوعه تامّاً، ولكن لم يظهر من هؤلاء الالتزام بهذه المقالة في أمثال الفرع ممّا أشار إليه الأستاذ العلاّمة وممّا لم يشر إليه من الفروع الكثيرة الغير المخفيّة على المتأمّل، ولكن لم يفهم المراد ممّا ذكره الأستاذ العلاّمة من أنّ فتح باب اعتبار العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة، فإنه إن أريد به إطلاقات أوامر الأفعال ففيه أنّ الأوامر المتعلّقة بالأفعال لا يقتضي إلاّ وجوب إيجادها في الخارج.

أمّا وجوب الإتيان بها وامتثالها عند الشّك فيها فهو حكم عقلي لا دخل له بحديث الإطلاقات والعمومات من حيث إنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، بل لا يمكن استفادة هذا المعنى من هذه الأوامر حسبما قرّر تفصيل القول فيه في محلّه وإن أريد به إطلاقات أوامر وجوب الإطاعة ففيه أنّ التّمسك بإطلاقاتها في صورة الشّك أيضاً ممّا لا معنى له، لأنّ غاية ما يستفاد منها هو أصل وجوب إطاعة الأمر المتوجّه إلى الشّخص، وأما الإقدام بالفعل في صورة الشّك فلا يمكن أن يستفيد منها، لأنه من التّمسك بالعمومات والإطلاقات مع الشّك في الموضوع وهو كما ترى.هذا مع أن هذه الأوامر إمضاء لما يحكم به العقل فليست في مقام تأسيس حكم حتّى يتمسّك بإطلاقها. وبالجملة: الحكم بإلقاء العادة من جهة الإطلاق والحكم باعتبارها أيضاً مشكل في غاية الإشكال من عمل جماعة به في الجملة وكونه مقتضى قوله في بعض الرّوايات هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ ومن كون البناء عليه مستلزم التّأسيس فروع جديدة لم يلتزم بها أحد من الفقهاء فالحقّ أنّ الرّجوع إليه بإطلاقه لا يجوز.

فمن اعتاد الصلاة في أول وقتها، أو مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل، وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة، وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به، أو قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شك في الجزء الأخير كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم قدس الله أسرارهم.

واستدل فخر الدين على مختاره في المسألة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بأن خرق العادة على خلاف الأصل، ولكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام فلا بد من التتبع والتأمل.

والذي يقرب في نفسي عاجلا هو الالتفات إلى الشك وإن كان الظاهر من قوله عليه السلام: «فيما تقدم هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، أن هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة، لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل فتأمل والأحوط ما ذكرنا.

وأمّا الحكم بمقتضاه في المورد الّذي حكموا به كما في الغسل ومعتاد الاستنجاء حيث حكم بعض الأساطين بعدم اعتبار الشّك فيه بعد الخروج عن بيت الخلاء لمن كان الاستنجاء من عادته فلا يخلو عن إشكال أيضاً وإن لم يكن بمثابة الالتزام بالإطلاق فإنّا نعلم إنّ حكمهم بعدم الاعتناء بالشّك فيما حكموا به ليس من أجل دليل تعبّدي خاصّ وصل إليهم، بل من أجل نفس عموم الأخبار المتقدّمة.

الموضع الثالث

الدخول في غير المشكوك إن كان محققاً[١] للتجاوز عن المحل، فلا إشكال

---

(١) لا يخفى عليك أنّه ربّما يتراءى في بادي النّظر من هذه العبارة كون الدّخول في الغير أعمّ من التّجاوز عن المحلّ مع وضوح فساده، لأنّ الأمر بالعكس وليس الأمر كذلك، لأنّ المراد من العبارة حسبما يقتضيه التّأمل فيها هوإن الدّخول في الغير إن كان محقّقا للتّجاوز عن المحلّ، بل تحقّق التّجاوز قبله ففيه إشكال وكيف كان الأمر في هذا سهل فبالحريّ أن نصرف عنان القلم إلى بيان تعارض الأخبار والجمع بينها فنقول قد عرفت أنّ النّسبة بين ما دلّ على اعتبار التّجاوز من الأخبار وما دلّ على اعتبار الدّخول في الغير عموم وخصوص مطلق، فإنّ التّجاوز في غالب الأوقات وإن تحقّق بالدّخول في الغير، إلاّ أنّه قد يتحقّق أيضاً بدون الدخول في الغير كما إذا فرض حرف آخر الكلمة ساكنا شكّ في وجوده بعد أدنى فصل ولا إشكال في وقوع التّعارض بين الأخبار الظّاهرة في اعتبار التّجاوز والظّاهرة في اعتبار الدّخول في الغير، لأنّ الأولى تدلّ بظاهرها على كفاية التّجاوز عن المحلّ وعدم اعتبار الدّخول في الغير بمقتضى الحصر الموجود في بعضها، والثّانية تدلّ بالمفهوم على عدم كفاية التّجاوز عن المحلّ والجمع بينهما يمكن بأحد الوجهين:

أحدهما: حمل الإطلاق في الطّائفة الأولى على التّقييد في الطائفة الثّانية على ما هوالأصل في تعارض المطلق والمقيّد فيحكم بعدم اعتبار التّجاوز إذا تحقّق بغير الدّخول ووجوب الالتفات إلى الشّك.

ثانيهما: حمل التّقييد في الطّائفة الثّانية على كونه وارداً مورد الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾ فليس لها مفهوم حتّى يعارض الإطلاق

في الطّائفة الأولى، بل يصير إذا من المطلق والمقيّد المثبتين اللّذين لا يحمل المطلق فيهما على المقيّد فيما كان من مقولة الوضع لعدم ثبوت التّنافي بينهما الّذي هو الدّاعي إلى الحمل كما هو واضح على من له أدنى دراية فيحكم إذا باعتبار التّجاوز عن المحلّ وإن انفكّ عن الدّخول في الغير والمسألة بالنّظر إلى ملاحظة نفس الجمعين في غاية الإشكال والغموض، وإن كان ربما يقال إنّ الجمع الأوّل أولى من حيث إنّ الغلبة إنّما تصلح مصحّحة لذكر القيد وعدم إرادة المفهوم منه ومجرّد هذا لا يصلح معارضاً للظّهور اللّفظي المستفاد من القضيّة المقيّدة إلاّ أنّ لكلّ من الجمعين مقرّباً ومبعّداً، فالّذي يقرب الجمع الأوّل وجوه:

أحدها: قوله عليه السلام في موثّقة ابن أبي يعفور: «إنّما الشّك إذا كنت في شيء لم تجزه»، فإنّ الظّاهر منه بمقتضى كونه في مقام الحصر كون المناط مجرّد عدم التّجاوز وهو آب عن التّقييد بالدّخول في الغير.

ثانيها: ظاهر التّعليل الوارد فيما ورد في الوضوء وهو قوله عليه السلام هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ، فإنه لا إشكال في وجود العلّة بعد التّجاوز عن المحلّ وإن لم يدخل في الغير كما هو واضح.

ثالثها: قوله عليه السلام في بعض الأخبار المذكورة في الكتاب كلّما مضى من صلاتك وطهورك الحديث، فإنّ الظّاهر كونه وارداً لبيان إعطاء الضّابطة فهو آب عن التّقييد بالدّخول في الغير فهذه وجوه مقرّبة للجمع الأوّل كما أنّها مبعّدة للجمع الثّاني والّذي يقرب الجمع الثّاني ويعيّنه ويبعّد الجمع الأوّل قوله عليه السلام في رواية إسماعيل بن جابر إن شكّ في الرّكوع بعد ما سجد فليمض وإن شكّ الحديث، فإنّ الظّاهر كونه في مقام التّحديد للقاعدة الكليّة الّتي ذكرها بعدها بقوله كلّ شيء شكّ فيه الحديث وهو يمنع عن حمل القيد على الغالب كما هو واضح ضرورة أنّه لو لم يكن الدّخول في الغير معتبراً في القاعدة، بل كان نفس

التّجاوز عن المحلّ كافياً لقبح في مقام التّوطئة للقاعدة تحديد عدم الاعتناء بالشّك في الرّكوع بالدّخول في السّجود والشّك في السّجود بالدّخول في القيام والقول بأن التّحديد بذلك مبنيّ على الغالب مع ما فيه فاسد جداً إذ ليس أغلب صور الشّك في الرّكوع بعد الدّخول في السّجود، وكذلك ليس أغلب صور الشّك في السّجود القيام كدعوى عدم تحقّق التّجاوز عن المحلّ بالنّسبة إلى الرّكوع قبل السّجود وبالنّسبة إلى السّجود قبل القيام، إذ لا إشكال في تحقّق التّجاوز عن محلّهما بالمعنى الّذي عرفته بمجرّد الهوي للسّجود والنّهوض للقيام فيكشف هذا كلّه عن كون المناط هو الدّخول في الغير لا مجرّد الفراغ والتّجاوز عن محلّ الشّيء كيفما اتّفق، بل يمكن الاستدلال بالرّواية على المدّعى بالأولويّة بيانه أنّه لا إشكال في أنّ الهوي للسّجود غيره وكذلك لا إشكال في أنّ النّهوض للقيام غيره، فإذا لم يعتبرهما الشّارع مع كونهما غير المشكوك فعدم اعتباره لمطلق التّجاوز أولى، اللّهم إلاّ أن يقال إن التّجاوز عن محلّ الرّكوع والسّجود لا يتحقّق إلاّ بالهوي والنّهوض فتدبّر.

هذا مضافاً إلى ما ربّما يدّعى من ظهور نفس الذّيل في كون قوله صلى اللّه عليه وآله ودخل في غيره مقيّداً لقوله وجاوزه ومبيّنا للمراد منه فلا بدّ من أن يحكم بأنّ المراد من التّجاوز هو التّجاوز المتحقّق بالدّخول في الغير والاستدلال بالرّواية على الجمع الثّاني على ما عرفت أولى ممّا بيّنه الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في تقريب الاستدلال، فإنّ الظّاهر منه في بادي النّظر كونه في صدد بيان معنى الغير المعتبر بالرّوايات وأنّه مطلق الغير، أو خصوص ما يكون اعتباره في العمل من باب الأصالة لا التّبع وهذا كلام آخر في الغير لا دخل له بالمقام حسبما اعترف به دام ظلّه في مجلس البحث وإن أمكن توجيهه بأنّ مقتضى التّأمّل فيه صدراً وذيلاً إرادة الاستدلال على المدّعى بالأولويّة القطعيّة، ولكن مع هذا كلّه ما ذكروه من

في اعتباره وإلا فظاهر الصحيحتين الأوليين اعتباره، وظاهر إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره ويمكن حمل التقييد في الصحيحتين على الغالب خصوصاً في أفعال الصلاة فإن الخروج من أفعالها يتحقق غالباً بالدخول في الغير، وحينئذ فيلغو القيد ويحتمل ورود المطلق على الغالب فلا يحكم بالإطلاق.

البيان لا يخلو عن تأمّل غير مخفيّ على المتأمّل.

وإذ عرفت أنّ لكلّ من الجمعين مقرّباً ومبعّداً فاعلم أنّ المقرّب للجمع الثّاني أقوى من المقرّب للجمع الأوّل، فإنّ الأوّل يمكن حمله على الغالب سيّما بملاحظة صدره وما يذكره الأستاذ العلاّمة في بيان دفع الإشكال عن الرّواية لا ينافيه كما هو واضح، وأما الثّاني فلا ظهور له بحيث يعارض المقرّب للجمع الثّاني، وأما الثّالث فلأنّ ظهور قوله عليه السلام هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ في العليّة ليس بمثابة يعارض ظهور المقرّب للجمع الثّاني، فإنّ التّأويل فيه غير ممكن، أو في غاية البعد كما هو واضح، ومن هنا رجّح شيخنا الأستاذ العلاّمة القول باعتبار الدّخول في الغير.

ثمّ إنّ في رواية إسماعيل إشكالاً لا ينبغي أن يخفى على الفطن، فإنّ ظاهر إطلاقها وجوب الالتفات إلى الشّك في السّجود بعد التّشهد أيضاً ما لم يقم، مع أن الظّاهر أنّه لا إشكال في عدم الالتفات إليه عند من لا يرى اختصاص الغير بالرّكن، هذا ولكن يمكن أن يقال إنّ المراد من القيام في الرّواية الّذي جعل حدّاً لعدم الاعتناء بالشّك في السّجود هو القيام لغير الرّكعة الثّالثة، فإنّ المستكشف من الرّواية هو إلقاء مقدّمات الأفعال لا نفس الأفعال، ومن المعلوم أنّ التّشهّد كالسّجود فعل مستقلّ.

وبالجملة: القول بإلقاء الدّخول في التّشهّد لا ينطبق على قول من أقوال المسألة.

ويؤيد الأول ظاهر التعليل المستفاد من قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، وقوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»، بناء على ما سيجيء من التقريب، وقوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك الخبر»، لكن الذي يبعده أن الظاهر من الغير في صحيحة إسماعيل بن جابر: «إن شك في الركوع بعد ما سجد وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض» بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك كل شيء شك فيه الخبر كون السجود والقيام حداً للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنه لا غير أقرب من الأول بالنسبة إلى الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلى السجود إذ لو كان الهوي للسجود كافياً عند الشك في الركوع والنهوض للقيام كافياً عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شك قبل الاستواء قائماً.

وممّا ذكرنا يظهر أن ما ارتكبه بعض من تأخر من التزام عموم الغير وإخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ضعيف جداً، لأن الظاهر أن القيد وارد في مقام التحديد والظاهر أن التحديد بذلك توطئة للقاعدة وهي بمنزلة ضابطة كلية كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم الكلام فكيف يجعل فرداً خارجاً بمفهوم الغير عن عموم القاعدة.

فالأولى أن يجعل هذا كاشفاً عن خروج مقدمات أفعال الصلاة عن عموم الغير فلا يكفي في الصلاة مجرد الدخول ولو في فعل غير أصلي فضلاً عن كفاية مجرد الفراغ.

والأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ إلاّ أنّه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره كما لو فرغ عن الصلاة

والوضوء، فإن حالة عدم الاشتغال بها تعد مغايرة لحالهما وإن لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما.

وأمّا التفصيل بين الصلاة والوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الأخير منه فيرده اتحاد الدليل في البابين، لأن ما ورد من قوله عليه السلام: «**فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك**» عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً، ولذا استفيد منه حكم الغسل والصلاة أيضاً.

وكذلك موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة صدرها دال على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقاً من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهرها يأبى عن التقييد وكذلك روايتا زرارة وأبي بصير المتقدمتان آبيتان عن التقييد.

وأصرح من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: «**كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه**».

الموضع الرابع

قد خرج من الكلية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث فإنهم أجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر، وأما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات، وقد نص على الحكم في الغسل[1] جمع ممن تأخر

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الحكم بخروج الوضوء عن القاعدة مصرّح به في كلام جمع من الأصحاب منهم ثاني الشّهيدين في تمهيد القواعد حيث حكم بأنّ

مقتضى القاعدة عدم الالتفات بالشّك في الجزء السّابق من الوضوء بعد الدّخول في الجزء اللاّحق منه إلاّ أنّ مقتضى الرّوايات خروج الوضوء عن القاعدة، وأما إلحاق الغسل التّرتيبي والتّيمّم بالوضوء فمحلّ خلاف بين الأصحاب فعن الأكثر الإلحاق وعن بعض الأساطين عدم الإلحاق، بل في الجواهر لشيخنا الأستاذ في شرحه على الشّرائع: «عدم عثوره على القول بإلحاق الغسل عن غير السّيد في الرّياض قال: ومن العجب ما وقع في الرّياض من جريان حكم الوضوء في الغسل فيلتفت إلى كلّ جزء وقع الشّك فيه مع بقائه على حال الغسل ولم أعثر على مثل ذلك لغيره» انتهى كلامه رفع مقامه، لكن عن قواعد العلاّمة ما يدلّ على الإلحاق حيث قال فيه: «ولو شكّ في شيء من أفعال الطّهارة فكذلك أتى به وبما بعده إن لم تجفّ البلل إن كان على حاله، وإلاّ فلا التفات في الوضوء والمرتمس والمعتاد على إشكال» انتهى كلامه رفع مقامه، وعن ثاني المحقّقين في شرح قوله: «إن كان على حاله فهم التّعميم حيث فسّره بقوله أي في فعل الطّهارة من وضوء وغيره» انتهى كلامه رفع مقامه، وعن بعض من قارب عصرنا التّفصيل في التّيمّم بين ما كان منه بدل الوضوء فلا يعتني بالشّك الواقع فيه في الأثناء وبين ما كان منه بدل الغسل فيعتني بالشّك الواقع فيه في الأثناء كنفس الغسل أمّا دليل الأكثرين فهو تنقيح المناط الّذي أشار إليه الأستاذ العلاّمة في كيفيّة تطبيق حكم الوضوء على القاعدة وحاصله: أنّ حكم الشارع بالالتفات إلى الشّك الواقع في أثناء الوضوء إنّما هومن حيث وحدة مسبّبه المشترك بينه وبين الغسل والتّيمم فلا بدّ من إلحاقهما به في الحكم المذكور.

وأمّا دليل القول بعدم الإلحاق فهو إن أصل الحكم بالالتفات في الوضوء وأخويه على خلاف القاعدة المستفادة من العمومات على ما عرفت من ثاني الشّهيدين، وقد خرجنا عنه في الوضوء من جهة قيام الإجماع والأخبار فيبقى غيره

عن المحقق كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك.

وكيف كان فمستند الخروج قبل الإجماع الأخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة، إلا أنه يظهر من رواية ابن أبي يعفور[1] المتقدمة وهي قوله:

تحت القاعدة لعدم ما يقتضي بالخروج عنه بعد عدم كون القياس من مذهبنا، وأمّا دليل القول بالتّفصيل في التّيمم فهو إن قضيّة البدليّة كون حكم البدل حكم المبدل وهذا يقضي بالتّفصيل بين ما كان من التّيمم بدل الوضوء وما كان منه بدل الغسل، هذا ولكنك خبير بضعف التّفصيل في التّيمم لوضوح ضعف دليله، وأما القول بإلحاقه مطلقاً وإلحاق الغسل لا يخلو عن إشكال، وإن كان هو الأوجه من القول بعدمه، وإن كان الأصل معه.

(١) قد وجّه ظهور كون الحكم في الوضوء على طبق القاعدة من الرّواية لا خارجا عنها بعد ظهور قوله عليه السلام في ذيل الرّواية إنّما الشّك إذا كنت في شيء لم تجزه في التّعليل للحكم المذكور كما هو من الواضحات الغير المحتاجة إلى البيان بأمور:

أحدها: استلزام الحكم بخروج الوضوء تخصيص المورد وهو قبيح فتدبّر.

ثانيها: الاستدلال لما هو خارج عن القاعدة بالقاعدة وهو أمر قبيح برأسه لا دخل له بقبح تخصيص المورد كما هو واضح لمن له أدنى دراية.

ثالثها: لزوم التّناقض بين المفهوم وعموم التّعليل، ولكن يتفصّى عن الإشكال المذكور بوجوه:

أحدها: جعل المراد من قوله إنّما الشّك إذا كنت الحديث إلقاء الشّك الواقع في أثناء الشّيء فيختصّ مدلوله بالأثناء فلا يلزم شيء من المحذورين، لأنه يصير المعنى حينئذ إنّما يعتبر الشّك ويلتفت إليه إذا كانت في أثناء الشّيء فيدلّ بمفهوم

الحصر على إلقاء الشّك بعد الفراغ عن الشّيء المركّب، وليس هذا مثل قوله: «إذا شككت في شيء ودخلت في غيره» الحديث الظّاهر في الشّك في الوجود على ما عرفت تفصيل القول فيه، بل قوله في المقام ظاهر في الشّك في الأثناء كما هو واضح، وقد كان الأستاذ العلاّمة يدّعي أنّ إرادة القدر المشترك من الشّك في الأثناء وغيره في المقام ليس فيه محذور أصلاً لوجود الجامع بين الكون في الشّيء وهو مطلق الثّبوت على الشّيء والكون عليه، سواء تحقّق بالكون في أثنائه، أو في محلّه، لأنه قسم من الكون في الشّيء، ولكنك خبير بأنّ ما ذكره دام ظلّه لا يخلو عن تأمّل.

هذا ملخّص هذا الوجه وأورد عليه الأستاذ العلاّمة بأنّ لازم هذا التّوجيه عدم الالتفات إلى الشّك الواقع في غسل جزء من الوجه، أو اليد بعد الفراغ عن غسلهما لعموم الشّيء وشموله لأجزاء الأجزاء كنفس الأجزاء ودعوى اختصاصه بالأجزاء الأصليّة ممّا لا شاهد لها بعد شمول لفظ الشّيء بحسب اللّغة والعرف وعمومه لمطلق الأجزاء إذ لا صارف لهذا العموم من الخارج.

ثانيها: ما ذكره الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في مجلس البحث من جعل قوله في ذيل الرّواية إنّما الشّك إذا كنت الحديث تعليلاً لمنطوق صدرها فإذا جعلنا مفهوم الذّيل تعليلاً لمنطوق الصّدر وحده لا لمنطوقه ومفهومه لم يلزم عليه شيء من المحاذير لعدم كون الشّك في أثناء الوضوء إذا داخلاً في عموم التّعليل حتّى يتوجّه عليه خروج المورد القبيح على تقدير لزومه على فرض القول بالتّعميم، أو التّناقض الصّوري الرّاجع إلى تعارض عموم التّعليل مع مفهوم الصّدر بالتّعارض العموم والخصوص الّذي ليس هو في نفسه محذورا مستقلاً، بل لا معنى لجعله محذوراً أصلاً كما لا يخفى، ولا كون الكلام مسوقا لبيان علّية حكم الشّك في الأثناء حتّى يرد عليه لزوم الاستدلال بما هو خارج عن القاعدة بنفس القاعدة.

هذا ملخّص ما أفاده دام ظلّه في مجلس البحث، ولكنك خبير بأنّ هذا التّوجيه أيضاً لا يخلومن المناقشة، لأنّ الحكم بعدم كون الذّيل تعليلاً لمفهوم الصّدر ممّا لا معنى له بعد ظهور الكلام في المفهوم، فإنّ الظّاهر أنّه أراد بيان العلّة لجميع ما حكم به في الرّواية لا لبعضه.

وبالجملة: هذا التّوجيه، وإن كان مستقيماً على تقدير تماميّته، إلاّ أنّه خلاف ظاهر الرّواية فيتوقّف ارتكابه على شاهد من الخارج يشهد عليه.

ثالثها: ما أفاده دام ظلّه أيضاً في مجلس البحث وفي الكتاب من جعل الوضوء في نظر الشارع أمراً بسيطاً باعتبار وحدة مسبّبه لا تركيب فيه أصلاً حتّى يصدق مفهوم التّعليل على الشّك في غسل عضوين المختلفين ويلزم من الالتزام بعدم ثبوت حكمه فيه بالإجماع المحذور الظّاهر اللّزوم على تقدير تسليم التّركيب عند الشارع على ما عرفت تفصيل القول فيه، وهذا ليس تخصيصاً في الشّيء ولا في الغير ولا ارتكاب مجاز فيهما ولا في غيرهما وإن كنّا لو خلّينا وأنفسنا حاكمين بكون الوضوء مركّباً في نظر الشّارع من شرائط وأجزاء كالصّلاة وغيرها حسبما ظهر لنا في أنظارنا من جهة قصورها، فهذا نظير ما حكم به جماعة في الشّك في الكلمات وأجزائها بعد الدّخول في غيرها، بل في الشّك في الآية بعد الدّخول في غيرها، بل في الشّك في الحمد بعد الدّخول في السّورة كما يظهر من بعض الأصحاب من أنّ الشّك في القراءة قبل الدّخول في الرّكوع يلتفت إليه معلّلين ذلك بأنّ هذه الأمور في نظر الشّارع بسيطة وإن كانت في نظرنا مركّبة من أفعال، وإن كان ما ذكروه في محلّ التّأمّل، بل المنع نظراً إلى عدم الدّاعي إلى هذا الكلام بعد القول من جماعة كثيرة بجريان القاعدة بالنّسبة إلى الشّك في حروف الكلمات بعد الدّخول في غيرها فضلاً عن جريانها بالنّسبة إلى الشّك في الكلمات والآيات بعد الدّخول في غيرهما فضلاً عن الشّك في الحمد بعد الدّخول في

«إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» أن حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج عنها بناء على عود ضمير غيره إلى الوضوء لئلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء، وحينئذ فقوله عليه السلام إنما الشك مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من أجزاء عمل وأنه إنما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه هذا.

ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل من جهة أنه يقتضي بظاهر

السّورة وهذا بخلاف الفرض، فإنّ الدّاعي إلى ارتكاب ما ذكر موجود فيه جزماً نظراً إلى ما عرفت من لزوم المحذور على تقدير عدمه على ما عرفت تفصيل القول فيه.

فإن قلت: تصحيح كلام الشّارع ودفع المحذور عنه لا ينحصر في ارتكاب ما ذكر حتّى يرتكب دفعاً للمحذور المذكور فيبنى على دفعه بالتزام التّوجيه الثّاني.

وبالجملة: احتمال توجيه آخر غير ما ذكر يمنع من جعل الوجه في دفع الإشكال ما ذكر على سبيل الحصر. قلت: احتمال توجيه آخر لا ينفع بعد كونه خلافاً لظاهر اللّفظ.

وبالجملة: ما ذكر أخيراً من التّوجيه مع التّوجيه الثّاني نظير دوران الأمر بين المجاز في النّسبة والمجاز في الكلمة، ثمّ إنّ من مؤيّدات هذا التّوجيه ما ذكره الأستاذ العلاّمة دامت إفاضاته من إلحاق جماعة كثيرة الشّك في الغسل والتّيمّم بالوضوء في الحكم المذكور وليس في ذلك إلاّ من جهة ما استفادوا من كون الحكم في الوضوء من جهة بساطته عند الشّارع من جهة وحدة مسبّبه، ولذا ألحقوا الغسل والتّيمّم بالوضوء في الحكم المذكور فتدبّر.

الحصر أن الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد، مضافاً إلى أنه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شك في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه، لأنه باعتبار أنه شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الأخبار السابقة، ومن حيث إنه شك في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال إن الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه وهي الطهارة، فلا يلاحظ كل فعل منه بحياله حتى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعض أجزائه كغسل اليد مثلاً شيئاً مستقلاً يشك في بعض أجزائه قبل تجاوزه، أو بعده ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

وبالجملة: إذا فرض الوضوء فعلا واحداً لم يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالاً مستقلة يجري فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شيء من الإشكالين في الاعتماد على الخبر ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة، إذ الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكا واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه، والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه، أو بعده.

ثم إن فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة إلى أجزائه ليس أمراً غريباً فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من أجزاء القراءة حتى الكلمات والحروف، بل الأظهر عندهم كون الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً، وقد عرفت النص في الروايات على عدم اعتبار الهوي للسجود والنهوض للقيام.

وممّا يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء في هذا الحكم إذ لا وجه له ظاهراً إلا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض أعني الطهارة.

الموضع الخامس

ذكر بعض الأساطين: **«أن حكم الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط، بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل حكم الأجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية ولا فرق بين الوضوء وغيره»** انتهى، وتبعه بعض من تأخر عنه.

واستقرب في مقام آخر إلغاء الشرط في الشك بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات.

وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فأوجب إعادة المشروط.

والأقوى التفصيل بين الفراغ[1] عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة

---

(١) لا يخفى عليك جودة ما ذكره دام ظلّه من التّفصيل من الجهتين أي من جهة التّخصيص ببعد الفراغ عن المشروط والتّخصيص بالمشروط الّذي فرغ عنه دون غيره، أمّا الدّليل على التّخصيص من الجهة الأولى فلعدم صدق أخبار القاعدة قبل الفراغ عن المشروط وصدقها على الشّك في الشّرط بعد الفراغ عن المشروط، سواء في ذلك ما دلّ على اعتبار التّجاوز عن المحلّ وما دلّ على اعتبار الدّخول في الغير.

أمّا الأوّل: فظاهر ضرورة أنّ محل إحراز الشّرط ليس بعد الفراغ عن المشروط، بل قبله. وأما الثّاني: فإنه وإن كان ربما يتوهّم عدم صدقه على الشّك في الشّرط بعد

الفراغ عن المشروط نظراً إلى أنّ المشروط لا يعدّ مغايراً للشّرط حتّى يحكم بعدم اعتباره، بل المدار على خروج وقت المشروط إلاّ أنّ مقتضى التّحقيق صدقه أيضاً من حيث إنّ الفراغ عن المشروط يغاير الشّرط بالمعنى الّذي عرفته سابقاً قطعاً، وأما الدّليل على التّخصيص من الجهة الثّانية فلاختصاص الأخبار بالدّلالة على الحكم بوجود الشّرط بالنّسبة إلى المشروط الّذي فرغ عنه لاختصاص وجود موضوعها بالنّسبة إليه، بل مقتضاها منطوقا ومفهوما اعتبار الشّك في الشّرط بالنّسبة إلى مشروط آخر كما هو واضح. توضيح ذلك: أنّ الشارع قد يحكم بإلقاء الشّك في الشّرط من حيث إنّه شكّ في الشّرط وبالنّسبة إلى جميع ما هو مشروط له فيرجع حكمه إذا إلى البناء على وجود الشّرط مطلقاً ولو قبل الفراغ عن المشروط، بل قبل الدّخول فيه، بل قبل كون المكلّف على هيئة الدّاخل في مشروطه كما إذا وقع الشّك في وجود بعض ما يعتبر في الشّرط بعد الفراغ عنه كالشّك الواقع في غسل بعض الأعضاء في الوضوء، أو الغسل بعد الفراغ عنهما وقد يحكم بوجود الشّرط بعد الفراغ عن مشروطه مطلقاً، بمعنى كون الفراغ عنه علّة للحكم بوجوده المطلق حتّى بالنّسبة إلى غيره وقد يحكم بوجوده بعد الفراغ عن المشروط بعنوان يختصّ به بحيث لا يتعدّى إلى غيره وهو عنوان كون الشّك فيه شكّاً بعد التّجاوز عن المحلّ، أو بعد الدخول في الغير، أمّا حكمه بإلقاء الشّك في الشّرط على الوجه الأوّل فلا ريب في أنّه يقتضي الحكم بصحّة كلّ ما يعتبر فيه من غير فرق.

وكذلك حكمه بإلقاء الشّك في الشّرط على الوجه الثّاني، فإنه لا إشكال في اقتضائه أيضاً الحكم بصحّة كلّ ما يعتبر فيه من الأفعال.

وأمّا حكمه بإلقائه على الوجه الثّالث فلا ريب في عدم اقتضائه إلاّ الحكم بوجوده بالنّسبة إلى المشروط الّذي فرغ المكلّف عنه لا بالنّسبة إلى غيره من غير فرق في ذلك بين القول باعتبار القاعدة من باب التّعبّد والقول باعتبارها من باب الظّن، فإنه وإن لم

يكن بناء على الثّاني التّفكيك في حصول الظّن بالنّسبة إلى وجود الشّرط، إلاّ أنّه لا بدّ من التّفكيك في اعتباره من حيث اختصاص الدّليل على اعتباره بعنوان مختصّ بالمشروط الّذي وقع الفراغ عنه فهذا نظير الشّك في فعل صلاة الظّهر بعد الدّخول في العصر في إلقاء الشّك فيه بالنّسبة إلى الحكم بصحّة العصر وأنّها وقعت عقيب الظّهر ومترتّبة عليه وعدم إلقائه بالنّسبة إلى أصل وجوده بحيث لا يحكم بوجوب الإتيان بها بعد فعل العصر حيث إنّ الشّك في فعل الظّهر بعنوان ترتّب العصر عليه شكّ في الشّيء بعد الدّخول في الغير وبغير ذلك العنوان ليس شكّاً فيه بعد الدّخول في الغير، أو شكّاً في الشّيء بعد تجاوز محلّه فلا يحكم بإلقائه، بل يحكم بمقتضى أصالة الاشتغال والإخبار بعدم إلقائه بالنّسبة إليه، بل المقام أولى بعدم اعتبار الشّك بالنّسبة إلى غير المشروط الّذي وقع الفراغ عنه كما هو واضح.

ثمّ إذا عرفت حكم الأقسام المتصوّرة في المقام لحكم الشارع بإلقاء الشّك في الشّرط المشكوك فيه لم يبق لك إشكال في التّفصيل من الجهة الثّانية ضرورة كون حكم الشارع بإلقاء الشّك في الشّرط في مفروض البحث من القسم الثّالث لا الثّاني والأوّل ولا فرق فيما ذكرنا على ما عرفت سابقاً أيضاً بين الشّك في الشّرط قبل الدّخول في المشروط مع كون المكلّف على هيئة الدّاخل، أو بعد الدّخول، أو الشّك في أثنائه فيحكم، بلزوم إحراز الشّرط بالنّسبة إلى ما بقي من العمل إن أمكن، وإلاّ فيحكم بفساد العمل ووجوب إعادته.

نعم قد يقال، بل قيل بالنّسبة إلى ما يكون محلّ إحرازه لتمام العمل قبل الدّخول فيه كالطّهارة بإلقاء الشّك فيه بعد الدّخول في العمل فيلحق بالشّك فيه بعد الفراغ من العمل ويحكم بصحّة العمل المدخول فيه نظراً إلى عموم ما دلّ على لغويّة الشّك بعد التّجاوز عن المحلّ، أو بعد الدّخول في الغير، هذا ولكن يردّ هذا القول ما رواه الأستاذ العلاّمة في الكتاب من صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام بناء على كون

إليه لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه أما بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشك فيه، لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله.

وربّما بنى بعضهم ذلك على أن معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول، أو يختص بالمدخول.

أقول: لا إشكال في أن معناه البناء على حصول المشكوك فيه لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقاً، فلو شك في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول إليه لا على تحققه مطلقاً حتى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر، فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنما فات محله من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقق لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل.

ومن هنا يظهر أن الدخول في المشروط أيضاً لا يكفي في إلغاء الشك في الشرط، بل لا بد من الفراغ عنه، لأن نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة وتجاوز محله باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبلة. نعم ربما يدعى في مثل الوضوء أن محل إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كل جزء.

ومن هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل إحرازه

السؤال فيه عن حكم الفرض حسبما هو الظّاهر منه لا عن حكم العمل بالاستصحاب، أو غيره، بل لا بدّ من حمل الرّواية على الفرض، لأنّ بما ذكر في الاستصحاب على خلاف الإجماع كما لا يخفى.

قبل الدخول في العبادة وبين غيره مما ليس كذلك كالاستقبال والستر، فإن إحرازهما ممكن في كل جزء وليس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص بخلاف الوضوء وحينئذ فلو شك في أثناء الصلاة في الستر، أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلة.

والمسألة لا تخلو عن إشكال إلا أنه ربما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك في الوضوء في أثناء الصلاة وفيه بعده (صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو أم لا قال إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف وأعادها وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك)، بناء على أن مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك.

الموضع السادس

أن الشك في صحة الشيء المأتي به حكمه حكم الشك في الإتيان، بل هو هولان مرجعه إلى الشك في وجود الشيء[1] الصحيح ومحل الكلام ما لا

---

(١) لا يخفى عليك إنّ إرجاع الشّك في الصّحة إلى الشّك في الوجود بما ذكره الأستاذ العلاّمة من أخذ المشكوك الشّيء الصّحيح لا ذات الشّيء لا يجدي في الحكم بشمول الأخبار له على تقدير القول بظهورها في الشّك في أصل الوجود ضرورة عدم رجوع الشّك في الصّحة إلى الشّك في الوجود بالاعتبار المذكور من غير فرق في ذلك بين القول بوضع أسماء العبادات للأعمّ حتّى يحتاج إلى اعتبار ما ذكر، أو للصّحيح حتّى لا يحتاج إلى اعتباره، فإنه إذا قيل بأنّ منصرف الأخبار هو الشّك في أصل الفعل بأن شكّ المكلّف في أنّه ركع مثلاً أم لا لم ينفع القول بوضع لفظ الرّكوع للصّحيح في شمولها لما إذا وقع الشّك في بعض

يرجع[1] فيه الشك إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة كما لو شك في

ما يعتبر فيه بعد القطع بوجوده وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً، ولذا استشكل الأستاذ العلاّمة في الحكم بالإلحاق.

(١) لا يخفى عليك مراد الأستاذ العلاّمة من هذا الكلام، فإنّ مقصوده منه أنّ ما ذكرنا من الكلام في إلحاق الشّك في الصّحة بالشّك في الوجود فإنّما هو فيما إذا لم يكن الشّك في الصّحة مسبّباً عن الشّك في ترك بعض ما يعتبر في الصّحة من الأمور المعدودة أفعالا برأسها، وإلاّ فلا إشكال في الإلحاق ولا كلام فيه، لأنّ قضيّة جريان القاعدة بالنّسبة إلى المشكوك رفع الشّك عن الصّحة على نحو الحكومة من حيث تسبّبه عنه بقضيّة الفرض، هذا ولكن في المقام سؤال على ما أفاده دام ظلّه وهوإن الشّك في الصّحة دائماً مسبّب عن الإتيان ببعض ما يعتبر فيها شطرا، أو شرطاً فعلاً، أو تركاً ضرورة عدم وقوع الشّك في صحّة الموجود البسيط من جميع الجهات، بل استحالته على تقدير تسليم وجود مثله بالنّسبة إلى الأعمال الواقعة في حيّز الطّلب في الشّرع فالشّك في صحّة المأتيّ به لا بدّ من أن يرجع إلى الشّك في إتيان بعض ما يعتبر في صحّة العمل شطراً، أو شرطاً فيكون جريان القاعدة بالنّسبة إلى الشّك المسبّبي حاكماً على الحكم بالاعتناء بالشّك فيه لمقتضى نفس الأخبار المتقدّمة منطوقاً ومفهوماً على ما التزمت به فيرتفع إذا ثمرة النّزاع إذ بعد تسليم الفريقين لزوم إلحاق الشّك في الصّحة بالشّك في الوجود لم يكن معنى للنّزاع في أنّه من جهة جريان القاعدة في نفس الشّك المسبّبي، أو في الشّك السّببي فلا معنى محصّل لما ذكره الأستاذ العلاّمة في تحرير محلّ النّزاع، ولكن يمكن التّفصي عن الإشكال المذكور بأنّ الشّك في الصّحة دائماً وإن تسبّب من الشّك في إتيان العمل على وجهه المعتبر عند الشّارع الّذي يرجع إلى الشّك في إتيان بعض ما يعتبر في صحّة العمل شطراً، أو شرطاً لما ذكر من استحالة وقوع الشّك

في تحقق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة، أو كلمات الآية.

لكن الإنصاف أن الإلحاق لا يخلو عن إشكال لأن الظاهر من أخبار الشك في الشيء أنه مختص بغير هذه الصورة إلا أن يدعى تنقيح المناط، أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم مثل موثقة ابن أبي يعفور[1]، أو يجعل أصالة الصحة[2] في فعل الفاعل المريد للصحيح أصلاً برأسه ومدركه ظهور حال المسلم.

قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشك في بعض أفعال الطهارة: «إن

في صحّة الأمر البسيط ذهناً وخارجاً، إلاّ أنّ ما يعتبر في صحّة العمل على وجهين:

أحدهما: ما يكون وجوده مغايراً لوجود المشروط في الخارج.

ثانيهما: ما يكون متّحداً معه في الوجود بحيث لا مغايرة أصلاً.

ووجود القسمين ممّا لا مجال لإنكاره وما أخرجه الأستاذ العلاّمة من محلّ الكلام هو الأوّل، ومن المعلوم أنّ من إلحاقه بالشّك في الوجود لا يلزم إلحاق القسم الثّاني، فإذا قيل بأنّ ظاهر الأخبار هو عدم الاعتناء بالشّك في خصوص أصل الوجود لا معنى للحكم بإلقاء الشّك في الصّحة من جهة القاعدة بالنّسبة إلى القسم الثّاني هذا.

(١) استفادة التّعميم منه ظاهرة على ما أفاده دام ظلّه سابقاً من عدم امتناع إرادة الشّك في الوجود والشّك في الواقع في أثناء الشّيء من الرّواية بخلاف ساير الرّوايات، وقد عرفت بعض الكلام في ذلك، مع أن الحكم بالتّعميم المذكور غير ظاهر اللّزوم لما ذكره فتدبّر.

(٢) لا يخفى عليك أنّ مراده دام ظلّه من هذا الكلام مجرّد ذكر وجه للحكم بالتّعميم لا كونه معتقدا بتماميّته حتّى يرد عليه بأنّ الأصل المذكور لا مدرك له لعدم دليل يدلّ على اعتبار ظهور حال المسلم من حيث هو مطلقاً.

الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة» انتهى.

ويمكن استفادة اعتباره[١] من عموم التعليل المتقدم في قوله هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فإنه بمنزلة صغرى لقوله، فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به إبراء ذمته، لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر وعمداً خلاف إرادة الإبراء.

الموضع السابع

الظاهر أن المراد بالشك[٢] في موضع هذا الأصل هو الشك الطارئ بسبب

---

(١) لا إشكال في إمكان استفادة اعتبار الشّك في الصّحة بعد الدّخول في الغير، بمعنى إيجابه الحكم بوقوع المشكوك ووجوده من التّعليل المذكور، لأنه بمنزلة الكبرى لكلّ ما يكون المكلّف أذكر بالنّسبة إليه، فكما أنّه يدلّ على عدم الاعتناء بالشّك في وجود شيء بعد التّجاوز عن محلّه والدّخول في غيره من حيث إنّ المكلّف الملتفت الباني على الإتيان بالمأمور به لا يترك من الأفعال ما له دخل فيه فيظنّ بعد التّجاوز عنه والدّخول في غيره إتيانه إذا شكّ فيه وهذا هو المراد من التّعليل في الرّواية، ويدلّ على عدم الاعتناء بالشّك في صحّة ما أتي به بعد الدّخول في غيره لعين العلّة المذكورة، فإنّ المكلّف الباني على الامتثال لا يترك ما له دخل في صحّة عمله، فإن شئت قلت: إنّ التّعليل يدلّ على اعتبار ظهور حال المسلم بالنّسبة إلى عمله مطلقاً سواء تعلّق بنفسه، أو بأجزائه، أو بشرائطه.

(٢) لا يخفى عليك أنّه قد يورد عليه بأنّ ما استظهره أوّلا لإيجاب الحكم بعده بأنّ المسألة ذات وجهين لو علم كيفيّة العمل، ولكنك خبير بأنّ هذا الإيراد في غير محلّه، لأنّ استظهار أحد الوجهين في المسألة لا ينافي الحكم بثبوت الوجهين لها

الغفلة عن صورة العمل فلو علم كيفية غسل اليد وأنه كان بارتماسها في الماء لكن شك في أن ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا، ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان: من إطلاق بعض الأخبار ومن التعليل بقوله هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فإن التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال فيدل على نفيه عن غير مورد العلة. نعم لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء[1] نسياناً، أو تركه تعمداً، والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة

وإنّما المنافي له استشكاله وعدم ترجيحه لأحد الطّرفين بعد ترجيحه له والأمر ليس كذلك فيما ذكره

كما لا يخفى، ثمّ إنّ ما استظهره دام ظلّه الظّاهر أنّه في كمال الاستقامة لعدم إطلاق للأخبار الواردة في الباب بالنّسبة إلى الفرض بحيث يطمئنّ به النّفس وتركن إليه، وإن كان بعضها ظاهراً في النّظرة الأولى في الإطلاق، مضافاً إلى ما ذكره دام ظلّه من تقدّم قضيّة التّعليل على قضيّة المعلول حيث إنّ المعلول عموماً وخصوصاً تابع بحكم العرف لعموم العلّة وخصوصها كما هو ظاهر لمن له أدنى خبرة بالمحاورات العرفيّة.

(١) قد يستشكل فيما ذكره بأنّ ظاهر التّعليل هو عدم الاعتناء باحتمال عدم الإتيان بشيء من العمل غفلة، أو نسيانا بالاحتمال عدم الإتيان بشيء منه عمداً، لأنّ الأذكريّة حين العمل إنّما يصلح علّة لإلقاء الاحتمال الأوّل لا الاحتمال الثّاني، ولكنك خبير بضعف هذا الإشكال وفساده، لأنّ التّعليل في مقام اعتبار ظهور حال المسلم المريد للامتثال، ولمّا كان هذا الظّهور موقوفاً على إحراز التّذكّر، وإلاّ فلا ظهور لحال المسلم في إتيانه بالعمل على وجهه وعدم تركه لما له دخل له من حيث إنّه ليس معصوما من الخطإ والنّسيان، فلذا جعل العلّة أذكريّة المكلّف حين العمل فلا يترك إذا كان أذكر ما له دخل في صحّة عمله عمداً فمع ذلك كيف

يدل على نفي الاحتمالين ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول الأخبار له الوجهان. نعم قد يجري هنا أصالة[1] عدم الحائل فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل، لكنه من الأصول المثبتة وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الأمور المتقدمة.

المسألة الثالثة: في أصالة الصحة في فعل الغير

وهي في الجملة من الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً بين المسلمين فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد المتفق عليها عند الشك.

إلا أن معرفة مواردها ومقدار ما يترتب عليها من الآثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول يتوقف على بيان مدركها من الأدلة الأربعة.

ولا بد من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة.

أمّا الكتاب: فمنه آيات

يمكن أن يقال إنّ التّعليل لا يدلّ على التّعميم وعدم الفرق.

وبالجملة: فساد الإشكال المذكور ممّا لا يحتاج إلى البيان من جهة كمال وضوحه وظهوره.

(١) قد تقدّم الكلام في جريان هذا الأصل وأمثاله وأنّه مبنيّ على اعتبار الأصل المثبت مطلقاً، أو فيما إذا كانت الواسطة خفيّة على تقدير تسليم خفاء الواسطة في المقام وأنّه لا تعلّق للأصل المذكور بالقاعدة أصلاً وأنّه لا فرق في جريانه بين صور الشّك من حيث وقوعه قبل العمل، أو في أثنائه، أو بعده فراجع إليه.

منها: قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً﴾* بناء على تفسيره بما في الكافي من قوله عليه السلام: «لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو»*، ولعل مبناه على إرادة الظن والاعتقاد(١) من القول.

ومنها: قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾*، فإن ظن السوء أثم وإلا لم يكن شيء من الظن إثماً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾*، بناء على أن الخارج من عمومه ليس إلا ما علم فساده، لأنه المتيقن، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾*.

والاستدلال به يظهر من المحقق(٢) الثاني حيث تمسك في مسألة بيع الراهن مدعياً بسبق إذن المرتهن وأنكر المرتهن بأن الأصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد.

---

(١) لا يخفى عليك أنّه يمكن أن يبتني الاستدلال به على وجه آخر وهو إن يراد من القول معناه الحقيقي من حيث كونه منبعثا من ظنّ السّوء فتدبّر.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ظاهر هذا الكلام هو استدلال المحقّق الثّاني بالآية الثّانية، ولكنه ليس بمراد قطعاً كما هو واضح فلا بدّ من أن يجعل مرجع الضّمير الآية الأولى، أو الوجه حيث إنّ المقصود من كون الآيتين بيان الاستدلال بما دلّ على لزوم القصد وصحّته من عموم الآيات، ولعلّ هذا أقرب.

---

* سورة البقرة: الآية ٨٣
* الكافي: ج٢، ص١٦٤.
* سورة الحجرات: الآية ١٢.
* سورة المائدة: الآية ١.
* سورة النساء: الآية: ٢٩.

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف[1] وأضعف منه[2] دعوى دلالة الآيتين الأوليين.

---

(١) لا يخفى عليك وجه ضعفه فإنّك قد عرفت غير مرّة أنّ التّمسك بالعمومات في الشّبهات الموضوعيّة ممّا لا معنى له ضرورة أنّ محلّ الكلام في هذا الأصل ومجراه كالأصل السّابق أي قاعدة الشّك بعد التّجاوز عن المحلّ. وبعبارة أخرى: أصالة الصّحة في فعل الغير كفعل النّفس إنّما تجري في الشّبهات الموضوعيّة دون الحكميّة فتوهّم جريانها فيهما لا يخفى ما فيه على من له أدنى خبرة.

(٢) لا يخفى عليك وجه أضعفيّة دلالة الآيتين الأخيرتين على فرض دلالتهما على ما هو المقصود بالبحث، وأما الآيتان الأولتان على فرض ظهورهما فيما له تعلّق بالمسألة في الجملة، مع أن الأولى لا تعلّق لها بها أصلاً فلأنّ المقصود من الحمل على الصّحة هو الحكم بكون الفعل الصّادر عن المسلم ممّا يترتّب عليه الأثر المقصود منه من الملكيّة والزّوجيّة وغيرهما من الآثار والأغراض المقصودة لا مجرّد عدم ظنّ السّوء به وأنّه فعل ما لا يجوز له في تكليفه كما هو مدلول الآيتين، فإنه ليس من محلّ الكلام في شيء، لأنه ممّا انعقد الإجماع، بل الضّرورة على عدم جوازه في حقّ خصوص المؤمن مطلقاً، أمّا بمعنى عدم جوازه في نفسه بناء على كونه اختيارياً بالنّظر إلى أسبابه على ما ذهب إليه بعض، أو بمعنى عدم ترتّب الأثر عليه والبناء على تحقّقه كما هو قضيّة بعض الأخبار وكلمة الأكثرين وأيّاماً كان لا تعلّق له بما هو المقصود بالبحث في المقام.

والحاصل أنّ محلّ النّزاع في أنّه هل يجب البناء في صورة الشّك على أنّ الفعل الصّادر من المسلم ولو كان من أهل السّنة والجماعة ممّا يترتّب عليه الحكم الوضعي والأثر المقصود حتّى عند التّشاح والتّنازع ولو لم يكن البناء على عدمه مستلزماً لظنّ السّوء وحمل قوله على كونه محرماً أصلاً أولا يجب ذلك لا في أنّه

وأمّا السنة

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوء وأنت تجد لها في الخير سبيلاً»*.

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال وقال لم أقل فصدقه وكذبهم»*.

ومنها: ما ورد مستفيضا: «إن المؤمن لا يتهم أخاه وإنه إذا اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كانمياث الملح في الماء وإن من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما وإن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون»، إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين، أو ما يقرب منها هذا.

ولكن الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار[1] إلا على أنه لا بد من أن يحمل

إذا صدر قول من المؤمن والأخ هل يحرم ظنّ السّوء به والبناء على أنّه فعل حراماً أم لا، فإنّ ظنّ السّوء بالمؤمن لم يخالف أحد في عدم جوازه حتّى فيما إذا لم يصدر عنه قول وستقف على زيادة القول في هذا عن قريب.

(١) أمّا عدم دلالة غير المرويّ في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام على ما هو المقصود، لأنه في مقام تحريم ظنّ السّوء بالمؤمن القائل بإمامة الأئمة الاثني عشر كما هو ظاهر لمن له أدنى دراية، وقد عرفت أنّه خارج عن محلّ الكلام في

---

* أصول الكافي: ج٢، ص٣٦١.

* ثواب الأعمال: ص٢٩٥.

ما يصدر عن الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل ولا يحمله على الوجه القبيح عنده، وهذه غير ما نحن بصدده، فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً، أو فاسداً لا علي وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقه مباحاً كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً، أو قبله، فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع مثلاً لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن، أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.

المقام.

وأمّا هو فقد يقال، بل قيل بدلالته على المدّعى، فإنّ الأحسن من قول المؤمن ما يترتّب عليه الأثر شرعاً في مقابل ما لا يترتّب عليه الأثر وإن لم يكن محرماً، بل كان جائزا للفاضل بحسب تكليفه إلاّ أنّ قضيّة التّحقيق اتّحاد المقصود منه مع ما هو المقصود من ساير الرّوايات والّذي يدلّ على ذلك أمور:

أحدها: ظهوره فيه بمقتضى السّياق سيّما بعد ملاحظة الإجماع القائم على عدم وجوب حمل فعل الأخ على الأحسن، بمعنى كون التفصيل مقصوداً من فعله في الرّواية فتأمل.

ثانيها: ذكر الأخ في الرّواية، فإنه ليس إلاّ من جهة مدخليّة الأخوة في الحمل المذكور، ومن المعلوم أنّه ليس لها مدخليّة إلاّ في عدم اتّهامه بحسب تكليفه لا في إتيانه على طبق الواقع الموضوع للآثار وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

ثالثها: عطف قوله ولا تظنّن بكلمة إلى آخره لقوله ضع أمر أخيك على أحسنه، فإنه ظاهر كما لا يخفى على من له أدنى دراية في العطف التّفسيري في كون المراد منهما شيئاً واحداً.

ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار(١) ومن القبيح عدم الترتيب

---

(١) لا يخفى عليك الفرق بين هذا التنزّل وسابقه وهوإنه كان الكلام في السّابق أن الرّوايات لا تدلّ إلاّ على عدم جواز اتّهام المؤمن وأنّه فعل ما هو قبيح باعتقاده وحرام شرعاً، وأما الدّلالة على أنّ فعله متّصف بصفة الحسن الشّرعي فلا، وفي هذا يكون الكلام في أنّه لو فرضنا دلالتها على وجوب حمل فعل الأخ على أنّه فعل حسن ولو في مقام لا تنفك حسنه واقعاً عن ترتيب الآثار الوضعيّة عليه لم ينفع في إثبات ترتيب الآثار الوضعيّة عليه لعدم دلالتها على ذلك وعدم كونها مسوقة لبيان إثبات الآثار الوضعيّة.

فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ هنا معاني للصّحة بعضها خارج عن محلّ النّزاع وإن دلّت عليه كثير من الآيات والأخبار وبعضها داخل في محلّ النّزاع، لكنه ليس من مدلول الأخبار والآيات المتقدّمة منها حمل فعله على عدم كونه معصية وقبيحاً عنده، بمعنى عدم اتّهامه في فعله وهذا المعنى وإن دلّت عليه الآيات والأخبار الكثيرة، بل عرفت كونه من ضروريّات الفقه إلاّ أنّ الكلام ليس فيه ومنها حمله على أنّه حسن واقعاً من غير أن يحكم عليه بترتيب الآثار الوضعيّة، وهذا وإن أمكن استفادته من الأخبار أيضاً، إلاّ أنّه ليس محلّ الكلام أيضاً ومنها حمله على أنّه صحيح عند الفاعل، بمعنى ترتيب الآثار الوضعيّة المترتّبة على ما كان صحيحا باعتقاد الفاعل عليه وهذا غير مستفاد من الآيات والأخبار المذكورة، لكنه ليس خارجا عن محلّ الكلام كما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى، ومنها حمله على أنّه صحيح واقعاً، بمعنى ترتّب الآثار الشّرعيّة المترتّبة على فعل الصّحيح الواقعي عليه، وإن كان الطّريق إليه يختلف باختلاف اعتقاد الحاملين وبهذه الملاحظة يعبّر عن هذا المعنى بالصّحيح عند الحامل وهذا أيضاً غير مستفاد من الآيات والأخبار المتقدّمة، إلاّ أنّه من محلّ الكلام قطعاً.

كالمعاملة المرددة بين الربوية وغيرها لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار، لأن مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح في فعله لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن، ألا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام[1] المسموع من مؤمن بعيد

(١) لا يخفى عليك أنّه قد يقال إنّ هذا التّشبيه والتّنظير الّذي ذكره في غير محلّه من وجهين:

أحدهما: من جهة ما سيجيء من أنّ أصالة الصّحة بالمعنى المبحوث عنه في الأفعال الصّادرة عن المسلمين لا يقضي بوجوب ردّ السّلام فيما لو شكّ في أنّ الكلام الصّادر عن المسلم كان سلاما، أو شتما والوجه فيه أنّ أصالة الصّحة لا يقتضي إلاّ الحكم بترتيب آثار الصّحة على الفعل بعنوانه الّذي صار موضوعاً للآثار بعد القطع بصدوره معنوناً بالعنوان المذكور والمعلوم صدوره من المسلم في الفرض مجرّد الكلام لا السّلام فيجب ترتيب آثار كلام الصّحيح لو كان له أثر لا إثبات كونه سلاماً حتّى يجب ردّه على السّامع الّذي توجّه الكلام إليه.

نعم لو قطع بصدور السّلام ثمّ شك في كونه صحيحاً بحسب القواعد العربيّة ومن حيث كون المقصود منه التّحيّة، أو السّخريّة مثلاً، أو فاسداً حكم بوجوب ردّ السّلام عليه.

ثانيهما: من جهة أنّه لا معنى لشمول الأخبار للمشبّه به أصلاً حتّى فيما لو قطع بصدور سلام منه شكّ في كونه فاسداً، أو صحيحاً حيث إنّ أخبار الباب إنّما ينفي الحرج عن الفعل المردّد بين ما فيه حرج وما لا حرج فيه والسّلام الفاسد ليس ممّا فيه حرج على المسلّم قطعاً حتّى يبنى على عدم صدوره عنه بمقتضى الأخبار.

هذا ولكن يمكن أن يقال إنّ المقصود من الاستشهاد المذكور تقريب منع دلالة الأخبار على المعنى المبحوث عنه من حيث دلالتها على مجرّد نفي الحرج

سلاماً، أو تحية، أو شتماً لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام.

وممّا يؤيد ما ذكرنا جمع الإمام عليه السلام في رواية محمد بن الفضل[1]

عن الفعل المردد فكما أنّه لا يحكم في الكلام المردد بين كونه ممّا فيه حرج وبين ما لا حرج فيه إلاّ بنفي الحرج وأنّه كلام حسن ولا يترتّب عليه الآثار الوضعيّة مع كونه ملازماً في الواقع لما له أثر كذلك لا يحكم في البيع المردّد بين ما فيه حرج وبين ما لا حرج فيه إلاّ بكونه ممّا لا حرج فيه من حيث إنّه كذلك لا بترتيب الآثار الوضعيّة عليه، وإن كان بينهما فرق بالنّسبة إلى المعنى الرّابع، فإنه بعد البناء على صحّة البيع لم يعقل له معنى إلاّ ترتيب الآثار المترتّبة على البيع الغير الرّبوي من النّقل والانتقال وهذا بخلاف الكلام المردد بين كونه سلاماً وكلاماً، فإنه لا يحكم من البناء على صحّته بأنّه سلام فيجب ردّه، فإنه لا يثبت بأصالة الصّحة العنوانات الغير المعلومة حتّى يترتّب عليها الحكم الشّرعي على ما عرفت في بيان الإشكال، هذا حاصل ما يقال في دفع الإشكال الأوّل.

وأمّا الإشكال الثّاني فلا إشكال في دفعه، فإنّ عدم جريان هذا المعنى فيما لو دار الأمر في السّلام بين كونه صحيحاً وفاسداً لا يلازم عدم جريانه فيما لو دار أمر الكلام بين كونه سلاماً، أو شتماً، فإنه لا إشكال في جريانه فيه لكونه دائرا بين ما فيه حرج وما لا حرج فيه وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً.

(١) القسامة بالفتح في اللّغة اسم من يخبر عن شيء مع الحلف عليه كما عن القاموس وغيره وفي عرفهم يطلق على البيّنة العادلة كما ذكره الأستاذ العلاّمة فيصير خمسون قسامة بحسب العدد على هذا مائة شاهد، وذكر الأستاذ العلاّمة دام ظلّه أنّ عبارة القاموس وإن كانت ظاهرة في مع الحلف، إلاّ أنّه يمكن أن يستفاد منها بالتّأمّل أنّها يطلق على المخبر عن شيء على سبيل الجزم بحيث لا يأبى عن الحلف عليه وجه الاستشهاد بالرّواية على ما ذكره في الكتاب وفي مجلس البحث

هو إنه لو كان المراد من التّصديق هو التّصديق الواقعي، بمعنى ترتيب الآثار المترتّبة على الصّدق الواقعي عليه والمراد من التّكذيب هو الواقعي مع عدم تصديق القسامة بحسب اعتقادهم لزم التّرجيح، بلا مرجّح، بل ترجيح المرجوح كما هو واضح فلا بدّ إذا من أن يكون المراد من التّصديق في الرّواية هو التّصديق الواقعي، بمعنى ترتيب آثار الصّدق على الخبر ومن التّكذيب هو التّكذيب الواقعي مع التّصديق بحسب اعتقادهم، بمعنى التّصديق المخبري لا الخبري ضرورة أنّ تصديق المشهود عليه بحسب الواقع يلزمه تكذيب القسامة بهذه الملاحظة لامتناع اجتماع تصديقهما بحسب الواقع ونفس الأمر، إلاّ أنّه لا يلزمه تكذيب القسامة بحسب اعتقادهم فيجب تصديقهم بهذه الملاحظة، هذا ولكنك خبير بأنّ هذا التّقريب في بيان الاستشهاد لا يسمن ولا يغني، فإنّ المراد منه إثبات أن المقصود من تكذيب السّمع والبصر من الأخ ليس إلاّ نفي التّهمة عنه وعدم الحكم بصدور القبيح منه، أو عدم الحكم بكون ما يصدر منه حسناً، بمعنى أنّه لو رأى بصرك فعلاً قبيحاً منه بظاهره كشرب الخمر مثلاً فابن على كون شربه للتّداوي، أو سمع سمعك قولاً قبيحاً منه كالشّتم، أو الغيبة أنّه ممّا يجوز له في تكليفه، فالمراد من تكذيب الحواس هو عدم ترتيب أثر الفعل القبيح على المحسوس، فإذا رأى أنّه يشرب الخمر يجب تخطئة البصر في أنّه فعل حراماً فيكون تفريع تكذيب خمسين قسامة على صدر الحديث من باب التّفريع بطريق الأولويّة، فإنه يجب حمل ذيل الحديث على ما إذا لم يحصل من شهادة القسامة القطع بصدور القول منه فتدبّر.

ومن المعلوم أنّ المناسب لهذا المعنى حمل التّصديق على التّصديق الصّوري أي إظهار التّصديق بحسب اعتقاد المخبر ومن التّكذيب هو التّكذيب الواقعي مع تصديق القسامة بحسب اعتقادهم لا ما ذكر من البيان، ولقد أجاد دام ظلّه في أوّل

كلامه حيث جعل المراد من ذيل الرّواية ما ذكرنا لا ما ذكره في المقام.

فإن قلت: تكذيب القسامة في أخبارهم بحسب اعتقاده يوجب تكذيبهم بحسب اعتقادهم لعدم إمكان اجتماعه مع تصديقهم بحسب اعتقادهم إذا جعل المراد من التّصديق هو التّصديق باعتقاد المخبر.

قلت: هذا الإيراد مشترك الورود، لأنّ التّصديق بحسب الواقع أيضاً لا ينفكّ عن التّصديق الصّوري، بمعنى إظهار التّصديق فيلزم المحذور أيضاً فلا بدّ على كلّ من التّقديرين من الالتزام بإمكان اجتماعهما إذ ليسا كالتّصديقين الواقعيّين حتّى لا يمكن اجتماعهما.

نعم قد يُتأمّل في اجتماعهما إذا كان الخبران على سبيل التّناقض في مجلس واحد فتدبّر.

فإن قلت: حمل الرّواية على هذا المعنى يوجب التّفكيك بين المراد من التّصديق والتّكذيب.

قلت: نسلّم لزوم التّفكيك، إلاّ أنّه ممّا قضى به الدّليل فلا ضير فيه، ولكن يمكن أن يقال أنّ المقصود من التّفريع بيان حكم القول المظنون الصّدور من المسلم من بيان حكم القول المعلوم الصّدور بطريق الأولويّة لا بيان حكم الإخبار الحسّي من المسلم المخبر عليه من حيث هو، ومن المعلوم أنّ إلحاقه به إنّما هو بالبناء على عدم صدوره من المسلم وهو عين معنى تكذيب القسامة واقعاً وتصديق الأخ واقعاً فليس المراد من الرّواية إلاّ ما ذكره دام ظلّه هنا والاستشهاد إنّما يتمّ بكون المراد من تكذيب القسامة هو التّكذيب الواقعي مع التّصديق المخبري، وإلاّ لزم التّرجيح، بلا مرجّح لا تصديق الأخ وتكذيب القسامة معاً فتدبّر. ويمكن استفادة المطلب من صدر الحديث أيضاً بقرينة ذكر الأخ حسبما عرفت.

بين تكذيب خمسين قسامة، أعني البينة العادلة وتصديق الأخ المؤمن، فإنه مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة، بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم، لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد، فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن أنه مجلس الشرب، وكيف كان فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان حتى المرسل الأول بقرينة ذكر الأخ وقوله ولا تظنن الخبر.

وممّا يؤيد ما ذكرنا أيضاً ما ورد في غير واحد من الروايات[1] من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ الرّواية مخصّصة بما دلّ على اعتبار البيّنة العادلة في التّداعي وفي غيره إذا فرض اعتبارها في مقابل تكذيب المخبر عليه ولم يدخل في عنوان التّداعي كما إذا شهد جماعة عند الحاكم أنّ فلانا شرب الخمر مثلاً وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً كما أنّه لا يخفى عليك أنّ تكذيب خمسين قسامة فيما يكذب إنّما هو فيما لم يحصل العلم من شهادتهم، وإلاّ فلا إشكال في وجوب تصديقهم وعدم جواز تكذيبهم، ولعلّ هذا التّعبير مع حصول العلم غالباً من شهادة خمسين قسامة إنّما هومن جهة المبالغة فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أنّ الرّواية ليس لها كثير ارتباط بالمقام والمراد من الصّرعة بفتح الفاء هو الوقوع ومنه المصرع والصّريع والمراد بالاسترسال استرسال الغير الواقع وإيقاعه في الخطر بحيث يرفع يده عنه ولا يبالي بهلاكه، ومنه ما ورد في الأخبار من قوله غبن المسترسل سحت، فالمراد أنّ الوقوع الّذي كان على وجه الاسترسال لا يستقال ولا يرجع فكأنّه عثرة لا إقالة فيه.

مثل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **«لا تثق بأخيك كل الثقة فإن صرعة الاسترسال لا تستقال»***.

وما في نهج البلاغة: **«إذا استولى الصلاح(١) على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله ثم أحسن رجل الظن برجل فقد غرر»***، وفي معناه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هارون الجلاب: **«إذا كان الجور أغلب من الحق لا يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه»***.

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع، فإن الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة(٢) يحصل بأن يراد من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمة والحمل على الوجه

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ظاهر الرّواية خلاف الإجماع، فإنّ ظنّ السّوء حرام بالإجماع والآيات المتكاثرة والأخبار المتواترة على كلّ حال وفي كلّ وقت وجعل الفقرة الثّانية، بمعنى ترتيب الأثر بمعنى أنه لا يجوز ترتيب الأثر على فعل المؤمن عند غلبة الفساد على الزّمان وإن حرم أصل ظنّ السّوء به بخلاف ما لو غلب الصّلاح عليهما، فإنه يجب ترتيب الأثر أيضاً مع كون هذا التّوجيه أيضاً خلاف الإجماع ممّا لا يجدي في شيء، بل يدلّ على خلاف المدّعى في الجملة كما لا يخفى، فالمراد من الرّواية وأمثالها والله العالم هو حسن الظّن بالغير بحيث يجعله أمينا وصاحب سرّه فيدلّ على الإرشاد فتدبّر.

(٢) قد عرفت أنّه لا يمكن الجمع بين ما في نهج البلاغة والأخبار المتقدّمة بما ذكره الأستاذ العلاّمة كما هو ظاهر.

---

* نهج البلاغة: قصار الحكم: ١١٤.

* وسائل الشيعة: ج٨، ص٢٦٣.

* وسائل الشيعة: ج٨، ص٢٦٣.

الحسن من حيث مجرد الحسن والتوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار.

ويشهد له ما ورد من: «أن المؤمن[1] لا يخلو عن ثلاثة الظن والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ وإذا ظننت فلا تحقق وإذا تطيرت فامض»*.

الثالث: الإجماع القولي والعملي[2]

---

(١) المراد من البغي استعمال الحسد والمراد بتحقّق الظّن هو التفحّص عن وقوع المظنون، أو ترتيب آثار الواقع عليه والمراد بالمضي عند الطّيرة هو عدم الاعتناء والتّوكّل على الله، وقد ورد في بعض الأخبار ثلث لم يعر منها نبيّ ومن دونه الطّيرة والحسد والوسوسة في التّفكّر في الخلق والرّواية بظاهرها منافية للخبر المتقدّم في الجملة بناء على ما ذكره الصّدوق في تفسيرها على ما عرفته في الجزء الثّاني من الكتاب، وكيف كان اضطربت كلمات الأصحاب في كون الحسد بنفسه من المحرّمات أم لا، كما أنّها اضطربت في أنّ ظنّ السّوء بنفسه من المحرّمات أم لا، إلاّ أنّ ظاهر الأكثر، وظاهر جملة من الأخبار المقيّدة بغيرها عدم التّحريم ما لم يترتّب عليها الأثر.

نعم ظاهرهم الإجماع على أنّ مجرّد الخطور القلبي ممّا لا بأس به، وقد ادّعى الإجماع عليه العلاّمة المجلسي في البحار صريحاً.

(٢) لا يخفى عليك وضوح تحقّق الإجماع بكلا قسميه على اعتبار أصالة الصّحة بالمعنى المقصود في محلّ البحث، بل صريح بعض أساطين المشايخ في كشفه أنّ اعتبار أصالة الصّحة في جميع الموجودات ممّا قضى به الإجماع، بمعنى أنّ الأصل في جميع الأشياء السّلامة، لأنّ الفساد إنّما هومن جهة الأمر الطّاري على خلاف الطّبيعة الأصليّة بحيث لو لم يكن لوجد الشّيء صحيحا، فإذا شكّ

---

* وسائل الشيعة: ج٨، ص٥٠١.

أمّا القولي: فهو مستفاد من تتبع* فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للأصل وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأصول كما ستعرف.

وأمّا العملي: فلا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين في جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظن أحداً ينكر ذلك إلا مكابرة.

فالأصل عدمه، ولذا ذكروا في المتاجر أنه يجوز التّجارة فيما لا يعلم صحّته وفساده قبل الاختبار كالبطّيخ والبيض ونحوهما اتّكالاً على أصالة الصّحة والسّلامة، وإن كان ما ذكره قده لا يخلو عن مناقشة ظاهرة سواء جعل المدرك في الأصل المذكور الاستصحاب بتقريره المتقدّم، أو الغلبة.

وبالجملة: قيام الإجماع بكلا قسميه على اعتبار أصالة الصّحة ممّا لا يقبل الإنكار عند المصنف الراجع إلى كلماتهم في باب التّداعي وغيره وسيرة النّاس في معاملاتهم، إلاّ أنه لا عموم له حتّى ينفع في موارد اختلاف العلماء فيها، اللّهم إلاّ أن يقال إنّهم اتّفقوا بأسرهم على إجراء أصالة الصّحة في جميع الموارد غاية الأمر أنّهم اختلفوا في تقديم بعض الأصول عليها في بعض الموارد، فالإجماع منعقد على اعتبار أصالة الصّحة في كلّ مورد من الموارد هكذا ذكره الأستاذ العلاّمة في توجيه تعميم الإجماع لجميع الموارد، ولكنك خبير بأنّ هذا التّوجيه لا يخلو عن النّظر، فإنّ صريح المحقّق الثّاني، وظاهر العلاّمة على ما ستقف عليه في الكتاب عدم إجراء أصالة الصّحة قبل إحراز أركان العقد لا لمكان المعارضة، وظاهر جماعة أيضاً تخصيص مفادها بالصّحة عند الفاعل وهي أيضاً غير نافع إلاّ في قليل من الموارد، وظاهر جماعة أخرى معارضتها في كثير من الموارد بأصالة البراءة ونحوها، بل وتقديمها على أصالة الصّحة، ومن المعلوم أنه لا ينفع الحكم بالجريان بعد البناء على تقديم مثل أصالة البراءة عليها فتأمل.

الرابع: العقل المستقل(١)

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الدّليل مثل السّابق لا اطّراد له، لأنه مختصّ بموارد لزوم الاختلال من ترك العمل بأصالة الصّحة، اللّهم إلاّ أن يقال أنّ العقل مستقلّ بوجوب جعل أصالة الصّحة على الشارع من باب اللّطف من حيث إنّ في تركه إخلالا بالنّظام نوعاً وهو يكفي في حكم العقل ولا يشترط لزوم الاختلال الشّخصي في جميع موارد تسرية الحكم، وكذا الرّواية تدلّ على ذلك، وإلاّ لوجب تخصيص اعتبار اليد أيضاً بما لو استلزم من عدم اعتباره اختلال النّظام، هذا ولكنك خبير بما في هذا الاستدراك، بل قد يقال: إنّه لا يلزم من ترك العمل بأصالة الصّحة اختلال أصلاً بعد فرض اعتبار اليد وكون تصرف المسلم محمولاً على الصّحة من جهة ما دلّ على اعتبار اليد من الأدلّة الخاصّة، ولكنك خبير بأنّ هذا التّخصيص والاعتراض أيضاً لا يخلو عن مناقشة ظاهرة، فإنه على تقدير تسليم عدم اختلال نظم المعاش من ترك العمل بها في غير مورد اليد لا ريب في اختلال نظم المعاد منه، فإنه يلزم على تقديره عدم مشروعيّة صلاة الجماعة إلاّ خلف النّبي صلى اللّه عليه وآله، أو الإمام عليه السلام كما هو واضح وهكذا والالتزام بهذا ونحوه كما ترى، بل يمكن استكشاف حكم العقل في المقام من التّعليل لاعتبار اليد في رواية الحفص حيث إنّ الظّاهر منها التّعليل بما هو مسلّم عند العقلاء بالتّقريب الّذي ذكره في الكتاب، ومنه يظهر الوجه فيما أفاده من إشارة دليل نفي الحرج إلى ذلك بناء على كون المراد منه الحرج النّوعي الغائي لا الشّخصي، وإلاّ فلا إشارة فيه.

نعم هو دليل على المدّعى في مورد لزوم الحرج من ترك العمل بالأصل المذكور، اللّهمّ إلاّ أن يتمّ الاستدلال بضميمة عدم الفصل فتأمل.

العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يبن علي هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلمين.

مع أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم: «**بأن اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد أنه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق**»، فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين مضافاً إلى دلالته بظاهر اللفظ أن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق، لأن الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حق وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير.

ويشير إليه أيضاً ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم.

وينبغي التنبيه على أمور*:

الأول: أن المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل، أو الصحة الواقعية.

فلو علم أن معتقد الفاعل اعتقاداً يعذر فيه صحة البيع، أو النكاح بالفارسي فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية فهل يحمل على كونه واقعاً بالعربي حتى إذا ادعى عليه أنه أوقعه بالفارسي وادعى هو إنه أوقعه بالعربي فهل يحكم الحاكم المعتقد لفساد الفارسي بوقوعه بالعربي أم لا وجهان، بل قولان.

ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية، فإذا شك المأموم في أن الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا جاز له الائتمام به وإن لم يكن له ذلك

---

* مدارك الأحكام: ص ٤٥٣.

إذا علم بتركها.

ويظهر من بعض المتأخرين خلافه.

قال في المدارك[١] في شرح قول المحقق: «**ولو اختلف الزوجان فادعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام وأنكر الآخر فالقول قول من يدعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصحة**»، قال: «**إن الحمل على الصحة إنما يتم إذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك، أما مع اعترافه بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة**» انتهى، ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه في أصوله وفروعه[٢] حيث تمسك في هذا الأصل بالغلبة، بل ويمكن إسناد هذا القول[٣] إلى كل من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم

---

(١) قال به المحقّق القمّي رحمه الله في القوانين ويظهر من غيره من المتأخّرين أيضاً، وأما ما استظهره دام ظلّه من المدارك فهو من جهة تخصيصه اعتبار أصالة الصّحة بصورة علم المدّعي بالفساد فيحكم حينئذ بوجوب حمل فعله على الصّحة وإن ادّعى خلافه وحكمه بعدم جريانه في صورة جهله مع أنّه لو كان المناط هو الصّحة الواقعيّة لم يكن معنى للتفصيل المذكور كما لا يخفى، وجهه، هذا ولكني رأيت في موضع آخر من المدارك تصريحه بجريان أصالة الصّحة بالنّسبة إلى الواقع، إلاّ أنّه ليس ببالي حتّى أذكره فراجع إليه حتّى تقف على حقيقة الأمر.

(٢) صرّح دام ظلّه في مجلس البحث بأنّ مراده من بعض من عاصره هو الفاضل القمّي والتّوجيه المذكور أيضاً ظاهر حيث إنّ المسلمين يفعلون على طبق اعتقادهم في الغالب فمن الغلبة يظنّ في مورد الشّك أنّه عمل على طبق اعتقاده وقد صرّح بذلك في القوانين وهو المراد من الظّهور.

(٣) لا يخفى عليك وجه الاستناد المذكور أيضاً، لأنّ ظهور حال المسلم لا يقتضي، إلاّ أنّه لا يفعل من حيث كونه مسلماً إلاّ ما يعتقد كونه جائزاً عند الشارع

كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه، فإنه لا يشمل صورة الصحة خصوصاً إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد، أو تقليد، أو قيام بينة، أو غير ذلك.

والمسألة محل إشكال من إطلاق الأصحاب ومن عدم مساعدة أدلتهم، فإن العمدة الإجماع ولزوم الاختلال والإجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكل والعملي في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة أيضاً مشكل، والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور.

وتفصيل المسألة أن الشاك في الفعل الصادر من غيره إما أن يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده، وأما أن يكون عالما بجهله، وأما أن يكون جاهلا بحاله.

فإن علم بعلمه بالصحيح والفاسد، فأما أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك، أو يعلم مخالفته، أو يجهل الحال لا إشكال في الحمل في الصورة الأولى، وأما الثانية فإن لم يتصادق اعتقادهما[1] بالصحة في فعل كأن اعتقد

فلا يقتضي الحمل على الصّحة الواقعيّة فيما إذا اعتقد الصّحة على خلاف اعتقاد الحامل بخلاف ما لو كانا موافقين في الاعتقاد، فإنه يقتضي الحمل على الصّحة الواقعيّة الّتي طريقها يختلف باختلاف اعتقاد المكلّفين.

هذا حاصل المراد من العبارة، لكنّك خبير بأنّها لا تخلو عن القصور في البيان، ثمّ إنّك قد عرفت من هذه العبارة أنّ الاستناد المذكور مبنيّ على مجرّد الإمكان، وإلاّ فظاهر كلمات المتمسّكين بهذا الدّليل كما يعلم من الرّجوع إلى كلماتهم في الفروع الفقهيّة الاتّفاق على الحمل على الصّحة الواقعيّة.

(١) لا يخفى عدم الإشكال في وجوب الحمل على الصّحة باعتقاد الفاعل فيما إذا كان مخالفاً بحسب الاعتقاد للحامل بالاختلاف التّبايني، لأنه قضيّة الأخبار ولا يعارضها غيرها من الإجماع والسّيرة ولزوم الاختلال والحاصل أنه لا ينبغي

أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والآخر وجوب الإخفات فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل وإن تصادقاً كما في العقد بالعربي والفارسي، فإن قلنا: إن العقد بالفارسي منه[1] سبب لترتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده فلا ثمرة في الحمل على معتقد الحامل، أو الفاعل، وإن قلنا: بالعدم كما هو الأقوى[2] ففيه الإشكال المتقدم

التأمّل في عدم جواز الحمل على الصّحة الواقعيّة باعتقاد الحامل في الفرض.

(١) بأن يكون الصّحة الظّاهريّة عنده موضوعاً لترتيب الآثار في حقّ غيره بحسب الواقع كما هو ظاهر بعض الأصحاب نظرا إلى دعوى ظهور ما دلّ على ثبوت الأحكام للموضوعات المضافة إلى الغير كالملكيّة والزّوجيّة ونحوهما على كفاية تحقّقها في اعتقاده.

ثمّ إنّ الوجه في عدم الثّمرة هو إنه لو حمل على الصّحة باعتقاد الفاعل لزم ترتيب الآثار أيضاً فيكون الحمل على الصّحة بحسب الواقع غير محتاج إليه أومما لا معنى له على وجه، والحاصل: أنّ دليل وجوب الحمل على الصّحة بحسب الواقع لا يجري في الفرض، وإن كان ربما يتأمّل فيه من لا خبرة له

(٢) لا يخفى وجه ما استظهره دام ظلّه، لأنّ المعنى المذكور، وإن كان أمراً ممكناً، إلاّ أنّه خلاف ظاهر الأدلّة على ما سبق شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا السّابقة سيّما في الجزء الثّاني من التّعليقة فليرجع إليه، وأما استشكاله دام ظلّه في الحمل على الصّحة بحسب الواقع على هذا التّقدير، فالظّاهر أنّه في غير محلّه لتحقّق السّيرة على الحمل على الصّحة في الفرض من غير ريب وشكّ فهل ترى عدم اقتدائهم بمن يرى استحباب السّورة مع احتمال تركه في الصّلاة مع كونها واجبة عندهم بالتّقليد، أو الاجتهاد حاشا ثمّ حاشا فكذلك الأمر في الحمل على الصّحة في المعاملات، فإنه لا ينبغي الارتياب في استقرار بنائهم على حملها على

من تعميم الأصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد إجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة ومن اختصاص الأدلة بغير هذه الصورة.

وإن جهل الحال فالظاهر الحمل لجريان الأدلة[1]، بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل، لأنه الصحيح وسيجيء الكلام.

وإن كان عالما بجهله بالحال[2] وعدم علمه بالصحيح والفاسد ففيه أيضاً الإشكال المتقدم خصوصاً إذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس.

الصّحة مع علمهم إجمالاً بوجود المخالفة في المسائل بينهم والحاملين بما لا يرجع إلى المتباينين في الواقعة الشخصيّة.

(١) لا يخفى عليك أنّه قد يمنع من جريان جميع الأدلّة في المقام سيّما الإجماع القولي ولزوم الاختلال لولا اعتبار أصالة الصّحة، إلاّ أنّك خبير بأنّ عدم جريان جميع الأدلّة على تقدير تسليمه لا يفيد بعد جريان بعضها كالسّيرة، فإنّ فيها غنى وكفاية. نعم قد يستشكل في أنّ الّذي يقضي به دليل الحمل على الصّحة هو ترتيب آثار الصّحة الواقعيّة على فعل المسلم، وأما الحكم بأنّ اعتقاده موافق لاعتقاد الحامل عند عدم العلم باعتقاده فلا سيّما إذا لم يكن مردداً بين المتباينَين بالنّظر إلى اعتقاد الحامل، لكنّك خبير بأنّه لا يترتّب على الحمل على الموافقة بحسب الاعتقاد ثمرة بعد الحمل على الصّحة الواقعيّة كما قضت به السّيرة القطعيّة الجارية في أبواب المعاملات من البيوع والإجارات والأنكحة وغيرها والعبادات، وأما وعده دام ظلّه بالتّكلّم فيما ذكره فهو وعد لم يف به ظاهراً.

(٢) قد عرفت حال الإشكال المتقدّم ويمكن القول بجريان أصالة الصّحة في

وكذا إن كان جاهلا بحاله[1] إلا أن الإشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض فلا بد من التتبع والتأمل.

الأمر الثاني: أن الظاهر من المحقق الثاني أن أصالة الصحة إنما تجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان، قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال: «الضامن ضمنت وأنا صبي بعد ما رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه، فإن قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال البالغ أنه لا يتصرف باطلاً.

قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها لتحقق وجود العقد أما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر، أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً» انتهى، وقال في باب الإجارة ما هذا لفظه: «لا شك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد

الفرض أيضاً على ما اعترف به دام ظلّه في مجلس البحث من جريان السّيرة بالحمل على الصحّة مطلقاً.

نعم جريانها فيما إذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب لا يخلو عن تأمّل.

(١) لا يخفى عليك عدم الإشكال في جريان أصالة الصّحة في الفرض أيضاً نظرا إلى جريان السّيرة قطعاً إن سلم منع الإجماع القولي ولزوم الاختلال ولا يضرّ العلم الإجمالي بأنّ كثيراً من العوام سيّما أهل البوادي والقرى جاهلون بالحال إذ ليس هذا العلم الإجمالي أقوى تأثيراً من العلم الإجمالي بأنّ كثيراً من أعمالهم مخالفة للواقع مع عدم قدحه قطعاً من حيث عدم الابتلاء دفعة كما هو ظاهر مع أنّك قد عرفت إمكان الحمل على الصّحة مع العلم بجهل الفاعل مع احتمال مطابقة عمله للواقع اتّفاقاً.

من الإيجاب والقبول من الكاملين وجريانهما على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة بيمينه، لأنه الموافق للأصل لأن الأصل عدم ذلك المفسد والأصل في فعل المسلم الصحة، أما إذا حصل شك في الصحة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه فإن الأصل لا يثمر هنا، فإن الأصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادعى أني اشتريت العبد فقال بعتك الحر» انتهى، ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة رحمه الله قال في القواعد: «لا يصح ضمان الصبي ولو أذن له الولي فإن اختلفا قدم قول الضامن لأصالة براءة الذمة وعدم البلوغ وليس لمدعي الصحة أصل يستند إليه ولا ظاهر يرجع إليه بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً لأن الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلاً، وكذا البحث في من عرف له حالة جنون»* انتهى، وقال في التذكرة: «لو ادعى المضمون له أن الضامن ضمن بعد البلوغ وقال الضامن، بل ضمنت لك قبله فإن عيّنا له وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبي - إلى أن قال : وإن لم يعيّنا وقتاً له فالقول قول الضامن بيمينه، وبه قال الشافعي، لأصالة عدم البلوغ، وقال أحمد: القول قول المضمون له، لأن الأصل صحة الفعل وسلامته كما لو اختلفا في شرط مبطل والفرق أن المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة لاتفاقهما على أهلية التصرف إذ من له أهلية التصرف لا يتصرف إلا تصرفاً صحيحاً، فكان القول قول مدعي الصحة، لأنه مدع للظاهر وهنا اختلفا في أهلية التصرف فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند إليه ولا أصل يرجع إليه، وكذا لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد»* انتهى موضع الحاجة، ولكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن

---

* قواعد الأحكام: ص ١٧٧.

* تذكرة الفقهاء: ج١، ص٨٧

الصغر وبين دعوى البائع إياه[1] حيث صرح العلامة والمحقق الثاني بجريان

---

(١) لا يخفى عليك أنّه أراد دام ظلّه بذلك الكلام الإيراد على العلاّمة والمحقّق الثّاني بأنّ ظاهرهما التّسالم على جريان أصالة الصّحة فيما إذا اختلف البائع والمشتري في الصّغر وعدمه فادّعى البائع الصّغر حال البيع والمشتري البلوغ وإن عارضها العلاّمة بأصالة عدم البلوغ وضعّفها المحقّق الثّاني بأنّه لا معنى للمعارضة الّتي ذكرها بعد جريان أصالة الصّحة، هذا ولكن ذكر دام ظلّه في مجلس البحث بأنّه لم يظهر من المحقّق الثّاني في باب البيع تسليم جريان أصالة الصّحة وإنّما أراد مجرّد الاعتراض على العلاّمة بأنّه لا معنى للمعارضة المذكورة بعد تسليم جريان أصالة الصّحة، ولكن بزعمي القاصر أنّ كلامه في هذا الباب صريح في جريان أصالة الصّحة قبل إحراز الأركان وهو مناف صريح لما ذكره في الضّمان والإجارة، ولذا أورد عليه بعض مشايخنا بثبوت التّنافي بين كلامه في هذا الباب وكلامه في باب الضّمان والإجارة فالمتعيّن إذا نقل كلامهما في باب البيع حتّى يعلم حقيقة الأمر قال العلاّمة في القواعد في الفرض المذكور: «احتمل تقديم قول البائع مع يمينه، لأنه مدّع للصّحة وتقديم قول المشتري لأصالة البقاء» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وقال في جامع المقاصد أنّ الاحتمال الثّاني: «في غاية الضّعف، لأنّ أصالة البقاء مندفعة بالإقرار بالبيع المحمول على البيع الصّحيح شرعاً، فإنّ صحّته يقتضي عدم بقاء الصّبوة فلا يعدّ معارضاً كما لا يعدّ احتمال الفساد معارضاً لأصالة الصّحة في مطلق الإقرار بوقوع عقد البيع.

فإن قلت: أصلاّن قد تعارضا للقطع بثبوت وصف الصّبوة سابقاً. قلت: قد انقطع هذا الأصل بالاعتراف بصدور البيع المحمول على الصّحيح كما يحكم بانقطاع أصالة بقاء ملك البائع بالاعتراف بصدور البيع لو اختلفا في صحّته وفساده ولو ثبت في هذه المسألة تعارض الأصلين لثبت تعارضهما فيما لو قالا

أصالة الصحة وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ وبين من ضعف هذه المعارضة»، وقد حكي عن قطب الدين أنه اعترض على شيخه العلامة في مسألة الضمان بـ«أصالة الصحة فعارضها بأصالة عدم البلوغ وبقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض».

أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة[1] ولزوم الاختلال هو

تبايعنا وادّعى أحدهما الفساد والفرق غير واضح وكون الصّبوة مستمرّة لا دخل له في الفرق» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وهو كما ترى مناف صريح لما ذكره في البابين.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما اختاره دام ظلّه من التّعميم ممّا لا ريب في استقامته ووضوح صحّته، لأنّ جريان السّيرة على التّعميم ولزوم الاختلال من التّخصيص ممّا لا ينبغي أن يكون محلاً للإنكار، بل أقول: إنّه يمكن دعوى الإجماع المحقّق قولا على بطلان التّخصيص بما ذكره ثاني المحققين، لأنه معنى عدم اعتبار أصالة الصّحة رأساً، فإنه بعد إحراز أركان العقد من المتعاقدين الكاملين من الجهات المعتبرة فيهما والعوضين الجامعين لجميع ما اعتبر فيهما من الشّروط إذا شكّ في وجود ما يبطل العقد ويمنع من صحّته وهو الشّرط المفسد مثل الشّرط المنافي لمقتضى العقد ونحوه لم يكن إشكال في الحكم بالصّحة لا من جهة أصالة الصّحة، بل من جهة أصالة عدم اشتراط هذا الشّرط في ضمن العقد وأصالة عدم وجود المانع من صحّته.

ومن المعلوم أنّه لا دخل لها بأصالة الصّحة في فعل المسلم كما هو واضح فالإجماع على اعتبار أصالة الصّحة يقتضي الحكم باعتبارها فيما إذا لم يكن هناك أصل يقتضي الحكم بصحّة العقد إذ دعوى اختصاص الإجماع بما إذا كان هناك أصل على طبقها كما ترى، لأنّ مرجع التّخصيص المذكور حقيقة إلى إلقاء أصالة

التعميم، ولذا لو شك المكلف أن هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره بنى على الصحة، ولو قيل إن ذلك من حيث الشك[1] في تمليك البائع البالغ وأنه كان في محله أم كان فاسداً جرى مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً.

ثم إن ما ذكره جامع المقاصد من: «**أنه لا وجود للعقد[1] قبل استكمال أركانها**»، إن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة وإن أراد الوجود العرفي فهو يتحقق مع الشك، بل مع القطع بالعدم.

الصّحة وعدم اعتبارها رأساً فكيف يمكن أن يراد من الإجماع على اعتبارها ودعوى أنّ الشّك في الصّحة والفساد، وإن كان مسبّباً عن الشّك في وجود المفسد والمبطل، إلاّ أنّه لا يمكن خلوّ العقد عنه إلاّ على القول بالأصل المثبت فأصالة الصّحة محتاج إليها فاسدة، مضافاً إلى منافاتها لمقالة المخصّص بعدم وجود الواسطة أصلاً مع أنّه على تقدير وجودها من الوسائط الخفيّة فتدبّر.

(١) لا يخفى عليك أنّه ينبغي للأستاذ العلاّمة أن يجيب عن التّوهّم المذكور ثانياً: بأنّا نفرض الكلام فيما إذا وقع الشّك المذكور مع الشّك في، بلوغ البائع أيضاً، فإنّ الظّاهر جريان السّيرة على الحمل على الصّحة كما أنّ الظّاهر عدم الخلاف أيضاً في الحمل على الصّحة، اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ ذلك ليس من جهة أصالة الصّحة، بل من جهة قاعدة الشّك بعد الفراغ والتّجاوز عن المحلّ بناء على تعميم القاعدة لما يشمل المقام ولا دخل لها بأصالة الصّحة فاستقرار السّيرة على الحمل على الصّحة مسلّم إلاّ أنّ مستند عمل المسلمين ليس أصالة الصّحة، بل قاعدة الشّك بعد التّجاوز عن المحلّ حتّى لو فرض القطع ببلوغه وشكّ بعد العقد في، بلوغ البائع، فإنه يوجب الشّك في صحّة عمله أيضاً، لأنّ العقد قائم بهما معاً وبفساد كلّ من الإيجاب والقبول يفسد أصل العقد كما هو واضح فتدبّر.

(٢) يرد على ما ذكره زيادة على ما ذكره دام ظلّه النّقض بما سلّم جريان أصالة

وأمّا ما ذكره من: «الاختلاف في كون المعقود عليه[1] هو الحر، أو العبد»،

الصّحة فيه، فإنه كما قال بعدم وجود العقد قبل إحراز شرائط المتعاقدين والعوضين كذلك نقول بعدم وجوده قبل إحراز ما هو المبطل له، فإن أجاب بأنّ وجود العقد محرز في هذا الفرض، وإن لم يحرز وجوده شرعاً لاستلزامه القطع بالصّحة نجيب عمّا ذكره بأنّ وجود العقد فيما فرضه أيضاً محرز عرفاً، والحاصل: أنّ الفرق في صدق العقد عند الشّك في وجود ما هو المعتبر في صحّته، أو عدم ما يعتبر فيه ضعيف جدّاً، فإن قال: إنّه يرجع عند الشّك في وجود المبطل إلى الأصل، لأنّ العدم على طبق الأصل وهذا بخلاف الوجود، فإنه على خلاف الأصل نجيب عنه:

أوّلاً: بأنّ الأصل المذكور لا يثبت وجود العقد، لأنه ليس من الأحكام الشّرعيّة.

وثانياً: بما عرفت من أنّه بعد التّمسك بالأصل لا معنى للتمسّك بأصالة الصّحة لارتفاع الشّك عنها بحكم الشّارع بعد البناء على جريان الأصل فهذا لا يكون فارقا أيضاً.

(١) لا يخفى عليك ما في العبارة من الإشكال فالأولى أن يذكر أوّلا حكم التّداعي في المعيّن في التّملك المجّاني، أو المعاوضي ثمّ يذكر حكم التّداعي في الكلّي بقسميه، ثمّ إنّ الفرق في جريان أصالة الصّحة بين كون الدّعوى في التّملك المعاوضي وغيره مشكل كما أنّ الفرق بين كون الدّعوى في المعين، أو الكلّي أشكل وإن ذكره في المسالك لكنّا كلّما تأمّلنا لم نفهم الفرق بينهما أصلاً قال فيه بعد جملة كلام له متعلّق بقول المصنّف إذا قال بعتك بعبد فقال بحرّ، أو قال فسخت قبل التفرّق وأنكر الآخر فالقول قول من يدعي الصّحة إلخ ما هذا لفظه وربما استشكل الحكم في الأوّل مع التّعيين كبعتك بهذا العبد فيقول، بل بهذا الحرّ، فإنّ منكر نقل العبد إن كان هو المشتري فهو ينفي ثبوت الثّمن في ذمّته،

فأراد به حراً معيناً كزيد وعبداً معيناً كسعيد فإن كان الدعوى على مجرد تمليك أحدهما بأن قال أحدهما لمولى العبد ملكتني عبدك وقال المولى ملكتك زيداً الحر فلا إشكال في كون القول قول منكر تمليك العبد، لأن صاحبه يدعي عليه تمليك عبده فيحلف على عدمه، وأما هو فلا يدعي على صاحبه شيئاً، لأن دعوى تمليك الحر لا يتضمن مطالبة المدعي بشيء وإن أراد به التداعي في كون أحد العوضين للآخر المملوك حراً، أو عبداً فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخرين وهي ما لو قال بعتك بعبد فقال، بل بحر فراجع كتب الفاضلين والشهيدين وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

وأمّا ما ذكره من: **«أن الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً»** فهو إنما يتم إذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل كما لو شك في أن الإبراء، أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله أما إذا كان الشك في ركن

وإن كان هو البائع فهو ينفي انتقال عبده عنه فالأصل معهما في الموضعين ولأنه يرجع إلى إنكار البيع فيقدّم قول منكره ثمّ قال.

نعم لو لم يناف الصّورتين توجّه ما ذكره انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وأنت خبير بأنّ ما ذكره قدس سره من التّعليل لا فرق فيه عند التّحقيق بين كون الدّعوى في تملّك الكلّي، أو الجزئي، فإنّ منكر تملّك العبد الكلّي إن كان المشتري فهو ينفي ثبوت الثّمن في ذمّته، لأنّ المفروض أنّ شراءه الحرّ لا أثر له، وإن كان هو البائع فهو ينفي انتقال عبد كلّي منه إلى المشتري، فالتّحقيق هو الحكم بكون الأصل في الصّورتين مع من يدعي تمليك العبد، لأنّ أصالة الصّحة حاكمة على ما ذكره في المسالك من الأصل على تقدير إثباته وقوع العقد على العبد.

آخر من العقد كأحد العوضين، أو في أهلية أحد طرفي العقد فيمكن أن يقال إن الظاهر من الفاعل في الأول ومن الطرف الآخر في الثاني أنه لا يتصرف فاسداً.

نعم مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأول إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون ولا قبول من الغريم فإن الضمان حينئذ فعل واحد شك في صدوره من بالغ، أو غيره وليس له طرف آخر فلا ظهور في عدم كون تصرفه فاسداً.

لكن الظاهر أن المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل، بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين فراجع. نعم يحتمل ذلك في عبارة التذكرة.

ثم إن تقديم قول منكر الشرط المفسد[1] ليس لتقديم قول مدعي الصحة، بل لأن القول قول منكر الشرط صحيحا كان، أو فاسداً لأصالة عدم الاشتراط ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحة وإن كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسداً هذا ولا بد من التأمل والتتبع.

---

(١) لا يخفى عليك أنّه دام ظلّه أراد بذلك الكلام الإشارة إلى أنّ التّفصيل المذكور راجع في الحقيقة إلى إنكار اعتبار أصالة الصّحة مطلقاً، فإنّ الحكم بالصّحة في صورة الاختلاف في وجود الشّرط المفسد للعقد لا يحتاج إلى أصالة الصّحة في الفعل الصّادر من المسلم، بل نفس أصالة عدم وجود الشّرط كافية في الحكم بالصّحة على ما أسمعناك شرح القول فيه وتوهّم كون الأصل المذكور من الأصول المثبتة فلا يغني عن أصالة الصّحة فاسد جدّاً، مع أن كونه مثبتا غير قادح على ما اختاره المحقّق الثّاني قدس سره فتأمل.

الثالث: أن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك[1] في بعض

---

(١) لا يخفى عليك أنّه قد يقال بأنّ مقتضى التّرتيب الطّبيعي هو تقديم الأمر الرّابع على الأمر الثّالث في الذّكر، لأنّ اشتراط وجود الصّحيح والفاسد للفعل الصّادر من المسلم في حمله على الصّحيح مقدّم على كون الصّحيح في كلّ فعل إنّما هو بحسبه، لأنه متأخّر كما ترى عن وجود القسمين له وكيف كان لا إشكال في استقامة ما ذكره دام ظلّه ووضوح صحّته بحيث لا ينبغي الارتياب فيه، فإنّ معنى حمل فعل المسلم على الصّحيح هو الحكم بأنّ الصّادر والموجود منه في الخارج هو الفرد المترتّب عليه الأثر الشّرعي، أو العرفي الممضى عند الشارع، بمعنى كونه ممّا يترتّب عليه الأثر المقصود منه عند الشارع، أو العرف والشّرع معاً.

ومن المعلوم الواضح عند كلّ أحد أنّ الأثر المقصود من الأفعال عند الشارع والعرف ليس أمراً واحداً، بل يختلف باختلاف الأفعال فقد يكون المقصود من فعل شيئاً ومن فعل آخر شيئاً آخر فلا يعقل إذاً معنى لحمل فعل المسلم على الصّحيح إلاّ البناء على كونه ممّا يترتّب عليه الأثر المقصود منه عند الشارع، أو عند العرف والشّرع فصحّة الجزء في مرتبة جزئيّته، أو الشّرط في مرتبة شرطيّته كونه بحيث لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر في وجود الكلّ، أو المشروط، أو في تأثيره فيما وجد في الخارج أثر في مقابل فاسدهما الّذي لا يكون كذلك كما أنّ صحّة السّبب مثلاً كونه بحيث لو وجد في الخارج ترتّب عليه المسبّب في مقابل فاسده الّذي لا يكون كذلك على التّسامح في الإطلاق، فإذا شكّ في أنّ الإيجاب الصّادر من المسلم، أو القول الصّادر منه في البيع مثلاً وقع، بلفظ الصّريح، أو العربي، أو الماضي بناء على اعتبارها في تأثير الإيجاب وعدم لغويّته على ما عليه بناء المشهور في العقود اللاّزمة بنى على كونه مشتملا للأمور المذكورة، لأنّ الإيجاب مثلاً بدونها ليس ممّا يترتّب على العقد المركّب منه ومن القبول الجامع لجميع

الشّرائط المعتبرة في ترتّب الأثر عليه أثر على ما هو قضيّة كلام المشهور.

وأمّا إذا شكّ بعد القطع بوجود الإيجاب من البائع مثلاً جامعا لجميع الشّرائط المذكورة وغيرها ممّا له مدخل في تأثيره في مرتبة جزئيّة في تحقّق القبول من المشتري لم يكن معنى للحكم بوجوب البناء على وجود القبول من المشتري من جهة أصالة الصّحة في الإيجاب، لأنّ مع القطع بعدم تحقّق القبول يقطع بصحّة الإيجاب لعدم ارتباط صحّة أحد الجزءين بوجود الآخر، بل لا يعقل معنى لذلك، لأنّ جميع الأجزاء في مرتبة واحدة بالنّسبة إلى تحقّق الكلّ لا يعقل أن يجعل وجود أحدها شرطاً في تأثير غيره، وإلاّ لزم الخلف كما هو واضح وكذلك الكلام فيما إذا شك في حصول الشّرط في تحقّق الشّيء مع القطع بوجود مركّب يكون مع الشّرط المذكور علّة تامّة لوجود الشّيء بحيث يكون اعتباره في ترتّب الأثر في عرض الأجزاء لا بأن يكون معتبراً في صحّة الأجزاء في مرتبة جزئيّتها كشرط الجزء كما إذا شكّ في تحقّق القبض في الهبة والصّرف والسّلم والوقف بناء على اشتراطه في النّقل والانتقال بعد القطع بتحقّق العقد الجامع لجميع ما يعتبر في صحّته في مرتبة ذاته من الصّراحة والعربيّة والماضويّة والموالاة بين الإيجاب والقبول والتّرتيب بينهما إلى غير ذلك، فإنه لا معنى، لأنّ يحكم بتحقّق الشّرط المزبور بإجراء أصالة الصّحة في المركّب المذكور لمكان القطع بصحّته على فرض القطع بعدم تحقّق الشّرط المذكور فضلاً عن صورة الشّك وهكذا الأمر فيما إذا شكّ في حصول النّقل والانتقال من جهة الشّك في تحقّق الرّضا ممّن يعتبر رضاه في حصولها فأصالة الصّحة في العقد الفضولي فيما شكّ في لحوق الإجازة لا تقتضي بتحقّقها، فالأصل في هذا الشّك الفساد كالشّك في تحقّق القبض فيما يعتبر فيه من العقود وقس على ما ذكر جميع ما يرد عليك من الصّور، فإذا شكّ في تحقّق التّطهير من الغسل الصّادر من المسلم فإن كان الشّك مسبّباً عن الشّك في

الأمور المعتبرة شرعاً في صحته بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه فصحة كل شيء بحسبه.

مثلاً: صحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك كالإيجاب بالفارسي بناء على القول باعتبار العربية فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من

تحقّق الغسل بالماء المطلق، أو المضاف ونحوه ممّا يعتبر في تحقّق الأثر المقصود من الغسل فلا إشكال في الحمل على الصّحة والحكم بحصول الطّهارة للمغسول، وإن كان مسبّباً عن الشّك في حصول الغسل مرّتين، أو مرّة بناء على اعتبار التّعدّد، أو حصول العصر وعدمه بناء على اعتباره في حصول الطّهارة فلا إشكال في عدم جواز الحكم بحصول الطّهارة من جهة حمل الغسل الصّادر من المسلم على الصّحة.

ثمّ إنّ هذا الّذي ذكره ممّا لا إشكال فيه أصلاً. نعم هنا كلام بالنّسبة إلى أصل البناء على عدم الحكم بتحقّق الطّهارة ونحوها من الآثار المقصود إحرازها بإجراء أصالة الصّحة في الجزء يرجع حاصله إلى أنّ عدم جريان أصالة الصّحة في الجزء وعدم اقتضائها تحقّق الأثر المقصود، وإن كان حقّاً، إلاّ أنّه لا يمنع من الحكم بتحقّقه من وجه آخر وهو إجراء أصالة الصّحة في نفس الأمر المردّد بين ترك الجزء وفعله الصّادر من المسلم، أو ترك الشّرط وفعله، فإنّ أصالة الصّحة ليست مختصّة بفعل المسلم، بل مجراها أعمّ منه وهو مطلق الأمر الصّادر منه المردّد بين الفعل و التّرك، ولذا لو شكّ في أنّ الإمام يقرأ السّورة في الصّلاة مثلاً يبني على أنّه يقرؤها مع أنّه لم يحرز عنوان فعل له يشكّ في صحّته وفساده فليكن هذا على ما ذكر منك حتّى يأتيك البيان وشرح هذا الكلام منّا بعد هذا إن شاء اللّه تعالى.

البائع فلا يقتضي أصالة الصحة في الإيجاب بوجود القبول لأن القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة، أو في الصرف، أو السلم بعد العلم بتحقق الإيجاب والقبول لم يحكم بتحققه من حيث أصالة صحة العقد.

وكذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح إحرازها بأصالة الصحة وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلي وطبعه مبنياً على الفساد بحيث يكون المصحح طارئاً عليه كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له وكذا الراهن، أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن والمالك.

وممّا يتفرع على ذلك أيضاً أنه لو اختلف المرتهن[1] الآذن في بيع الرهن

---

(١) لا يخفى عليك صحّة ما فرعه دام ظلّه على ما ذكره من القاعدة، لأنّ صحّة كلّ من الإذن والرّجوع صحّة شأنيّة نظير صحّة الأجزاء وسائر الشّرائط، لأنّ صحّة الرّجوع كونه بمرتبة توجب فساد العقد الواقع بعده في مال الرّاجع عن إذنه في مقابل فاسده الّذي لا يكون كذلك، فإذا لم يقع عقد بعده سواء وقع قبله أم لا فليس هذا ممّا يوجب فساد الرّجوع، بل قد يقال بأنّ مرجع الشّك في المقام إلى الشّك في أصل تحقّق موضوع الرّجوع، لأنّ تحقّقه مفهوماً يتوقّف على عدم تحقّق المأذون فتأمل.

وهكذا الكلام بالنّسبة إلى الإذن، لأنّ معنى صحّة الإذن كونه بحيث لو وقع المأذون عقيبه ترتّب عليه الأثر فلو لم يقع عقيبه المأذون فلا توجب هذا فساد الإذن، بل لا معنى لتوهّم جريان أصالة الصّحة بالنّسبة إلى الإذن في الفرض وإن قيل بجريانها بالنّسبة إلى الرّجوع، لأنّ الإذن في حال وجوده قد وجد صحيحاً جامعا للشّرائط وإنّما الشّك في ارتفاعه وبقائه فأين مورد جريان أصالة الصّحة في الإذن.

. . . .

نعم ذكر الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي أنّه يمكن إجراء أصالة الصّحة في الرّجوع في مقامات أخر كما إذا اختلف في أنّ الرّجوع وقع قبل انقضاء العدّة، أو بعدها، أو وقع في حال الإحلال، أو الإحرام، فإنّ من شرائط تأثير الرّجوع في مرتبة نفسه عند الشارع وفي نظره في الموضعين أن يقع قبل انقضاء العدّة وفي حال الإحلال نظير الإيجاب والقبول بالعربي في العقود اللاّزمة على مذهب المشهور وهذا بخلاف الرّجوع في المقام، فإنه لا يتفاوت الأمر في صحّته في نفسه بين أن يقع بعد البيع، أو قبله فتدبّر. وكيف كان لا إشكال في صحّة ما ذكره دام ظلّه بالنّسبة إلى المقام إنّما الإشكال فيما نسبه إلى بعض الأصحاب من إجراء أصالة الصّحة في الإذن كما في الرّجوع، فإنّ الظّاهر أنّ أحدا لم يقل به وإنّما الّذي التزم به بعض مشايخنا في شرحه على الشّرائع جريان أصالة الصّحة في الرّجوع حيث قال بعد جملة كلام له في الرّد على ما ذكره في المسالك ردّاً على ثاني المحقّقين ما هذا لفظه: «وثانياً: أنّه لا ريب في الحكم بحصول الشّرائط بعد وقوع الفعل، وإن كان الأصل يقتضي عدمها كما لو شكّ في الطّهارة، أو الاستقبال، أو التّستر، أو نحو ذلك بعد الصّلاة خصوصاً إذا كان أصلها ثابتاً كما لو تيقّن الحدث بعد الفراغ من الصّلاة، ولكن لم يعلم سبقه عليها، أو بالعكس فقوله إنّ الشّرائط لا بدّ من إحرازها بيقين، أو استصحاب إن أراد به قبل التّلبس بالفعل فهو مسلّم، ولكنه غير ما نحن فيه، وإن أراد بعده فهو واضح المنع ضرورة اقتضاء أصالة صحّة فعل المسلم ما ذكرنا وساق الكلام إلى أن قال فقد يتّجه دعوى جريان أصالة صحّة البيع الّتي يكفي فيها احتمال عدم الرّجوع قبله، ففي الحقيقة سقوط حقّه بإذنه لا بأصالة الصّحة، إلاّ أنّه يعارض ذلك أصالة الصّحة في رجوعه ضرورة كونه فعلاً من أفعال المسلم الّذي ينبغي على الصّحة الّتي هي هنا الحكم بكونه قبل البيع حتّى يؤثر فساداً فصحيحه ذلك وفاسده

والراهن البائع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخره فيصح فلا يمكن أن يقال كما قيل من أن أصالة صحة الإذن تقضي بوقوع البيع صحيحاً ولا أن أصالة صحة الرجوع تقضي بكون البيع فاسداً، لأن الإذن والرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح وهو صدوره عمن له أهلية ذلك والتسلط عليه.

فمعنى ترتب الأثر عليهما أنه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن ترتب عليه الأثر ولو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسداً أما لو لم يقع عقيب الأول

الواقع بعد البيع لعدم تأثيره» انتهى ما أردنا نقله من كلامه، وهو كما ترى لا إشعار فيه بجريان أصالة الصّحة في الإذن كما لا إشعار فيما أهملنا نقله، بل الظّاهر من مجموعه عدم جريان أصالة الصّحة في الإذن وإن صرّح بجريان الاستصحاب فيه في الجملة كما صرّح به غيره. وبالجملة: توهّم جريان أصالة الصّحة في الإذن ممّا لا معنى له ولم يتوهّمه أحد، وإن كان ما ذكره شيخنا المتقدّم في شرحه بالنّسبة إلى أصالة الصّحة في الرّجوع محلّ مناقشة من وجه آخر أيضاً وهو معارضة أصالة الصّحة في الرّجوع مع أصالة الصّحة في البيع، أو استصحاب الإذن، لأنّ أصالة الصّحة في الرّجوع حاكمة على الأصلين كما لا يخفى، مضافاً إلى عدم جريان أصالة الصّحة بالنّسبة إلى البيع أصلاً بعد الشّك في رضا من يعتبر رضاه، لأنّ الصّحة الشّأنيّة مفروضة قطعاً وغيرها ليس من آثاره، لأنّ الأصل في بيع مال الغير، أو ما يتعلّق به حقّ الغير الفساد مع قطع النّظر عن إذنه كما عرفته عن قريب كما أنّ ما أفاده قدس سره ردّاً على المسالك من أنّه لا ريب في الحكم بحصول الشّرائط بعد وقوع الفعل محلّ مناقشة أيضاً ضرورة افتراق أصالة الصّحة في فعل النّفس الرّاجعة إلى قاعدة الشّك بعد الفراغ مع أصالة الصّحة في فعل الغير، وقد عرفت تحقيق القول في مقتضى القاعدة عند التّكلّم فيها.

فعل، بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الإذن وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحاً فليس هذا من جهة فساد الرجوع كما لا يخفى. نعم بقاء الإذن إلى أن يقع البيع[1] قد يقضي

---

(١) لا يخفى عليك أنّه قد تكرّر في كلماتهم التّمسك باستصحاب الإذن وأصالة عدم البيع قبل الرّجوع ونحوهما في المقام، إلاّ أنّك خبير بأنّ أكثرها، بل كلّها أصول مثبتة لا تعويل عليها عندنا.

نعم ذكر الأستاذ العلاّمة دام ظلّه أنّ استصحاب الإذن فيما لو شكّ المأذون حين إرادة البيع في رجوع الآذن عن إذنه ممّا لا ريب فيه وفي إفادته جواز البيع وترتّب الآثار عليه، لأنه ممّا يترتّب على بقاء الإذن إلى زمان إرادة البيع، بلا توسيط أمر عقليّ، أو عاديّ وهذا بخلاف استصحابه بعد وقوع البيع، فإنه ممّا لا يترتّب عليه صحّة البيع إلاّ بإثبات كونه واقعاً عن إذن وهو ليس من الأحكام الشّرعيّة فتدخل بهذا الاعتبار في الأصول المثبتة ثمّ ذكر دام ظلّه أنّه لا غرابة فيما ذكرنا ولا تعجب فيه، فإنه كثيراً مّا يختلف حال الأصل قبل الفعل وبعده، ألا ترى أنّه لو شكّ أحد المتبايعين في، بلوغ صاحبه حين إرادة البيع لم يكن له البيع وترتيب الآثار عليه بخلاف ما لو شكّ هذا الشّك بعد البيع، فإنه لا يلتفت إلى الشّك المذكور وهكذا الأمر في كثير من المقامات، ولكنك خبير بإمكان المناقشة فيما ذكره دام ظلّه، وإن كان الفرق الّذي ذكره في المثال في المقيس عليه في غاية الاستقامة، إلاّ أنّ القياس في غير محلّه حيث إنّ قضيّة قاعدة الشّك بعد الفراغ، أو أصالة الصّحة في الفعل هو الحكم بصحّة البيع فيما لو شكّ في صحّته وفساده بعد وجوده حيث إنّه لا وجود لهما قبل الفعل وهذا بخلاف المقام الرّاجع إلى التمسّك بالاستصحاب، فإنّ من آثار بقاء الإذن إلى حين وقوع البيع هو الحكم بحصول النّقل والانتقال شرعاً ولو كان الشّك حاصلاً بعد البيع ولا يحتاج إلى إثبات واسطة

بصحته وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال إنها تقضي بفساده لكنهما لو تما لم يكونا من أصالة صحة الإذن بناء على أن عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته ولا من أصالة صحة الرجوع التي تمسك بهما بعض المعاصرين تبعاً لبعض.

والحق في المسألة ما هو المشهور(١) من الحكم بفساد البيع وعدم جريان

حتّى يدخل في الأصول المثبتة ولو كانت هناك واسطة لم يفرق بين الصّورتين.

اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الأصل في بيع مال الغير، أو ما تعلّق به حقّ الغير المانع من بيعه الفساد كما في بيع الوقف وأشباهه ولا يجوز الحكم بالصّحة إلاّ بعد إثبات وقوع البيع عن إذن مجوّزه فتأمل.

(١) لا يخفى عليك الوجه فيما أفاده دام ظلّه بعد التّأمّل فيما ذكرنا أمّا في الرّجوع والإذن فواضح، وأما في البيع فلما عرفت من أنّ صحّته في مرتبة ذاته الّتي يعبّر عنها في لسان جمع بالصّحة الشّأنيّة موجودة قطعاً وصحّته، بمعنى حصول النّقل والانتقال عقليّة ليست من آثاره، بل من آثار المجموع المركّب منه ومن رضا ذي الحقّ، ولذا لم يقل أحد بجريان أصالة الصّحة في بيع مال الغير، أو المرهون فيما إذا شكّ في تحقّق الرّضا رأساً، وإنّما أوجب التّوهّم في المقام تحقّق الإذن في السّابق فربما يتوهّم من جهة استصحابه أنّه يمكن إجراء أصالة الصّحة في المقام، مع أنّك خبير بأنّ هذا التّوهّم في كمال الظّهور من الفساد، لأنّ الاستصحاب المذكور لو كان جارياً في المقام لاقتضى الصّحة بنفسه وإن قطع النّظر عنه لم يجر أصالة الصّحة أصلاً فهي ساقطة على كلّ تقدير، وهذا ما يقال إنّ الأصل الثّانوي في بيع مال الغير وشبهه الفساد ولا يجري فيه أصالة الصّحة، بل لا بدّ في الحكم بصحّته من إحراز الإذن من ذي الحقّ ونحوه.

نعم قد يقع الإشكال، بل الكلام في بعض الموارد من جهة الكلام في تشخيص

أصالة الصحة في المقام لا في البيع كما استظهره الكركي ولا في الإذن ولا في الرجوع.

أمّا في البيع فلأن الشك إنما وقع في رضاء من له الحق وهو المرتهن، وقد تقدم أن صحة الإيجاب والقبول لا يقضي بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكاً كما في البيع الفضولي أم كان له حق في المبيع كالمرتهن.

وأما في الإذن فلما عرفت من أن صحته تقضي بصحة البيع إذا فرض وقوعه عقيبه لا بوقوعه عقيبه كما أن صحة الرجوع تقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده لا أن البيع وقع بعده والمسألة بعد محتاجة إلى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب.

الرابع: أن مقتضى الأصل ترتيب الشاك[1] جميع ما هو من آثار الفعل

المشروط كما في بيع الوقف المشروط صحّته بوجود المسوّغات الشّرعيّة، فإنه إن كان شرطاً في أصل تأثير العقد كالقصد والعربيّة ونحوهما كان مقتضى الأصل عند الشّك ووقوع النّزاع بعد البيع الحكم بالصّحة، وإن كان شرطاً في النّقل في قبال العقد كما في القبض المعتبر في الوقف والهبة ونحوهما كان مقتضى الأصل عند الاختلاف والشّك بعد البيع الحكم بالفساد على ما أسمعناك، وقد ذكرنا ما هو الحقّ عندنا وفصّلنا القول فيه فيما كتبناه في كتاب الوقف من أراد الوقوف عليه فعليه بالمراجعة إليه.

(١) الفعل الصّادر من المسلم قد لا يكون له صحيح وفاسد سواء تعلّق به حكم شرعيّ أم لا كالغسل من حيث هو غسل والتّطهير ونحوهما، وقد يكون له صحيح وفاسد كالغسل بعنوان التّطهير مثلاً.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في خروجه عن محلّ النّزاع.

وأمّا الثّاني: فهو على وجهين:

أحدهما: ما ترتّب على صحيحة رفع تكليف عن المكلّف وإسقاطه عنه.

ثانيهما: ما لا يكون كذلك، بل ترتّب عليه آثار أخر وفي كلّ منهما قد يترتّب الحكم الشّرعي على ما كان صحيحا ولو عند الفاعل كصحّة صلاة المأموم البعيد عن الإمام المترتّبة على صحّة صلاة غيره القريب عنه ولو باعتقاده المخالف لاعتقاد هذا المأموم وهذا بخلاف صحّة صلاة الإمام، فإنّ المعتبر منها الصّحة الواقعيّة والفرق ما استفيد من الدّليل من أنّ المانع من اقتداء النّائي هو أجنبيّته عن الإمام المرتفعة بتوسّط غيره من المأمومين المشغولين بالصّلاة المحكومة بصحّتها ولو باعتقادهم وهذه بخلاف صلاة الإمام، فإنّ المعتبر فيها ليس ما ذكر وكالصّلاة على الميّت المسقطة للتّكليف عن غير المصلّي من المكلّفين بها على الكفاية ولو كانت صحيحة باعتقاد المصلّي المخالف لاعتقاد غيره من المكلّفين على ما هو قضيّة كلمة جماعة من الأصحاب وقد يترتّب على ما يكون صحيحاً واقعيّاً وأمثلته كثيرة في كلّ من القسمين.

وقد عرفت حكم القسم الثّاني من القسمين بقسميه مراراً ولا إشكال في القسم الأوّل من أولهما أيضاً إنّما الكلام في القسم الثّاني منه فنقول إنّ رفعه التّكليف عن الغير قد يكون من حيث كون الفاعل نائبا عنه كالحجّ عن العاجز وكالصّلاة عن الميّت بالنّسبة إليه، وقد يكون من حيث كونه آلة كإعانة العاجز في وضوئه، وقد يكون من حيث كونه سبباً، سواء كان بتسبيب من الغير كالصّلاة عن الميّت من جهة استئجار الوليّ، أو لم يكن له مدخل في إقدامه بالفعل كالصّلاة على الميّت، بمعنى كون إقدام المكلّف بمقتضى تكليفه وإتيانه به رافعاً للتّكليف عن الغير كما هو الحال في جميع الواجبات الكفائية لا إشكال في القسم الأخير من هذه الأقسام، بل لم يخالف أحد في جريان أصالة الصحّة فيه واقتضائها رفع التّكليف عن الغير.

وأمّا غيره من الأقسام المتقدّمة عليه فقد يستشكل فيها بأنّ الفعل فيها ذو جهتين جهة استناد إلى الفاعل وجهة استناد إلى غيره والّذي يقتضيه أصالة الصّحة في فعل المسلم إنّما هو الحكم بصحّته من الجهة الأولى وترتيب آثار الفعل الصّحيح عليه من هذه الجهة كوجوب إعطاء الأجرة ونحوه فيما لو فرض وقوع الفعل بعنوان الاستئجار لا الحكم بحصول براءة ذمّة الغير المترتّب على الجهة الأخرى، فإنه لا يكفي فيه أصالة الصّحة، بل لا بدّ من طريق شرعيّ آخر كعدالة الفاعل، أو إخباره وإن لم يكن عادلا بناء على اعتبار خبر الفاسق في المقام ونحوه ممّا لا يعلم غالباً إلاّ من قبل المخبر فتأمل.

ومن هنا اشترط جماعة العدالة في المتوضّي غيره والنّائب عن العاجز في الحجّ ومن الميّت في صلاته، بل نسب اعتبارها إلى المشهور وأولى بالإشكال القسم الأوّل وهو ما لو كان الفاعل نائبا عن غيره، فإنه إن لوحظ الفعل من حيث قيامه بالفاعل على ما هو قضيّة أصالة الصّحة لم يقتض الحكم بصحّة الحكم ببراءة ذمّة المنوب عنه، لأنه ليس من آثاره فإثباته بها يشبه التّعويل على الأصل المثبت وإن لوحظ من حيث كونه فعل المنوب عنه بالتّنزيل لم يجر فيه أصالة الصّحة، لأنه ليس فعل الغير هذا حاصل ما أفاده دام ظلّه من الإشكال، وإن كان بعض مواضع بيانه غير نقيّ عن الاضطراب، ولكنك خبير بإمكان التّفصّي عن الإشكال المذكور بأنّ الصّحة من الجهة الثّانية من آثار الصّحة من الجهة الأولى إذ لا معنى لحكم الشارع بالبناء على صحّة فعل المتوضي إلاّ البناء على براءة ذمّة العاجز من الوضوء كاستحقاقه الأجرة لو كان فعله بعنوان الاستئجار، وأما حكم بعض باشتراط العدالة في المتوضّي وحكم المشهور باشتراط العدالة في النّائب عن الحيّ والميّت فليس من جهة عدم كفاية أصالة الصّحة في الحكم بحصول براءة ذمّة العاجز، أو المنوب عنه بعد إحراز كون الفاعل في مقام إبراء ذمّتهما وكون

صدور الفعل عنه بهذا العنوان والشّك في إخلاله ببعض الأمور المعتبرة في صحّته شرعاً كما يشكّ في إخلاله ببعض الأمور المعتبرة في المكلّف به فيما يأتي به عن نفسه، بل من جهة إحراز كونه في مقام الإبراء بناء على كفاية ما يحصل من عدالته من الظّن في الحكم بحصول المعنى المذكور شرعاً على ما ستقف عليه عن قريب إن شاء اللّه ولم يعلم منهم اشتراط العدالة على تقدير إحراز كون الفعل صادرا عن الفاعل بعنوان الإبراء ولو ظهر من بعضهم فلا دليل له أصلاً، هذا مجمل القول في التّفصّي عن الإشكال الوارد بقول مطلق.

وأمّا الإشكال الوارد في خصوص القسم الأوّل فيمكن الذّب عنه بأنّ الفعل الصّادر عن الغير بعنوان النّيابة، وإن كان له اعتباران وجهتان إلاّ أنّ اعتبار صدوره بعنوان النّيابة لا يوجب خروجه عن فعل الغير واقعاً كيف وهو خلاف الحسّ فللشّارع أن يأمر المنوب عنه بالبناء على صحّة الفعل الصّادر عنه من حيث كونه فعلاً صادرا عن مسلم بعنوان النّيابة عنه، وكذا من يستأجر عن الغير كالوصيّ والولد الأكبر فيما يستأجر عن الموصي، أو والده من العبادات البدنية.

هذا فالحقّ أنّ أصالة الصّحة في نفسها يقضي بعدم الفرق بين الأقسام والحكم بحصول براءة الذّمة ورفع التّكليف في جميعها، إلاّ أنّ هنا شيئاً يمكن أن يحكم بالنّظر إليه بوجوب رفع اليد عن أصالة الصّحة في مواضع الإشكال من الأقسام المذكورة الّتي عرفتها وهوإن قضيّة آية النّبإ بمقتضى التّعليل هو التّبيّن في جميع ما يصدر من الفاسق والتّثبّت فيه، سواء كان قولا، أو فعلاً فلو كلّف الشّخص بإيجاد فعل ولو تسبيبا ووجب عليه ذلك لم يجزيه إيجاده ببدن الفاسق وفعله بجعله واسطة في رفع التّكليف المتوجّه إليه لاحتمال عدم إتيانه بالفعل على الوجه المعتبر في الشّرع والمفروض عدم ما يرفع هذا الاحتمال في الفاسق لعدم وجود الملكة الرّادعة له بخلاف العادل، فإنّ ما فيه من الملكة الرّادعة تمنع من إقدامه

بالمعصية، ومن هنا حكموا بعدم جواز جعله وصيّاً وقيّماً ووليّاً في الأوقاف وغيرها لا يقال إنّ مقتضى التّعليل هو التّبيّن في أمر العادل أيضاً، لأنّ ملكة العدالة لا توجب عصمته حتّى ينتفي مقتضى التّعليل عنه فالعادل والفاسق سيّان إذا بالنّظر إلى مقتضى الآية، لأنّا نقول الأمر، وإن كان كما ذكر لو كان المراد من التّبيّن هو التّبيّن العلمي على ما هو قضيّة التّحقيق عندنا من تقديم ظهور التّعليل على ظهور القضيّة الوصفيّة، أو الشّرطيّة في المفهوم لو فرض لها مفهوم في المقام إلاّ أنّ من المحتمل كون المراد من التّبيّن المعنى الأعمّ الشّامل للاطمئنان أيضاً، فإنّ ملكة العدالة في العادل توجب بنفسها الاطمئنان بأمره إلاّ أنّ البناء على ذلك في غاية الإشكال.

وتحقيق الكلام فيما يتعلّق بالمقام وتفصيله يطلب ممّا قدّمناه في الجزء الأوّل من التّعليقة عند الكلام على الاستدلال بآية النّبأ هذا ما يقتضيه التّحقيق عندنا، وأما بناء على ما هو المعروف في ألسنتهم من وجود المفهوم للآية فلا إشكال في اندفاع السّؤال المذكور، ومن هنا بنوا على كفاية العدالة في النّائب وأمثاله وإن ذكر الأستاذ العلاّمة دام ظلّه أنّ اعتبار العدالة عندهم في هذه المقامات ليس من جهة التّفصيل في جريان أصالة الصّحة عندهم فيها بين فعل العادل والفاسق، بل من جهة اعتبار قول المخبر عن وجود الفعل عنه على الوجه المعتبر ولو كان بالإخبار الفعلي والحالي، بمعنى كونه على حال لو سئل منه لا خبر بوجود الفعل على الوجه المعتبر ولو فرض فقد هذا لم يحكم بصحّة عمله ولو كان عادلا فالحجّة إذا غير أصالة الصّحة هذا ملخّص ما أفاده دام ظلّه العالي وهو كما ترى مبني على الإشكال الّذي ذكره في جريان أصالة الصّحة في فعل النّائب ونحوه من حيث الحكم بحصول براءة ذمّة المنوب عنه، ولكنك خبير بإمكان المناقشة فيما أفاده بأنّ حمل كلامهم على ما ذكر لا قرينة له أصلاً، مضافاً إلى أنّه لا دليل على

اعتبار خبر العادل بالمعنى المذكور سيّما في الموضوعات الخارجيّة فتدبّر.

لا يقال لو كان الأمر كما ذكرته من كون المستند عندهم في اعتبار العدالة في النّائب وأمثاله هو آية النّبإ لزم الحكم بعدم الفرق بين العادل والفاسق لو علم بصدور الفعل منه على الوجه الصّحيح، أو ظنّ ذلك بالظّن الاطمئناني بناء على كون المراد من التّبيّن ما يشمل ذلك، لأنّ اعتبار العدالة ومانعيّة الفسق في الآية إنّما هومن حيث الطّريقيّة لا الموضوعيّة، وإلاّ لم يكن معنى لتعليل الحكم فيها بإصابة القوم في النّدم على تقدير عدم التّبيّن، لأنّا نقول مقتضى القاعدة الالتزام بما ذكر على ما هو صريح غير واحد، وإن كان ربما ينافيه كلمات جماعة في بعض هذه المقامات إلاّ أنّها ضعيفة فتدبّر.

لا يقال: لو كانت الآية مانعة من التّعويل على أصالة الصّحة في فعل الفاسق فيما يراد تحصيل البراءة عن التّكليف بفعله وأشباهه ممّا حكمت فيه باشتراط العدالة في الفاعل في إجراء أصالة الصّحة لمنعت من إجرائها في جميع المقامات فلا بدّ من أن يجعل ما دلّ على اعتبار أصالة الصّحة مخصّصاً لعموم الآية كما يخصّص بما دلّ على اعتبار قول الفاسق في بعض المقامات، لأنّا نقول نمنع من دلالة الآية على عدم جواز التّعويل على أصالة الصّحة في فعل الفاسق في غير ما حكمنا باشتراط العدالة فيه، لأنّ الآية إنّما تمنع من استئمان الفاسق وإيكال الأمر إليه وتحصيل غرض بواسطته لا عن مجرّد حمل فعله على الصّحيح فتأمل. هذا ملخّص ما قيل، أو يقال في توضيح المرام وبقي بعد هنا خبايا في زوايا لم نتعرّض لها، وينبغي التّنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ ما ذكره دام ظلّه في صدر هذا الأمر من التّمثيل لما يجري فيه أصالة الصّحة من الغسل بعنوان التّطهير إنّما هو فيما فرض الشّك في حصوله على الوجه المعتبر في الشّرع كما إذا شكّ في إطلاق الماء وإضافته، أو طهارته

الصحيح عنده فلو صلى شخص على ميت سقط عنه، ولو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته وإن شك في شروط الغسل من إطلاق الماء ووروده على النجاسة لا إن علم بمجرد غسله، فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد، ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلاة، أو طهارة، أو نسك حج ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك. نعم لو أخبر بأنه كان بعنوان تحققه أمكن قبول قوله من حيث إنه مخبر عادل أومن حيثية أخرى.

ونجاسته، أو ورود النّجاشة على الماء، أو وروده عليها فيما كان الماء قليلاً إلى غير ذلك من موارد الشّك فيما يوجب لغويّة الغسل بعنوان التّطهير في نظر الشّارع لا فيما إذا شكّ في حصول التّعدد وعدمه، أو العصر وعدمه على القول باعتبارهما كما هو الحقّ في الجملة فلا ينافي ما تقدّم منه من عدم جريان أصالة الصّحة في الغسل للحكم بحصول تمام العدد، أو العصر فتدبّر.

ثانيهما: أنّه ذكر دام ظلّه في طيّ كلماته في مجلس البحث الفرق في إجراء أصالة الصّحة في الواجبات الكفائيّة فحكم بإجراء أصالة الصّحة في مثل الصّلاة على الميّت ونحوها إذا احتمل إخلال المصلّي ببعض الشّروط وإجزائها وبعدم إجرائها في مثل غسل الميّت إذا احتمل ترك الغاسل لبعض الغسلات، أو في كفنه إذا احتمل تركه لبعض ما يعتبر فيه إمّا عن تقصير، أو قصور عن اجتهاد، أو تقليد، أو غيرهما، لأنّ ما صدر منه من الغسل، أو الكفن لا يحتمل فساده وإنّما الشّك في حصول الزّائد عليه من مقدار الغسل، أو الكفن وهذا نظير الشّك في حصول الغسل الثّاني في باب إزالة النّجاسة فيما يعتبر فيه لا نظير الشّك في إطلاق الماء وإضافته، وإن كان الجزم بالفرق المذكور وإن اقتضاه الاحتياط في غاية الإشكال والله العالم بحقيقة الحال.

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر مع الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح وبين الصلاة عن الميت تبرعا، أو بالإجارة فإن المشهور عدم الاكتفاء بها إلا أن يكون ولو فرق بينهما بأنا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمة وإتيان الصلاة على أنها صلاة لاحتمال تركه بها بالمرة، أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنها صلاة عنه اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة وإبراء ذمة الميت إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت إلا أن يلتزم بالعمل على الصحة في هذه الصورة، ولهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة في المباشر، ولهذا الاعتبار قد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن توضأ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز لصدور الفعل عن المتوضئ صحيحاً، ولعله لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمة العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

ويمكن أن يقال فيما إذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل أولاً وبالذات كالعاجز عن الحج إن لفعل النائب عنوانين.

أحدهما: من حيث إنه فعل من أفعال النائب ولهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط، وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه مثل استحقاق الأجرة وجواز استئجاره ثانياً بناء على اشتراط فراغ ذمة الأجير في صحة استئجاره ثانياً.

والثاني: من حيث إنه فعل للمنوب عنه حيث إنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب، أو الآلة وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائماً بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والإتمام في الصلاة والتمتع والقران في الحج والترتيب في

الفوائت والصحة من الحيثية الأولى لا تثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية، بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب.

وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث إنه فعل الغير كفت أصالة الصحة في السقوط كما في الصلاة على الميت، وكما في فعل الوكيل والأجير الذي لا يعتبر فيه قصد النيابة.

وإن كان إنما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو على وجه التسبيب كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه، أو ببدل غيره كما في استنابة العاجز للحج لم تنفع أصالة الصحة في سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيثيتين، فيحكم باستحقاق النائب الأجرة وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل وكما في استئجار الولي للعمل عن الميت.

لكن يبقى الإشكال في استئجار الولي للعمل عن الميت إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي وبراءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله لا من حيث اعتباره فعلاً للولي، فلا بد أن يكتفى فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميت ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخر.

ولا بد من التأمل في هذا المقام أيضاً بعد التتبع التام في كلمات الأعلام.

الخامس: أن الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل[1] بحيث

---

(١) لا يخفى عليك صحّة ما ذكره دام ظلّه من عدم إثبات الأصل المذكور إلاّ الآثار الشّرعيّة المترتّبة على الفعل الصّحيح، بلا واسطة أمّا على القول باعتباره من باب التّعبّد فظاهر، لأنّك قد عرفت مراراً أنّ تنزيل الشّارع للأمر الغير المحقّق منزلة المحقّق وأمره بالبناء على تحقّقه لا يراد منه إلاّ الالتزام بما يترتّب عليه من الأحكام

. . . .

وجعلها في مرحلة الظّاهر لا جعل ما يترتّب شرعاً على غيره، وإن كان لازماً عقليّاً له وهذا معنى عدم اعتبار الأصل المثبت، فإنه لا اختصاص له بالاستصحاب، بل يشمله وغيره من الأصول كما هو واضح، وأما على القول باعتباره من باب الظّن النّوعي وهو ظهور حال المسلم فلعدم دليل على اعتبار هذا الظّهور إلاّ من حيث كشفه عن صدور الفعل الصّحيح عنه بما هو هو، وأما كشفه عن لوازمه الغير الشّرعيّة المترتّب عليها الأحكام الشّرعيّة فليس ممّا قام الدّليل على اعتباره، وأما ما قرع سمعك من أنّه إذا كان الشّيء معتبراً من باب الظّن والطّريقيّة فلا فرق في وجوب ترتيب الآثار الشّرعيّة عليه بين ما كان مترتّباً على مورده، بلا واسطة، أو بواسطة فإنّما هو فيما قام الدّليل على اعتبار هذا الشّيء بلسان كشفه ولحاظ طريقيّته المطلقة لا فيما إذا قام على اعتبار كشفه ببعض الاعتبارات والحيثيّات، فإنه لا معنى حينئذ للتّعدّي عن مورد وجود الدّليل، فإنّ الأصل في الظّن عدم الاعتبار، فإذا قام الدّليل من الإجماع والسّيرة على اعتبار ظهور حال المسلم والأخذ به في صدور الفعل الصّحيح عنه بالنّسبة إلى ما يترتّب شرعاً على الفعل الصّحيح الصّادر من المسلم، فلا معنى للتّعدّي عنه إلى الحكم بوجوب ترتيب غيره ممّا يترتّب على لوازمه وملزوماته ومقارناته، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً فلا تغتر بإطلاق القول بعدم الفرق في اعتبار الأصل بين المثبت منه وغيره إذا كان اعتباره من باب الظّن والظّهور.

ومن هنا صرّح جماعة من الأصحاب كالعلاّمة وغيره بعدم اعتبار أصالة الصّحة بالنّسبة إلى غير الآثار الشّرعيّة المترتّبة على الفعل الصّحيح، بلا واسطة في مواضع من كلماتهم مع ذهابهم إلى اعتبار أصالة الصّحة من حيث ظهور حال المسلم منها ما حكى شيخنا دام ظلّه عن العلاّمة في القواعد في كتاب الإجارة ومورد الاستشهاد الفرع الثّاني وهو الاختلاف في تعيين الأجرة، أو العوض لا

الاختلاف في تعيين المدّة، لأنّ جعله من موارد أصالة الصّحة مبنيّ على القول بفساد الإجارة رأساً كما عليه المشهور، أو بالنّسبة إلى غير الشّهر الأوّل كما اختاره العلاّمة والشّهيد كما هو صريح قول العلاّمة في هذا الفرع.

وأمّا على القول بالصّحة بالنّسبة إلى التّمام كما عليه بعض الأصحاب فلا تعلّق له بالمقام، بل يدخل في التّداعي ثمّ على القول بالفساد في الفرض يقدّم قول مدّعي الصّحة، لكن لا يثبت بأصالة الصّحة الأجرة المعيّنة على ما أفاده شيخنا دام ظلّه ويحتمله كلام العلاّمة فتأمل.

ثمّ إنّه قد يتوهّم الفرق بين الاستصحاب وأصالة الصّحة حتّى على القول بالتّعبّد فيهما من حيث اعتبار المثبت منهما وعدمه نظرا إلى ابتناء أصالة الصّحة في أغلب مواردها على إثبات الشّروط في الخارج كبلوغ المتعاقدين ونحوه على ما يقع التّصريح به في كلام شيخنا دام ظلّه فيطالب الفرق بينه من جهة وبين الاختلاف في وقوعه على ما يملك حيث حكم بخروج العوضين عن ملك مالكهما في الأوّل وبعدم خروجه عن ملك مالكه في الثّاني، ولكنك خبير بفساد التوهّم المذكور ووضوح الفرق، فإنّا لا نحكم بوجود الشّرط إلاّ من حيث توقّف صحّة المعاملة عليه لا مطلقاً فلو فرض ترتّب أثر على وجوده بقول مطلق لا يحكم بترتّبه عليه، فالحكم بوجود البلوغ في زمان العقد إنّما هو من حيث الحكم بصحّة البيع لا مطلقاً ومعنى الحكم بصحّة العقد وتحقّق البلوغ من الحيثيّة المذكورة خروج العوض عن ملك مالكهما وهذا بخلاف الحكم بصحّة العقد في الثّاني، فإنه ليس معناه وقوعه على الملك المعيّن وإن استلزمه بمقتضى العلم الإجمالي. والحاصل: أنّ المناقشة فيما أفاده دام ظلّه من الاعوجاج، فإنه في كمال الوضوح.

نعم قد يقع الاشتباه في بعض الموارد والصّغريات، وهذا لا تعلّق له بأصل المطلب ويقع مثله في كثير من المطالب المسلّمة بعد عدم وضوح حال الصّغريات

كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ هنا أموراً لم ينبّه عليها الأستاذ العلاّمة، فبالحريّ أن ننبّه عليها، الأوّل: أنّ ظاهر كلماتهم في بيان الأصل المذكور اختصاصه في بادي النّظر بفعل المسلم فلا يجري في فعل الكافر فيما له صحيح وفاسد لو شكّ في صحّته وفساده إلاّ أنّ مقتضى عميق النّظر جريانه فيه، فإنّ بعض أدلّته كالكتاب والسّنة، وإن كان مختصاً بفعل المسلم على إشكال بالنّسبة إلى بعض الأخبار الواردة في الباب على ما ستقف عليه، إلاّ أنّ العقل من حيث لزوم الاختلال والسّيرة قاضيان بعدم الفرق، ومنه يعلم إمكان الاستدلال ببعض الأخبار الواردة في الباب أيضاً مثل ما دلّ على اعتبار الأصل المذكور من حيث لزوم الاختلال ولا يقدح عدم دلالة الكتاب وأكثر الأخبار، لأنّ فيما ذكرنا غنى وكفاية مع ما عرفت من عدم دلالتهما على المعنى المقصود من الأصل المذكور بالنّسبة إلى فعل المسلم أيضاً.

نعم ما يدلاّن عليه من وجوب نفي فعل القبيح وحرمة ظنّ السّوء مختصّ بفعل المسلم على ما عرفت الإشارة إليه في طيّ كلماتنا السّابقة أيضاً هذا كلّه، مضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع قولاً من كلماتهم أيضاً، وقد صرّح كاشف الغطاء بعدم الفرق في الأصل المذكور بين فعل المسلم والكافر وأرسله إرسال المسلّمات ولم يشر إلى مخالف فيه أصلاً، وإن كان في استدلاله على ذلك بأصالة السّلامة في جميع الموجودات نظر قال قدس سره: «البحث السّادس والثّلاثون في أنّ الأصل فيما خلقه تعالى من الأعيان من عرض، أو جوهر حيوان، أو غير حيوان صحّته، وكذا ما أوجده الإنسان البالغ العاقل من أقوال، أو أفعال فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما وظّفت له وعلى وفق الطّبيعة الّتي اتخذت لها من مسلم مؤمن، أو مخالف، أو كافر كتابي، أو غير كتابيّ فيبنى إخباره ودعاويه على الصّدق وأفعاله وعقوده وإيقاعاته على الصّحة حتّى يقوم شاهد على الخلاف إلاّ أن يكون في

. . . .

مقابلة خصم، وساق الكلام إلى أن قال وتفصيل الحال أنّ الأصل في جميع الكائنات من جمادات، أو نباتات، أو حيوانات، أو عبادات، أو عقود، أو إيقاعات، أو غيرها من إنشاءات، أو إخبارات أن يكون على نحو ما خلقت عليه حقيقتها من التّمام في الذّات وعدم النّقص في الصّفات وعلى طور ما وضعت له بارئها على وجه ترتّب آثارها فيها على معانيها من صدق الأقوال وترتّب الآثار على الأفعال» انتهى كلامه رفع مقامه، ثمّ ذكر وجه افتراق المسلم عن الكافر بوجوه أربعة يرجع حاصل أحدها إلى أنّه لا دليل على نفي القبيح عن الكافر بخلاف المسلم، وحاصل باقيها أنّ الأصل المذكور إنّما هو ثابت بالنّسبة إلى فعل المسلم في الجملة لا مطلقاً حتّى فيما ثبت عدم صحّة فعله وترتّب الأثر عليه، أو يحمل على كونه صحيحا في مذهبنا وأنت خبير بأنّ ما ذكره قدس سره من أنّ الأصل في جميع الموجودات الصّحة مستنداً إلى ما يرجع حاصلة إلى أنّ الفساد إنّما يطرأ على الموجود مطلقاً، وإلاّ فهو بالنّظر إلى ذاته وطبيعته يقتضي الصّحة والسّلامة عن النّقص وإن لم يكن خالياً عن النّظر، بل المنع على ما ستقف عليه أيضاً وصرّح به جماعة إلاّ أنّ المقصود من ذكر كلامه تحقيق ما حكينا عنه الثّاني أنّه صرّح الأستاذ العلاّمة في مجلس البحث بجريان أصالة الصّحة في فعل الغير البالغ أيضاً فيما يقسم فعله إلى قسمين ويكون له صحيح وفاسد كهبة من، بلغ عشر سنين وصدقته ووقفه وعتقه على القول بصحّتها منه في الجملة، والظّاهر أنّ الأمر كما ذكره دام ظلّه وإن كان خلاف ظاهر كلماتهم في بادي النّظر، لكنه غير مناف له بعد التّأمل فيها.

وبالجملة: يدلّ على ما استظهرناه وصرّح به الأستاذ العلاّمة جريان السّيرة على حمل فعله على الصّحيح فيما كان له صحيح عند دوران الأمر بين الصّحيح والفاسد وهذا ظاهر لا سترة فيه عند التّأمّل إن شاء اللّه، لكن الصّبي مثل الكافر في

خروجه عن تحت الكتاب والسّنة بالنّسبة إلى ما يستفاد منهما، لأنّ الظّاهر منهما نفي فعل القبيح عن الأخ والمسلم، ومن المعلوم أنّ هذا المدلول لا دخل له بالصّبيّ من وجه، أو وجهين فتدبّر.

الثّالث: أنّه لا إشكال في أنّ المستفاد من الأخبار الواردة في الباب هو نفي الأمر القبيح عن المسلم بالمعنى الأعمّ من الفعل والتّرك والمردّد بينهما وحمل مطلق شغله على الحسن وعدم جواز ظنّ السّوء به كذلك فهي يشمل ما إذا صدر عنه فعل مردّد بين الحسن والقبيح، أو ترك كذلك، أو لم يعلم أنّه صدر منه فعل يكون حسناً، أو ترك يكون قبيحاً، أو بالعكس فالواجب في كلّ مقام حمل ما يصدر منه على ما هو الجائز له شرعاً وإنّما الإشكال في أنّه هل يجب حمل أمره بالمعنى المذكور على الصّحيح بالمعنى المبحوث عنه في المقام أم لا، فإذا تردّد ما صدر منه بين الفعل المترتّب عليه الأثر والتّرك الغير المترتّب عليه الأثر فيحمل على أنّه الفعل أولا وجهان، أوجههما عند الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في طيّ بعض كلماته في مجلس البحث الأوّل لجريان السّيرة على ذلك في الجملة حيث إنّه يحكم بقراءة الإمام للسّورة مثلاً، أو الإتيان بغيرها من الأجزاء والشّرائط المعلومة الوجوب عند الإمام والمأموم، أو عند المأموم فقط وبإتيان من يقدم للصّلاة على الميّت بجميع ما كان معتبراً فيها إذا كان هو الملتزم بفعلها والقول بأنّ ذلك من جهة حمل إقدامه إيّاه للصّلاة على الصّحة من حيث كونه مترتّباً على أفعال من الغسل وغيره قبل الصّلاة فاسد جدّاً، لأنّ حمله على الصّحة لا يوجب الحكم بوجود تلك الأفعال إلاّ من باب التّعويل على الأصل المثبت والحكم بعدم صدور الكبيرة ممّن علم أنّ له ملكة يشكّ في صدور الكبيرة عنه بناء على أنّ العدالة هي الملكة المتّصفة بالكفّ فعلاً كما يقتضيه التّحقيق الّذي عليه جماعة من المحقّقين، فإنه لا يمكن الحكم بعدم صدور الكبيرة عنه إذا كان المشكوك ترك واجب إلاّ

يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح، أما ما يلازم الصحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه فلو شك

بالبناء على التّعميم المذكور.

نعم لو كان فعل الحرام أمكن دفعه بالأصل، لكن ترك الواجب لا يمكن دفعه إلاّ بأصالة الصّحة، فإنّ مقتضى الأصل هو التّرك لا الفعل إلي غير ذلك من الفروع ولا مصحّح لها إلاّ ما ذكرنا والقول بانتقاضه بعدم بنائهم على الحكم بصدور التّوبة ممّن علم بصدور الكبيرة عنه إذا شكّ في صدور التّوبة عنه فاسد من جهة أنّ تركه التّوبة لا يوجب عقاباً زائداً على ما يستحقّه ترك الواجب، أو فعل الحرام، لأنّ وجوب التّوبة عندنا إرشاديّ لا شرعيّ على ما حقّق في محلّه فتدبّر.

ولكنك خبير بأنّ هذا ربما ينافي ما اختاره دام ظلّه سابقاً من أنّه إذا شكّ في وجود مركّب من جهة الشّك في وجود بعض أجزائه، أو شرائطه كالغسل إذا شكّ في حصوله مرّة، أو مرّتين، أو مع العصر، أو بدونه لا يحكم بوجود المركّب بتمام ما يعتبر فيه وترتيب الأثر المقصود منه عليه والمسألة في غاية الإشكال لعدم تعرض الأصحاب لها وعدم عنوانها في كتبهم ودعوى جريان السّيرة على ما ادّعاه الأستاذ العلاّمة على سبيل القطع والجزم بحيث كانت منطبقة عليه في غاية الإشكال واللّه العالم بحقيقة الحال.

الرّابع: أنّ من الواضحات الّتي لا يعتريها ريب وشكّ اختصاص القاعدة بالشّك في صحّة فعل المسلم وفساده من حيث الشّبهة الموضوعيّة وعدم جريانها فيما لو شكّ فيه من حيث الشّبهة الحكميّة، إلاّ أنه ربما يتراءى من كلمات بعضهم كثاني الشّهيدين ومن تقدّم عليه وتأخّر عنه خلاف ما ذكرنا، إلاّ أنّه لا بدّ من أن يحمل كلماتهم على قاعدة الصّحة المستفادة من العمومات الاجتهاديّة فتدبّر.

وراجع إلى كلماتهم، فإنّ بعضها آب عن الحمل المذكور، فإنه قد يوجد في كلماتهم الجمع بين التّمسك بالعمومات وأصالة الصّحة.

في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير، أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه.

وهذا نظير ما ذكرنا سابقاً من أنه لو شك في صلاة العصر أنه صلى الظهر أم لا يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب إتيانه ثانياً إلا أن يجري قاعدة الشك في الشيء بعد التجاوز عنه.

قال العلامة في القواعد في آخر كتاب الإجارة: «لو قال آجرتك كل شهر بدرهم فقال بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستأجر نظر، فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول، وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجرة مدة معلومة، أو عوضاً معيناً وأنكر المالك التعيين فيهما، والأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى»* انتهى.

السادس: في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب(١)

---

(١) لمّا فرغ دام ظلّه من الكلام في تنقيح أصل القاعدة معنى وموردا أراد التكلّم فيما كان المقصود بالبحث أصالة وهو بيان حكم تعارض الاستصحاب معها، ومن هنا لم يتعرّض لحكم تعارض القاعدة مع غير الاستصحاب من الأدلّة وسائر الأصول إذ المقصود بيان حكم تعارض الاستصحاب للقاعدة لا حكم تعارض القاعدة لغيرها، وإن كان هذا بعد التأمّل غير محتاج إلى البيان لمن كان له أدنى بضاعة ودراية، فإنّ المعارض لها إن كان من الأمارات كالبيّنة فلا إشكال في حكومتها على القاعدة وإن كانت معتبرة من باب الظّن أيضاً، وإن كان من

---

* قواعد الأحكام: ص٢٣٦.

الأصول كأصالة البراءة ونحوها فلا إشكال في ورود القاعدة عليها فيما يظهر من جماعة منهم العلاّمة في مواضع من كتبه من ملاحظة التّعارض بين القاعدة وأصالة البراءة فممّا لا إحاطة لنا به فإنّهم أعلم بما أرادوا، وكيف ما كان فالكلام في حكم تعارض الاستصحاب والقاعدة ولو توسّعاً في الإطلاق من حيث الأخذ بمقتضى القاعدة وعدمه يقع في مقامين على ما تكلّم فيه الأستاذ العلاّمة دام ظلّه:

أحدهما: في حكم تعارضها مع أصالة الفساد الّتي هي الأصل الأوّلي في المعاملات بالمعنى الأعمّ الشّامل للعقود والإيقاعات والأحكام فيما كان له صحيح وفاسد، بل في العبادات أيضاً، لأنّ مقتضى الأصل عدم وجود المأمور به على وجهه، أو عدم وجود الجزء المشكوك الوجود، أو الشّرط المشكوك الوجود فيما كان الفاعل الغير كما هو المقصود بالبحث في المقام، وإن كان مقتضى الأصل لا يتفاوت فيه الحال فتدبّر.

وإن كان مقتضى الأصل في العبادات لو شكّ في أصل الجزئية والشّرطيّة، بمعنى الشّكّ في أصل الحكم الشّرعي البناء على عدمها بمقتضى أصالة البراءة كما أنّ مقتضى الأصل اللّفظي المستفاد من العمومات نفي اعتبار ما يشكّ في اعتباره في العقود من حيث الشّبهة الحكميّة إلاّ أنّ ذلك كلّه لا دخل له بما نحن بصدده من الكلام في الشّبهة الموضوعيّة كما هو واضح ثانيهما في حكم تعارضها مع الاستصحابات الموضوعيّة الّتي تسبّب الشّك في الصّحة والفساد عن الشّك في مجاريها كاستصحاب عدم البلوغ فيما شكّ في، بلوغ أحد المتعاقدين حين العقد ونحوه، أمّا الكلام في المقام الأوّل وهو حكم تعارضها مع أصالة الفساد الرّاجعة إلى استصحاب عدم ترتّب الأثر المقصود من العقد مثلاً الّذي يكون عبارة أخرى عن بقاء كلّ من العوضين في ملك مالكه فلا ريب في كون أصالة الصّحة حاكمة عليه، لأنّ الشّك في ترتّب الأثر المقصود على الفعل الواقع في الخارج وعدمه

مسبّب عن الشّك في كونه هو الفعل الجامع لما يعتبر فيه شرعاً أولا، فإذا قام هناك ما يقضي بكونه هو الفعل الجامع له فيقضي برفع الشّك عن ترتّب الأثر الّذي هو مجرى أصالة الفساد، وهذا هو المراد من الحكومة على ما عرفت سابقاً غير مرّة في طيّ أجزاء التّعليقة وستعرفه أيضاً وهذا ليس مختصّاً بالمقام، بل كلّ أصل كان مجراه الشّك السّببي فهو حاكم على ما يجري في الشّك المسبّب عنه ولا فرق فيما ذكرنا بين القول باعتبار أصالة الصّحة من باب الظّن وبين القول باعتبارها من باب التّعبّد، لأنّ ما ذكرنا من الوجه في حكومتها على أصالة الفساد يجري على كلا التّقديرين والقولين.

نعم حكومتها على القول باعتبارها من باب الظّن والظّهور أوضح كما هو واضح وقد أشار إليه الأستاذ العلاّمة أيضاً هذا كلّه على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، وأما على القول باعتباره من باب الظّن فإن قيل باعتبار أصالة الصّحة من باب الظّن أيضاً حسبما هو ظاهر جماعة، بل الأكثرين حيث استندوا فيها إلى ظهور حال المسلم فلا إشكال في حكومتها على الاستصحاب أيضاً، لأنّ الحكومة ليست مختصّة بالأدلّة والأمارات بالنّسبة إلى الأصول، بل قد يجري بالنّسبة إلى الأدلّة والأمارات بعضها مع بعض والأصول بعضها مع بعض، ولذا نقول بحكومة البيّنة على أصالة الصّحة وإن كانت معتبرة من باب الظّن أيضاً فأصالة الصّحة بالنسبة إلى الاستصحاب على القول باعتبارهما من باب الظّن كالبيّنة بالنّسبة إلى أصالة الصّحة على القول باعتبارهما من باب الظّن، وستقف على تفصيل القول في ذلك في محلّه إن شاء اللّه وإن قيل باعتبار أصالة الصّحة من باب التّعبّد فربما يشكل في حكومتها على الاستصحاب، بل ربما يتوهّم العكس، لكن مقتضى النّظر الدّقيق حكومتها عليه في هذا الفرض أيضاً، لأنّ مقتضى سببيّة الشّك في مجرى الاستصحاب عن الشّك في مجرى القاعدة هو حكومتها على الاستصحاب،

وإن كان معتبراً من باب الظّن، فإنه إنّما يوجب الظّن بالفساد من جهة الشّك في وقوع الفعل جامعا للشّرائط، فإذا قام ثمّة ما يقتضي باستجماعه للشّرائط فيقتضي رفع الشّك عن الصّحة والفساد الّذي هو مجرى أصالة الفساد، هذا ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو في بيان تحقيق حكومة أصالة الصّحة على الاستصحاب على كلّ تقدير، وإلاّ فلا إشكال في إثبات تقديمها عليه على جميع التّقادير من جهة لزوم لغويّة أصالة الصّحة على تقدير عدمه كما هو واضح من حيث أخصّيتها من الاستصحاب وورودها في مورده، وممّا ذكرنا كلّه يظهر تسامح شيخنا دام ظلّه في تعبير عنوان المسألة بالورود على من له أدنى دراية، وأما الكلام في المقام الثّاني وهو حكم تعارض القاعدة مع الاستصحابات الموضوعيّة المطابقة لأصالة الفساد فمجمل القول فيه أنّه إن جعلنا أصالة الصّحة من الأمارات والاستصحاب من الأصول كما هو الظّاهر، فلا إشكال في حكومتها عليه أيضاً حسبما بنى عليه الأستاذ العلاّمة، وإن قلنا باعتبارهما من باب التّعبّد الظّاهري أومن باب الظّن، أو اعتبار الاستصحاب من باب الظّن واعتبار أصالة الصّحة من باب التّعبّد، ففي حكومتها على الاستصحاب كما هو المختار، ويظهر وجهه من إبطال الوجهين الأخيرين، أو العكس، أو تعارضهما وتساقطهما والرّجوع إلى أصالة الفساد وجوه:

يستدلّ للثّاني بأن الشّك في مجرى أصالة الصّحة وهو الشّك في ترتّب الأثر على الفعل الموجود وعدمه مسبّب بالفرض من الشّك في مجرى الاستصحاب فيحكم بحكومته عليها على ما عرفت سابقاً.

وبعبارة أخرى: أصالة الصّحة إنّما يحكم بترتّب الأثر على البيع المشكوك صدوره عن بالغ، أو عن غيره مثلاً ويوجب البناء على صحّته إذا لم يكن هناك ما يبيّن حال البيع المذكور ويقضي بكونه صادرا من غير البالغ والمفروض وجوده في المقام وهو استصحاب عدم، بلوغ البائع، فإنه يقضي بكون البيع صادرا عن غير

البالغ فالاستصحاب يكون حاكماً على أصالة الصّحة سيّما على القول باعتبارها من باب التّعبد واعتباره من باب الظّن، بل أقول: بناء على هذا التّوهّم ينبغي القول بحكومة الاستصحاب على أصالة الصّحة وإن قيل باعتبارها من باب الظّن واعتباره من باب التّعبّد، لأنه قضيّة تسبّب الشّك في مجراها عن مجراه على ما عرفت في بيان حكومة أصالة الصّحة على أصالة الفساد على القول باعتبارها من باب الظّن واعتبار أصالة الصّحة من باب التّعبّد، ولعلّ إلى هذا الوجه استند من خصّ جريان أصالة الصّحة في العقود بصورة العلم بكمال المتعاقدين ونحوها كثاني المحقّقين فيما تقدّم من كلامه وإن احتمل الاستناد إلى الوجه الثّالث، وإن كان ظاهر ما يحكى عنه الاستناد إلى غيرهما من عدم صدق العقد بدونه.

هذا ملخّص ما يقال في وجه حكومة الاستصحاب على القاعدة، ولكنك خبير بضعفه، لأنّ أصالة الصّحة معيّنة ظاهريّة للموضوع من حيث ترتّب الصّحة عليه لا أنّها جارية في نفس الأثر والصّحة. وبعبارة أخرى: أصالة الصّحة تقتضي كون الفعل الموجود هو الفرد الصّحيح منه من حيث هو صحيح، فإذا شكّ في كون العقد الصّادر صادراً عن بالغ، أو غيره فيقضى بأنّه صادر عن البالغ من حيث الحكم بإفادته للنّقل والانتقال لا وجوب الحكم بصحّته وترتّب الأثر عليه نظير الأصل الحكمي، فكما أنّ الاستصحاب يقتضي كونه عقدا صادرا من غير البالغ على الزّعم المذكور ومعين ظاهري لأحد المحتملين، كذلك أصالة الصّحة يقتضي كونه صادراً من بالغ ومعيّنة للمحتمل الآخر فهما في مرتبة واحدة على الزّعم المذكور، هذا كلّه مضافاً إلى ما ستعرف عن قريب من فساد الزّعم المذكور وعدم صلاحيّة الاستصحاب لتعيين كون العقد صادراً عن غير البالغ، وللثّالث بأنّ أصالة الصّحة كما تقضي بكون الفعل هو الفرد الصّحيح كذلك أصالة عدم البلوغ مثلاً تقضي بكونه هو الفرد الفاسد منه فكلّ منهما معيّن ظاهريّ لأحد

. . . .

الموضوعين الضدّين، وهذا بخلاف أصالة الفساد فإنّها إنّما تقتضي مجرّد الفساد وعدم ترتّب الأثر فلا يعيّن حال الفعل الخارجي فهي بالنّسبة إلى أصالة الصّحة من قبيل الأصل الحكمي بالنّسبة إلى الأصل الموضوعي، وهذا بخلاف الاستصحابات الموضوعيّة فإنّها في عرض أصالة الصّحة فيحكم إذا بتعارضهما والرّجوع إلى أصالة الفساد لا يقال إنّ أصالة عدم البلوغ لا يقتضي كون البيع صادرا عن غير البالغ كما أنّ أصالة الصّحة يقتضي كون البيع صادراً عن البالغ، فإنّ عدم بلوغ العاقد لا يلازم شرعاً لكون عقده متّصفا بكونه صادرا عن غير البالغ وإنّما يلازم ذلك عقلاً بعد فرض صدور العقد عنه على ما هو المفروض، وإلاّ فلا ملازمة بينهما أصلاً كما لا يخفى، ومن المعلوم الّذي مرّ الكلام فيه مشروحاً عدم جواز التّعويل على الأصول المثبتة فاستصحاب عدم البلوغ لا يقتضي بكون البيع الخارجي صادراً عن غير البالغ حتّى يعارض أصالة الصّحة فينتفي المعارضة إذا بين استصحاب عدم البلوغ من حيث اقتضائه عدم صدور العقد عن البالغ الّذي يرجع في الحقيقة إلى أصالة عدم وجود السّبب الشّرعي وأصالة الصّحة إذ من المعلوم عدم تدافعها لما دلّ على كون الموجود في الخارج سبباً ويقتضي سببيّته، لأنّ ما يدلّ على سببيّة الموجود حاكم على ما يدلّ ظاهراً على عدم وجود السّبب الشّرعي نظير حكومة ما يدلّ على مانعيّة المذي مثلاً على استصحاب عدم وجود الرّافع للطّهارة لو فرض ثمّة ما يدلّ عليها.

فإن قلت: ما يقضي بعدم وجود السّبب يقضي بعدم سببيّة الموجود أيضاً وكونه من أفراد غير السّبب لعدم تعقّل التّفكيك بينهما فهو يعارض بهذا الاعتبار ما يقضي بسببيّته. قلت: عدم التّفكيك بين العدمين، وإن كان مسلّماً إلاّ أنّ تلك الملازمة إنّما جاءت من حكم العقل لا من حكم الشّرع فهو كرّ على ما فرّ منه ولا يجوز إجراء الأصل أي استصحاب العدم بالنّسبة إلى نفس الفعل الموجود بأن

....

يقال الأصل عدم صدوره من بالغ مثلاً، لأنه يرد عليه، مضافاً إلى إمكان منع أصل جريانه أنّه لا يقضي بكون البيع المفروض صادراً عن غير البالغ لوجهين:

أحدهما: كونه أصلاً مثبتاً كما هو واضح.

ثانيهما: كونه معارضاً بأصالة عدم صدوره عن غير البالغ.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو بني على تلك الملاحظة لزم الحكم باقتضاء أصالة الفساد أيضاً لكون العقد الخارجي صادراً عن غير البالغ مثلاً وهو كما ترى، لأنّا نقول إثبات كون البيع هو البيع الصّادر عن غير البالغ باستصحاب عدم، بلوغ البائع بعد فرض العلم بصدور العقد عنه ليس من التّعويل على الأصل المثبت لعدم واسطة في البين، ولو فرض ثمّة واسطة فلا ريب في كونها من الوسائط الخفيّة الغير المانعة عن التّعويل على الأصل لإثبات الحكم المترتّب عليها على ما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ كلماتنا السّابقة.

وبالجملة: ليس التّمسك باستصحاب عدم البلوغ لإثبات كون البيع متّصفاً بكونه عن غير البالغ ومقيّداً به إلاّ كالتّمسّك بالاستصحابات العدميّة لإثبات القيود العدميّة للموضوعات الوجوديّة الّتي تكون كلماتهم مشحونة بها كما يعلم من الرّجوع إليها كاستصحاب عدم صدور الكبيرة ممّن علم بوجود ملكة العدالة له بناء على أنّ العدالة هي الملكة مع عدم صدور الكبيرة فعلاً، وكأصالة عدم تعلّق حقّ الغير بالمال الّذي يراد صرفه فيما يكون تعلّق حقّ الغير به مانعاً عنه إذا شكّ في تعلّقه به، وكأصالة عدم تغيّر الماء بالنّجس فيما شكّ في تغيّره به وكأصالة عدم الفسق في العالم إذا أمر بإكرام العالم الغير الفاسق إلى غير ذلك من الأمثلة والنّظائر، هذا ملخّص ما يقال في توجيه الوجه الثّالث، ولكنّك خبير بما فيه، أمّا أوّلاً: فلأنّ دعوى خروج الأصل المذكور عن الأصول المثبتة ممّا لا وجه له أصلاً، لأنّ كون العقد صادراً من غير البالغ ليس من الأحكام الشّرعيّة لعدم، بلوغ البائع،

وقد مرّ الكلام في نظائره في طيّ كلماتنا السّابقة.

والحاصل: أنّ أصالة عدم البلوغ إنّما يقتضي ترتّب الآثار الشّرعيّة المترتّبة على عدم، بلوغه، بلا واسطة ولا يشخّص حال الموجود الخارجي وكونه مقيّداً بمجراه، وأما تمسّك الأصحاب بأمثال الأصل المذكور ونظائره في أبواب الفقه فإنّما هو من جهة بنائهم على اعتبار الأصول المثبتة في الجملة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه وإن سلّم عدم المانع في إثبات كون العقد صادراً عن غير البالغ من جهة استلزامه التّعويل على الأصل المثبت أمّا من جهة منع الواسطة، أو خفائها، وأما من جهة القول باعتبار الأصول المثبتة إلاّ أنّا ندّعي وجود المانع له من جهة أخرى وهو إن الفساد ليس من آثار العقد الصّادر من غير البالغ ومن الأحكام المترتّبة عليه حتّى يمكن إثباته لترتّبه عليه وإن فرض له أثر آخر غير الفساد كما أنّ الصّحة من أحكام العقد الصّادر من البالغ، ومن المعلوم ضرورة أنّ الموضوع الّذي لا يترتّب عليه الأثر الشّرعي أصلاً لا يمكن إثباته بالأصل، لأنّ معنى الحكم بثبوت الموضوع ظاهراً ليس إلاّ جعل أحكامه في الظّاهر على ما عرفت الإشارة إليه غير مرّة، وكذا الموضوع الّذي لا يترتّب عليه أثر خاصّ لا يمكن إثباته لترتيب هذا الأثر لفرض عدم كونه أثراً له فلا يعقل تعلّق الخطاب الشّرعي بالالتزام بثبوت الموضوع بالنّسبة إلى هذا الأثر كما هو واضح، وإن أمكن الحكم بوجوده بالنّسبة إلى الأثر المترتّب عليه لو فرض الأمر كذلك والتّفكيك لا محذور فيه إذا كان مبناه على الظّاهر كما هو ظاهر وهذا هو المراد بما أفاده دام ظلّه، لأنّ عدم المسبّب من آثار عدم السّبب لا من آثار ضدّه وإن فرضنا أنّه يترتّب عليه آثار أخر حيث إنّ عدم جواز إثبات الضّد بناء على اعتبار الأصل المثبت من جهة عدم ترتّب الفساد عليه وإن فرض له أثر شرعيّ غيره حكم به من جهة ترتّب الحكم المذكور بناء على القول المذكور لا مطلقاً فما أفاده مبنيّ على الإغماض عن

. . . .

مذهب الحقّ من عدم اعتبار الأصل المثبت، وأما الوجه في عدم ترتّب الفساد على العقد الصّادر من غير البالغ فهو إن الفساد عبارة عن عدم ترتّب الأثر كما أنّ الصّحة عبارة عن ترتّبه، فإذا استندت الصّحة إلى شيء فلا بدّ من أن يستند الفساد إلى نقيضه لا إلى ضدّه ضرورة أنّ عدم المسبّب مستند إلى عدم السّبب بناء على القول بكون الأعدام معلّلة لا إلى ضدّه، فإذا استندت الصّحة إلى العقد الصّادر من البالغ فلا بدّ من أن يستند الفساد إلى عدم صدور العقد عن البالغ الّذي هو نقيض صدوره عن البالغ إلى صدوره عن غير البالغ الّذي هو ضدّ صدوره عن البالغ، فإذا لم يترتّب الفساد على العقد الصّادر من غير البالغ فلا معنى لإثباته بالأصل، فإن شئت عبّرت عن المطلب.

بعبارة أخرى فقلت: إنّ النّقل والانتقال مثلاً إنّما هو مسبّب عن العقد التّمام الجامع لجميع الشّرائط المعتبرة فيه فعدمه إنّما هو مسبّب من عدم وجود العقد التّام لا من وجود العقد النّاقص ضرورة أنّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلّة التّامة لا إلى العلّة النّاقصة وليست من إفراد عدم العلّة التّامّة أيضاً ضرورة استحالة انطباق المعدوم على الموجود وصدقه عليه حقيقة، وأما قول أهل الميزان إنّ نقيض أحد الضّدين يصدق على عين الآخر كلا إنسان، فإنه يصدق على الحجر ولا حجر، فإنه يصدق على الإنسان فإنّما هو توسّع في الإطلاق وتسامح فيه كما بيّن في محلّه، وإلاّ فالحمل المذكور لا ينطبق على حمل ذي هو من دون تحمل، مع أن كون العلّة النّاقصة من أفراد عدم العلّة التّامة لا يجدي نفعا في المقام، لأنّ من إثباته لا يمكن إثبات انطباقه على العلّة النّاقصة كما هو واضح لمن تأمّل فيما ذكرنا من أوّل التّعليقة إلى هنا.

وبالجملة: إسناد الفساد إلى العقد الصّادر من غير البالغ وحمله عليه كإسناده إلى سائر الأشياء الّتي لا ربط لها بالنّقل والانتقال أصلاً.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكرت فما وجه تقسيمهم للعقود إلى الصّحيحة والفاسدة وعدّهم العقود الفاقدة لبعض الشّرائط الشّرعيّة من الأخيرة، بل مصداق العقد الفاسد منحصر فيها وهذا أمر لا يمكن إنكاره لأحد ولم ينكره أحد إذ كلماتهم مشحونة بنسبة الفساد إلى العقود ولم يسمع من أحدهم نسبته إلى غيرها ممّا لا دخل لها في النّقل والانتقال.

قلت: نسبة الفساد إلى العقود الفاقدة للشّرائط وعدم نسبته إلى غيرها ممّا لا ربط لها بالنّقل والانتقال أصلاً وإن كانت مسلّمة إلاّ أنّها ليست من جهة استناده إليه واقعاً وكونه من محمولاته الواقعيّة، بل إنّما هومن جهة التّوسّع في الإطلاق لاشتمالها على جملة ممّا يعتبر في العقد الصّحيح التّام، وإلاّ في عدم استناد الفساد إليه واقعاً لا فرق بينها وبين غيرها من الأشياء، فإذا لم يبق في المقام في مقابل أصالة الصّحة المشخّصة للفعل في ضمن الفرد الصّحيح إلاّ أصالة عدم وجود العقد عن البالغ الّتي يرجع إلى أصالة عدم وجود السّبب الشّرعي الرّاجعة إلى أصالة الفساد حقيقة الّتي قد عرفت حكم مقابلتها لأصالة الصّحة كما إذا شكّ في غير ما يكون مسبوقاً بالعدم من الشّرائط بناء على كون عدم الشّرط عين عدم المركّب المشروط به من حيث لحاظ التّركيب معه ذهنا لا مستلزماً له بحكم العقل كما أنّ عدم الجزء عين عدم الكلّ، ومن المعلوم أن ما يدلّ على عدم وجود السّبب في الظّاهر لا يعارض ما يدلّ على سببيّة الموجود، لأنّ دلالته على عدم وجوده إنّما هو من حيث عدم قيام ما يدلّ على سببيّة الموجود، فإذا قام ثمّة ما يدلّ عليها فلا يعارضه.

فإن قلت: أصالة عدم وجود السّبب الشّرعي وإن لم تعارض في نفسها ما يدلّ على سببيّة الموجود، بل هي نظير أصالة الفساد، إلاّ أنّ الحكم بعدم السّبب من جهة الحكم بعدم وجود الشّرط المشكوك كالبلوغ لا يجامع الحكم ظاهراً بكون

فنقول: أما تقديمه على استصحاب الفساد ونحوه فواضح، لأن الشك في بقاء الحالة السابقة على الفعل المشكوك، أو ارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولا الحاكم على أصالة بقاء الطهارة.

الموجود مشتملاً عليه فيحكم الشّارع بمقتضى استصحاب عدم البلوغ بالبناء على عدم صدور العقد عن البالغ لا يجامع حكمه بالبناء على كون الموجود عقداً من البالغ، كما أنّه لا يجامع حكمه بالبناء على وجود عقد من البالغ فدعوى حكومة أصالة الصّحة على الاستصحابات الموضوعيّة فاسدة.

قلت: نمنع من كون ما يدلّ على عدم وجود صدور العقد عن البالغ في مرتبة ما يدلّ على كون العقد الموجود صادراً عن البالغ كما أنّه في مرتبة ما يدلّ على وجود العقد عن البالغ لو فرض ثمّة ما يدلّ عليه، فإنّ الّذي في مرتبة ما يدلّ على كون العقد الموجود صادرا عن غير البالغ، وقد عرفت أنّه ليس في المقام ما يدلّ عليه هذا ملخّص ما أفاده الأستاذ العلاّمة دام ظلّه وخطر بالبال في بيان حكومة أصالة الصّحة على الاستصحابات الموضوعيّة وفساد الوجه الثّالث، وعليك بالتّأمّل وإمعان النّظر فيه لعلّك تجده حقيقا بالقبول.

ثمّ إنّ هذا كلّه إنّما هو فيما لو أردنا تقديم أصالة الصّحة على الاستصحابات الموضوعيّة من حيث الحكومة، وإلاّ فأصل تقديمها عليها على فرض تسليم تعارضهما وكونهما في مرتبة واحدة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، ولو كان اعتباره من باب الظّن واعتبارها من باب التّعبّد وأخصيّة ما دلّ على اعتبار أصالة الصّحة ممّا دلّ على الاستصحابات كما هو واضح فلا معنى للرّجوع إذا إلى أصالة الفساد على تقدير التّعارض أيضاً.

لأنّ هذا الأصل إن كان من الظواهر المعتبرة فهو كاليد دليل اجتهادي لا يقاومه الاستصحاب، وإن كان أصلاً تعبدياً فهو حاكم على أصالة الفساد لأن مرجعها إلى استصحاب عدم تحقق الأثر عقيب الفعل المشكوك في تأثيره وإذا ثبت التأثير شرعاً بهذا الأصل فيترك العدم السابق، وأما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية، أو الكيل، أو الوزن فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب خصوصاً العلامة وبعض من تأخر عنه.

والتحقيق: أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر كما هو ظاهر كلمات جماعة، بل الأكثر فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات، وإن جعلناه من الأصول فإن أريد بالصحة في قولهم إن الأصل الصحة نفس ترتب الأثر فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها، لأنه مزيل بالنسبة إليها وإن أريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه الأثر فيكون الأصل مشخصاً للموضوع من حيث ثبوت الصحة له لا مطلقاً، ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر، لأنه إذا شك في بلوغ البائع فالشك في كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر شك في كون البيع صادراً من بالغ، أو غيره، وهذا مرجعه إلى الشك في بلوغ البائع فالشك في كون البيع الصادر من شخص صادراً من بالغ الذي هو مجرى أصالة الصّحة، والشك في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذي هو مجرى الاستصحاب مرجعهما إلى أمر واحد وليس الأول مسبباً عن الثاني فإن الشك في المقيد باعتبار القيد شك في القيد.

فمقتضى الاستصحاب ترتب أحكام العقد الصادر من غير بالغ ومقتضى هذا الأصل ترتب الحكم الصادر من بالغ، فكما أن هذا الأصل معين ظاهري

للموضوع وطريق جعلي إليه فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهري للموضوع، فإن أحكام العقد الصادر من غير البالغ لا تترتب عند الشك في البلوغ إلا بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب. نعم لو قيل بتقديم المثبت على الثاني عند تعارض الأصلين تعين ترجيح أصالة الصحة، لكنه محل تأمل.

ويمكن أن يقال هنا إن أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً بصدور العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ فإن بقاء الآثار السابقة للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعي لا إلى عدم السببية شرعاً في ما وقع.

نعم لما كان المفروض انحصار الواقع في ما حكم شرعاً بعدم سببية تحقق البقاء فعدم سببية هذا العقد للأثر الذي هو مقتضى الاستصحاب لا يترتب عليه عدم الأثر، وإنما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية، لعدم سببية العقد المذكور حتى تعارض أصالة الصحة المقتضية لسببيته وأصالة الصحة تثبت تحقق العقد الصادر عن بالغ، ولا معارضة في الظاهر بين عدم سببية هذا العقد الذي هو مقتضى الاستصحاب وبين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذي يقتضيه أصالة الصحة، لأن وجود السبب ظاهراً لا يعارضه عدم سببية شيء وإن امتنع اجتماعهما في الواقع من حيث إن الصادر شيء واحد.

لكن يدفع هذا أن مقتضى أصالة الصحة ليس وقوع فعل صحيح في الواقع، بل يقتضي كون الواقع هو الفرد الصحيح، فإذا فرض نفي السببية عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافي، وإن قيل: إن الاستصحاب لا يقتضي نفي السببية لأن السببية ليست من المجعولات، بل يثبت بقاء الآثار السابقة.

قلنا: كذلك أصالة الصحة لا تثبت وقوع السبب وإنما تثبت حدوث آثار السبب وكيف كان فدفع التنافي بين الأصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال.

بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات

أمّا الأقوال: فالصحة فيها تكون من وجوه:

الأول: من حيث كونه حركة من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحاً، أو محرماً ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية.

الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلم.

والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه:

أحدهما: من جهة أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصد لمعنى ولا إشكال في أصالة الصحة من هذه الجهة بحيث لو ادعى كون التكلم لغواً، أو غلطاً لم يسمع منه.

الثاني: من جهة أن المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدى ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده ولا إشكال في أصالة الصحة هنا أيضاً، فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه ولا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله، وكذا إذا قال افعل كذا جاز أن يسند إليه أنه طالبه في الواقع لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين، أو لمفسدة، وهذان الأصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع إمكان إجراء ما سلف من أدلة تنزيه فعل[1] المسلم عن القبيح في المقام لكن المستند فيه ليس تلك الأدلة.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظلّه مناف لما بنى الأمر عليه سابقاً في معنى الأخبار الواردة في تنزيه فعل المسلم عن القبيح والقول بأنّ المراد من الأدلّة

الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع، أو كاذباً، وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره فمعنى حجية خبره صدقه، والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح، والظاهر عدم الخلاف في ذلك إذ لم يقل أحد بحجية كل خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفي بعموم عليه حتى ترتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل من الداخل.

وربّما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمة الآمرة بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه، وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموماً وخصوصاً قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم» وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد، وذكرنا عدم دلالتها مع أنه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه

غير الأخبار لا يخفى ما فيه، وبالجملة: المستند في أصالة القصد واعتقاد مضمون الكلام ليس إلاّ بناء العقلاء في كلام كلّ متكلّم كما أنّ المستند في أصالة الحقيقة ليس إلاّ بناء العرف والعقلاء.

ثمّ إنّه دام ظلّه لم يذكر بعض الأقسام في دوران الأمر في اللّفظ الصّادر من المتكلّم كما إذا دار الأمر بين كونه غلطا بحسب قواعد اللّغة والعربيّة كإرادة المعنى المجازي منه من دون علاقة أو من دون قرينة مع كون المقام مقام الحاجة ونصب القرينة وكما إذا تكلّم، بلفظ في العقود، أو الإيقاعات مردّد بين أن يكون المراد منه ما هو صحيح في الشّرع، أو فاسد، فإنه قد قيل بحمله على ما يكون صحيحا في الشّرع حتّى تعدّى بعض فحكم بذلك حتّى فيما كان اللّفظ ظاهراً في المعنى لكن هذا كلّه خلاف التّحقيق الثّابت عندنا وإن ذكره جمع كثير، فإنه لا مستند للأصل المذكور أصلاً إلاّ بناء العرف والعقلاء على ما أسمعناك مراراً وليس ممّا له تعلّق بالشّرع وإن أمضاه الشارع في محاوراته وخطاباته.

أكثر من الداخل لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات، إلا مع شروط خاصة ولا في الحدسيات والنظريات إلا في موارد خاصة مثل الفتوى وشبهها.

نعم يمكن أن يدعى أن الأصل في خبر العدل الحجية[1] لجملة مما ذكرناه في أخبار الآحاد وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك فراجع.

وأمّا الاعتقادات فنقول إذا كان الشك في أن اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته، أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح.

---

(١) لا يخفى أنّ هنا مقامات:

أحدها: أنّ الأصل في خبر المسلم الحجيّة أم لا ذهب ذاهب إلى ثبوت الأصل المذكور، وربما ينسب إلى الشّيخ رحمه الله والنّسبة في غير محلّه وعلى تقدير ثبوتها فهو من جهة ذهابه إلى أنّ الأصل في المسلم العدالة من حيث ظهور الإسلام فيها لا أنّ الأصل في خبر المسلم الحجّية وإن كان فاسقاً، وهذا الأصل لم يثبت عندنا، بل الثّابت بمقتضى آية النّبإ وغيرها عدمه.

ثانيها: أنّ الأصل في خبر العادل الحجيّة أم لا ذهب جماعة إلى ثبوت الأصل المذكور مطلقاً في الأحكام والموضوعاّت إلى أن يجيء المخرج كما في مقام التّرافع وغيره في الجملة، والحقّ عدم ثبوت الأصل المذكور أيضاً لعدم الدّليل عليه، وقد عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأوّل من التّعليقة.

ثالثها: أنّ الأصل في خبر العدلين الحجيّة أم لا ذهب جماعة كثيرة إلى ثبوته سيّما بالنّسبة إلى الموضوعات وتمسّكوا له بالاستقراء والاجماع وبجملة من الأخبار المدّعى ظهورها في المدّعى، والحقّ إمكان الخدشة في الأصل المذكور

وأمّا إذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع[1] فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك ولو ثبت ذلك أوجب حجية كل خبر أخبر به المسلم لما عرفت من أن الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر، أما لو ثبت حجية خبره[2] فقد يعلم أن العبرة باعتقاده بالمخبر به كما في المفتي وغيره ممن يعتبر

أيضاً وليس المقام مقام بسط القول فيه.

رابعها: أنّ الأصل في خبر أربعة عدول الحجيّة أم لا والظّاهر أنّه لا إشكال في ثبوته بالنّسبة إلى الموضوعات، وأما الأحكام فلا وتفصيل القول في الشّرح المذكور يظهر من الرّجوع إلى ما ذكرناه في الجزء الأوّل من التّعليقة.

(١) لا يخفى عليك أنّ الاعتقاد من هذه الحيثيّة كالإخبار من حيث احتمال الصّدق والكذب فيه، ومن المعلوم أنّ أمره أشكل من أمر الخبر، حيث إنّه توهّم فيه ثبوت بعض ما يدلّ عموماً على وجوب الحمل على الصّدق بالنّسبة إليه كقوله إذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم وغيره، والقول بأنّ المراد ممّا دلّ على وجوب تصديق المسلم في إخباره هو تصديقه في اعتقاده من أيّ طريق انكشف قولاً كان، أو فعلاً، أو غيرهما إذ لا مدخليّة لخصوص لفظه لا يخفى ما فيه وستقف بعض الكلام على هذا فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

(٢) لا يخفى عليك وضوح ما ادّعاه الأستاذ العلاّمة دام ظلّه من الملازمة بين حجيّة الاعتقاد، سواء كان في الحدسيّات، أو في الحسيّات وحجيّة خبره من غير عكس لما عرفت من قيام الدّليل القطعي على كون الأصل في الخبر أن يكون على طبق اعتقاد المخبر وهو طريق إلى اعتقاده عند العقلاء بحيث لا يلتفتون إلى احتمال خلافه والقول بمنع الملازمة من جهة إمكان اعتبار كاشف آخر غير القول كالكتابة ونحوها ممّا لا يخفى فساده وهذا بخلاف الخبر، فإنه ربما تكون الحجّة في الشّرع تعبّدا خصوص خبره وقوله بحيث لو علم اعتقاده من دون أن يخبر عنه

لم يترتّب عليه أثر أصلاً، بل ربما يقوم الدّليل على اعتبار قسم خاصّ من خبره مثل أن يقوم الدّليل على اعتبار إخباره عن نفس الواقع دون إخباره عن اعتقاده بثبوت الشّيء في الواقع كما ربما يدّعى في باب القضاء بالنّسبة إلى بعض المقامات.

وبالجملة: لا إشكال في ثبوت اعتبار الخبر من حيث إنّه خبر في الجملة في الشّرعيّات دون الاعتقاد بحيث لا مجال لإنكاره كما في باب الشّهادات كما أنّه لا إشكال في ثبوت اعتبار الاعتقاد في الجملة، فإن علم من الدّليل كون المناط هو الاعتقاد كما في اعتقاد المجتهد في خصوص المقلّد، فإنّ المعتبر في حقّه هو خصوص اعتقاده ونظره وإن لم يظهره أصلاً، لأنّ الحجّة في حقّه وحقّ مقلّديه أمر واحد فلا إشكال كما أنّه إذا علم من الدّليل خصوصيّة لخصوص الخبر لم يكن إشكال أيضاً كما في باب الدّعاوي إنّما الإشكال في صورة الدّوران وعدم قيام دليل بالخصوص على أحدهما فهل قضيّة القاعدة بالنّسبة إلى ما دلّ على حجيّة خبر العادل، أو العدلين عموماً الاقتصار على خصوص إخباره، أو يتعدى إلى كلّ ما يكشف عن اعتقاده من الفعل والكتب الّذي ربما يسمّى إخبارا مسامحة والإشارة، أو يحكم بأنّ المناط نفس اعتقاده ولو كشف بالإلهام، أو لم يكشف أصلاً إذا وقع العمل على طبقه فيما لا يحتاج إلى قصد التّقرّب فيقال بكونه موجباً للبراءة من الواقع وجهان، مقتضى مراعاة قواعد اللّفظ والأخذ بظواهرها هو الأوّل فيبنى عليه حتّى يعلم من الخارج خلافه ضرورة عدم صدق الخبر على سائر الكواشف وعلى مجرّد الاعتقاد كما أنّ الأمر كذلك فيما لم يكن ثمّة ظاهر يقتضي ما ذكرنا أيضاً، لأنّ المتيقّن هو الاقتصار على الخبر فيرجع إلى أصالة عدم الحجيّة عند الشّكّ كما هو واضح، ولكن ذكر الأستاذ العلاّمة أنّه لا يبعد القول بالثّاني سيّما إذا علمنا أنّه بمثابة لو سألناه لأخبر، لأنّ مقتضى الجمود على أدلّة حجيّة الخبر، وإن كان هو القول بعدم اعتبار غير ما يصدق عليه الخبر كائنا ما

كان، إلاّ أنّ مقتضى التّأمل فيها كون المراد منها إثبات اعتبار اعتقاده على النّحو المذكور بأيّ طريق حصل العلم به وأيّد ما ذكره دام ظلّه بوجوه أحدها ما ذكروه في باب الإقرار من أنّه لو قال شخص بأنّه لو أخبر فلان باشتغال ذمّتي لفلان بكذا مثلاً كان قوله حقّاً كان إقراراً مع عدم وجود الخبر المعلّق عليه. نعم منع جماعة من العامّة من كونه إقراراً من جهة احتمال كونه من باب التّعليق على المحال فنقول في المقام أيضاً أنّه إذا أوجب الشّارع تصديق العادل على تقدير إخباره وجب الحكم بوجوب العمل على خبره التّقديري.

هذا وفيه ما لا يخفى لوضوح فساد قياس المقام بالإقرار، فإنّ الحكم بكون قول المخبر في الفرض المزبور إقراراً إنّما هو من جهة عدم معقوليّة تأثير المعلّق عليه في اشتغال ذمّته، ومن هنا يحكم عليه على تقدير تعليقه اشتغال الذّمّة على غير الإخبار أيضاً إذا كان ممكن الحصول كمجيء زيد وركوب عمرو وقيام خالد إلى غير ذلك وهذا بخلاف المقام، فإنّ الحجّة فيه الخبر الغير الصّادق على الفعل قطعاً والحكم بوجوب تصديق العادل على تقدير الإخبار لا يعقل أن يقتضي وجوب تصديقه قبله، وإلاّ لزم انفكاك المحمول عن الموضوع وتقدّمه عليه وهو محال.

وبالجملة: القياس المذكور ممّا لا ريب في عدم استقامته. ثانيها: ما ورد في بعض الأخبار من أنّ من ثمرات العدالة أنّ اللّه تبارك وتعالى جعل من اتّصف بها مقبول القول في الدّنيا ومستحقّ الجنّة في الآخرة، فإنّ الظّاهر منه كون سماع القول في الدّنيا أجرا للعادل من جهة عدالته ومن الظّاهر أنّه من جهة احترام العادل الحاصل بالبناء على تصديقه في اعتقاده ولا دخل لخصوص لفظه فيه أصلاً هذا وفيه أيضاً ما لا يخفى، لأنّ الخبر على تقدير العمل به كسائر ما ادّعي دلالته على حجّيّة خبر العادل كآية النّبإ وغيرها ودعوى كون المراد منها إيجاب تصديق العادل في اعتقاده بأيّ طريق انكشف في محلّ المنع. ثالثها: ما عليه اتّفاقهم ظاهراً

في باب الأجير في الحجّ وغيره من العبادات من أنّه إذا كان عادلاً وعلم من حاله أنّه يخبر بوقوع الفعل منه صحيحاً لو سئل منه اكتفى في براءة ذمّة الوصيّ والوليّ وغيرهما ولا يشترط الإخبار الفعلي وليس ذلك إلاّ من جهة كون الإخبار التّاني منه حجّة لا خصوص الإخبار الفعلي، وليس هذا إلاّ من جهة وجوب تصديق اعتقاده، وفيه: أنّ حكمهم بذلك لم يعلم كونه من جهة ما ذكر فلعلّه كان من جهة أصالة الصّحة في فعله كأخذه الأجرة والتّصرّف فيها ولو فرض عدم فعل منه أصلاً لكان اتّفاقهم في خصوص المقام قاضيا بوجوب الحكم به ولا يجوز التّعدي عنه إلى غيره فتدبّر.

وقد مضى بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام في طيّ كلماتنا السّابقة فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّه لا دليل يعتدّ به في إثبات كون الأصل في اعتقاد من ثبت حجيّة خبره الحجيّة بأيّ طريق انكشف.

ثمّ إنّه يتفرّع على ثبوت الأصل المذكور فروع:

أحدها: الحكم بعدالة من اقتدى به الغير في الصّلاة الّتي لا يجوز الاقتداء فيها بغير العادل لا كالصّلاة على الميّت، أو عمل غير الصّلاة بالنّسبة إلى شخص من الأعمال المشروطة بالعدالة، فإنه بناء على الأصل المذكور يحكم بعدالته بمجرّد ذلك، لكن هذا مبنيّ على عدم كون المناط في العدالة حصول الظّن بها من أيّ سبب حصل، وإلاّ فلا إشكال في جواز الاكتفاء به باقتداء من يحصل الظّن من ائتمامه ولو كان فاسقاً.

ثانيها: الحكم بدخول الوقت من جهة صلاة عدلين معتقدين بدخول الوقت بناء على اعتبار إخبارهما بالدّخول كما هو الظّاهر.

ثالثها: الحكم باعتبار تعديلات أهل الرّجال كالكشّي والنّجاشي والشّيخ قدس أسرارهم لرجال الحديث، فإنه بناء على اعتبار كلّ ما يكشف عن الاعتقاد بكون

نظره في المطلب فيكون خبره كاشفاً عن الحجة لا نفسها، وقد يعلم من الدليل حجية خصوص إخباره بالواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا، ويدل الدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة تارة بالإخبار عن الواقع وأخرى بالإخبار بعلمه به والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل، وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين.

المقام الثاني: في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

وتفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت[1] ومجمل القول فيها

كتابهم مرجعا، بلا إشكال.

نعم قد يدّعى الإجماع على اعتبار تعديلاتهم مع قطع النَّظر عن ثبوت الأُصل المذكور إلى غير ذلك من الفروع التي يستخرجها المتأمّل المتدبّر.

(١) الكلام في القرعة قد يقع في أنّها من الأمارات، أو الأُصول وقد يقع على تقدير كونها من الأصول في حكم تقابلها مع الاستصحاب وغيره من الأصول وقد يقع في تشخيص موارد جريانها من حيث عمومها لكلّ مشكل، أو اختصاصها بالمشتبه فلا يجري فيما إذا لم يكن هناك واقع مجهول ومن حيث اختصاصها بالشّبهة الموضوعيّة الصّرفة، أو يعمّ كلّ مشتبه وقبل الخوض في المطلب ينبغي الإشارة إلى ما يدلّ على مشروعيّة القرعة فنقول أمّا أصل مشروعيّة القرعة فهومما لا خلاف فيه بين المسلمين، بل إجماعهم عليه بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة ويكفي في القطع بتحقّق الإجماع ملاحظة الإجماعات المتواترة المنقولة في ذلك من زمان الشّيخين إلى زماننا هذا كما هو واضح لمن راجع إلى كلماتهم، بل يمكن دعوى الضّرورة الفقهائيّة عليه ويدلّ عليه قبل الإجماع الكتاب والسّنة. أمّا

الكتاب فقد قال الله سبحانه في بيان أحوال يونس النّبي عليه السلام: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ أي فقارع فصار من المغلوبين بالقرعة وأصل المدحض الزّلق روي أنّ يونس لمّا أوعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل أن يأمره الله فركب في السّفينة فوقف السّفينة فقالوا هنا عبد أبق من مولاه فأقرعوا فخرجت القرعة على يونس فرموه ورمى بنفسه في الماء فالتقمه الحوت، وقد ورد في بعض الأخبار احتجاج الإمام عليه السلام بالآية على مشروعيّة القرعة كما ستقف عليه، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُون أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾، وأما السّنّة فقد بلغت حدّ التّواتر إلاّ أنّا نذكر بعضها منها تيمّناً:

فمنها: ما رواه الصّدوق في الفقيه والشّيخ في التّهذيب عن محمّد بن حكم قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القرعة في أيّ شيء فقال: «كلّ مجهول ففيه القرعة، فقلت له: أنّ القرعة تخطئ وتصيب، فقال: كلّ ما حكم الله تعالى به فليس بمخطئ»، قال بعض من قارب عصرنا من الأفاضل بعد نقل الحديث أنّه يحتمل معنيين:

أحدهما: أنّ حكم الله تعالى لا يخطئ في القرعة أبداً.

الثّاني: أنّ ما خرج بالقرعة فهو حكم الله وإن أخطأت القرعة، فإنّ الحكم ليس بخطاء.

ومنها: مرسلة الفقيه عن الصّادق عليه السلام فقال: «ما تقارع قوم ففوّضوا أمرهم إلى الله تعالى إلاّ ما خرج سهم الحقّ»، وقال: «أيّ فقيه أعدل من القرعة إذا فوّض أمره إلى الله تعالى أليس الله تعالى يقول فساهم فكان من المدحضين».

ومنها: ما رواه في التّهذيب صحيحاً عن جميل قال: «قال الطّيار لزرارة: ما تقول في المساهمة أليس حقّاً، قال زرارة: هل هي حقّ؟ فقال الطّيار: أليس قد

ورد أنّه يخرج سهم الحقّ؟ قال: بلى، قال فقال: يقال حتّى ادّعى أنا وأنت شيئاً ثمّ تساهم عليه وينظر هكذا هو، فقال زرارة: إنّما جاء الحديث بأنّه ليس قوم فوّضوا أمرهم إلى الله تعالى ثمّ أقرعوا إلاّ ما خرج سهم الحقّ، فأما على التّجارب فلم يوضع على التّجارب، فقال الطّيار: أرأيت إن كانا جميعاً مدّعيين ادّعيا ما ليس لهما من أن يخرج سهم أحدهما، فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح فإن كانا ادّعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح»، إلى غير ذلك من الرّوايات، إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى التّكلم في المقامات الثّلاثة فنقول:

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فملخّصه أنه قد يقال، بل قيل إنّ القرعة من الأمارات الجليّة، بمعنى أنّ أماريّتها بجعل الشارع كالاستخارة، فأماريّتها إنّما هي بملاحظة ما وصل من الشّارع في شأنها أنّ الله تبارك وتعالى بعد تفويض الأمر إليه يرشد العبد إلى الواقع لا ممّا يكون أماريّتها بالوجدان مع قطع النّظر عن الشّارع كأكثر الأمارات في الأحكام والموضوعات مستشهداً على ذلك بما ورد في القرعة من الأخبار، فإنّ ظاهر أكثرها كما لا يخفى على من أعطي حقّ النّظر فيها يعطى هذا المعنى، فالقرعة إذا مثل البيّنة في كونها من الأمارات لا مثل أصالة الطّهارة والحليّة ونحوهما من الأصول، فإنّ تسميّة الشّيء دليلاً وأمارة في الاصطلاح مبنيّة على كونه ناظراً إلى الواقع بالذّات، أو بجعل الشارع مع كون الوجه في اعتباره جهة نظره إلى الواقع هذا بالنّسبة إلى ما كان له واقع مجهول للمكلّف لا إشكال فيه، أمّا بالنّسبة إلى ما لا يتعيّن له واقع فربما يتراءى في بادي النّظر عدم تصوّر الطّريقيّة الجليّة فيه من حيث عدم وجود واقع مجهول فيه بالفرض، إلاّ أنّه يمكن تصوّر الطّريقيّة فيه بعد التّأمّل أيضاً، فإنه وإن لم يكن فيه واقع مجهول، إلاّ أنّه يحتمل أن يكون هناك أمور أوجبت أحقيّة أحد الطّرفين بالتّقديم بالنّسبة إلى الآخر وإن كانت ممّا لا ندركه، اللّهمّ إلاّ أن يدّعى أنّ الأمارة

في اصطلاح الأصوليّين ما كانت أماريّتها بالذّات مع قطع النّظر عن بيان الشارع وإحداثه القرب فيها فتأمل.

أو يقال: الأولويّة في التّقديم لا تعلّق لها بالطّريقيّة، أو يقال بعدم حصول الظّن من القرعة ولو نوعاً بعد ملاحظة ما ورد من الأخبار فيه وهو كما ترى هذا كلّه على تقدير الاستناد في القرعة إلى الأخبار، أمّا لو استند فيها إلى الإجماع فالظّاهر أنّه لا إشكال في عدم دلالته على اعتبارها من باب الطّريقيّة فيلحق بما كان اعتباره من باب التّعبّد في الحكم كما هو قضيّة القاعدة فتأمل.

ثمّ إنّه لا إشكال على تقدير كون اعتبار القرعة من باب التّعبّد وكونها من الأصول في عدم انتقاض الحصر الّذي أفاده دام ظلّه للأصول في أوّل الكتاب من جهتها لما عرفت الإشارة إليه ثمّة من كون الحصر إضافيّاً بالنّسبة إلى الأصول الحكميّة وإن جرت في الموضوعات في قبال ما يختصّ بالموضوع.

نعم في انتقاضه بأصالة الطّهارة وجه عرفته في الجزء الأوّل من التّعليقة، هذا مجمل الكلام في المقام الأوّل ولنقدّم الكلام في المقام الثّالث على الكلام في المقام الثّاني لتقدّمه عليه ببعض الاعتبارات، ومجمل القول فيه أنّه قد تكرّر في لسان ثاني الشّهيدين في المسالك والرّوضة القول باختصاص القرعة بما له تعيّن في الواقع مجهول في نظر المكلّف، وقد استند فيه ظاهراً إلى ظهور الأخبار في ذلك حسبما هو ظاهر لكلّ من راجع إليها، ولكن الّذي يقتضيه النّظر تبعاً للأستاذ العلاّمة دام ظلّه وبعض الأجلّة ممّن قارب عصرنا ثبوت الإجماع على عدم الفرق إذ المراد من عدم الخطاء في أخبار القرعة أعمّ من الإيصال إلى الواقع المجهول، أو الّذي أحقّ بالتّقديم في نظر الشارع، هذا مضافاً إلى أمر الإمام عليه السلام بالإقراع في كثير من الموارد الّتي ليس فيها واقع مجهول أصلاً والظّاهر عدم التّفصيل.

وبالجملة: كلّ من راجع كلمات الأصحاب يعلم أنّه لا فرق في اعتبار القرعة

. . . .

بين الموردين وهو مقتضى بعض الأخبار العامّة أيضاً ولا ينافيه اختصاص أكثر أخبارها بما له واقع مجهول ضرورة عدم مفهوم لها يعارض ما يقتضي بعموم اعتبارها، هذا مجمل الكلام في تشخيص مجراها بالنّسبة إلى الموردين بقي الكلام في تشخيص مجراها من حيث اختصاصها بالشّبهات الموضوعيّة الصّرفة، أو شمولها لكلّ مشتبه، سواء كان من الموضوعات الخارجيّة، أو الموضوعات المستنبطة، أو الأحكام الشّرعيّة لا إشكال، بل لا خلاف في اختصاصها بالأولى، بل الإجماع المحقّق على أيضاً إلاّ أنّ الكلام في أنّ خروجهما من جهة عدم شمول الأخبار لهما بالذّات، بمعنى خروجهما عنها بالذّات أومن جهة شمولها لهما وقيام الدّليل على تخصيصها بإخراجهما ظاهر بعض من قارب عصرنا الأوّل، إلاّ أنّ الظّاهر من بعض أخبارها الثّاني كما لا يخفى على من راجع إليها.

نعم لو كان المدرك فيها الإجماع فقط صحّ القول بخروجهما مورداً عنه، بمعنى عدم دليل لفظيّ يفيد العموم كما لا يخفى، فليكن هذا على ذكر منك لينفعك فيما بعد هذا مجمل الكلام في المقام الثّالث، وأما الكلام في المقام الثّاني فمحصّل القول فيه: أنّه إن قلنا بشمول الأخبار الواردة في القرعة للشّبهة الحكميّة والشّبهة في الموضوعات المستنبطة وكون خروجهما عنها من باب التّخصيص فلا إشكال في تقديم أخبار الاستصحاب على الأخبار الواردة في القرعة، لأنها أخصّ مطلقاً بالنّسبة إليها كما لا يخفى، فإنّ النّسبة بينهما بعد ملاحظة تخصيصها بالشّبهة الموضوعيّة بالإجماع وإن كانت أعمّ من وجه كما هو ظاهر، إلاّ أنّه لا معنى لملاحظة النّسبة بينهما بعد التّخصيص بالإجماع، بل لا بدّ من ملاحظتها قبله، لأنّ عموم أخبار الاستصحاب أخصّ منها كالخاصّ الّذي يقتضي خروج الشّبهة الحكميّة عن تحت أخبار القرعة، وأما ما قرع سمعك من لزوم تقديم الأخصّ في تعارض الأزيد من الدّليلين وإن أوجب انقلاب النّسبة فإنّما هو فيما إذا لم يكن

معارض العام خاصاً آخر يقضي بتخصيص العام كما إذا كان هناك أدلّة ثلثة متعارضة كانت النّسبة بين الدّليلين منهما الأعمّ من وجه مع كون الثّالث أخصّ من أحدهما، فإنه يقدّم الخاص وإن أوجب تقديمه انقلاب النّسبة لا في مثل المقام، هذا وستقف على تفصيل القول فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الرّابع من التّعليقة.

وبالجملة: لا إشكال في تقديم الاستصحاب على القرعة على هذا التّقدير وإن لم نقل بشمول أخبار القرعة لغير الشّبهة الموضوعيّة فقد يقال بتقديم الاستصحاب أيضاً لا من جهة كونه أخصّ مطلقاً كيف وإنّ النّسبة على هذا التّقدير العموم من وجه كما هو واضح، بل من جهة حكومة أخبار الاستصحاب على أخبار القرعة حيث إنّ الاستصحاب، وإن كان أصلاً أيضاً كالقرعة على ما هو قضيّة الفرض إلاّ أنّ لأخبار الاستصحاب جهة الطّريقيّة أيضاً من حيث كون لسانها البناء على بقاء المتيقّن وأنّه لم يرتفع، ولذا يكون حاكماً على أصالة الحلّية الشّرعيّة حسبما ستقف عليه مع كون كلّ منهما أصلاً وحكماً ظاهرياً في موضع الشّك، هذا ولكن ذكر الأستاذ العلامة دام ظلّه أنّ قياس أخبار القرعة بأخبار أصالة الحلّية ليس في محلّه جداً، لأنّ لأخبار القرعة أيضاً جهة طريقيّة في قبالها كأخبار الاستصحاب فلا وجه إذا للحكم بحكومة الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك على أخبار القرعة فكلّ مورد حكم بجريان القرعة من جهة انجبار أخبارها بالعمل لا بدّ من الحكم بتعارضهما.

نعم أخبار القرعة لا يجري في أكثر موارد جريان الاستصحاب من جهة كون عموماتها من العمومات الموهونة بكثرة الخارج منها المحتاجة إلى الجبر بالعمل، اللّهم إلاّ أن يرجّح أخبار الاستصحاب بورود أكثرها في الشّبهة الموضوعيّة فلا بدّ من العمل بها لعدم إمكان تخصيص المورد والتّفصيل يرفعه عدم الفصل في المسألة فتأمل.

أن ظاهر أخبارها أعم من جميع أدلة الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب. نعم القرعة واردة على

هذا كلّه فيما لو استند في اعتبار القرعة إلى الأخبار، وأمّا لو استند فيه إلى الإجماع فلا إشكال في تقديم الاستصحاب عليه لا للتّعارض والتّرجيح، بل من جهة عدم الدّليل على اعتبار القرعة في مقابل الاستصحاب على هذا التّقدير كما هو ظاهر، فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ الاستصحاب يخالف سائر الأصول بالنّسبة إلى مقابلتها مع القرعة، فإنّ القرعة واردة على جميعها إن كان اعتبارها من باب العقل ضرورة ارتفاع موضوعها وهو عدم البيان مطلقاً واحتمال العقاب والتّحرير بواسطة قيام القرعة وحاكمة عليها إذا كان اعتبارها من باب الشّرع، إلاّ أنّ التّمسّك بالقرعة في مواردها أيضاً يحتاج إلى جبر عموماتها بعمل الأصحاب من جهة تطرّق الوهن بكثرة التّخصيص فيها، وإلاّ فالمتعيّن العمل بالأصول لسلامتها عن الوارد، أو الحاكم هذا ما يقتضيه النّظر الدّقيق، ولكن قد يتوهّم خلاف ما ذكرنا وأنّ القرعة مورودة، أو محكومة بالنّسبة إلى جميع الأصول لارتفاع الاشتباه والإشكال المأخوذين في موضوعها بقيام الأصول، ولكنك خبير بما فيه وممّا ذكرنا كلّه يعلم أنّ ما أفاده دام ظلّه من إطلاق القول بأعميّة أخبار القرعة من أخبار الاستصحاب لا بدّ من أن يحمل على القول بعموم أخبار القرعة للشّبهة الحكميّة وإن خرجت عنها بالإجماع، وأما على القول باختصاصها بالشّبهة الموضوعيّة على ما عرفته فقد أسمعناك كون النّسبة بينهما العموم من وجه.

نعم هنا وجه آخر أشرنا إليه للحكم بكونها كالخاص بالنّسبة إلى أخبار القرعة من حيث اختصاص موارد الصّحاح من أخباره وغيرها ممّا كان له مورد بالشّبهة الموضوعيّة فلا يمكن حملها على الشّبهة الحكميّة ومنه يعلم أنّه لا بدّ من التّصرف في أخبار القرعة، وإن كان مبناها على الظّن ضرورة استحالة تخصيص المورد كما هو ظاهر فلعلّ ما أفاده من الأعميّة بقول مطلق مبنيّ على هذه الملاحظة.

أصالة التخيير وأصالتي الإباحة والاحتياط إذا كان مدركهما العقل وإن كان مدركهما تعبد الشارع بهما في مواردهما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى، لكن ذكر في محله أن أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب، أو جماعة منهم والله العالم.

المقام الثالث: في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول[1] العملية أعني البراءة والاشتغال والتخيير

---

(١) لا يخفى عليك أنّ إطلاق القول بتأخّر أصالة البراءة عن غير الاستصحاب من الأصول على فرض اجتماعها معه كما يجتمع مع الاستصحاب هذا كلّه فيما لو استند في اعتبار القرعة إلى الأخبار، وأما لو استند فيه إلى الإجماع فلا إشكال في تقديم الاستصحاب عليه لا للتّعارض والتّرجيح، بل من جهة عدم الدّليل على اعتبار القرعة في مقابل الاستصحاب على هذا التّقدير كما هو ظاهر فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ الاستصحاب يخالف سائر الأصول بالنّسبة إلى مقابلتها مع القرعة، فإنّ القرعة واردة على جميعها إن كان اعتبارها من باب العقل ضرورة ارتفاع موضوعها وهو عدم البيان مطلقاً واحتمال العقاب والتّحرير بواسطة قيام القرعة وحاكمة عليها إذا كان اعتبارها من باب الشّرع إلاّ أنّ التّمسّك بالقرعة في مواردها أيضاً يحتاج إلى جبر عموماتها بعمل الأصحاب من جهة تطرّق الوهن بكثرة التّخصيص فيها، وإلاّ فالمتعيّن العمل بالأصول لسلامتها عن الوارد، أو الحاكم هذا ما يقتضيه النّظر الدّقيق، ولكن قد يتوهّم خلاف ما ذكرنا وأنّ القرعة مورودة، أو محكومة بالنّسبة إلى جميع الأصول لارتفاع الاشتباه والإشكال المأخوذين في موضوعها بقيام الأصول، ولكنك خبير بما فيه وممّا ذكرنا كلّه يعلم أنّ ما أفاده دام ظلّه من إطلاق القول بأعميّة أخبار القرعة من أخبار الاستصحاب لا بدّ من أن

. . . .

يحمل على القول بعموم أخبار القرعة للشّبهة الحكميّة وإن خرجت عنها بالإجماع، وأمّا على القول باختصاصها بالشّبهة الموضوعيّة على ما عرفته فقد أسمعناك كون النّسبة بينهما العموم من وجه.

نعم هنا وجه آخر أشرنا إليه للحكم بكونها كالخاص بالنّسبة إلى أخبار القرعة من حيث اختصاص موارد الصّحاح من أخباره وغيرها ممّا كان له مورد بالشّبهة الموضوعيّة فلا يمكن حملها على الشّبهة الحكميّة ومنه يعلم أنّه لا بدّ من التّصرف في أخبار القرعة، وإن كان مبناها على الظّن ضرورة استحالة تخصيص المورد كما هو ظاهر فلعلّ ما أفاده من الأعميّة بقول مطلق مبنيّ على هذه الملاحظة.

١ـ لا يخفى عليك أنّ إطلاق القول بتأخّر أصالة البراءة عن غير الاستصحاب من الأصول على فرض في الجملة ممّا لا معنى له سيّما إذا جعلنا المدرك فيها الأخبار وقلنا بأنّ مفادها إثبات الحليّة الظّاهريّة في مورد الشّك في الحكم الواقعي كما هو قضيّة قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه منهي» وقوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وغيرهما، فإنه لا إشكال في ورود أصالة البراءة على أصالة التّخيير على هذا الفرض وتعارضها مع أصالة الاشتغال لو كانت شرعيّة، بمعنى دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط في مورده بالوجوب الظّاهري الشّرعي لا الإرشادي النّاظر إلى حكم العقل به من باب دفع الضّرر المحتمل، فإنه لا إشكال في ورود ما عرفت من أخبار البراءة عليه على تقدير اجتماع أصالة البراءة مع أصالة الاشتغال كما هو واضح. نعم قضيّة التّحقيق عندنا عدم اجتماعهما مورداً، لأنّ مجرى الاشتغال عندنا هو ما إذا ثبت التّكليف بالبيان المعتبر، بمعنى تنجّز الخطاب بالواقع المجهول ولم يكن ثمّة قدر متيقّن كما في الأقلّ والأكثر ومورد البراءة ما لم يكن كذلك، وأما القول بأنّ مراده دام ظلّه من عدم التّعارض أعمّ من أن يكون من جهة عدم الاجتماع الموردي ففيه ما لا يخفى

على المتدبّر الفطن.

ثمّ إنّ الكلام في تعارض الاستصحاب قد يقع في تعارضه مع غيره من الأصول العمليّة وقد يقع في تعارضه مع نفسه، بمعنى تعارض فردين منه والمراد بالتّعارض أعمّ من التّعارض الحقيقي ضرورة خروج الورود والحكومة من أقسام التّعارض كما هو واضح، مضافاً إلى ما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الرّابع من التّعليقة إن شاء اللّه، ولمّا كانت الأصول منحصرة عند الأستاذ العلاّمة في الأربعة فلا محالة انحصر التّكلّم في ثلث مقامات:

الأوّل: في حكم تعارض الاستصحاب مع أصالة البراءة فنقول: إنّه لا ريب في وروده عليها، وإن كان مدركها العقل ضرورة إناطة حكم العقل بالبراءة بعدم وصول البيان من الشّارع للحكم ولو في مرحلة الظّاهر والجهل وعدم العلم بجميع مراتب الحكم من غير فرق بين الحكم الواقعي والظّاهري لانقطاع عذر المكلّف بكلّ منهما، هذا مضافاً إلى ما عرفت مراراً وستعرفه من عدم إمكان التّعارض والتخصيص، بل الحكومة بالنّسبة إلى القضايا العقليّة.

نعم هنا فرض يحكم فيه بحكومة البراءة ولو كان مدركها العقل على الاستصحاب ولو كان مبناه على الظّن فضلاً عن التّعبّد قد أشرنا إليه في الجزء الثّاني من التّعليقة عند الكلام في مسألة الأقلّ والأكثر، فإنّا قد حكمنا فيه بتقديم أصالة البراءة عن الأكثر على استصحاب بقاء التّكليف والشّغل على تقدير الإتيان بالأقلّ على تقدير تسليم جريانه في قبال من تمسّك به للقول بالاشتغال في المسألة من حيث إنّ نفي التّكليف بالأكثر من أوّل الأمر قبل الإتيان بالبراءة في حكم تعيين المكلّف به من أوّل الأمر فلا تردّد فيه حتّى يجري فيه الاستصحاب، لكنه كما ترى خارج عن مفروض البحث من حيث عدم اجتماعهما في موضوع واحد هذا بالنّسبة إلى استصحاب التّكليف المنافي لمقتضى البراءة المبحوث عنه في المقام.

وأمّا استصحاب الحكم الغير الإلزامي المطابق لمقتضى البراءة فهو أيضاً وارد عليها من حيث استلزامه للقطع بعدم العقاب من غير نظر إلى قاعدة قبح العقاب من غير بيان، فإنّ الحاكم باستلزام ترخيص الشّارع لعدم العقاب، وإن كان هو العقل، إلاّ أنّه ليس بالملاحظة المذكورة، بل من جهة العلّة الّتي لا يفرق فيها بين موارد الأصول المرخّصة والأمارات الشّرعيّة القائمة على الحكم الغير الإلزامي، كما أنّه لا إشكال في وروده عليها أيضاً إذا كان مدركها الشرع واستند فيها إلى ما يكون مساقه مساق حكم العقل بها من حيث سوقه لبيان تأكيد حكم العقل وأنّ الشّارع لا يؤاخذ على ما كان مجهولاً بقول مطلق كحديث الرّفع ونحوه من أخبار البراءة، وأما إذ استند فيها إلى ما يفيد بظاهره إنشاء الحكم الظّاهري من الشّارع بالإباحة والتّرخيص من غير نظر إلى نفي المؤاخذة والإخبار عنه وإن استلزمه بحكم العقل على ما هو الشّأن بالنّسبة إلى مطلق الحكم الظّاهري على ما عرفته، فإن كان الموضوع فيه التّكليف الغير المعلوم ولو في مرحلة الظّاهر فلا إشكال في ورود الاستصحاب عليها أيضاً ضرورة حصول العلم منه بالتّكليف في مرحلة الظّاهر، وإن كان الموضوع فيه عدم العلم بحكم الشّيء بعنوانه الأوّلي ومن حيث هو هو كما هو المستظهر من قوله عليه السلام كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي وكلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام ونحوهما من أخبارها فهل يكون الاستصحاب وارداً عليها، أو يكونان من المتعارضين، أو يكون حاكماً عليها وجوه فقد يتوهّم الوجه الأوّل أي ورود الاستصحاب عليها على هذا التّقدير أيضاً إمّا بتوهّم كون المراد من ورود النّهي والعلم بالحرمة ونحوهما من الغايات هو الوجود والتّحقق في الجملة ولو بالنّسبة إلى الزّمان السّابق، أو بتوهّم كون الاستصحاب كاشفاً عن إرادة البقاء والدّوام من دليل المستصحب بالنّسبة إلى الزّمان اللاّحق، أو بتوهّم كون النّهي المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشّك من أفراد الغاية ولو لم يكن

ناظراً إلى بيان المراد من دليل المستصحب، لكنّك خبير بفساد التّوهم المذكور استناداً إلى أحد الوجوه المذكورة.

أمّا الوجه الأوّل: فللقطع بعدم إرادة هذا المعنى من أخبار البراءة كيف ولازمها عدم جريان البراءة على تقدير عدم جريان الاستصحاب، أو عدم اعتباره أيضاً كما هو ظاهر وهو كما ترى ممّا لا يلتزم به أحد، هذا مضافاً إلى خروجه عن ورود الاستصحاب على البراءة كما أنّ لازمها الالتزام بعدم جريان البراءة في كلّ كلّي ورد النّهي عن بعض أنواعه ضرورة عدم الفرق بين كون الاختلاف بحسب الزّمان، أو غيره من العوارض والخصوصيّات كما هو ظاهر، هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار هذا المعنى بالنّسبة إلى أخبار البراءة يوجب اعتباره بالنّسبة إلى أخبار الاستصحاب، فإنّ العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بالهواء مثلاً ممّا يتيقّن حلّيته ولو في زمان من الأزمنة فلا يجري استصحاب الحرمة لكونه مغيّاً بعدم العلم بالحلّية فتدبّر.

وأمّا الوجه الثّاني: ففساده غنيّ عن البيان ضرورة استحالة صيرورة الاستصحاب قرينة على المراد عن دليل المستصحب وكاشفاً عنه بناء على القول به من باب الظّن فضلاً عن التّعبّد الّذي ليس من سنخ دليل المستصحب.

وأمّا الوجه الثّالث: فهو أيضاً واضح الفساد ضرورة عدم كون النّهي المستفاد من أخبار الاستصحاب نهياً عن الشّيء بعنوانه الأوّلي، وإلاّ خرج عن كونه حكماً ظاهريّاً كما هو ظاهر.

وقد يتوهّم الوجه الثّاني نظراً إلى إثباتهما الحكمين المتنافيين في الموضوع الواحد، وهذا معنى التّعارض كما هو ظاهر على ما ستقف عليه أيضاً حيث إنّ قوله عليه السلام كلّ شيء مطلق مثلاً من حيث عدم ورود النّهي في العصير بعد ذهاب ثلثيه بغير النّار مثلاً يقتضي حلّيّته وقوله عليه السلام لا تنقض اليقين إلاّ بيقين مثله من حيث عدم اليقين بصيرورة العصير في الفرض حلالاً يقتضي حرمته فلا محالة

. . . .

يقع التّعارض بينهما، لكنه ضعيف أيضاً وإن لم يكن في الضّعف كالوجه الأوّل، فإنّ الاستصحاب وإن لم يكن رافعاً لموضوع البراءة في الفرض حسّاً حتّى يكون وارداً عليها إلا أنّه بمنزلة المعمّم للنّهي الأوّل فيكون شارحا لقوله عليه السلام كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي، فإنّ لسان الاستصحاب بقاء النّهي المتعلّق بالعصير بعد الغليان من حيث هو في حكم الشّارع، وإن كان حكمه ببقائه ظاهريّاً ومنه ينقدح وجه الوجه الثّالث وكونه وجيها هذا كلّه في الاستصحاب الحكمي.

وأمّا الاستصحاب الموضوعي كاستصحاب عدم ذهاب الثّلثين فيما شكّ فيه فأمره من حيث حكومته على البراءة أظهر حيث إنّ المجعول في الاستصحابات الموضوعيّة على ما أسمعناك مراراً، وإن كان هو الحكم الشّرعي أيضاً إلاّ أنّ المستصحب هو الموضوع الخارجي فالمشكوك ذهاب ثلثيه من العصير داخل بحكم الشّارع فيما دلّ على حرمة العصير قبل ذهاب ثلثيه فيكون حاكماً على أصالة البراءة المقتضية لحلّيّة المشكوك.

هذا ولكن قد يستشكل فيما ذكرنا من وضوح حكومة الاستصحاب الموضوعي على أصالة البراءة كما في الكتاب بالنّظر إلى الأمثلة المذكورة في الموثقة كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثّوب عليك ولعلّه سرقه الحديث، حيث إنّ ظاهرها كون الحلّيّة في الأمثلة المذكورة فيها مستنداً إلى الكلّيّة المذكورة في صدرها، مع أن فيها استصحابات موضوعيّة تقتضي حرمة التّصرف في الأمثلة كأصالة عدم التّملّك وعدم تحقّق الزّوجيّة ونحوهما، فحكم الشارع بالحلّية مع جريان تلك الأصول يكشف عن حكومة البراءة على الاستصحاب ضرورة عدم إمكان رفع اليد عن الموارد الشّخصيّة.

هذا ولكنك خبير بفساد توهّم حكومة البراءة على الاستصحاب وجعل الموثّقة دليلاً عليها من حيث استظهار كون المراد من الكلّيّة المستفادة من صدرها هو

. . . .

الحكم بحلّية جميع التّصرّفات الموقوفة على الملك والزّوجيّة والتّذكية والرّقيّة ونحوها في مرحلة الظّاهر، وإن كان هناك أصول موضوعيّة تقتضي الحرمة نظير قوله تعالى أحلّ الله البيع المقتضي لحلّيّة جميع التّصرّفات في المبيع، وإن كان هناك فرق بينهما من حيث كونه دليلاً اجتهاديّاً وكون مفاد الموثّقة أصلاً عمليّاً، لأنّ البناء على هذا المعنى للموثّقة يوجب فقهاً جديداً على تقدير الالتزام به في جميع الموارد ودعوى الالتزام به مع الخروج عنه بالإجماع في أكثر الموارد كما بنى عليه الأمر بعض السّادة من أعلام عصرنا فيما حكي عنه كما ترى، فلا بدّ من جعل العنوان للأمثلة المذكورة في الرّواية مجرّد التّقريب لا التّمثيل للكلّيّة المذكورة في صدرها فلا ينافي كون الحلّيّة فيها مستنداً إلى ما هو حاكم على الاستصحابات الموضوعيّة المذكورة كصحّة التّصرّف فيما كان في يد الغير وأصالة صحّة العقد الصّادر من أهله وأصالة عدم تحقّق النّسب والرّضاع المحرّمين فإنّها كما ترى حاكمة على تلك الأصول لا إلى مجرّد الشّك في الحلّيّة والحرمة حتّى ينافي ما ذكرنا.

هذا وقد ذكرنا بعض الكلام فيما يتعلّق بشرح الرّواية ودفع الإشكال عنها في الجزء الثّاني من التّعليقة فراجع إليه هذا شأن قاعدة البراءة بالنّسبة إلى استصحاب التّكليف، وأما استصحاب البراءة المقابل لاستصحاب التّكليف فهو على تقدير إمكانه وتصوّره خارج عن مفروض البحث، لأنه داخل في تعارض الاستصحابين لا تعارض الاستصحاب والبراءة، إلاّ أنّ الشّأن في إمكانه حيث إنّ الحالة السّابقة للشّيء الواحد لا يمكن أن يكون التّكليف وعدمه إلاّ أن يفرض خروجه عن الوحدة ورجوعه إلى تعدّد الموضوع و لو باعتبار من الاعتبارات كما هو مبنى ما تقدّم عن بعض أفاضل مقاربي عصرنا فيما سلكه من إيقاع التّعارض بين استصحابي الوجود والعدم هذا بعض الكلام في حكم تقابل الاستصحاب مع البراءة.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من عدم وقوع التّعارض الحقيقي الاستصحاب والبراءة على كلّ تقدير، وإن كان أمراً ظاهراً لا سترة فيه أصلاً إلاّ أنّ كلمات جمع من الأصحاب سيّما الشّيخ والمحقّق والعلاّمة في جملة من كلماتهم لا يساعد عليه كما يظهر بالتّصفح فيها فلعلّ الوجه كون مبنى الأصلين عندهم على الظّنّ النّوعي الحاصل من ملاحظة الحالة السّابقة، أو غيرها فتأمل.

المقام الثّاني: في حكم مقابلته مع أصالة الاحتياط وقاعدة الشّغل فإن استندنا في القاعدة في مواردها إلى حكم العقل بها فلا إشكال في ورود الاستصحاب عليها من حيث إنّ مبنى حكم العقل بها هو حكمه بوجوب دفع العقاب المحتمل على ما عرفته مراراً، ومن المعلوم ضرورة بحكم العقل ارتفاع احتمال العقاب بتجويز الشّارع لترك محتمل الوجوب، أو التّحريم ولو في مرحلة الظّاهر، فإذا أجري استصحاب التّمام، أو القصر في موارد دوران الأمر بينهما موضوعاً، أو حكماً فلا يجري قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب الجمع بينهما لحصول البراءة القطعيّة عن تبعة مخالفة الواقع على تقدير الاقتصار على المستصحب، وإن كان الخطاب الواقعي بالواقع باقياً على تقدير مخالفة الاستصحاب له فيحكم بوجوب الإعادة والقضاء على تقدير انكشاف الخلاف في الوقت، أو خارجه وإن استندنا فيها إلى أخبار الاحتياط.

فإن قلنا: بأنّ مفادها تأكيد حكم العقل بها وأنّ الموضوع فيها دفع التّهلكة المحتملة في الواقع المردّد المجهول كما بنينا الأمر عليه في مطاوي كلماتنا السّابقة في الجزء الثّاني من التّعليقة على تقدير تسليم دلالتها على خصوص الطّلب الإلزامي الإرشادي لا الطّلب الإرشادي القدر المشترك على ما استظهرناه منها فيما قدّمناه لك ثمّة فحالها حال حكم العقل بها فيكون الاستصحاب وارداً عليها. وإن قلنا: بأنّ مفادها التّأسيس والوجوب الشّرعي الظّاهري المتعلّق بالواقع المردّد

المحتمل على ما يظهر من بعض الأصحاب فحالها حال ما يستفاد منه التّأسيس والحلّيّة الشّرعيّة الظّاهريّة المتعلّقة بنفس محتمل التّحريم من أخبار البراءة فيكون الاستصحاب حاكماً عليها كيف وفي موارد الصّحاح من أخبار الاستصحاب يكون القاعدة على خلافها كما هو ظاهر هذا حال الاستصحاب مع القاعدة، وأما استصحاب الاشتغال في موردها فقد أسمعناك مراراً أنّه لا يجري في مورد القاعدة من حيث إنّ بقاء الاشتغال بحسب الواقع ونفس الأمر لا يترتّب عليه أثر حتّى يجري استصحابه، ثمّ مع الغضّ عن ذلك يدخل في مسألة تقابل الاستصحابين فلا تعلّق له بالمقام، وإن كان يتّضح حكمه ممّا سنوضح لك من حكومة الاستصحاب في الشّك السّببي على الاستصحاب في الشّك المسبّبي حيث إنّ الشّك في بقاء الاشتغال بالواقع مسبّب دائماً عن تردّده، فإذا حكم بتعيينه في مرحلة الظّاهر بالاستصحاب فيرتفع التّردّد عنه بحكم الشّارع.

المقام الثالث: في تقابل الاستصحاب مع أصالة التّخيير، ولا إشكال في وروده عليها من حيث انحصار مدركها في حكم العقل المرتفع موضوعة بالوجدان بمجرّد قيام الدّليل على تعيين أحد الاحتمالين وترجيحه على صاحبه ولو في مرحلة الظّاهر، فإذا حكم بمقتضى الاستصحاب بكون اليوم المردّد بين رمضان وشوّال من رمضان فلا يجري أصالة التّخيير بين احتمالي الوجوب والتّحريم في اليوم المذكور على تقدير القول بكون صوم يوم العيد حراماً ذاتاً لا تشريعاً، وإلاّ فيخرج عن مورد أصالة التّخيير كما هو ظاهر.

هذا كلّه في تقابل الاستصحاب مع أصالة التّخيير، وأما لو فرض هناك مورد وقع التّعارض بين استصحاب التّخيير واستصحاب المختار كما يتّفق كثيراً في مسائل التّقليد وقليلاً في غيرها فهو خارج عن مفروض تعارض أصالة التّخيير والاستصحاب وداخل في مسألة تعارض الاستصحابين مع وضوح حكمه من حيث إنّ استصحاب

الأول: تعارض البراءة مع الاستصحاب

أمّا أصالة البراءة: فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الأصول والأدلة سواء كان مدركها العقل، أو النقل.

أمّا العقل: فواضح لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعاً، أو ظاهراً.

وأمّا النقل: فما كان منه مساوقاً لحكم العقل فقد اتضح أمره والاستصحاب وارد عليه.

وأمّا مثل: قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» فقد يقال إن مورد الاستصحاب خارج منه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق.

وفيه: أن الشيء المشكوك في بقاء حرمته لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان فلا بد من أن يكون مرخصاً فيه، فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده، كما أن وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفراده لو كفى في الدخول في ما بعد الغاية لدل على المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض أفراده.

التّخيير حاكم دائماً على استصحاب المختار فيما كان استصحاب التّخيير جارياً، هذا مع أن استصحاب التّخيير لا تعلّق له باستصحاب التّخيير الّذي هو محلّ الكلام ضرورة عدم تطرّق الشّك إلى حكم العقل فيما يحكم فيه بالتّخيير حتّى يتصوّر فيه الاستصحاب فلا بدّ أن يكون التّخيير المستصحب تخييراً شرعياً يتصوّر فيه الشّك وهو ليس من الأصول كما هو ظاهر.

والفرق في الأفراد بين ما كان تغايرها بتبدل الأحوال والزمان دون غيرها شطط من الكلام، ولهذا لا إشكال في الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.

ويتلوه في الضعف ما يقال من أن النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهي وارد في رفع الرخصة. وجه الضعف: أن الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث عنوانه الخاص لا من حيث إنه مشكوك الحكم وإلا فيمكن العكس، بأن يقال: إن النهي عن النقض في مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة فيختص الاستصحاب بما لا يجري فيه أصالة البراءة فتأمل.

فالأولى في أن يقال إن دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق فقوله لا تنقض اليقين بالشك يدل على أن النهي الوارد لا بد من إبقائه وفرض عمومه وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي أيضاً، فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل نهي ورد في شيء، فلا بد من تعميمه لجميع أزمنة احتماله فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغياً بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا النهي، وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض.

ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية، بل الأمر في الشبهة الموضوعية أوضح لأن الاستصحاب الجاري فيها جار في الموضوع فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة، مثلاً: استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمته لأجل الشك في الذهاب يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه

المعلوم حرمته بالأدلة فيخرج عن قوله كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام.

نعم هنا إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية وهو قوله عليه السلام في الموثقة: «**كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه، أو قهر فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك، أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره، أو تقوم به البينة**».

فإنه قد استدل بها جماعة كالعلامة في التذكرة وغيره على أصالة الإباحة، مع أن أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في هذه الأشياء المذكورة في الرواية كأصالة عدم التملك في الثوب والحرية في المملوك وعدم تأثير العقد في الامرأة، ولو أريد بالحلية في الرواية ما يترتب على أصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك وأصالة عدم تحقق الحل والرضاع في المرأة كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة كما هو ظاهر الرواية، وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية فراجع والله الهادي هذا كله حال قاعدة البراءة.

وأمّا استصحاب البراءة فهولا يجامع استصحاب التكليف، لأن الحالة السابقة إما وجود التكليف، أو عدمه إلا على ما عرفت سابقاً من ذهاب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله لذلك بمثل صم يوم الخميس.

الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

ولا إشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها لأن المأخوذ في موردها بحكم العقل الشك في براءة الذمة بدون الاحتياط، فإذا قطع بها

بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة كما لو أجرينا استصحاب وجوب التمام، أو القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والإتمام فإن استصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبرئ قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود هذا حال القاعدة.

وأما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة على تقدير الإغماض عما ذكرنا سابقاً من أنه غير مجد في مورد القاعدة لإثبات ما يثبته القاعدة فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين، وحاصله أن الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه.

الثالث: تعارض قاعدة التخيير مع الاستصحاب

ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه إذ لا يبقى معه التحير الموجب للتخيير فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال، ولذا فرع الإمام عليه السلام قوله: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله: «**اليقين لا يدخله الشك**».

وأمّا الكلام في تعارض الاستصحابين

وهي المسألة المهمة[1]

---

(١) المراد من التّعارض في المقام كما في كثير من المسائل المتقدّمة هو مجرّد التّقابل في أوّل الأمر المجامع مع الورود والحكومة أيضاً لا ما هو المراد من ظاهره عند الإطلاق الغير المجامع معهما.

ثمّ إنّ ما أفاده دام ظلّه العالي من كثرة الأقسام المتصوّرة في المقام وعدم تأثير الاختلاف في حكم المتعارضين إلاّ من جهة واحدة جامعة لجميع صور الاختلاف

. . . .

والتّعارض أمر واضح لا سترة فيه أصلاً كوضوح ما أفاده من عدم تعقّل كون الشّك في كلّ منهما مسبّباً عن الشك في الآخر ضرورة استحالة كون الشّيء علّة لشيء ومعلولاً له، وأما ما توهّم من المثال له بالعامين من وجه فهو فاسد جداً، لأنّ الشّك فيهما بالنّسبة إلى مادّة الاجتماع والتّعارض مسبّب عن سبب العلم بعدم إرادة الظّاهرين كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ أمثلة القسم الأوّل كثيرة كاستصحاب كرّية الماء وإطلاقه بالنّسبة إلى استصحاب نجاسة المغسول به وحدث المكلّف واستصحاب طهارة المكلّف بالنّسبة إلى استصحاب اشتغال ذمّته بالصّلاة على القول بجريان استصحاب الشّغل ونحوهما ممّا يعتبر فيه الطّهارة واستصحاب نجاسة الملاقي بالنّسبة إلى استصحاب طهارة الملاقى بالفتح إلى غير ذلك ممّا لا يخفى.

ثمّ إنّ ما أفاده في حكم هذا القسم من لزوم العمل بالاستصحاب في الشّك السّببي وعدم الاعتناء بالاستصحاب في الشّك المسبّب لا لمكان التّرجيح، بل لتقدّمه عليه ذاتاً من جهة حكومته عليه، وإن كان أمراً ظاهراً لا سترة فيه أصلاً وقد نفى الإشكال عنه جمع من محقّقي المتأخّرين، إلاّ أنّه قد خالف فيه جمع من الأصحاب في جملة من كلماتهم وهم بين من يعامل معهما معاملة المتعارضين كالمحقّق فيما تقدّم من كلامه عند الكلام في حجّية الاستصحاب وغيره كما ستقف عليه ومن يعمل بهما في الجملة كالمحقّق القمّي قدس سره في بعض كلماته في القوانين حيث جمع بين استصحاب نجاسة الملاقي واستصحاب طهارة الملاقى بالفتح على ما عرفته وستعرفه.

ثمّ إنّ الكلام في حكم القسم الأوّل قد يقع بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبد والأخبار وكونه من الأصول كما هو المختار المرضي عند أكثر المحقّقين من المتأخّرين، وقد يقع بناء على القول به من باب الظّن ومنه

. . . .

ينقدح ما في التّمسّك بالإجماع في المقام كما في الكتاب، مضافاً إلى وهن دعوى الإجماع بنقله الخلاف عن جماعة إلاّ أن يحمل على الاشتباه في الموضوع والصّغرى فتدبّر بكون أصل اعتبار الاستصحاب خلافيّا إلاّ أن يحمل على الإجماع التّقديري فتأمل. لم يلاحظ فيه أحد القولين بخصوصه، فإنّ تقديم الاستصحاب في الملزومات على استصحاب عدم لوازمها في الجملة وعدم معاملة المتعارضين معهما كما فيما ذكره من الأمثلة ونحوها ممّا لا يفرق فيه بين القولين فكأنّه في مقام دعوى الإجماع من الفريقين فتدبّر.

وممّا ذكرنا يظهر أمر التّأييد بالسّيرة وأنّ مبناه على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد والأخبار، أو مطلقاً أمّا على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد والأخبار فقد تمسّك لتعيين العمل بالاستصحاب في الشّك السّببي بوجوه عمدتها الوجه الأوّل المعبّر عنه في الكتاب بالوجه الثّاني الأوّل دلالة الأخبار بأسرها عليه من حيث دوران الأمر فيها من الحكم بشمولها للشّك السّببي دون الشّك المسبّبي، أو العكس بين التّخصّص بحكم الشّارع والتّخصيص من غير مخصّص يقتضيه، فإنّ المفروض كون ارتفاع المستصحب في الشّك المسبّب من الأحكام واللّوازم الشّرعيّة للمستصحب في الشّك السّبب، فإذا كان معنى حكم الشّارع بعدم نقض الشّيء والبقاء عليه في الموضوعات جعل آثارها الشّرعيّة في مرحلة الظّاهر لزمه رفع الشّك المسبّب بحكم الشّارع فكأنّه لا شكّ حتّى يشمله الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك، وهذا بخلاف ما لو حكم بشمولها للشّك المسبّب حيث إنّ ارتفاع المستصحب في الشّك السّبب ليس من أحكام مستصحبه بالفرض فيلزم ما ذكر من طرح عموم الأخبار بالنّسبة إلى الشّك السّبب من غير مخصّص يقتضيه، وهذا ممّا لا يجوّزه العرف المرجع في باب الألفاظ فعموم نفس الأخبار بالملاحظة المذكورة قاض بإرادة الشّك السّبب وعدم إرادة الشّك المسبّب

فليس هناك طرح لعموم الأخبار بالنّسبة إلى الشّك المسبّب حتّى يتوجّه عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة بقوله: (ودعوى أنّ اليقين بالنّجاسة أيضاً من أفراد العام فلا وجه لطرحه) إلى آخر ما أفاده كي يحتاج في دفعه إلى النّقض المتوجّه عليه والحلّ المنظور فيه حيث إنّ الحكم بشمول ما دلّ على حصول الطّهارة للمغسول بالماء الطّاهر مع الشّك في الموضوع في مرحلة الظّاهر بحيث يستدلّ عليه مع الشّك ممّا لا معنى له، وإن كان على تقدير تحقّق الموضوع في مرحلة الواقع مراداً منه في نفس الأمر وفائدة استصحاب الموضوع ومرجعه على ما سمعته مراراً منّا ومن شيخنا دام ظلّه ليس جعل الموضوع وإيجاده ثمّ التّمسّك بالدّليل المثبت للحكم، بل مرجعه إلى جعل ما حمل عليه من الأحكام الشّرعيّة في مرحلة الظّاهر فكيف يقال إنّ نقض اليقين بذلك الدّليل لا بالشّك، وإن كان ما أفاده دام ظلّه العالي بالنّسبة إلى العمل باستصحاب نجاسة الثّوب بقوله: (بيان ذلك أنّه لو عملنا باستصحاب النّجاسة) إلخ مستقيماً ضرورة عدم كون زوال الطّهارة عن الماء من الأحكام الشّرعيّة لنجاسة الثّوب، وإن كان بقاؤها في الثّوب في مرحلة الواقع كاشفاً عن سبق تنجّس الماء قبل غسل الثّوب به، لكنه على ما عرفته مراراً لا يفيد في المقام حتّى على القول باعتبار الأصول المثبتة.

اللّهم إلاّ أن يوجّه ما أفاده بأنّ غرضه ممّا ذكره ليس ما يتراءى من ظاهره من التّمسّك باستصحاب الموضوع أي طهارة الماء في المثال ثمّ التّمسّك بالدّليل المثبت لحكمه، بل غرضه التّمسّك باستصحاب الموضوع بعد الفراغ عن ثبوت حكمه المذكور بالدّليل الاجتهادي وبملاحظته فيرجع إلى ما ذكرنا من البيان لوجه تقديم الاستصحاب في الشّك السّبب على الاستصحاب في الشّك المسبّب.

ومن هنا يتوجّه عليه الإشكال المذكور بقوله: (وقد يستشكل بأنّ اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثّوب المغسول به) إلخ إذ هو صريح في جعل الاستصحاب

في الشّك السّبب بنفسه دليلاً على عدم شمول العام للشّك المسبّب من دون ضمّ شيء آخر إليه، ثمّ إنّ حاصل ما أفاده من الإشكال في وجه التّقديم المذكور أنّ المفروض عدم قيام دليل من الخارج على عدم إرادة الشّك المسبّب من عموم الأخبار حتّى يجعل قرينة على التّخصيص وإنّما الغرض جعل نفس شمول العام للشّك السّبب كاشفاً عن عدم إرادته وخروجه عن العموم وهو غير معقول بعد فرض تساويهما في الفرديّة وكون نسبة العموم إليهما نسبة واحدة من دون تفاوت وتقدّم وتأخّر في نسبته إليهما فيكونان كالشّكين المسبّبين عن أمر ثالث من حيث لزوم إجمال العموم بالنّسبة إليهما وعدم جواز جعله دليلاً على إرادة شيء منهما بخصوصه، وإلاّ أمكن عكس ذلك وجعل شمول العام للشّك المسبّب مانعاً عن شموله للشّك السّبب لامتناع إرادته مع إرادته ولمّا لم يكن ثمّة ترجيح لشيء من الشّمولين حكم بتساويهما، كما هو الشّأن في الشّكين المسبّبين عن أمر ثالث ومجرّد كون أحد الشّكين سبباً للآخر لا يوجب التّرجيح بعد فرض وجودهما في الخارج وكون نسبة العموم إليهما نسبة واحدة على ما عرفت، وأما ما أفاده في الدّفع عن الإشكال المذكور فيرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّ تحقّق الشّك السّبب في الخارج وكونه مراداً من العموم في نفسه مع قطع النّظر عن مانعيّة الشّك المسبّب على ما يدّعيها الخصم مفروض لا شبهة فيه أصلاً، وأما الشّك المسبّب فجعله من إفراد العموم بحيث يحكم بإرادته منه يتوقّف على الحكم بخروج المفروق فرديّته بالمعنى الّذي عرفته عن العموم حيث إنّ لازم دخوله ومعنى عدم الالتفات إليه هو رفع اليد عن الشّك المسبّب حيث إنّه من أحكامه الشّرعيّة بالفرض، فإذا استند في خروجه عنه إلى دخول الشّك المسبّب توجّه عليه الدّور الظّاهر ولا يلزم مثله في العكس، فإنّ رفع اليد عن الشّك السّبب ليس من أحكام عدم النّقض الشّكّ المسبّب على ما هو المفروض. ثانيهما:

أنّ الشّك المسبّب باعتبار متعلّقه كما يكون معلولاً للشّك السّبب كما هو قضيّة السّببيّة والمسببيّة بين الشّيئين مطلقاً كذلك يكون حكم المحمول على الشّك السّبب معلولاً له في الجملة على ما هو الشّأن في كلّ محمول بالنّسبة إلى موضوعه فيكون نسبتهما إلى الشّك السّبب نسبة واحدة وفي مرتبة واحدة فلا يمكن شمول الحكم الّذي هو المحمول للشّك المسبّب المقتضي لتقدّمه عليه مع أنّهما في مرتبة واحدة بالفرض والعموم الأصولي وإن انحلّ إلى محمولات متعدّدة لموضوعات متعدّدة، إلاّ أنّه من لوازم كون المحمول من لوازم وجود الموضوع أينما تحقّق من دون مدخليّة شيء في الحمل فلا يقال إنّ الحكم المحمول على الشّك المسبّب المتأخّر عنه مرتبة غير الحكم المحمول على الشّك السّبب الّذي فرض كونه في مرتبة الشّك المسبّب فتدبّر.

فإن شئت قلت: إنّ معنى حمل العموم على الشّك السّبب المقدّم رتبة على الشّك المسبّب إذا كان رفع اليد عن الشّك المسبّب فلا يمكن حمله عليه أيضاً بعد فرض تأخّره عن الشّك السّبب فتأمل.

هذا غاية ما يحرّر في توضيح ما أفاده في بيان هذا الوجه ومع ذلك منه في النّفس شيء.

الثّاني: أنّ لازم القول بعدم تقديم الاستصحاب في الشّك السّبب والمعاملة معه معاملة التّعارض تخصيص الأخبار بالاستصحاب الحكمي وهو مع منافاته لموردها خلاف صريح ما التزم به الخصم بيان ذلك أنّ المجعول بالاستصحاب الموضوعي على ما أسمعناك مراراً الآثار الشّرعيّة المحمولة على الموضوع النّفس الأمري في مرحلة الظّاهر والغرض إنّما يتعلّق بجعل الآثار المسبوقة بالعدم المترتّبة على بقاء الموضوع في زمان الشّك، لأنّ الآثار المشاركة مع المستصحب في الوجود السّابق يجري الاستصحاب في أنفسها فيغني استصحابها عن استصحاب نفس الموضوع،

فإذا حكم بالتّعارض بين استصحاب الملزوم واستصحاب اللاّزم فلا محالة يقع التّعارض بين استصحاب الموضوع واستصحاب عدم تلك الآثار، فلا بدّ من تخصيص الأخبار بالشّبهة الحكميّة الّتي لا يراد بالاستصحاب فيها إلاّ جعل نفس المستصحب في مرحلة الظّاهر على ما عرفته مراراً.

وهذا الوجه كما ترى ضعيف بما في الكتاب من أنّ استصحاب الموضوع فيما كان الشّك في الحكم مسبباً عن الشّك فيه محتاج إليه على تقدير وقول بالنّسبة إلى الآثار المشاركة مع المستصحب في اليقين السّابق، فلو بني على المعارضة بالنّسبة إلى الآثار المسبوقة بالعدم المترتّبة على الوجود اللاّحق لم يلزم منه تخصيص الاستصحاب بالشّبهات الحكميّة مع أنّه لا يظنّ بالقائل بالمعارضة بين الاستصحابين في الفرض العمل به مطلقاً حتّى بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي فتدبّر. ثمّ إنّه يمكن الاستدلال بالوجه المذكور كما ترى على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن أيضاً الثّالث دلالة الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك بالصّراحة على إعمال الاستصحاب في الشّك السّبب وإلقائه بالنّسبة إلى الشّك المسبّب حيث إنّ المفروض في مواردها وجود الشّكين ألا ترى إلى صحيحة زرارة المعلّلة للبناء على الوضوء السّابق بكونه متيقّناً بالطّهارة وإلى صحيحته الأخرى المعلّلة للبناء والمضي على الصّلاة إذا رأى النّجاسة بعدها مع احتمال وقوعها على الثّوب قبل الصّلاة بكونه متيقّناً بطهارة الثّوب في السّابق، مع أن قضيّة استصحاب الشّغل في المثالين على ما يقول به المشهور من جريانه في مورد جريان قاعدة الشّغل عدم القناعة مع الشّك المفروض، ومن هنا حكم المحقّق فيما عرفت من كلامه بالتّعارض بين استصحاب الطّهارة واستصحاب الاشتغال هذا مع دلالة العقل الضّروري على ذلك من حيث إنّ تعليل تقديم أحد الشّيئين على الآخر بالعلّة المشتركة قبيح في الغاية وفضيح إلى النّهاية، بل أقبح من

الترجيح من غير مرجّح كما هو ظاهر وهذا الوجه كما ترى لا غبار فيه أصلاً، إلاّ أنه لا بدّ أن يكون مبنيّاً على مذاق القوم من جريان استصحاب الشّغل على ما عرفت في تقريب هذا الوجه هذا كلّه على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار والتّعبّد، وأما على القول باعتباره من باب الظّن فالمستفاد ممّا أفاده شيخنا العلاّمة دام ظلّه في الكتاب كون تقديم الاستصحاب في الشّك السّبب أظهر منه على تقدير القول به من باب التّعبّد مستدلاً على ذلك بأنّ الظّن بعدم اللاّزم مع فرض الظّن بالملزوم محال عقلاً، فإذا فرض حصول الظّن بطهارة الماء عند الشّك فيلزمه عقلاً الظّن بزوال النّجاسة عن الثّوب إلى آخر ما أفاده مستشهدا عليه ببناء العقلاء البانين على الاستصحاب في أمور معاشهم، بل معادهم حيث إنّهم لا يعتنون في موارد وجود الشكين إلى الاستصحاب في الشّك المسبّب أصلاً وأبداً إلى آخر ما أفاده.

وقد يناقش فيه تارة: بأنّ ذلك إنّما يستقيم على القول بإناطة الاستصحاب بالظّن الشّخصي المهجور عند المشهور وعند شيخنا على ما عرفت في محلّه، وأما على القول بإناطته بالظّن النّوعي المطلق الحاصل بملاحظة الحالة السّابقة فلا يستقيم أصلاً حيث إنّه على هذا القول لا يدور مدار الظّن الفعلي في الموارد الشّخصيّة فعدم حصول الظّن بعدم اللاّزم فعلاً مع الظّن بالملزوم لا يمنع من حجيّته مع إفادته الظّن في نفسه بالنّظر إلى الحالة السّابقة، وأنت خبير بأنّ المناقشة المذكورة مبنيّة على الغفلة عن مراد عبارة الكتاب، فإنه كما يمتنع حصول الظّن بعدم اللاّزم مع فرض حصول الظّن بالملزوم كذلك يمتنع حصول الظّن بالملزوم مع فرض الظّن بعدم لازمه، فإنّ الظّن بعدم المعلول يلازم الظّن بعدم العلّة فكيف يجامع الظّن بوجود العلّة فأينما فرض حصوله في شخص المقام من الظّنين يمتنع معه حصول الظّن الآخر سواء فرض الظّن بالعلّة، أو عدم العلّة فتصديق ما أفاده

في باب تعارض الأصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الأصول والفروع كما يظهر بالتتبع.

فاعلم أن الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين، أو حكميين، أو مختلفين وجوديين، أو عدميين، أو

على القول بابتناء الاستصحاب على الظّن الشّخصي ممّا لا محصّل له أصلاً ولا ينبغي التّكلّم فيه، وإنّما الكلام في المقام في مزاحمة السّبب الكاشف عن وجود الملزوم في نفسه ولو خلّي وطبعه للسّبب الكاشف عن عدم المعلول وأنّهما في مرتبة واحدة حتّى يتحقّق المزاحمة أم لا فالغرض ممّا أفاده شيخنا دام ظلّه أنّ السّبب الكاشف عن وجود العلّة لا يمكن أن يكون كاشفاً عن عدم معلولة.

وأخرى: بأنّ انتقال الذّهن أوّلاً إلى الملزوم ثمّ إلى لازمه على ما هو قضيّة اللّزوم والتّبعيّة إنّما يستقيم فيما لم يكن هناك سبب كاشف عن حال اللاّزم في عرض السّبب الكاشف عن حال الملزوم وفي المقام ليس الأمر كذلك، لأنّ المقتضي للظّن بالنّسبة إلى الملزوم هي الحالة السّابقة المتحقّقة بالنّسبة إليه وجوداً كما أنّ المقتضي للظّنّ بعدم اللاّزم هي الحالة السّابقة المتحقّقة بالنّسبة إليه عدماً فهما في مرتبة واحدة لا ترتيب بينهما أصلاً وأنت خبير بضعف هذه المناقشة أيضاً، فإنّ للشّك في البقاء مدخلاً في حصول الظّن من الاستصحاب جدّاً، فإذا كان الشّك في اللاّزم من جهة الشّك في الملزوم على ما هو المفروض كان حال الذّهن في الثّاني تابعاً لحاله في الأوّل، فإنّ المفروض عدم الشّك فيه من غير جهة الملزوم.

فإن شئت قلت: إنّ السّبب المقتضي للظّن بالملزوم نوعاً يمنع أن يكون مقتضياً للظّن بعدم لازمه كذلك والمفروض كون السّبب متّحدا نوعاً وسنخا وإن تعدّد أشخاصه بالنّسبة إلى الأمور المتحقّقة في السّابق فتدبّر.

مختلفين وكونهما في موضوع واحد، أو موضوعين وكون تعارضهما بأنفسهما، أو بواسطة أمر خارج إلى غير ذلك.

إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين إلا من جهة واحدة وهي أن الشك في أحد الاستصحابين، إما أن يكون مسبباً عن الشك في الآخر من غير عكس، وأما أن يكون الشك فيهما مسببا عن ثالث، وأما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر فغير معقول.

وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه وأن الشك في أصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر مندفع بأن الشك في الأصلين مسبب عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما.

وكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأول: ما إذا كان الشك في مستصحب أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر

فإن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر فاللازم تقديم الشك السببي وإجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر، مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس فإن الشك في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها فيستصحب طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب خلافاً لجماعة.

ويدل على المختار أمور:

الأول: الإجماع على ذلك في موارد لا تحصى، فإنه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية كالطهارة من الحدث

والخبث وكرية الماء وإطلاقه وحياة المفقود وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج ونحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعية كما لا يخفى على الفطن المتتبع. نعم بعض العلماء في بعض المقامات يعارض أحدهما بالآخر كما سيجيء ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية.

الثاني: أن قوله عليه السلام: **«لا تنقض اليقين بالشك»** باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع للعام عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي، يعني أن نقض اليقين له يصير نقضاً له بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهي في لا تنقض واللازم من شمول لا تنقض للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه، فيلزم من إهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص وهو باطل واللازم من إهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد وهو غير، وتبيان ذلك أن مقتضى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقن، فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص، أما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب.

والحاصل: أن مقتضى عموم لا تنقض للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببي.

ودعوى أن اليقين بالنجاسة أيضاً من أفراد العام فلا وجه لطرحه وإدخال اليقين بطهارة الماء مدفوعة.

أولاً: بأن معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضاً رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار المستصحب كالطهارة السابقة لملاقيه وغيرها فيعود المحذور إلا أن يلتزم هنا أيضاً ببقاء طهارة الملاقي وسيجيء فساده.

وثانياً: أن نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على أن كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر وفائدة استصحاب الطهارة إثبات كون الماء طاهراً به بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة.

بيان ذلك: أنه لو عملنا باستصحاب النجاسة كنا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته، لأن بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء، فإنه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي وهو ما دل على أن الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر فطرح اليقين بنجاسة الثوب لقيام الدليل على طهارته هذا.

وقد يشكل بأن اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما على حد سواء، لأن نسبة حكم العام إلى أفراده على حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولا حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة، لأنه مدلوله ومقتضاه.

والحاصل: أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم، أو عن الموضوع كما في ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

ويدفع بأن فردية أحد الشيئين إذا توقف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم، لأن رفع اليد حينئذ عنه يتوقف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم وهو دور محال. وإن شئت قلت: إن حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه فلا يوجد في الخارج إلا محكوماً، والمفروض أن الشك المسببي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشك فيكون حكم العام، وهذا الشك لازمان لملزوم ثالث في مرتبة واحدة فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر لتقدم الموضوع طبعاً.

فالأولى أن يقال: إن ثبوت الحكم لكل يقين سابق ينحل إلى رفع اليد عن اليقين السابق بما يضاد لوازمه، لأن الشيء إذا توقف منعه على عدم ثبوت المقتضي للمقتضي بالكسر لم يصلح أن يكون مانعاً له للزوم الثالث أنه لو لم يبن علي تقديم الاستصحاب في الشك السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جداً، لأن المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب وتلك الآثار إن كانت موجودة سابقاً أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها فينحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة، فإذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحابين المتعارضين لغا الاستصحاب في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق.

ويرد عليه منع عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار السابقة بناء على أن إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها

وهو مشكوك فيه، فلا بد من استصحاب الموضوع إما ليترتب عليه تلك الآثار فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقفة على بقاء الموضوع يقيناً كما حققنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، وأما لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار كما توهمه بعض فيما قدمناه سابقاً من أن بعضهم تخيل أن موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب. والحاصل: أن الاستصحاب في الملزومات محتاج إليه على كل تقدير.

الرابع: أن المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسببي.

بيان ذلك: أن الإمام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقناً سابقاً غير متيقن الارتفاع في اللاحق. وبعبارة أخرى: علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب، ومن المعلوم أن مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة حتى إن بعضهم جعل استصحاب الطهارة، وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب، لأن تعليل تقديم أحد الشيئين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجح.

وبالجملة: فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر، ولذا لا يتأمل العامي بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشرائه وترتيب الآثار المسبوقة بالعدم عليه، هذا كله إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار.

وأمّا لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياب فيما ذكرنا، لأن الظن

بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلاً، فإذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلاً الظن بزوال النجاسة عن الثوب والشك في طهارة الماء ونجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد، إلا أن الأول لما كان سبباً للثاني كان حال الذهن في الثاني تابعاً لحاله بالنسبة إلى الأول، فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال فاختص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

ويشهد لما ذكرنا أن العقلاء البانين على الاستصحاب في أمور معاشهم، بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبداً، ولو نبههم أحد لم يعتنوا فيعزلون حصة الغائب من الميراث ويصححون معاملة وكلائه ويؤدون عنه فطرته إذا كان عيالهم إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب.

ثم إنه يظهر الخلاف في المسألة[1] من جماعة منهم الشيخ والمحقق والعلامة في بعض أقواله وجماعة من متأخري المتأخرين.

---

(١) قد تقدّمت الإشارة إلى كون المسألة ممّا اضطربت فيها كلماتهم، بل قد يظهر منها معارضة البراءة للاستصحاب مع أنّها أولى بعدم المعارضة من حيث كون الاستصحاب وارداً عليها. قال المحقّق قدس سره في المعتبر في باب الزّكاة: لو كان له مملوك لا يعلم حياته، قال الشّيخ في الخلاف: «لا يلزم فطرته، وللشّافعي قولان:

أحدهما: يلزمه، لأنّ الأصل بقاؤه واحتجّ آخرون لذلك أيضاً بأنّه يصحّ عتقه في الكفّارة إذا لم يعلم موته واحتجّ الشّيخ بأنّه لا يعلم أنّ له مملوكاً فلا يجب زكاته عليه وما ذكره الشّيخ حسن، لأنّ الزّكاة انتزاع مال يتوقّف على العلم

فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره.

واستحسنه المحقق في المعتبر مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب، وعن تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الأصل تارة، والفرق بينهما أخرى، وقد صرح في

بسبب الانتزاع ولم يعلم، وقولهم إنّ الأصل البقاء معارض بأنّ الأصل عدم الوجوب، وقولهم يصحّ العتق في الكفّارة عنه جوابان:

أحدهما: المنع ولا يلتفت إلى من يقول الإجماع على جواز عتقه، فإنّ الإجماع لا يتحقّق من رواية واحدة وفتوى اثنين، أو ثلاثة، والجواب الآخر: الفرق بين الكفّارة ووجوب الزّكاة، لأنّ العتق إسقاط ما في الذّمّة من حقّ اللّه وحقوق اللّه مبنيّة على التّخفيف والفطرة إيجاب مال على مكلّف لم يثبت سبب وجوبه عليه» انتهى كلامه رفع مقامه، فلو كان مراده من أصالة عدم الوجوب استصحاب عدمه فيدخل في جزئيّات مسألتنا، ولو كان المراد منها البراءة عن الوجوب فيدخل في مسألة معارضة الاستصحاب والبراءة، ولعلّه المراد من استدلال الشّيخ قدس سره، وقد عرفت ضعف المعارضة سيّما الثّانية، وأما ما أفاده المحقق من الجواب الثّاني ففيه ما لا يخفى، فإنه وجه استحسانيّ، فإنّ اشتغال الذّمة بالعتق في باب الكفّارة يقتضي المبرأ اليقيني، فلو لم يكن الاستصحاب كافياً في إثبات الحياة شرعاً لم يجز الاكتفاء بعتق المشكوك في باب الكفّارة، ولو كان كافياً لم يكن معنى للمعارضة المذكورة، وأضعف منه في ظاهر النّظر ما أفاده قدس سره من التّعارض بين استصحاب الطّهارة واستصحاب شغل الذّمة بالصّلاة، مع أن المنصوص في صحيحة زرارة عدم الالتفات إليه على ما عرفت بيانه، لكن عذره قدس سره أنّه لا يقول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

أصول المعتبر بأن استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة، وقد عرفت أن المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال.

وحكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي، لكنه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء.

وتبعه عليه الشهيدان، أو غيرهما وهو المختار بناء على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له.

نعم ربما قيل إن تحريم الصيد إن كان[1] لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب

---

(١) قد تقدّم أنّ بعض أفاضل المتأخرين اختار الحكم بتحريم الصّيد المشكوك جريان التّذكية الشّرعيّة عليه من جهة الأخبار الواردة في المنع عن أكل لحمه لا من جهة أصالة عدم التّذكية، وقد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه وأنّ المستظهر من الأخبار الحكم بالحرمة من جهة الحكم بموت الحيوان شرعاً لا من جهة كون أصالة الحرمة في باب اللّحوم أصلاً برأسه في قبال أصالة عدم التّذكية فيكون في النّهي عن أكله إشارة إلى البناء على موته من جهة الأصل كما أنّ النّهي عن أكل ما لم يذكر اسم اللّه عليه، أو ما انتفى فيه غيره من الأمور إرشاد إلى كون الحيوان ميتة بدونه وإن كانت الاستفادة في الثّاني أظهر منها في الأوّل حيث إنّه لا يحتمل حرمة الحيوان الّذي لم يذكر اسم اللّه عليه مثلاً بحسب الواقع في قبال حرمة الميتة في الشّرع.

ثمّ إنّ مراد الفاضل التّوني من قوله وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التّلازم

تنجيس الملاقي وإن كان للحكم عليه شرعاً بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس، ومرجع الأول إلى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة الأخبار المعللة لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بتذكيته وهو حسن لو لم يترتب عليه من أحكام الميتة إلا حرمة الأكل ولا أظن أحداً يلتزمه، مع أن المستفاد من حرمة الأكل كونها ميتة لا التحريم تعبداً وإن استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه، ثم إن بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة والماء طاهراً.

ويرد عليه: أنه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين فإن الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به، فلا ريب أن نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث إلى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية، وكذا الحكم بموت الصيد، فإنه إن كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلاة، فلا ريب أن استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه نسبتها إليه كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه.

وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الإيضاح تقريباً للجمع بين الأصلين

إلخ هو ما حكاه دام ظلّه عن بعض معاصريه من نفي التّلازم بحسب الظّاهر فهو موافق في أصل المدّعى للفاضل، إلاّ أنّه مخالف له في طريقه وأنّ النّجس بالاستصحاب ليس منجّسا فكأنّه لم يجعل معنى استصحاب الموضوع جعل آثاره والفاضل إنّما لم يحكم بالنّجاسة من جهة وقوع التّعارض في زعمه بين الأصل في الملزوم والأصل في اللاّزم على ما ذهب إليه غير واحد فيما عرفت.

في الصيد الواقع في الماء القليل من أن لأصالة الطهارة حكمين طهارة الماء وحل الصيد، ولأصالة الموت حكمان: **«لحوق أحكام الميتة للصيد، ونجاسة الماء، فيعمل بكل من الأصلين في نفسه لأصالته دون الآخر لفرعيته فيه»*** انتهى.

وليت شعري هل نجاسة الماء إلا من أحكام الميتة فأين الأصالة والفرعية وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه، فحكم بطهارة الجلد المطروح بأصالة الطهارة وحرمة الصلاة فيه ويظهر ضعف ذلك مما تقدم.

وأضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور على الأرض بطهارة الأرض إذ لا دليل على أن النجس بالاستصحاب منجس، وليت شعري إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجساً ولا الطاهر به مطهراً فكان كل ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه، لأن الأصل عدم تلك الآثار فأي فائدة في الاستصحاب.

قال في الوافية في شرائط الاستصحاب الخامس: **«أن لا يكون هناك استصحاب في أمر ملزوم له بخلاف ذلك المستصحب، مثلاً: إذا ثبت في الشرع أن الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل ولا بطهارة الحيوان في مسألة الصيد المرمي الواقع في الماء، وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء»** انتهى.

ثم اعلم أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في حاشية الروضة دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.

---

* إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ج١، ص٢٤.

ولعلها مستنبطة حدساً من بناء العلماء[١] واستمرار السيرة على ذلك فلا

(١) الغرض ممّا أفاده أنّ المسألة غير معنونة في كلماتهم حتّى يدّعى الإجماع من اتفاق فتاويهم فلا بدّ من أن يكون المستند في استنباط الإجماع في كلّي المسألة ما يستنبط من آرائهم في جملة من جزئيّات المسألة ومصاديقها فيحكم بحكم الحدس القطعي كون الجهة الجامع بين جميع الجزئيّات، فلمّا كان مبني دعوى الإجماع على الحدس المذكور لا على إحساس عنوان المسألة في كلماتهم واتّفاقهم فيها فقد وقع الخطاء فيها بمخالفة من عرفت في المسألة، فهذه الدّعوى في كمال المشابهة لدعوى شيخنا الأستاذ العلاّمة الإجماع على تقديم الاستصحاب في الشّك السّبب على الاستصحاب في الشّك المسبّب المتطرّق إليها المناقشة المتقدّمة في كلماتنا.

ثمّ إنّ محلّ الكلام في المسألة على ما نبّهناك عليه في مطاوي كلماتنا السّابقة الأحكام المترتّبة على وجود المستصحب في زمان الشّك حتّى يتوهّم التّعارض بالنّسبة إليها ويدّعى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي، وأما الأحكام المشاركة مع الموضوع في اليقين السّابق فلا يتوهّم جريان استصحاب عدميّ بالنّسبة إليها يعارض الاستصحاب الموضوعي كما أنّه لا يجري بالنّسبة إليها على ما نبّهناك عليه استصحاب حكميّ أيضاً فيما كان الشّك في بقائها مسبّباً عن الشّك في بقاء موضوعها، فإنه قد صرّح شيخنا دام ظلّه فيما تقدّم من كلامه بأنّه قد يشكّ في بقاء المحمول لا من جهة الشّك في بقاء موضوعه ومثّل له بالشّك في بقاء العدالة لا من جهة الشّك في الحياة فيجري في الفرض استصحابان فراجع إليه هذا، وأما ما أفاده دام ظلّه في تضعيف دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي مع كون تقديم الاستصحاب في الشّك السّبب على الاستصحاب في الشّك المسبّب فيما لم يرجعا إلى الموضوعي والحكمي خلافيّاً على ما استظهره من كلام مدّعي الإجماع بقوله: (مع أن الاستصحاب في

الشّك السّببي دائماً من قبيل الموضوعي بالنّسبة إلى الآخر) إلى آخر ما أفاده فهو غير نقيّ عن المناقشة إن أراد كونهما دائماً من الموضوعي والحكمي حقيقة لا كونهما ملحقين في الحكم بالموضوعي والحكمي، لأنّ النّجاسة مثلاً فيما غسل النّجس بماء شكّ في كرّيّته، أو إطلاقه وإضافته مع سبق الكرّيّة والإطلاق له قائمة بالمغسول فاستصحابها له لا تعلّق له بالاستصحاب الحكمي، وهكذا في كثير من الموارد وإن كانت المطهّرية شرعاً من أحكام الكرّية والإطلاق، فلو أريد الجمع بين استصحابهما واستصحاب المطهريّة كانا من الموضوعي والحكمي فاستصحاب عدم وجوب الفطرة مع استصحاب حياة المفقود من أمثلة الاستصحاب الموضوعي المقتضي لوجوب الفطرة وجواز عتقه وبيعه في الجملة والحكمي، وكذا استصحاب حياة الوارث مع موت مورّثه من الاستصحاب الموضوعي بالنّسبة إلى استصحاب عدم انتقال التّركة إلى الوارث الغائب الّذي شكّ في حياته وهكذا. وبالجملة: دعوى رجوع جميع موارد الشّك السّبب والمسبّب إلى الموضوعي والحكمي بحيث يكون النّسبة بينهما التّسوية كما ترى كيف.

وقد ذكر غير مرّة في الجزء الثّاني من الكتاب عند التّكلم في حكم ملاقي بعض المشتبهين بالشّبهة المحصورة وغيره بأنّه إذا لم يجر الأصل بالنّسبة إلى الشّك السّبب، أو جرى وكان معارضاً بما هو في مرتبته جرى الأصل بالنّسبة إلى الشّك المسبّب مع أنّه صرّح في جملة من كلماته المتقدّمة بأنّ الشّك في الحكم إذا كان مسبّباً عن الشّك في موضوعه لم يجر الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم سواء جرى الاستصحاب بالنّسبة إلى الموضوع أم لا، لأنه قضيّة اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب وهذا الّذي ذكرنا أمر واضح لا غبار فيه أصلاً ولا ينافيه ما قضت به كلمات أهل المعقول من كون المعلول من عوارض العلّة ومحمولاته باعتبار من الاعتبارات وحيثيّة من الحيثيّات.

يعارض أحد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس ولا استصحاب حياة الموكل باستصحاب فساد تصرفات وكيله.

لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك هذا، مع أن الاستصحاب في الشك السببي دائما من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر، لأن زوال المستصحب بالاستصحاب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإن طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به، وأي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته.

هذا كله فيما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

ومن هنا ذكرنا أن المطهرية قائمة بالماء، إلاّ أنّ الطّهارة والنّجاسة قائمتان بالثّوب مثلاً، وكذا المنجّسية قائمة بالملاقي إلاّ أنّ النّجاسة قائمة بالملاقي بالكسر كيف وهما موضوعاّن في الحسّ قام بكلّ منهما محمول، وإن كان محمول أحدهما معلولاً لمحمول الآخر باعتبار من الاعتبارات، فقد اتّضح ممّا ذكرنا عدم التّسوية بين المسألتين وكون الأصل الموضوعي والحكمي فيما كان الشّك فيه من جهة الشّك في الموضوع من جزئيّات الأصل في الشّك السّبب والمسبّب وإن افترق هذا الجزئي من غيره في بعض الأحكام حيث إنّك عرفت عدم جريان الأصل الحكمي في الفرض مطلقاً وجريان الأصل في الشّك المسبّب مع عدم جريان الأصل في الشّك السّبب، أو معارضته بمثله في غير الموضوعي والحكمي.

ومن هنا بنينا تبعاً للمشهور والأستاذ العلاّمة على جريان الأصل في ملاقي أحد المشتبهين لمكان عدم جريان الأصل في الملاقي، أو سقوطه لمكان المعارضة مع الأصل في الطّرف الآخر على ما تقدّم من الوجهين في محلّه.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث

فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه وشك في تعيينه، فأما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجمالي كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين، وأما أن لا يكون.

وعلى الثاني فأما أن يقوم دليل عقلي، أو نقلي على عدم الجمع كما في الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين أولا.

وعلى الثاني إما أن يترتب أثر شرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن في من توضأ غافلاً بمائع مردد بين الماء والبول ومثله استصحاب طهارة المحل في كل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك، وأما أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية.

فهناك صور أربع:

الصورة الأولى والصورة الثانية:

أمّا الأوليان: فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخيير، فهنا دعويان: إحداهما: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجحات[1] خلافاً

---

(١) لا ريب في أنّ كلام ثاني الشّهيدين مبنيّ على ما بنى أكثر الأصحاب عليه من اعتبار الأصول من باب الظّن كما عرفت القول فيه مراراً، وحاصل القول في

. . . .

المقام: أنّه إمّا أن نقول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن، أو نقول باعتباره من باب التّعبّد والأخبار من غير ملاحظة إفادته الظّن أصلاً لا نوعاً ولا شخصاً، وعلى الأوّل إمّا أن نقول بإناطة اعتباره بالظّن النّوعي المطلق، أو نقول بإناطته بالظّن النّوعي المقيّد، أو نقول بإناطته بالظّن الشّخصي وعلى كلّ تقدير لا يجوز التّرجيح بين المتعارضين من الاستصحابين على القاعدة والأصل وإن تعيّن العمل بالرّاجح على بعض التّقادير، إلاّ أنّه ليس لمكان التّرجيح. توضيح ذلك: أنّه على التّقدير الأوّل يكون مقتضى القاعدة الأوّليّة على ما ستقف عليه مشروحا في الجزء الرّابع من التّعليقة تساقط المتعارضين بالنّسبة إلى مورد التّعارض والرّجوع إلى أصل لا يكون في مرتبتهما إن كان هناك أصل على طبق أحدهما، وإلاّ فيحكم بالتّخيير العقلي بينهما نظير التّخيير بين الاحتمالين، وهذا معنى التّوقّف في قبال التّساقط المطلق الّذي يلزمه الرّجوع إلى الأصل مطلقاً، سواء طابق أحد المتعارضين، أو خالفهما، وهذا جار في تعارض كلّ ما أنيط اعتباره بالطّريقيّة المطلقة من غير فرق بين الأخبار وغيرها.

نعم لو كان هناك إجماع على وجوب العمل بالرّاجح من الدّليلين المتعارضين مطلقاً كما ادّعاه العلاّمة وغيره خرجنا به عن القاعدة كما خرجنا بالإجماع والأخبار عنها في تعارض الأخبار، هذا وستقف على شرح القول فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الرّابع وعلى التّقدير الثّاني يؤخذ بالرّاجح ويطرح المرجوح لا لمكان التّرجيح، بل لوجود مناط الحجيّة في الأوّل دون الثّاني، وكذا على التّقدير الثّالث، ففي الحقيقة يخرج الفرض عن مسألة التّعارض على التّقديرين.

ومن هنا ذكرنا في أواخر الجزء الأوّل من التّعليقة وسنفصّل القول فيها في الجزء الرّابع أنّ التّعارض لا يتصوّر على القول بإناطة اعتبار الأمارات بإفادتها الظّن الشّخصي في المسائل الفرعيّة كما هو لازم من خصّ نتيجة مقدّمات الانسداد

لجماعة، قال في محكي تمهيد القواعد: «**إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما لاعتضاده بما يرجحه، فإن تساوياً خرج في المسألة وجهان غالباً ثم مثل له بأمثلة منها الصيد الواقع في الماء**» إلى آخر ما ذكره.

وصرح بذلك جماعة من متأخري المتأخرين.

والحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل

بالفروع مع كون النّتيجة حجّية الظّن الشّخصي فالتّرجيح بالظّن ساقط في تعارض الأصول على القول باعتبارها من باب الظّن أيضاً فضلاً عن القول به من باب التّعبّد الظّاهري كما أنّ التّرجيح بالأصول ساقط في تعارض الأصول على القول باعتبارها من باب الظّن أيضاً فضلاً عن القول به من باب التّعبّد الظّاهري، كما أنّ التّرجيح بالأصول ساقط في تعارض الأمارات الاجتهاديّة على القول بها من باب الأخبار والتّعبّد كما ستقف على تفصيل القول فيه من حيث عدم حصول مزيّة لما وافقها أصلاً، وأما على الثّاني أي على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد فلا ريب في عدم جواز ترجيح ما وافق بعض الأمارات الخارجيّة من الاستصحابين المتعارضين. أمّا أوّلاً: فلعدم سنخيّة بين الأصل والأمارة الموافقة له حتّى يرجّح بها، ومن هنا قلنا بعدم جواز ترجيح الأمارات المتعارضة بالأصول التّعبديّة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ التّرجيح فرع التّعارض وشمول دليل الاعتبار لكلّ من المتعارضين في نفسه، لأنّ ما لا يشمله دليل الاعتبار من التّعارضين يحكم بتساقطهما بهذا المعنى فلا معنى لتوهّم التّرجيح بينهما كما هو ظاهر والاستصحابات المتعارضان في الصّورتين الأوّلتين لا يشملهما الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك على ما ستقف عليه في إثبات الدّعوى الثّانية في كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة.

الدال على الحكم الظاهري لعدم موافقة المرجح لمدلوله حتى يوجب اعتضاده.

وبالجملة: فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للأصول حتى تعاضدها، وكذا الحال بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الأصول التعبدية.

نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في إعمال التراجيح بين الأدلة الاجتهادية كما ادعاه صريحا بعضهم.

لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالة على كونه حكماً ظاهرياً فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها.

هذا كلّه مع الإغماض عما سيجيء من عدم شمول لا تنقض للمتعارضين وفرض شمولها لهما من حيث الذاتية نظير شمول آية النبا من حيث الذات للخبرين المتعارضين وإن لم يجب العمل بهما فعلاً لا متناع ذلك بناء على المختار في إثبات الدعوى الثانية فلا وجه لاعتبار الراجح أصلاً، لأنه إنما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في أنفسهما للعمل.

الدعوى الثانية

أنه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقط[1] دون التخيير لا لما ذكره بعض

---

(١) الوجه فيما أفاده على ما ستقف عليه في باب التّعارض أن الحكم في تعارض غير الأصول من الأدلّة بالنّظر إلى الأصل الأوّلي هو التّخيير الّذي هو نتيجة وجوب العمل بكلّ من المتعارضين تعيينا بعد تقييد ذلك بحكم العقل بالقدرة على

تقدير كون حجّيّة الأدلّة من باب السّببيّة فيدخل المتعارضان في الواجبين المتزاحمين، وقد تقرّر أنّ الحكم فيهما التّخيير بالمعنى الّذي عرفته إذا لم يكن أحدهما أهمّ من الآخر والتّوقّف بالمعنى الّذي أشرنا إليه عن قريب على تقدير كون حجّيّتها من باب الطّريقيّة المطلقة، فالتّساقط بالمعنى الّذي زعمه بعض أفاضل من تأخّر ليس مطابقا للأصل على كلّ تقدير.

وأمّا الاستصحابان المتعارضان في الفرض فلا يمكن شمول الأخبار لشيء منهما، وكذا غيرهما من الأصول المتعارضة من جهة العلم الإجمالي، فإنه إمّا أن يشمل كلاً منهما، أو أحدهما المعيّن، أو أحدهما المخيّر لا سبيل إلى شيء من هذه الوجوه فتعيّن ما ذكرنا من عدم شمولها لشيء منهما.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّه مناف لليقين بانتقاض الحالة السّابقة بالنّسبة إلى أحد المستصحبين الّذي دل الأخبار على وجوب النّقض به بناء على تعميم اليقين بالنّسبة إلى الإجمالي على ما هو لازم تعارضهما كما هو ظاهر. وأما الثّاني: فلأنّه لا ولا مرجّح في نفس الأمر لتساويهما من كلّ وجه، لأنّ اليقين السّابق مفروض بالنّسبة إلى كلّ منهما والشّك اللاّحق متحقّق أيضاً بالنّسبة إلى كلّ منهما في نفسه واليقين بانتقاض الحالة السّابقة من أحدهما نسبته إليهما نسبة واحدة ودعوى شمول الأخبار لما كان باقياً في نفس الأمر من الحالتين وخروج ما كان منتقضا منهما كذلك فاسدة جداً، لأنّ ما كان باقياً في نفس الأمر لا يمكن تعلّق الحكم الظّاهري به بهذا العنوان وإن تعلّق الحكم الظّاهري به فيما كان المشكوك منطبقاً عليه في نفس الأمر فليس هنا عنوان ينطبق على أحدهما المعيّن يصلح لتعلّق الحكم به ولا يقاس المقام بالخبر الصّحيح المشتبه بين الخبرين حيث إنّه يجب العمل بهما احتياطاً، فإنّ هذا العنوان المردّد المشتبه ممّا تعلّق به الحكم الشّرعي الظّاهري فيجب الاحتياط فيه عند تردّده، وهذا بخلاف المقام حيث إنّه يستحيل

تعلّق الحكم الظّاهريّ الاستصحابي بالباقي الواقعي من الحالتين، وإلاّ لأمكن تعلّقه به مع العلم به وهو محال ضرورة ارتفاع موضوع الحكم الظّاهري مع العلم بالواقع، وأما الثّالث فلأنّه مفهوم منتزع من الخصوصيّتين لا يمكن تعلّق الحكم به بعد عدم إمكان تعلّقه بهما وخروجهما عن العموم كما هو ظاهر فلا يقاس المقام بموارد التّخير الواقعي، أو الظّاهري الشّرعيّين، فإنّ كلاً من الخصوصيّتين في موارد التّخيير قابل لتعلّق الحكم الشّرعي به، بل الواقع ذلك حيث إنّ الحكم في موارد التّخيير متعلّق عند التّحقيق بنفس الأفراد والخصوصيّات لا بالمفهوم المنتزع منها من حيث هذا المفهوم.

فإن قلت: لم لا تجعل عموم قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشّك بالنّسبة إلى الأفراد المزاحمة المتعارضة من الاستصحاب نظير أنقذ كلّ غريق وأكرم كلّ عالم ونحوهما فيما اتّفق عدم قدرة المكلّف على امتثال الخطاب التّعييني بالنّسبة إلى فردين من هذا العنوان العام مع قدرته على امتثاله بالنّسبة إلى أحدهما بشرط الانفراد وكذلك قوله صدق كلّ خبر عدل مع فرض تعارض فردين من خبر العدل.

ومن هنا ذكروا أنّ الحكم في تزاحم الواجبات الشّرعيّة مع عدم أهميّة بعضها التّخيير، وكذا الأصل في تعارض الخبرين مع عدم التّرجيح بينهما التّخيير وأيّ فرق بين المقام وهذه الموارد.

قلت: قياس المقام بتزاحم الواجبين المتكافئين من حيث المصلحة قياس فاسد حيث إنّ المصلحة المقتضية للوجوب التّعييني بالنّسبة إلى كلّ فرد موجودة فيهما لا قصور فيهما من حيث المصلحة أصلاً غاية الأمر عجز المكلّف من امتثال الخطاب التّعييني المتعلّق بكلّ منهما بعنوان الاجتماع فلا يجب بحكم العقل ونتيجة ذلك كما ترى التّخيير وهذا بخلاف المقام، فإنّ المفروض العلم بانتقاض

الحالة السّابقة بالنّسبة إلى أحد المستصحبين وعدم إمكان شمول الخطاب لشيء من الخصوصيّتين، وأمّا قياسه بالخبرين المتعارضين حال الواجبين المتزاحمين، وإن كان القول بها في غاية الضّعف وخلاف ما يستفاد من أدلّة حجّيّة الأخبار وما ورد في علاج تعارضها وعلى الطّريقيّة يحكم بتساقطهما بالنّسبة إلى جهة تعارضهما وإن لزم الأخذ بهما في نفي الثّالث عن مدلولهما فعلى كلّ تقدير يشملهما ما دلّ على وجوب العمل بهما.

وهذا بخلاف الاستصحابين المتعارضين، فإنّك قد عرفت عدم إمكان شمول الأخبار لشيء من الاستصحابين فلا يقال إنّ حال الاستصحابين المتعارضين على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار حال الخبرين المتعارضين على السّببيّة المحضة، إذ المفروض على هذا القول سببيّة نفس اليقين السّابق والشّك في بقاء المتيقّن لحرمة النّقض من دون ملاحظة الكشف عن الواقع لما عرفت من وجود المصلحة المقتضية للعمل في كلّ من الخبرين على هذا القول وإن لم يتمكّن المكلّف من الجمع بينهما.

وهذا بخلاف الاستصحابين المتعارضين من حيث إنّه لا يمكن شمول الأخبار لشيء منهما بعد فرض انتقاض الحالة السّابقة قطعاً بالنّسبة إلى أحد المستصحبين، فإنه لا يبقى هناك عنوان يتعلّق به الحكم المستفاد من الأخبار نظير ما فرضنا لك سابقاً من اشتباه الخبر الصّحيح بين الخبرين، أو اشتباه الفرد الخارج من العام يقينا في قوله أكرم العلماء بين فردين، أو إفراد من هذا العنوان حيث إنّه يجب الاحتياط في المثالين عملاً بالحكم المتعلّق بالعنوان الواقعي المردّد مع إمكان الاحتياط والتّخيير فيما فرض عدم إمكانه، وأما في المقام فليس هناك عنوان يتعلّق الحكم الظّاهري الاستصحابي به في نفس الأمر يجب مراعاته ولو بالامتثال الاحتمالي، لأنّ المفروض بقاء إحدى الحالتين وانتقاض الأخرى لا بوصف زائد

وإن أمكن فرض مثل ذلك في غير باب تعارض الاستصحابين مثل أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين ورد المنع تعبّداً من الجمع بينهما كما ذكره في الكتاب، لكن الفرض كما ذكره خارج عن مفروض البحث، أو يكون هناك استصحابان بشكّين وكان أحدهما ممّا نقول بحجّيّته والآخر ممّا لا نقول بحجيّته واشتبه الأمر علينا في تميز عنوانهما المنوط به الحكم من غير تعارض بينهما، لكنه خارج عن مفروض البحث أيضاً فاللاّزم في المقام بعد عدم جريان شيء من الاستصحابين الرّجوع إلى قواعد أخر كما لم يكن هناك حالة سابقة وهي تختلف بحسب الموارد فقد توجب القاعدة الاحتياط كما في مستصحبي الطّهارة مع العلم بزوال الطّهارة عن أحدهما وقد توجب الحكم بعدمه والرّجوع إلى قاعدة الطّهارة كما في مسألة المتمِّم والمتمَّم.

نعم لو كانت الحالة السّابقة فيهما النّجاسة وعلم بزوالها عن أحد المستصحبين فقد يقال بجريان الاستصحابين، بل رجّحناه في بعض كلماتنا السّابقة في طيّ الأجزاء وفاقا لشيخنا دام ظلّه العالي في مجلس البحث في المقام وفي باب البراءة من حيث إنّ العمل بهما لا يوجب طرح خطاب إلزاميّ متوجّه إلى المكلّف، ومن هنا يحكم بنجاسة ملاقي أحدهما، وهذا بخلاف ما لو حكمنا بوجوب الاحتياط عنهما في الفرض، فإنه لا يحكم بوجوب الاجتناب عنه على ما أسمعناك في الجزء الثّاني من التّعليقة.

نعم لو فرض هناك تعلّق خطاب إلزاميّ بالطّاهر المردّد بينهما لم يجر الاستصحابان جزماً فلو علم ببقاء الحالة السّابقة في أحدهما دخل الفرض في الشّبهة المحصورة، هذا ولكن في الكتاب في الحكم بعدم جريان الاستصحابين والارجاع إلى قواعدْ أخر في حكم المسألة التّصريح بعدم الفرق بين كون الحالة السّابقة في المشتبهين الطّهارة، أو النّجاسة قال، ولذا لا يفرق في حكم الشّبهة

المحصورة بين كون الحالة السّابقة في المشتبهين هي الطّهارة، أو النّجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإنّ مقتضى القاعدة الاحتياط فيهما، ولكن المستفاد من إفاداته في مجلس البحث الميل إلى الفرق كما اخترناه وكلامه في الجزء الأوّل من الكتاب عند البحث عن دليل الانسداد لا يأبى من الحمل على كلّ من الوجهين، وإن كان محتملاً لوجه ثالث قد أشرنا إليه ثمّة فراجع.

ثمّ إنّ توضيح الوجه فيما ذكرنا ما أسمعناك مراراً من أنّ الغاية الرّافعة للأصول أعمّ من العلم التّفصيلي والإجمالي المتعلّق بالخطاب الإلزامي المنجز المتوجّه إلى مكلّف خاصّ لا الأعمّ من العلم الإجمالي بقول مطلق، وهذا التّقييد وإن كان يأباه الجمود على ظواهر الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بغير اليقين.

ومن هنا ربما توهّم الفرق بين الاستصحاب وأصالة البراءة، إلاّ أنّه لا مناص عنه بعد التّأمّل، ومن هنا اختار شيخنا في الصّورة الثّالثة العمل بالاستصحابين معاً مع فرض العلم بارتفاع الحالة السّابقة في أحدهما فليس مطلق اليقين بارتفاع الحالة السّابقة إجمالاً مانعاً عن جريان الاستصحابين ما لم يستلزم من أعمالهما طرح الخطاب التّكليفي المنجّز فكلامه في المقام ربما ينافي ما أفاده في الصّورة الثّالثة هذا كلّه فيما لو علم ببقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى فيما كانت الحالة السّابقة فيهما النّجاسة، وأما لو علم بارتفاع إحدى الحالتين مع عدم العلم ببقاء الأخرى فلازم ما أفاده في المقام من عدم جريان الاستصحابين الرّجوع إلى قاعدة الطّهارة لا الحكم بوجوب الاحتياط، وإن كان لازم ما ذكرنا العمل بالاستصحابين في الفرض أيضاً كما هو ظاهر فكأنّ هذا الفرض خارج عن مورد كلامه، ولازم ما أفاده في المقام من انتقاض الاستصحابين بالعلم الإجمالي مطلقاً هو الرّجوع إلى قاعدة الطّهارة في الفرض بالنّسبة إلى كلّ من المشتبهين لعدم العلم بنجاسة شيء منهما وعدم جريان استصحاب النّجاسة فيه أيضاً للعلم بعروض الطّهارة لأحدهما

ودعوى جريان استصحاب النّجاسة بالنّسبة إلى أحد المشتبهين في الفرض، فيجب الاجتناب منهما احتياطاً في امتثال الحكم الظّاهري الاستصحابي المتعلّق بأحدهما كما هو أحد محتملات الكتاب، بل أظهرها فيما تقدّم عند الكلام في حجيّة الظّن المطلق إذ ليس العلم الإجمالي بعروض الطّهارة لأحد المشتبهين في الفرض أولى من العلم التّفصيلي بعروض الطّهارة لأحدهما المعيّن فاسدة بما عرفت شرحه من أنّ تعلّق حكم العموم بالفرد، سواء كان واقعيّاً، أو ظاهريّاً كما في المقام لا بدّ له من عنوان صالح لتعلّق الحكم به الّذي هو الموضوع للحكم حقيقة وليس في الفرض ما يصلح لذلك، لأنّ عنوان مشكوك الزّوال بخصوصه صادق على كلّ من المشتبهين وليس هنا علم بالبقاء بالنّسبة إلى أحدهما بالفرض مع أنه على تقديره لا يصلح لتعلّق الحكم الظّاهري به على ما تقدّم تفصيل القول فيه وقياس ذلك بالعلم التّفصيلي بزوال الحالة السّابقة بالنّسبة إلى أحد المشتبهين بالخصوص قياس مع الفارق، لأنه لا مانع من جريان الاستصحاب بالنّسبة إلى غير معلوم الزّوال تفصيلاً أصلاً كما لا يخفى، فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه أنّه لا محصّل لفرض جريان استصحاب واقعيّ مردّد مورداً بين المشتبهين حتّى يجب الاحتياط بمراعاته.

ثمّ إنّ ما أفاده في ذيل المقام من نفي الفرق في الحكم بتساقط الأصول في الصّورتين بقوله: (وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا فرق في التّساقط بين أن يكون في كلّ من الطّرفين أصل واحد) إلى آخر ما أفاده ممّا لا سترة ولا غبار فيه أصلاً بعد البناء على التّساقط، لأنّ الترجيح مبنيّ على عدمه، إلاّ أنّه لا بدّ من أن يعلم أنّ جريان أزيد من أصل واحد لا يمكن بالنّسبة إلى شيء واحد إذا كان الأصلاّن في مرتبة. نعم يمكن فيما كان أحدهما في طول الآخر كاستصحاب الطّهارة وقاعدتها. نعم يمكن ذلك في تعارض الأمارات ووجه الفرق لا يخفى، وأما ما وجهه من التّرجيح بكثرة الأصول من باب الظّن فهو مبنيّ على ما عرفت من تسليم قيام

المعاصرين من: «**أن الأصل في تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل حجيتهما لصورة التعارض لما تقرر في باب التعارض من أن الأصل في المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التعبد لا من باب الطريقية**»، بل لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض، لأنّ قوله: «**لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله**» يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ولا إبقاء أحدهما المعين لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح، وأما أحدهما المخير فليس من أفراد العام إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأن قوله عليه السلام: «**كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام**» لا يشمل شيئاً من المشتبهين.

وربّما يتوهم أن عموم دليل الاستصحاب نظير قوله أكرم العلماء وأنقذ كل غريق واعمل بكل خبر في أنه إذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما، بل لا بد من العمل بالممكن وهو أحدهما تخييراً وطرح الآخر، لأن هذا غاية المقدور، ولذا ذكرنا في باب التعارض أن الأصل

الإجماع على التّرجيح بين الأمارات المتعارضة المعتبرة من حيث الظّن النّوعي المطلق من غير اختصاص بالأخبار المتعارضة كما هي مورد الأخبار العلاجيّة وكون اعتبار الأصل المرجح من باب الظّن أيضاً وإن لم تخل عن مناقشة، بل منع ستقف عليهما في الجزء الرّابع من التعليقة.

في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم لا التساقط والاستصحاب أيضاً أحد الأدلة فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذر العمل باليقين من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما ولا يجوز، ويندفع هذا التوهم بأن عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما، فالخارج هو غير المقدور وهو العمل بكل منهما مجامعا مع العمل بالآخر، وأما فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور فلا يجوز تركه وفي ما نحن فيه ليس كذلك إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنهما عدم القدرة.

نعم مثال هذا في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين امتنع شرعاً، أو عقلاً العمل بكليهما من دون علم إجمالي بانتقاض أحد المستصحبين بيقين الارتفاع، فإنه يجب حينئذ العمل بأحدهما المخير وطرح الآخر فيكون الحكم الظاهري مؤدى أحدهما.

وإنما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له، فإن الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينهما من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت أن عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها العجز، لأنه نقض اليقين باليقين فلم يخرج عن عموم لا تنقض عنوان ينطبق على الواحد التخييري وأيضاً فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فرداً معيناً في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقياً تحت العام، كما إذا قال أكرم العلماء وخرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا أيضاً الحكم بالتخيير العقلي في الأفراد إذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم

بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر لأن الواقع بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى.

نعم نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح الآخر بأن حرم نقض أحد اليقينين بالشك ووجب نقض الآخر به ومعلوم أن ما نحن فيه ليس كذلك، لأن المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه بقاء أحد المستصحبين لا بوصف زائد وارتفاع الآخر لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين وإلقاء الآخر.

فتبين أن الخارج من عموم لا تنقض ليس واحداً من المتعارضين لا معيناً ولا مخيراً، بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما فيرجع إلى قواعد أخر غير الاستصحاب كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة، ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة، أو النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة فإن مقتضى الاحتياط فيهما وفيما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كرا الرجوع إلى قاعدة الطهارة وهكذا.

وممّا ذكرنا يظهر أنه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كل من الطرفين أصل واحد وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد فالترجيح بكثرة الأصول بناء على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له، لأن المفروض أن العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأصول عن مدلول لا تنقض على ما عرفت. نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار الأصول من باب الظن النوعي.

وأمّا الصورة الثالثة وهو ما يعمل فيه بالاستصحابين[١]

فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئاً فمخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعي كما لو توضأ اشتباها بمائع مردد بين البول والماء، فإنه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحابا لهما وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك إذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة اليد لا يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي أيضاً. نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجية الظن عند التكلم في حجية العلم.

---

(١) ضابط هذه الصّورة ما إذا ترتّب أثر شرعيّ على مجرى كلّ من الاستصحابين بحيث لا يلزم من العمل بهما مخالفة قطعيّة عمليّة لخطاب منجّز متوجّه إلى المكلّف كما يلزم ذلك من العمل بهما في الصّورتين الأولتين وإن لزم منهما مخالفة الخطاب الواقعي من حيث الالتزام في مرحلة الظّاهر الّتي قد عرفت مراراً أنّها ليست مخالفة التزاميّة حقيقة ولا إشكال فيما أفاده في حكم الصّورة بعد تقييد اليقين النّاقض بالأعمّ من التّفصيلي والإجمالي في جانب الإجمالي بما عرفته في شرح حكم الصّورتين، وإن كان مقتضى ما أفاده هناك التّصريح بالإطلاق والتّعميم، ولكن الحقّ ما أفاده في المقام المبنيّ على التّقييد المذكور كما هو مقتضى صريح كلامه في المقام، وفي الصّورة الرّابعة وإن استصعبت استفادته على الأوائل من أخبار الباب والّذي يهوّن الخطب في ذلك أنّ الحاكم، بلزوم مراعاة العلم الإجمالي وتقييد الأخبار هو العقل فيلزم الاقتصار على ما يحكم به العقل من

وأمّا الصورة الرابعة: وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين(١)

لزوم مراعاة العلم الإجمالي الخاصّ فيرجع في غيره إلى ظهور الأخبار في اعتبار العلم التّفصيلي في ناقض اليقين السّابق كما يسلك هذا المسلك بالنّسبة إلى غير الاستصحاب من البراءة وأصل الطّهارة.

ومن هنا حكمنا في مسألة الشّبهة المحصورة بأنّ مطلق العلم بوجود النّجس، أو الحرام بين المشتبهين لا يوجب المنع عن الرّجوع إلى أصالة الحلّ والطّهارة ما لم يكن هناك علم بخطاب إلزاميّ منجّز على كلّ تقدير على ما عرفت شرح القول فيه ثمّة.

نعم حكم العلم الإجمالي في الشّبهة الحكميّة غير حكمه في الشّبهة الموضوعيّة حيث إنّه يلزم من الرّجوع إلى الأصل دائماً الإذن في المخالفة القطعيّة العمليّة في واقعتين في الشّبهة الحكميّة، وإن لم يلزم ذلك في واقعة واحدة والعقل يحكم بقبحها أيضاً ما لم يلتزم في كلّ واقعة بحكم ظاهريّ على ما أسمعناك في الجزء الأوّل من التّعليقة تبعاً لما ألحقه شيخنا بالكتاب في أواخر زمانه، وإن كان كلامه في باب البراءة يخالفه فراجع وإشكاله في المقام مبنيّ على إجمال القول في ذلك وأنّ المسألة ذات وجهين فتدبّر.

(١) ضابط هذه الصّورة ما ترتّب أثر شرعيّ، بلا واسطة على مجرى أحد الاستصحابين دون الآخر إمّا مطلقاً، أو في بعض التّقادير فيدخل في الصّورة فيما لم يترتّب عليه الأثر وفي الصّورة السّابقة فيما ترتّب عليه الأثر، وفي الحقيقة هذه الصّورة كالصّورة الثّالثة خارجة عن مسألة تعارض الاستصحابين، وإن كان هناك فرقاً بين الصّورتين مع خروجهما عن مسألة التّعارض من حيث جريان الاستصحابين في الصّورة الثّالثة مع عدم معارضة بينهما وجريان استصحاب واحد في هذه الصّورة

لما أسمعناك مراراً من عدم جريان الاستصحاب الموضوعي فيما لا يترتّب عليه أثر شرعيّ، بلا واسطة، فإذا أجري من علم إجمالاً بطرو النّجاسة عليه أوعلى غيره واستصحب الطّهارة لم يعارض باستصحاب الطّهارة في حقّ الغير إلاّ فيما كان تكليفه إحراز طهارة غيره كما في مسألة الاقتداء ومثله ما لو علم بوقوع النّجاسة على ثوبه أو على ماء لا ينفعل بمجرّد ملاقاة النّجاسة أوعلى ثوب غيره مع عدم ابتلائه به عادة بعارية ونحوها، فإنه لا معنى لحكم الشّارع بالبناء على طهارة ما لا يبتلى به المكلّف كما أنّه مع العلم بنجاسة تفصيلاً لا يصحّ توجيه الخطاب التّنجيزي بالاجتناب عنه.

نعم يصحّ مع التّعليق بالابتلاء وصيرورته واقعة للمكلّف على ما عرفت تفصيل القول فيه في الشّبهة المحصورة من مسائل أصالة البراءة ومن أمثلة الصّورة أيضاً ما لو علم إجمالاً بحصول التّوكيل وادّعى الوكيل الوكالة في شيء خاصّ كشراء العبد مثلاً وأنكر الموكّل توكيله في ذلك وادّعى توكيله في شراء الجارية مثلاً، فإنه لا يعارض أصالة عدم توكيله في شراء العبد بأصالة عدم توكيله في شراء الجارية إلاّ على القول باعتبار الأصول المثبتة حتّى يثبت بنفي التّوكيل في شراء الجارية التّوكيل في شراء العبد فيتعارضان، لكنه نفى الخلاف في الكتاب عن عدم المعارضة عندهم وأنّ القول قول الموكّل، إلاّ أنّه مع المعارضة أيضاً يكون القول قول الموكّل أيضاً بشرح مذكور في باب التّداعي والقضاء من حيث كون قوله بعد التّعارض أيضاً مطابقاً للأصل الأوّلي في المعاملات، وهكذا الأمر في نظائر المثال مثل ما لو علم إجمالاً بوقوع عقد التّزويج واختلف الزّوجان، أو ورثة أحدهما مع الآخر، أو ورثتهما في كونه دائماً أومنقطعاً فادّعى الزّوج الانقطاع وادّعت الزّوجة الدّوام، فإنه لا يعارض نفي الدّوام بالأصل بنفي الانقطاع بالأصل كما هو الشّأن في جميع موارد العلم الإجمالي بحدوث أحد الحادثة مع عدم

ترتيب أثر شرعيّ على أحدهما بالخصوص، ففي المثال القول قول مدّعي الانقطاع لا بمعنى إثباته بنفي الدّوام حتّى يعارض بالمثل، مضافاً إلى كونه أصلاً مثبتاً، بل بمعنى نفي الدّوام بالأصل من حيث كون الدّوام ممّا يترتّب عليه الآثار من التّوريث والقسم والنّفقة والكسوة إلى غير ذلك ولا ينافي ذلك ما قضت به كلمات غير واحد من الفقهاء من أنّه لو لم يذكر مريداً لانقطاع الأجل ولو بنسيان ذكره انقلب دائماً، فإنه بظاهره في بادي النّظر ينافي ما ذكرنا من حيث اقتضائه كون التّقابل بين الدّوام والانقطاع بالإيجاب والسّلب فالانقطاع يحتاج إلى قيد وجودي وهو الأجل، فإذا دار الأمر بينهما فيحكم بمقتضى نفي ذكر الأجل بالدّوام فالدّوام موافق للأصل لا مخالف له.

ومن هنا قد توهّم كون قول مدّعي الدّوام موافقاً للأصل في باب التّداعي، لأنّ ذلك مفروض فيما كان من قصده الانقطاع، لكن أوجد النّكاح وأنشأه باللّفظ الّذي يحصل به كلّ من إنشاء الدّوام والانقطاع المشترك بينهما مع عدم ذكر الأجل عقيب الإنشاء فيحكم بتحقّق الدّوام وأنّه المنشأ المقصود من الإنشاء، وإن كان غرضه وقصده قبل العقد تعلّق بإيجاد الانقطاع ومثل هذا كثير في باب العقود، فإنّ الأغراض المقصودة للعاقد في باب الوقف وغيره لا يوجب تقييد متعلّق العقد ما لم تنشأ بألفاظ دالّة عليها في ضمن العقد، بل التّباني على خصوصيّة وشرط قبل العقد لا تفيد في صرف العقد إليه ما لم يذكر في طيّ العقد فليس الغرض من كلماتهم حصول الدّوام قهرا من حيث كونه نقيض الانقطاع لا ضدّه، بل المراد استكشاف إنشاء الدّوام الّذي هو ضدّ الانقطاع من اللّفظ، فالمراد من الانقلاب هو الانقلاب بحسب القصد، بمعنى عدم وقوع المقصود لا الانقلاب بحسب الإنشاء، بمعنى عدم وقوع المنشأ ووقوع غيره حتّى يكون منافياً للقاعدة المسلّمة عندهم من تبعيّة العقود للقصود بعد حملها على ما فصّلنا القول فيه في

. . . .

باب المكاسب من تبعيّتها للقصود الإنشائيّة فلا تنافي عدم وقوع مقصود لم ينشأ بألفاظ العقود مع وقوع ما تعلّق القصد الغير الإنشائي بغيره، وإن كان مقصوداً بالإنشاء فتدبّر.

هذا كلّه مع أن البحث عن المثال المذكور في الفرض لا ينحصر فيما ذكر من الفرض من العلم بإيجاد العقد باللّفظ الّذي يحصل به كلّ من الأمرين فيفرض البحث فيما دار الأمر بينهما بين لفظ لا يحصل به الانقطاع كمتّعت ولفظ لا يحصل به إلاّ الدّوام كأنكحت، هذا وأما ما أفاده بقوله: (ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات) إلى آخر ما أفاده فهو مبنيّ على القول باعتبار الأصول المثبتة الّذي قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه، فإنه على هذا القول يتعارض الأصلان بالنّسبة إلى الحادثين المردّدين ويتعيّن الرّجوع إلى الأصل بالنّسبة إلى آثار ما له أثر منهما فيتّحد حكماً مع القول باختصاص الأصل بما له أثر كما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة، لكنه لمّا لم يكن متّحداً حكماً معه بالنّسبة إلى جميع الصّور حيث إنّ المرجع على تقدير تساقط الأصلين بالنّسبة إلى واجدي المني قاعدة الاشتغال ويحصل الجزم بالطّهارة استدركه بقوله: (إلاّ أنّ ذلك إنّما يتمشّى) إلخ.

فالمراد من أصالة الطّهارة هو استصحابها من الحدث والنّجاسة معاً بالنّسبة إلى النّفس والبدن.

ثمّ إنّك قد عرفت من مطاوي كلماتنا أنّه فيما لو علم بوجود أحد الحادثين مع عدم ترتّب أثر شرعيّ على مجرى أحد الأصلين فيه لا يكون مطّرداً فقد لا يترتّب عليه الأثر في حال ويترتّب عليه في حالة أخرى كما مثّلناه لك بواجدي المني فيما لو أراد أحدهما الائتمام بالآخر، أو أراد ثالث الائتمام بهما في صلاتين مع كون طهارة الإمام شرطاً واقعيّاً الصلاة المأموم، فإنّ استصحاب الطّهارة في حقّ الإمام

فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما مما يكون موردا لابتلاء المكلف دون الآخر بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعي عليه وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين، إذ قوله لا تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف أثر شرعي بحيث لا تعلق له به أصلاً، كما إذا علم إجمالاً بطرو الجنابة عليه أوعلى غيره وقد تقدم أمثلة ذلك.

ونظير هذا كثير مثل أنه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكل، إلا أن الوكيل يدعي وكالته في شيء والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنه لا خلاف في تقديم قول الموكل لأصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل ولم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضاً.

وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أومنقطعا فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنه سبب للإرث ووجوب النفقة والقسم ويتضح ذلك بتتبع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه.

في كلّ من الصّورتين سليم عن المعارض وفي حقّ المأموم معارض لا يجوز له الأخذ بشيء منهما فلا يجوز له الائتمام أصلاً ولو بأحدهما فضلاً عن الائتمام بهما وعليك بعرض جميع ما يرد عليك من صور الشّك في تعيين الحادث على الصّور المذكورة الّتي ذكرناها لك من باب الضّابطة الكلّيّة لأحكام الجزئيّات وقد أشار شيخنا الأستاذ العلاّمة إلى ما ذكرنا بقوله: (ثمّ لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر) إلى آخر ما أفاده، فإنه محمول على ما ذكرنا من الشّرح والبيان كما أنّ قوله ولا عبرة بغير المعتبر كما في الشّبهة الغير المحصورة محمول على القول بجواز المخالفة القطعيّة فيها لا على ما اختاره فيها من عدم جريان الأصل فيها غاية ما هناك قيام الإجماع على عدم وجوب الموافقة القطعيّة فيها.

ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات والرجوع إلى الأصول الأخر الجارية في لوازم المشتبهين إلا أن ذلك إنما يتمشى في استصحاب الأمور الخارجية أما مثل أصالة الطهارة في كل من واجدي المني، فإنه لا وجه للتساقط هنا.

ثم لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر دخل في القسم الأول إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزما لطرح علم إجمالي معتبر في العمل، ولا عبرة بغير المعتبر كما في الشبهة الغير المحصورة وفي القسم الثاني إن لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم إجمالي معتبر.

فعليك بالتأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي من عقل، أو شرع، أو غيرهما بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتفاق[1] على عدم وجوب الفحص في إجراء

---

(١) الأمر كما أفاده من ظهور اتفاقهم على عدم وجوب الفحص في أعمال الاستصحاب وغيره من الأصول في الشّبهات الموضوعيّة في غير ما يكون بيانه من الشّارع من جهة اختصاص علمه به كالمسوخات، بل الأمر كذلك في أعمال الأمارات فيها، وقد تقدّم شرح القول فيه في أواخر الجزء الثّاني من التّعليقة وهو المستظهر من ظواهر أخبار الأصول، بل تصريح بعضها ولازم ذلك كما صرّح به في الكتاب جواز أعمال العامي لها من دون أخذ جزئيّاتها من المجتهد ومن دون فحص عن الواقع الأوّلي وعن الأمارات الحاكمة، أو الواردة على الأصول فضلاً عن الأصول الحاكمة بعضها على بعض، إلاّ أنّه إذا اتّفق له مورد يجري فيه الأصلان لا يعلم حالهما من حيث دخولهما فيما ذكرنا لك من الصّور فلا بدّ له من الرّجوع إلى المجتهد، فإنه حقيقة من الرّجوع إليه في تحصيل الحكم الشّرعي لا الموضوع الخارجي فلو اشتبه عليه الحاكم من الاستصحابين، فلا بدّ له من الرّجوع

الأصول في الشبهات الموضوعية، ولازمه جواز إجراء المقلد لها بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد إلا أن تشخيص سلامتها من الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل أحد فلا بد إما من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره منها، وأمّا من أخذ خصوصيات الأصول السليمة عن الحاكم من المجتهد وإلا فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم، وهذا يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعي نظير تشخيص حجية أصل الاستصحاب وعدمها، عصمنا الله وإخواننا من الزلل في القول والعمل بحق محمد وآله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين إلى يوم الدين.

كتب في النجف الأشرف على مشرّفها آلاف التحيّة والسّلام، على يد

إلى المجتهد لا أنّه يجب عليه تحصيل الحاكم من الخارج وتحقيق وجوده وتثبيته بالفحص مع علمه بالحكم، فإذا أراد الرّجوع إلى قاعدة الطّهارة في مشكوك الطّهارة فكما لا يجب عليه الفحص عن الواقع كذلك لا يجب عليه الفحص عن الحالة السّابقة لهذا الشّيء.

وهذا الّذي ذكرنا ينبغي أن يكون مراداً من العبارة لا ما يتراءى من ظاهرها في بادي النّظر، ثمّ إنّ ما ذكرنا في حكم الأصول الموضوعيّة يجري بعينه في الأمارات القائمة على الموضوعات الصّرفة الخارجيّة، فإنه بعد قيام الأمارة على موضوع، كما لا يجب الفحص عن الواقع لا يجب الفحص عن وجود معارض لها.

وأمّا لو تحقّقت المعارضة بين الأمارتين فلا بدّ له من معرفة الحاكم، أو الوارد منهما نوعاً بالرّجوع إلى المجتهد، وكذا معرفة حكم المتعارضين من الأمارات إذا كانت في مرتبة واحدة، فإنّ هذه كلّها من معرفة الحكم الشّرعي الكلّي الإلهي ولا تعلّق لها بمسألة الفحص في العمل بالأمارة كما هو واضح لمن له أدنى دراية.

أحقر عباد اللّه وأقلّ الطلاب محمّد صالح بن محمّد قاسم الخراساني مشهديّ المسكن ودولابيّ المولد من قراه بلوك الدر داب في شهر ربيع الثاني في ١٢٦٩.

اللّهم اغفر له ولوالديه بجاه محمّد وآله[١].

---

(١) هذا آخر ما أردنا تحريره من هذا الجزء مع تشتّت البال واختلال الأحوال، ويتلوه الجزء الرّابع في مسألة تعارض الأدلّة إن شاء اللّه تعالى، والحمد للّه أوّلاً وآخراً، وله الشّكر دائماً سرمداً، وصلّى اللّه على محمّد وآله الطّاهرين صلاة كثيرة لا غاية لعددها ولعنة اللّه على أعدائهم أجمعين أبد الآبدين ودهر الدّاهرين إلى يوم الدّين.

خاتمة في التعادل والترجيح

وحيث إن موردهما الدليلان المتعارضان(٢)، فلا بد من تعريف التعارض

---

(٢) بالحريّ قبل التكلّم في حقيقة التّعارض وبيان مورده وحكمه أن نشرح حال المسألة من حيث كونها من مسائل العلم فنقول: لا إشكال في كونها منها نظراً إلى شهادة جميع ما جعلوه ميزاناً لتمايز مسائل العلوم من الموازين الخمسة على دخولها في مسائل علم الأصول، وتطابقها بأسرها عليها بعد جعل موضوع البحث والمسألة الدّليل القائم على الحكم الشّرعي الكلّي كما هو واضح، وإن قام على بيان الموضوع الكلّي للحكم، حيث إنّه راجع إلى الدّليل على الحكم كما ستقف عليه لا الأعمّ منه، وممّا قام على تشخيص الموضوع الخارجي، وإن أطلق الدّليل عليه، فإن مجرّد الإطلاق لا يجدي مع وضوح المراد. ألا ترى استدلالهم فيما سيجيء على نفي التّرجيح في الأخبار بنفيه في البيّنات والجواب عنه بكونه قياساً مع الفارق وغيره ممّا ستقف عليه، فإن في هذا الاستدلال والجواب شهادة واضحة على خروج الأمارات الموضوعيّة عن حريم البحث.

أمّا صدق التّعريف فواضح، سواء عرّف بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشّرعيّة، أو العلم الباحث عن أحوال الأدلّة، كوضوح كون البحث في المسألة بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول، أي الأدلّة، وإن جعل للوصف العنواني مدخلاً في موضوعيّته ضرورة كون البحث في المسألة عن تعارض ما فرغنا عن دليليّته، وإن حكم بسقوط أحدهما عن الحجيّة الفعليّة تعييناً، أو

تخييراً، أو كلاهما بالتّعارض، إن لم يرجع النّزاع في التّساقط إلى النّزاع في شمول دليل الحجيّة للمتعارضين، بحيث يرجع إلى البحث عن الحجّيّة فتأمل.

فإنّ هذا غير عدم حجّيّتهما شأناً، أو عدم حجّيّة أحدهما كذلك، ولو من جهة إناطته بالظّن، أو بعدم الظّن على الخلاف، فإنه خارج عن موضوع المسألة يقيناً كما ستقف عليه، وظهور وجود خواصّ المسألة الأصوليّة فيها ضرورة عدم انتفاع العامي بها، وعدم حظّ له فيها، واختصاصها بالمجتهد والمستنبط، وإن كان بالعرض من جهة اختفاء وليّ اللّه وحجّته وغيبته عن الأنظار، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى جميع مسائل هذا العلم، وإلا فحكم اللّه الأصولي كالفقهي مشترك في نفسه بين المجتهد والعامي.

ومن هنا كان يعمل من أدرك فيوضات حضور الأئمّة عليهم السلام بالأخبار، ويعالج معارضاتها بما ورد منهم عليهم السلام في التّرجيح والتّخيير، وإن كان عامياً وإن جاز له الأخذ بالفتوى أيضاً.

هذا وأمّا تدوين المسألة في علم الأصول وتصريح مهرة الفنّ بكونها من مسائل العلم فأوضح من أن يخفى، بل أقول: كون المسألة من مسائل هذا العلم هو المتيقّن من بين مسائله لتطرّق المناقشة إلى أكثرها، بل كلّها، إلاّ ما شذّ وندر من حيث دخولها في مسائل العلم، نظراً إلى كون مباحث الألفاظ بأسرها من المبادي اللّغويّة، حيث إنّ الموضوع فيها نفس الألفاظ لا ما ورد في خصوص الكتاب والسّنة، وإن كان الغرض متعلّقاً بمعرفة كثير منها، مثل مسألة وجوب المقدّمة، وحرمة الضّدّ، وامتناع اجتماع الأمر والنّهي، ومسألة التّحسين والتّقبيح وأمثالها من المبادي الأحكاميّة.

ومن هنا وقع التّكلّم في أكثر كلمات القدماء، بل المتقدّمين من الخاصّة والعامّة في علم الأصول في القسمين من المبادي حتّى شيخنا البهائي قدس سره

في الزّبدة، وذكروا مباحث الألفاظ في القسم الأوّل، وما عرفت من المسائل وغيرها في القسم الثّاني، ومسائل حجّيّة الأدلّة كحجّيّة الكتاب والأخبار والإجماع ونقله من المبادي التّصديقيّة من حيث كون العنوان مأخوذاً في موضوعيّة الأدلّة، فإن رجع البحث في مسائل الحجّيّة إلى البحث عن وجود ذات الدّليل كما هو الشّأن بالنّسبة إلى بعضها، فرجوعه إلى البحث عن المبادي أوضح من أن يحتاج إلى البيان، وإن رجع إلى البحث عن حجّيّتها ودليليّتها بعد الفراغ عن وجود ذاته، فلا إشكال في دخولها في المبادي أيضاً بعد الفرض المزبور، وإن تكلّف شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في إدراج جملة منها في المسائل من حيث إرجاع البحث فيها إلى البحث عن ثبوت ما هو المفروغ عن حجّيّة، كمسألة حجّيّة أخبار الآحاد، ونقل الإجماع ونحوهما على ما عرفت من كلامه في الجزء الأوّل من الكتاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: التّعارض في الأصل تفاعل من العرض ويطلق على المعنى الاسمي وهو أحد الأبعاد الثّلاثة والمعنى الوصفي، أي الظّهور والغلبة كما في القاموس، قال:

«عرض له كذا يعرض ظهر عليه»، وقال: «في مادّة ظهر ظهر عليه غلبه».

والمقابلة كما عن المجمع.

والمنع كما عن غيرهما، والورود كما ذكره بعض مع المعنى الأوّل.

ويمكن إرجاع بعض المعاني الوصفيّة إلى بعضها الآخر كما ذكره الأستاذ العلاّمة قدس سره في مجلس البحث والمذاكرة.

وأمّا المعنى الاسمي، فلا يمكن إرجاعه إلى المعنى الوصفي، فلا بدّ أن يكون اللّفظ مشتركاً بينهما إن لم يكن مجازاً في المعنى الاسمي، وهذا لا يختصّ بالمقام، فإن جملة من الألفاظ يطلق على العين، والمعنى كألفاظ الزّكاة

. . . .

والهبة والرّهن والوقف ونحوها.

ثمّ إنّ لفظ العرض يستعمل متعدّياً ولازماً ككثير من الألفاظ على ما يشهد له موارد استعماله في الكتاب والعرف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾الآية، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ الآية، وعرضت النّاقة على الحوض إلى غير ذلك، ولا بدّ أن يكون المبدأ المشتقّ منه الفعل المتعدّي غير ما يشتقّ منه اللاّزم، ويكونان مختلفين بحسب المعنى كما هو ظاهر، هذا بالنّسبة إلى المجرّد. وأما المزيد من هذه المادّة كالتّفاعل والإفعال فلم يستعمل إلاّ لازماً كما قيل، ومن هنا يستعمل باب الإفعال مع كلمة عن فيقال أعرض عنه، هذا كلّه بحسب اللّغة.

وأمّا في العرف العام فلم يعهد له معنى يغاير اللّغة، وأما في العرف الخاصّ فظاهر غير واحد وصريح آخرين كونه منقولاً منه في خصوص التّفاعل إلى ما ذكروه في بيانه بالوضع التّعييني، أو التّعيّني كما يظهر ممّا أفاده شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره على ما يشهد له قولهم بعد ذكر المعنى اللّغوي، وفي الاصطلاح كذا، سواء جعل توصيف الدّليلين بالتّعارض وحمله عليهما توصيفاً وحملاً أوّلياً وإن كان المدلول ملحوظاً، أو جعل توصيفاً ثانويّاً من حيث كون الوصف قائماً بالمدلول والمقتضي أوّلاً وبالذّات، كما يظهر من تعريف جماعة فتعارض الدّليلين تنافي مدلوليهما، أو مقتضاهما، وإن كان الظّاهر على ما صرّح به شيخنا قدس سره في مجلس البحث عدم اتّصاف المدلول به عندهم، وكون هذا التّعريف مبنيّاً على الإشارة إلى كون تنافي الدّليلين إنّما هو باعتبار مدلوليهما، كما أنّ حمل عنوان الدّليليّة على الدّليل إنّما هو باعتبار كونه معرّفاً إلى المدلول فيتّحد المراد من التّعريفين، ويرتفع الاختلاف من البين على ما هو الظّاهر من كلام شيخنا قدس سره في الكتاب أيضاً، ومن هنا قال: بعد تعريف

. . . .

التّعارض بتنافي الدّليلين، ولذا ذكروا أنّ التّعارض تنافي مدلولي الدّليلين. هذا، ولكن يمكن أن يقال بعدم ثبوت اصطلاح لهم في المقام أصلاً، وإن تعريف تعارض الدّليلين بما ذكروه إنّما هو من جهة اقتضاء إضافته إليهما مع بقائه على المعنى اللّغوي والعرفي، فإن حمل التّقابل والتّمانع على الدّليلين ينتج إرادة تنافيهما، فلا حاجة إلى الالتزام بالنّقل، كما أنّ إرادة التّنافي وذكره يغني عن ذكر قولهم على وجه التّناقض، أو التّضاد، إذ التّنافي لا يتحقّق إلاّ بأحد الوجهين، اللّهمّ إلا أن يكون المراد من ذكره مجرّد التّوضيح لا الاحتراز، وهذا هو الأظهر.

ثمّ إنّ الوجه في تنافي الضّدين واستحالة اجتماعهما لمّا كان من جهة أول اجتماعهما إلى اجتماع النّقيضين حقيقة فيصحّ من جهته القول باشتراط الوحدات الثّمانية الرّاجعة إلى وحدة الموضوع ولو بالعنوان التّقييدي في استحالة اجتماع الضّدين أيضاً، وإن كان القول باشتراط وحدة المحمول بالنّسبة إلى اجتماع الضّدّين بظاهره ظاهر الفساد ضرورة تغاير المحمول في اجتماع الضّدين، فتنافي وجوب الشّيء وحرمته مع كونهما محمولين من جهة أنّ وجوبه يقتضي عدم حرمته، كما أنّ حرمته يقتضي عدم وجوبه، فاجتماعهما يقتضي اجتماع كلّ من الوجوب والحرمة مع عدمه، كما أنّ اجتماع السّواد والبياض يقتضي اجتماع كلّ منهما مع عدمه، وهذا الّذي ذكرنا وإن كان أمراً واضحاً، إلا أن التباس الأمر على بعض المعاصرين دعانا إلى التّنبيه عليه، وليكن في ذكر منك لعلّه ينفعك في بعض ما سيتلى عليك، وممّا ذكرنا كلّه يظهر استقامة ما أفاده قدس سره في الكتاب بقوله: وكيف كان فلا يتحقّق إلاّ بعد اتّحاد الموضوع، وإلا لم يمتنع اجتماعهما ضرورة اقتضاء التّنافي بأحد الوجهين، امتناع اجتماع المتنافيين الّذي لا يتحقّق إلاّ بعد اتّحاد الموضوع الجامع للوحدات،

ثمّ إنّ المراد من المدلول كما هو ظاهر وصرّح به غير واحد أعمّ من المطابقي والتّضمّني والالتزامي بأقسامه حتّى الالتزام الشّرعي، فإذا دلّ دليل على وجوب القصر في أربعة فراسخ ودلّ دليل على وجوب الصّوم فيها، فلا محالة يقع التّعارض بينهما بملاحظة ما دلّ على التّلازم بين القصر والإفطار شرعاً والصّوم والإتمام، فالخبر الدّالّ على القصر يدلّ على وجوب الإفطار بالالتزام الشّرعي، كما أنّ الخبر الدّال على الصّوم يدلّ على وجوب الإتمام، كذلك فيقع التّعارض بينهما من حيث الالتزام الشّرعي، كما أنّه إذا دلّ دليل على وجوب شيء يدلّ على وجوب ما يتوقّف عليه بالالتزام العقلي، فإذا ورد ما يدلّ على عدم وجوب ما يتوقّف عليه يدلّ على عدم وجوب ذلك الشّيء لا محالة مع فرض بقاء التّوقّف فيتعارضان من حيث الدّلالة الالتزاميّة العقليّة، ومن التّعارض من جهة الالتزام الشّرعي أيضاً ما إذا دلّ دليل على بطلان الصّلاة بنقص جزء منها سهواً، ودلّ دليل آخر على عدم بطلان الصّلاة بزيادة هذا الجزء، فإنه لا تعارض بينهما إلاّ بملاحظة ما دلّ على التّلازم بين النّقيصة والزّيادة صحّة وبطلاناً. ومنه أيضاً: ما إذا دلّ دليل على انفعال القليل بشيء من النّجاسات ودلّ دليل آخر على عدم انفعاله بنجس آخر غيره، فيقع التّعارض بينهما بملاحظة ما دلّ على عدم التفصيل بين النّجاسات الواردة على القليل وهكذا، وهذا هو المراد ممّا ذكره بعض أفاضل مقاربي عصرنا من كون التّعارض بين الدّليلين قد يكون بأنفسهما، وقد يكون بواسطة أمر خارج عنهما، هذا وقد يجعل الواسطة إذا لم يكن قطعيّة طرفاً للمتعارضين ويحكم بهذه الملاحظة باندراج الفرض في تعارض أزيد من الدّليلين. ولعلّنا نتكلّم في تحقيق المقام فيما يتلى عليك في طيّ مطالب المسألة.

ثمّ إنّ قصر موضوع المسألة على تعارض الدّليلين إنّما هو بالنّظر إلى ما يقع غالباً لا من جهة اختصاص التّعارض، أو حكمه بتعارض الدّليلين، وإلا فقد يقع

وبيانه وهو لغة من العرض بمعنى الإظهار وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما، ولذا ذكروا أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض، أو التضاد، وكيف كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع، وإلا لم يمتنع اجتماعهما.

ومنه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية[1]، لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم والدليل المفروض إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير، فلا يقتضي الأصل حليته، لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم.

التّعارض بين الثّلاثة والأزيد، كما ستقف على شرح القول في حكم تعارض أزيد من الدّليلين في طيّ الكتاب والتّعليقة.

(١) بعد التّعرّض لتعريف التّعارض وبيان المراد منه أراد التّعرض لتشخيص ما يوجد فيه هذا المعنى من حيث وجوده بين مطلق الدّليلين، أو الدّليلين المأخوذين بخصوصيّة وقيد، فإنّهما قد يكونان اجتهاديّين، وقد يكونان فقاهيّين، وقد يكونان مختلفين، وأيضاً قد يكونان قطعيّين، وقد يكونان ظنّيين، وقد يكونان تعبّديّين، وقد يكونان مختلفين، فهذا الكلام في مبادي المسألة بعد الفراغ عن بيان حقيقة التّعارض فنقول: إنّ تحقيق القول في المقام وتوضيحه يقتضي التّكلّم في موضعين: أحدهما: في بيان الحال من جهة التّقسيم الأوّل فنقول: المراد من الدّليل الاجتهادي ما أنيط اعتباره بالكشف عن الواقع ظنّاً، ولو نوعاً بناء على اختصاص الاجتهاد عندهم، كما حقّقناه في بحث الاجتهاد والتّقليد، سواء كان بمعنى الفعليّة على ما يقتضيه كلمات الأكثرين من الخاصّة والعامّة، أو الملكة بتحصيل الظّن بالحكم الشّرعي، أو ملكته، فتحصيل القطع

بالحكم الشّرعي خارج عن الاجتهاد موضوعاً، وإن كان العلم بالحكم الشّرعي الفرعيّ الحاصل من المقدّمات النّظريّة داخلاً في الفقه عندهم على ما ينادي به تعريفهم للفقه. والمراد من الدّليل الفقاهتي: الّذي يسمّى بالأصل في كلماتهم، ويطلق عليه الدّليل مقيّداً، كما أنّ الأولّ يطلق عليه الدّليل مطلقاً ومقيّداً ما لم ينط اعتباره بالكشف، سواء لم يكن كاشفاً أصلاً، أو كان كاشفاً ولم يلحظ في اعتباره، فالمعتبر في الدّليل الاجتهادي أمران ينتفي بانتفاء أحدهما، فالاستصحاب على القول بعدم إناطة اعتباره بالظّن داخل في الأصل، وإن قيل بإفادته للظّنّ، ومنه يظهر أنّ الأمارات الموضوعيّة خارجة عن الدّليل الاجتهادي موضوعاً، والمؤسّس لهذا الاصطلاح على ما وقفنا عليه المحقّق الطّبري في شرح الزّبدة، وشاع في لسان الفريد البهبهاني قدّس سرّه وتلامذته، ومن هنا نسبه شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه إلى الفريد البهبهاني، وقد تقدّم وجه المناسبة في الجزء الثّاني من التّعليقة.

ثمّ إنّ الأصل قد يكون شرعياً صرفاً كالاستصحاب، وقد يكون عقليّاً، كذلك كالتّخيير بين الاحتمالين، وقد يكون ذا وجهين وجهتين كالبراءة في وجه والاحتياط، كذلك على ما أسمعناك شرح القول فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة.

أمّا الدّليلان الاجتهاديّان، فلا إشكال في وقوع التّعارض بينهما في الجملة، لأنه إن كان اعتبارهما منوطاً بالظّن النّوعي المطلق من دون اشتراط حصول الظّن منهما في القضايا الشّخصيّة ومن دون اعتبار عدم قيام الظّن على الخلاف، فلا إشكال في وقوع التّعارض بينهما، وإن كان اعتبارهما منوطاً بحصول الظّن منهما في الوقائع شخصاً، فلا إشكال في عدم تصور التّعارض بينهما لاستحالة حصول الظّن بالنّقيضين، أو الضدّين كما هو ظاهر، فإن ارتفع الظّن منهما، فلا يكونان دليلين وحجّتين، وإن بقي في أحدهما فيعود سليماً عن المعارض.

ومن هنا تبيّن أنّه لا يمكن التّعارض بين الأمارات على القول باعتبارها من باب الظّن المطلق على القول باختصاص نتيجة الدّليل لحجيّة الظّن في الفروع، مع القول بكون النّتيجة هي حجيّة الظّن الشّخصي، إلاّ إذا فرض ارتفاع الظّن الشّخصي من إحدى الأمارتين لا من جهة المعارضة، بل من جهة القياس القائم على خلافها، أو سائر الظّنون المعتبرة بالخصوص بناء على القول بحجيّتها فيما إذا ارتفع الظّن منها من جهة المقابلة المزبورة على ما أسمعناك في الجزء الأوّل من التّعليقة، فإن النّتيجة حينئذ الظّن الشّأني والنّوعي فيعارض مع الأمارة المفيدة للظّن في الشّخصي في المسألة فيما إذا لم يستند حصول الظّن منها بالقياس ولو بالاستناد النّاقص بأن يكون جزءاً للسّبب المفيد للظّن فتأمّل.

نعم على القول بتعميم النّتيجة من الجهتين، أو إحداهما فضلاً عن القول باختصاص النّتيجة بالمسائل الأصوليّة يقع التّعارض بينهما جدّاً، فإطلاق القول بعدم إمكان وقوع التّعارض على القول باعتبار الأمارات من باب الظّن المطلق في كلام غير واحد منظور فيه، اللّهمّ إلا أن يحمل على الصّورة الأولى فإنّها المعروفة المعهودة من كلماتهم فتدبّر.

وممّا ذكرنا تبيّن أنّه لا يمكن التّعارض بين الدّليلين اللّفظيّين إذا قلنا باشتراط اعتبار الظّواهر بحصول الظّن بالمراد منها شخصاً على ما بنى عليه الأمر بعض أفاضل من تأخّر في باب الألفاظ على القول باعتبارها من باب الظّن الخاصّ كما أسمعناك في الجزء الأوّل من التّعليقة، وإن كان اعتبارهما منوطاً بعدم قيام الظّن على الخلاف، فإن أخذ القيد على وجه الإطلاق، فلا إشكال في عدم إمكان التّعارض، وإن أخذ على وجه التّقييد بالظّن الشّخصي، فإن ارتفع الظّن منهما بالتّقابل فيقع التّعارض بينهما لا محالة، وإن بقي الظّن في أحدهما عاد سليماً لانتفاء شرط الاعتبار في الآخر كما هو المفروض، وإن كان الدّليلان الاجتهاديّان مختلفين

من حيث عنوان الاعتبار من الجهات المسطورة فالنّوعي المطلق يعارض القسمين الأخيرين، والنّوعي المقيّد لا يعارض الشّخصي مطلقاً، سواء فرض حصول الظّن منه على ما هو المفروض، أو عدمه كما هو ظاهر، هذا وأما الأصلان، فلا يقع التّعارض بينهما على ما هو التّحقيق عندنا في الأصلين الحكميّين، سواء كانا من جنسين، أو من جنس واحد كالاستصحابين، فإن الاستصحاب وارد على الأصول العقليّة وحاكم على الأصول الشّرعيّة، ولا يتصوّر اجتماع البراءة مورداً مع الاحتياط والتّخيير، كما لا يتصوّر اجتماع فردين من هذه الأصول.

نعم قد يتوهّم التّعارض بين أصالة الاشتغال، أو استصحابه وأصالة البراءة في دوران الأمر في المكلّف به بين الأقلّ والأكثر، وكذا بينهما في مسألتي النّقص السّهوي والزّيادة بين قيام الإجماع على اتّحاد حكمهما من حيث الإبطال والصّحة بناء على عدم جواز الفصل ظاهراً فيما لا فصل فيه واقعاً، لكن تقدّم فساد التّوهّم المزبور بما لا مزيد عليه في الجزء الثّاني من التّعليقة، وأما الاستصحابان، فلا يتصوّر اجتماعهما في الشّبهة الحكميّة إلاّ في مسألة المتمّم والمتمّم وأشباهها بناء على عدم اعتبار سبق الكرّيّة في الاعتصام بعد قيام الإجماع على اتّحاد حكم الماء الواحد طهارة ونجاسة، فقد يتوهّم في المسألة تعارض استصحابي الطّهارة والنّجاسة والرّجوع إلى قاعدة الطّهارة بعد تساقطهما، أو التّرجيح بها، ولكنّه فاسد أيضاً بعد جعل النّاقض في باب الاستصحاب الأعمّ من اليقين التّفصيلي والإجمالي بارتفاع الحالة السّابقة عن مجرى أحد الاستصحابين، مع أن القول بالتّساقط في تعارض الأصول فيما يحكم فيه بالتّساقط لا بدّ وإن يرجع إلى عدم شمول الدّليل لصورة التّعارض، كما هو الشّأن في كلّ ما يحكم فيه بالتّساقط، فإنه لا بدّ وإن يرجع إلى ما ذكرنا في تساقط الأصول على ما ستقف عليه عن قريب، هذا في الأصول الحكميّة.

. . . .

وأمّا الأصول الموضوعيّة وإن كان الكلام فيها خارجاً عن محلّ البحث، فيتصوّر فيها التّعارض كما يتصوّر الورود والحكومة ولو بين الجنسين منها، فإن قاعدة الشّك في التّجاوز وبعد الفراغ وبعد خروج الوقت أخصّ من الاستصحاب، وكذا البناء على الأكثر في الشّك في الرّكعات على القول بكون مقتضى الأصل البناء على الأقلّ وإن كان فاسداً عندنا على ما أوضحنا القول فيه في باب الخلل، فإذا لم يكن المخصّص قطعياً فيقع التّعارض بينهما لا محالة على ما ستقف عليه، وإن تعيّن العمل بالخاصّ من باب التّرجيح.

نعم لا يتصوّر التّعارض بينهما إذا كانت من جنس واحد على ما هو التّحقيق عندنا من كون الغاية في الأصول العلم بالخطاب المنجّز الأعمّ من الإجمالي والتّفصيلي، بل على القول بكون الغاية فيها خصوص العلم التّفصيلي لا يتصوّر التّعارض بينهما أيضاً كما هو ظاهر، فالاستصحابان الجاريان في الموضوعات مثلاً إمّا أن يكون الشّك في مستصحب أحدهما مسبّباً عن الشّك في مستصحب الآخر، أو يكون الشّك فيهما مسبّباً عن ثالث، وعلى الأوّل لا إشكال في عدم تعارضهما وحكومة الثّاني على الأوّل، وعلى الثّاني يعمل بكلّ منهما إذا ترتّب عليهما أثر شرعيّ لا يلزم من ترتيبه مخالفة عمليّة للخطاب المعلوم بالإجمال، فلا مورد للتّعارض في هذا الفرض وبما له أثر إن لم يترتّب الأثر على كلّ واحد منهما، بل على أحدهما، فلا يفرض التّعارض في الفرض أيضاً ولا يعمل بشيء منهما فيما لو عمل بهما مع ترتّب الأثر عليهما لزم طرح الخطاب المعلوم إجمالاً من جهة حصول الغاية وهو اليقين والعلم.

هذا وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الثّالث من التّعليقة فراجع، هذا بعض الكلام في الاجتهاديّين والفقاهيّين.

وأمّا المختلفان، أعني الدّليل والأصل، فلا يتصوّر التّعارض بينهما فضلاً عن تقديم الثّاني على الأوّل في الشّبهة الحكميّة على ما هو المقصود بالبحث والكلام.

وأمّا الأمارات القائمة على الموضوعات الخارجيّة مع الأصول الجارية فيها فنتكلّم فيها بعد الفراغ عن بيان حكم الدّليل والأصل في الأحكام، والوجه فيما ذكرنا من عدم تصوّر التّعارض بينهما في الأحكام بعنوان الأصل الجاري في المسألة، إن كان عقليّاً محضاً كالتّخيير بين الاحتمالين والبراءة والاحتياط على ما هو الحقّ عندنا المبرهن عليه في الجزء الثّاني من التّعليقة من رجوع ما ورد فيهما في الشّرع من الأدلّة النّقليّة إلى تأكيد حكم العقل بهما في مواردهما، فلا إشكال في عدم تصوّر التّعارض بينه وبين الدّليل الموجود في مورده ضرورة ارتفاع موضوع حكم العقل فيها بوجود الدّليل وإن كان ظنياً، لأن الموضوع في التّخيير هو عدم ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، وفي البراءة عدم البيان الواصل إلى المكلّف من الشّارع بحيث يرجع العقاب معه إلى العقاب من دون حجّة من الشّارع، وفي الاحتياط احتمال العقاب والمؤاخذة على الواقع المحتمل لا عدم العلم بالواقع والشّكّ فيه.

ومن المعلوم ضرورة ارتفاع تلك الموضوعات العقليّة بعد قيام الدّليل الشّرعي على الحكم في المسألة، وهذا هو المراد من الورود في كلام شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي، وإن أطلق عليه الحكومة في لسان غير واحد من المتأخّرين من جهة عدم الفرق عندهم بينهما، ولا مشاحة ويطلق عليه التّخصّص في لسان شيخنا أيضاً، وإن كان التّخصّص عنده أعمّ من الورود من حيث شموله لما لا يشمل مورد الدّليل الآخر في نفسه وابتداء، وإن كان منظوراً فيه، إلا أنه لا مشاحة، فالدّليل والأصل العقلي لا يجتمعان في مورد وموضوع واحد حتّى يتصوّر التّعارض بينهما، وإن كان الأصل شرعياً كالاستصحاب بناء على التّمسّك فيه بالأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشّك وعدم تنزيلها على صورة حصول الظّن كما زعمه بعض، إذ على التّمسّك فيه بالعقل يخرج عن الأصول ويدخل

. . . .

في الأدلّة، وإن كان تعليقيّاً بالنّسبة إلى غالب الأدلّة الظّنيّة، فلا يتصوّر التّعارض بينهما من حيث كون دليل اعتبار الأمارة القائمة في المسألة شارحاً لما أثبته الأصل، ودلّ عليه ومفسراً له وحاكياً عنه من حيث دلالته على عدم الاعتناء باحتمال كونه مخالفاً للواقع وترتيب آثار الواقع عليه، فمؤدّاه واقع بنائي بمقتضى دليل اعتباره، فكلّما ترتّب شرعاً على احتمال مخالفة الدّليل للواقع لو لا اعتباره وهو الرّجوع إلى الأصل يحكي دليل اعتباره عن كونه ملغى في نظر الشّارع، كما يدلّ على ترتيب الآثار الشّرعيّة المترتّبة على الواقع على مؤدّى الأمارة فهو بمنزلة الواقع، كما أنّ الاحتمال بمنزلة عدمه في حكم الشّارع فيكون دليل اعتبار الأمارة ناظراً إلى دليل الأصل وشارحاً عنه، وهذا هو المراد بالحكومة، ولا يعتبر فيها تأخّر الحاكم عن المحكوم، كما ربما يتوهّم من بيان شيخنا في الكتاب.

ومن المعلوم أنّ الحاكم بالمعنى المذكور لا يعدّ في العرف معارضاً للمحكوم ومنافياً له فيكون تقدّمه عليه في نظر العرف تقدّماً ذاتياً لا لمكان التّرجيح، وإن كان أضعف الظّنون المعتبرة، ومن هنا يقدّمون ما دلّ على نفي الحرج والضّرر على أدلّة الأحكام من غير ملاحظة تعارض وترجيح، وهذا يكشف عن التّقدّم الذّاتي، وإن زعم بعض خلاف ما ذكرناه، هذا فيما كان الدّليل ظنياً، ولو كان قطعياً فتقديمه على الأصل من باب الورود مطلقاً، ثمّ إنّ الحكومة بالمعنى المذكور إنّما هو فيما لوحظ فيه حال الدّليلين، وإلا فالحكومة قد توجد بين فردين من جنس واحد كالاستصحابين في الشّك السّببي والمسبّبي، فلا يكون هناك دليلان يكشف أحدهما عن الآخر كما هو ظاهر، ثمّ إنّ افتراق الحكومة عن الورود لا يكاد يخفى على أحد، وأما افتراقها عن التّخصيص فيما كان الخاصّ ظنياً من جميع الجهات فإنّما هو في مجرّد التّرتّب والتّعبير، وإلا فهو تخصيص في المعنى ورافع لحكم الموضوع واقعاً، ومن هنا

. . . .

ذكر شيخنا الأستاذ العلاّمة في الكتاب أنّها تخصيص في المعنى بعبارة التّفسير، فكلامه هذا منزّل على الخاصّ الظّني من جميع الجهات حتّى لا ينافي ما يفيده بعد ذلك في شأن العامّ والخاصّ. فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ الدّليل والأصل لا يتصوّر التّعارض بينهما في الشّبهة الحكميّة وإن كان الدّليل ظنياً، وهذا يقال على سبيل الموجبة الكلّيّة، وأما الأدلّة الظّنية بعضها مع بعض والأصول كذلك، فقد يوجد بينهما الورود، كما أنّه قد يوجد بينهما الحكومة فيما إذا كان أحدهما تنجيزيّاً والآخر تعليقيّاً كما في العام والخاصّ مثلاً، فإن أصالة العموم معتبرة فيما إذا لم يكن هناك قرينة على التّخصيص كما هو الشّأن في جميع الظّواهر، فإنّها مشروطة بعدم قيام القرينة على الخلاف، فإن كان الخاصّ قطعياً من جميع الجهات فيكون وارداً على أصالة العموم، كما هو شأن القرينة القطعيّة بالنّسبة إلى جميع الظّواهر فإنّها تعليقيّة بأسرها، وإن كان قطعياً بحسب الدّلالة وظنّياً بحسب الصّدور فيكون حاكماً على أصالة العموم بالنّظر إلى دليل اعتبار صدوره، فإن مقتضاه عدم الاعتناء باحتمال عدم الصّدور والرّجوع إلى أصالة العموم والبناء على عدم القرينة لو لا دليل التّعبّد بالصّدور، فيكون الدّليل المذكور شارحاً لما دلّ على اعتبار أصالة العموم، فلا يكون الخاصّ معارضاً للعام إلاّ فيما كان ظنياً بحسب الدّلالة كالعام، وإن كان راجحاً عليه إذا لوحظا بأنفسهما من غير ملاحظة الخصوصيّات، وإلا فقد يكون العام أقوى دلالة من الخاصّ بملاحظتها، كما ستقف على شرح القول فيه، هذا وفي الكتاب جعل النّص الظّني الصّدور وارداً أيضاً على أصالة العموم إذا كان مستند اعتبار أصالة العموم الظّن النّوعي بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة من حيث استظهار تقيّد اعتباره بعدم قيام الدّليل المعتبر على الخلاف، ولو كان ظنياً ثمّ استكشف ذلك بقوله: ويكشف عمّا ذكرنا أنّا لم نجد ولا نجد من أنفسنا إلخ، وهو كما ترى محلّ

. . . .

مناقشة، لأن ما أفاده في الكاشف لازم أعمّ من الورود والحكومة، بل من التّرجيح أيضاً لما عرفت من قوّة الخاصّ الظّني بحسب الدّلالة بالنّسبة إلى العام إذا لوحظا بالنّظر إلى أنفسهما مع تصريحه بكونهما متعارضين بقوله: (نعم لو فرض الخاصّ ظاهراً) إلخ، فإنه صريح في كون محلّ كلامه في ورود الخاصّ على العام، أو حكومته فيما كان الخاصّ نصّاً وقطعيّاً بحسب الدّلالة.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده في الكتاب في الفرق بين الحاكم والمخصّص بجعل الأوّل خارجاً عن عنوان المعارض والثّاني داخلاً فيه بقوله: والفرق بينه وبين المخصّص إلخ، منزّل على الخاصّ الظّني الصّدور والدّلالة، لأن تصريحه بجريان الورود والحكومة بالنّسبة إلى الأصل اللّفظي بعد ما ذكره بقوله: ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جار في الأصول اللّفظيّة أيضاً إلخ، أقوى شاهد على التّنزيل المذكور، سيّما الاستدراك بقوله: (نعم لو فرض الخاصّ ظاهراً خرج عن النّص وصار من باب تعارض الظّاهرين) إلخ، هذا وقد وقفت على ما ينافي ما سلكه شيخنا الأستاذ العلاّمة في المقام من كلام بعض أفاضل تلامذته وهو غريب. هذا بعض الكلام في حكم المختلفين في الأحكام الشرعيّة.

وأمّا إذا قاما في الموضوعات الخارجيّة، فلا يتصوّر التّعارض بينهما أيضاً إذا فرض اعتبار الظّاهر فضلاً عن تقديم الأصل على الأمارة، فما أفاده ثاني الشّهيدين في تقديم الأصل على الظّاهر في تمهيده في صور كثيرة لا بدّ أن ينزّل على الظّواهر الغير المعتبرة، كما أنّ إشكاله في تقديم أحدهما في صور مذكورة فيه لا بدّ أن ينزّل على الإشكال في اعتبار الظّاهر المقابل للأصل، وإن كان من حقّه عدم الإشكال بعد عدم العلم باعتبار الظّاهر، وإن كان الخلاف موجوداً من جهة الاختلاف في اعتبار الظّاهر فتدبّر.

أمّا حكم بعضهم بتقديم قول من كان قوله موافقاً للظّاهر وإن لم يكن معتبرا

وكان مخالفاً للأصل فهو من جهة ذهابه إلى كون المدّعي في العرف من كان قوله مخالفاً للظّاهر وإن كان موافقاً للأصل، والمدّعى عليه والمنكر في العرف من كان قوله موافقاً للظّاهر وإن كان مخالفاً للأصل، وهذا كما ترى يرجع إلى الاجتهاد في تشخيص الموضوع العرفي، ولا تعلّق له بالمقام أصلاً.

نعم يستثنى عمّا ذكرنا الأصل الأخصّ بالنّسبة إلى الظّاهر المعتبر الأعمّ كأصالة الصّحة في عمل النّفس بعد الفراغ، أو عمل الغير على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن، فإنه لا بدّ من الأخذ بالأصل بعد الفراغ عن ثبوته، وإلا لزم طرحه رأساً.

فإن شئت قلت: إنّ الأصل الوارد في بعض موارد الأمارة المعتبرة لا بدّ من الأخذ به، لكن لا من باب الحكومة ضرورة امتناع شرح الأصل عن الأمارة، والدّليل فما يذكر من كلمات شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الأصول والفروع من حكومة استصحاب الشّرائط كاستصحاب الطّهارة مثلاً على الدّليل المثبت للشّرط كقوله: لا صلاة إلاّ بطهور منظور فيه لعدم اتّحاد الأصل والدّليل من حيث المرتبة، فكيف يمكن جعل الأصل مفسّراً وشارحاً له.

وإن شئت قلت: إنّ الدّليل المثبت للحكم الواقعي ساكت عن حكم الشّك في الموضوع، فكيف يمكن جعل استصحاب الموضوع حاكماً عليه ضرورة أنّ قوله لا صلاة إلاّ بطهور لا دلالة على حكم الشّك في الطّهارة والحدث، وإن كان الحكم عدم جواز الدّخول في الصّلاة مع الشّك في وجود الشّرط الواقعي من جهة قاعدة الشّغل، فلا يمكن جعل الاستصحاب المتكفّل لحكم الشّك حاكماً عليه فهو وارد على أصالة الشّغل لا حاكم على دليل الشّرط فافهم.

ومن هنا لا يفرق بين كون دليل الشّرط ظنياً، أو قطعياً من جميع الجهات، فإن ثبوت الشّرط على وجه القطع لا يمنع من الشّك في وجوده الخارجي كما

هو واضح، فلا بدّ من أن يحمل ما أفاده شيخنا العلاّمة قدس سره على غير الحكومة بالمعنى الّذي عرفته بجعل الاستصحاب كاشفاً عن إرادة الطّهارة بالمعنى الأعمّ من الواقعيّة والظّاهريّة من دليل اشتراط الطّهارة الّذي قد عرفت استحالته فتأمّل.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ التّنافي المعتبر في التّعارض موضوعاً إنّما هو بعد إمكان اجتماع المتعارضين في موضوع واحد، فلا يتحقّق بين الوارد والمورود ولا بين الحاكم والمحكوم بعد ملاحظة تنزيل الشّارع، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلاّمة ما عرفته بقوله: (ومنه يعلم أنّه لا تعارض) إلخ، فعدم التّعارض مستند إلى إلى عدم اجتماع الدّليل والأصل لا إلى عدم اجتماع مدلولهما، فإنه لا تنافي بين كون شيء حراماً في الواقع وحلالاً في الظّاهر مثلاً وهكذا، وقد صرّح بذلك في أوّل الجزء الثّاني من الكتاب، والظّاهر أنّه من المسلّمات عندهم وقد بنوا عليه الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنّهي على ما نبّهناك عليه في الجزء الثّاني من التّعليقة، لكن قد تقدّم منّا الإشكال في ذلك على القول بالتّخطئة وثبوت الحكم المشترك بين العالم والجاهل وعدم اختصاص كلّ من العالم والجاهل بحكم في مرحلة الواقع وإن كانت فعليّة الأحكام الإلزاميّة ولحوق استحقاق المؤاخذة في حكم العقل تابعة في حقّ القاصر لما يدلّ على ثبوتها، فإنه لا محيص بناء عليه عن الالتزام باجتماع الضّدّين، فإن العلم والجهل وقيام الدّليل على الحكم وعدمه لا يوجب اختلافاً في حقيقة الحكم، فإن كانت الأحكام متضادّة كما قضت به ضرورة العقل وكان التّضاد بين أنفسها من غير مدخليّة لقيام الدّليل عليها أو عدمه، وإنّما يؤثّران في أمر عقلي خارج عن حقيقة الحكم وإن سلّم عدم صدق عنوان التّكليف عليها قبل ثبوتها وقيام الدّليل عليها، فإن الضّديّة تتبع المعنون لا العنوان وهو أمر ظاهر، هذا وقد تقدّم ما يدفع به هذا

. . . .

الإشكال وما يزيّفه في الجزء الثّاني من التّعليقة، ولم أقف إلى الآن على ما يدفع به هذا الإشكال.

نعم في كلام بعض أفاضل من عاصرناه من حاضري مجلس بحث شيخنا ابتناء الإشكال على القول بالامتناع في مسألة اجتماع الأمر والنّهي ودفعه مع اضطراب كلامه في المقام كغيره بكون الحكم الظّاهري راجعاً إلى الإخبار بالمعذوريّة ونفي العقاب وهو كما ترى في كمال الغرابة، فإن الابتناء المذكور لا محصّل له أصلاً، حيث إنّ الاجتماع في المقام يرجع إلى الاجتماع الآمري لا المأموري كما هو ظاهر، وجواز الاجتماع على القول به مبنيّ على الثّاني كما بيّن في محلّه، فكيف يبتني الإشكال المذكور على القول بالامتناع، وأما دفع الإشكال بإرجاع الحكم الظّاهري إلى الإخبار عن نفي المؤاخذة فهو أشدّ ضعفاً، إذ كيف يستقيم إرجاع القضايا الشّرعيّة الصّريحة في إنشاء الحكم الشّرعي كأخبار الاستصحاب والحلّيّة ونحوهما إلى القضيّة الخبريّة المذكورة، هذا مع أن الحكم الظّاهري قد يكون إلزاميّاً والحكم الواقعي غير الإلزاميّ وقد يكونان متوافقين إلزاميّين، أو غير إلزاميّين. نعم يمكن الالتزام بذلك بالنّسبة إلى بعض أخبار البراءة، أو حكم العقل بها، مع أن هذا الوجه لا يستقيم بالنّسبة إلى الاحتياط والتّخيير، فلا بدّ أن يلتزم فيهما بأنّ مرجعهما إلى الإخبار عن المؤاخذة على تقدير المصادفة والإخبار عنها على تقدير عدم الالتزام بأحد الحكمين، هذا وإن شئت الوقوف على شرح فساد هذا الوجه وغيره فارجع إلى ما ذكرنا في الجزء الثّاني من التّعليقة، فلا حاجة إلى إعادة الكلام وتطويل القول في المقام هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالتّقسيم الأوّل، وقد اتّضح لك من مطاوي ما ذكرنا المراد من كلّ من التّعارض والورود والحكومة والتّخصيص مفهوماً، فإن المراد من الأوّل ما عرفت في أوّل عنوان المسألة، ومن الثّاني رفع موضوع أحد الدّليلين

حقيقة بوجود الآخر، ومن الثّالث شرح أحد الدّليلين وتفسيره للآخر، ومن الرّابع قصر الحكم المستفاد من أحد الدّليلين الثّابت للموضوع العام على بعض أفراد موضوعه من غير أن يكون شارحاً له وناظراً إليه، وأما من حيث الخارج والمصداق فلا يقع الاشتباه في الورود أصلاً، إلاّ إذا فرض الشّك فيما أخذ في موضوع أحد الدّليلين شرعاً، أو عرفاً، وأما الحكومة فلها أمثلة واضحة غاية الوضوح وأمثلة خفيّة نظريّة بحيث يقع الاشتباه فيها كثيراً والميزان وإن كان ما ذكرنا، إلا أنه لا ينفع لرفع الاشتباه في جميع الموارد الشّخصيّة، فلا مناص من إيكال التّشخيص والتّطبيق إلى نظر المستنبط، فإن بقي الاشتباه، فإن كان الدّوران بين ورود أحد الدّليلين وحكومته، فلا ثمرة غالباً، فإنه يحكم بتقديمه ذاتاً، سواء كان من جهة الورود، أو الحكومة وإن كان بينهما والتّعارض، أو بين أحدهما والتّعارض ولم يكن للمردّد أمره رجحان على صاحبه، فإجراء حكم التّعارض عليه مشكل، كما أنّ إجراء حكم الوارد، أو الحاكم عليه إشكال، اللّهمّ إلا أن يقال بوجوب الأخذ بالمردّد أمره من حيث كونه متيقّن الاعتبار على كلّ تقدير، غاية ما هناك تردّد أمره بين الحجّيّة التّعيينيّة والتّخييريّة، وهذا بخلاف الآخر، فإنه مشكوك الاعتبار فعلاً من حيث احتمال كونه مورودًا، أو محكوماً فافهم. لكنه كما ترى مبنيّ على كون حكم التّعادل ولو في غير الأخبار من المتعارضين التّخيير كما ربما يستظهر من بعض على ما ستقف عليه، وإلا فلا دوران بين الحجّيّة التّعيينيّة والتّخييريّة فيبقى الإشكال على حاله فتدبّر.

ثمّ إنّ الورود على ما عرفت في بيان مفهومه لا يختصّ بالأدلّة اللّفظيّة، وأما الحكومة فلا تجري في الأدلّة اللّبيّة، بل لا بدّ من أن يكون كلّ من الحاكم والمحكوم دليلاً لفظيّاً على ما بيّنه في الكتاب في حقيقتها، وعرفت منّا أنّ تقديم الأمارات المعتبرة اللّبيّة الغير المنتهية إلى اللّفظ على الأصول ليس من باب الحكومة

الاصطلاحيّة وإن كان في حكمها، كما أنّ تقديم الاستصحاب في الشّك السّببي على الاستصحاب في الشّك المسبّب إذا كان مبنيّاً على الظّن إنّما هو بحكم الحكومة، بل الأمر في الفرض المزبور، وكذلك بناء على التعبّد والأخبار أيضاً على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا لفقد موضوع الدّليلين، فالتّقدّم فيما ذكر وإن كان ذاتيّاً إلا أنه خارج عن عنوان الحكومة الحقيقيّة، وأمّا التّخصيص فلا يتحقّق إلاّ فيما كان هناك عام لفظيّ وإن كان الخاصّ لبّيّاً.

وأمّا الكلام في التّقسيم الثّاني فملخّصه أنّه ذكر غير واحد أنّ التّعارض إنّما يكون بين الظّنّيين دون القطعيّين والمختلفين وعدم تعرّضهم لحكم التّعبّديين، أو المختلفين من التّعبّدي وغيره إنّما هو من جهة عدم وجود ما يكون دليلاً في الشّرعيّات من غير اعتبار الكشف فيه أصلاً لا نوعاً ولا شخصاً عندهم غير الأصول وإن أمكن وجوده، مع أنه على تقدير وجوده أولى بجريان التّعارض فيه من الظّنّيين كما هو ظاهر، كما أنّه مثل الظّني فيما قابل القطعي في عدم الإمكان من حيث استحالة التّعبّد على خلاف القطع وفيما قابل الظّني في الإمكان كما هو ظاهر، وهذا مع كمال وضوحه وظهوره بالنّظر إلى ما عرفت من معنى التّعارض ومعنى الدّليل القطعي عندهم وحكم العقل الضّروري بعدم اجتماع القطعيّين المتنافيين الموجب لاجتماع النّقيضين، أو الضّدّين، والمراد من الدّليل الظّني الأعمّ ممّا يعتبر فيه الظّن فعلاً كما هو المشاهد بالنّسبة إلى أكثر الأدلة الظّنية مع عدم تقيّدها بعدم قيام الظّن على الخلاف، وكون مرادهم الإهمال بالنّسبة إلى الظّنّيين في مقابل القطعيّين والمختلفين لا الكلّيّة والتّعميم بالنّسبة إلى جميع أقسام الظّنّيين كما هو واضح لا سترة فيه أصلاً، بل هو من القضايا الّتي قياساتها معها فتعرّضهم له حقيقة كما في كلام جماعة من الخاصّة والعامّة من المتقدّمين والمتأخّرين من باب مجرّد التّنبيه وأداء وظيفة الصّناعة العلميّة، وإلا فليس مطلباً

نظرياً محتاجاً إلى إقامة البرهان عليه، ومع ذلك قد ناقشهم فيه غير واحد ممّن قارب عصرنا فلعلّ المناقشة من جهة التباس مرادهم من الدّليل القطعي والظّني عليهم، وإلا فلا يظنّ بمن دونهم التّأمّل فيه مع تبيّن المراد، ولا بأس بنقل كلمات جماعة من الخاصّة والعامّة في المقام لحصول العلم بمرادهم ممّا ذكروه بملاحظتها وإن كان واضحاً بزعمي القاصر.

قال: الشّيخ قدس سره في محكيّ الإستبصار: «المتواتر من الأخبار ما أوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقّع شيء يضاف إليه، ولا أمر يقوى به وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التّعارض ولا التّضادّ في أخبار النّبي والأئمّة عليهم السّلام» انتهى كلامه رفع مقامه.

وفي محكي النّهاية: «الإجماع على أنّه لا يجوز تعادل الأدلّة القطعيّة المقابلة بالنّفي والإثبات لوجوب حصول المدلول عند حصول الدّليل وهو يستلزم اجتماع النّقيضين» انتهى كلامه.

وقال في محكي التهذيب: «الدّليلان إمّا أن يكونا يقينيّين فالتّعارض بينهما محال» انتهى.

وقال في شرح المبادي تبعاً للمصنّف على ما حكي: «لا يتعارض دليلان قطعيّان لاستلزامه اجتماع النّقيضين» انتهى كلامه.

وقال في محكيّ المنية: «الأدلّة القطعيّة عقليّة كانت، أو نقليّة لا يجوز تعادل دليلين متقابلين منها بالنّفي والإثبات، أمّا العقليّة فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله، فلو تحقّق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضّرورة، وأما النّقليّة فلأنه يلزم إمّا اجتماع النّقيضين، أو الكذب على الشّارع وهما محالان، وقال بعد جملة كلام له: الثّالث أن يكون أحدهما يقينيّاً والآخر ظنياً فيتعيّن العمل باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظّن المقابل لليقين

اللاّزم للدّليل» انتهى.

وقال في مقام آخر:« التّعارض في اليقينيّات محال، إذ الدّليل اليقيني لا يتحقّق إلاّ مع كون مقدّماته ضروريّة، أو لازمة للضّروريّة ومنتهية إليها» إلى آخر ما ذكره.

وقال في محكي غاية المأمول: «بعد الحكم باستحالة تعارض القطعيّين من حيث استلزامه اجتماع النّقيضين، ولا يتحقّق بين القطعي والظّني لانتفاء الظّن عند حصول القطع وإنّما يتحقّق بين الظّنّيين» انتهى.

وفي محكيّ غاية البادي: «وقع الاتّفاق على امتناع التّعارض بين الأدلّة العقليّة، وأما النّقليّة فليست قطعيّة وعلى تقدير إفادتها اليقين، فالدّليل القائم في العقليّات قائم في سائر القطعيّات» انتهى.

وفي محكيّ الزّبدة: «ولا تعارض في قطعيّين لاجتماع النّقيضين ولا في قطعيّ وظنّي» انتهى كلامه.

وفي محكيّ غاية المأمول بعد جملة كلام له في تحقيق مورد التّعارض ما هذا لفظه: «وهو لا يتحقّق بين قطعيّين، وإلا ثبت مقتضاهما فيلزم اجتماع النّقيضين وهو محال» انتهى كلامه.

وفي محكيّ الأحكام: «لا يتصوّر التّعارض في القطعيّ، لأنه إمّا أن يعارضه قطعيّ، أو ظنّي، والأوّل محال، إلى أن قال: والثّاني أيضاً محال لامتناع ترجيح الظّني على القطعي فلم يبق سوى الطّرق الظّنية» انتهى كلامه.

وقال العضدي في شرح المختصر عند شرح قول الماتن: «لا تعارض في قطعيّين الدّليلان إمّا قطعيّان، أو أحدهما قطعيّ والآخر ظنّي، أو هما ظنّيان، ولا تعارض في قطعيّين، وإلا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعيّ وظنّي، لأن الظّن ينتفي بالقطع بالنّقيض، وأما الظّنّيان فيتعارضان» انتهى ما حكي عنه إلى غير ذلك من كلماتهم الصّريحة في التّفصيل الّذي عرفته من شرح المختصر.

والغرض من نقلها: ليس مجرّد الوقوف عليها، بل الوقوف على مرادهم من التّفصيل المذكور، وإن الدّليل القطعي عندهم ما لا ينفك عن إفادة القطع بمدلوله بخلاف الظّني، وهذا كما ترى لا يقبل المناقشة، فلا بدّ أن يكون مبنى المناقشة التباس مرادهم من الدّليل القطعي والظّني على المناقش على ما عرفت الإشارة إليه.

قال الفاضل النّراقي في المناهج: قالوا التّعارض بين القطعيّين والقطعي والظّني محال، واستدلّوا على الأوّل باستلزامه التّناقض، لأن القطعي ما ثبت تحقّق مدلوله قطعاً، فلو عارضه مثله لحصل القطع بتحقّق مدلوله أيضاً، والمفروض تناقض المدلولين ولا فرق في ذلك بين كونهما متساويين، أو بينهما عموم وخصوص مطلق، أو من وجه، وعلى الثّاني بأن الظّني لا يقاوم القطعي، فلا يمكن أن يعارضه وبأنّ الظّن ينتفي عند قيام القطع.

أقول: إن كان المراد من القطعي ما ذكر فعدم تعارضهما واضح، وأما إن كان المراد ما كان الدّالّ قطعياً كما يظهر من تمثيلهم للقطعيّين بالمتواترين والإجماعين القطعيّين، فقد يمكن التّعارض بجواز صدور خبرين متناقضين لمصلحة تقيّة ونحوها متواتراً، أو انعقد الإجماع على حكم في زمان تقيّة وعلى خلافه في زمان آخر، وأما ما ذكروه دليلاً للثّاني فيتوجّه على الأوّل منهما أنّ التّقاوم مناط التّعادل دون التّعارض، فإن الظّنيّين اللّذين اقترن أحدهما بمرجّح متعارضان مع فقد التّقاوم وعلى الثّاني بأنّ مناط التّعارض هو تنافي المدلولين دون بقاء الظّن، فإن المراد بالظّني ليس ما أفاده بالفعل، وإلا لزم عدم التّعارض بين الظّنيّين أيضاً لاستحالة تعلّق الظّن بطرفي النّقيض، بل ما من شأنه أن يفيد الظّن وإن لم يفده بالفعل وذلك متحقّق في الظّني والقطعي، فالحقّ إمكان التّعارض بين القطعي والظّني، بل التّحقيق إمكان تعارض القطعيّين بهذا المعنى

. . . .

أيضاً انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى غير نقيّ عن النّظر من وجوه، لأن ما ذكره بالنّسبة إلى القطعيّين يتوجّه عليه أنّ مرادهم من القطعي ليس إلاّ ما ذكره أوّلاً، فإن الدّليل القطعي عندهم في مقابل الظّني ما يكون اعتباره ذاتيّاً، ومن جهة حصول القطع منه كما ذكره شيخنا الأستاذ العلاّمة في بيان مرادهم، وكون الدّالّ قطعياً، لأن المدلول كما ذكره لا محصّل له أصلاً، إذ اتّصاف الدّال بالقطعيّة إنّما هو باعتبار مدلوله، وإلا فمجرّد القطع بصدور كلام من الشّارع مع عدم قطعيّة مدلوله وعنوان صدوره لا يوجب اتّصاف الدّال بالقطعيّة ضرورة كون النّتيجة تابعة لأخسّ مقدّمتيها، ومن هنا لا يعدّ الكتاب والسّنة القطعيّة مع ظنّيّة دلالتهما من الأدلّة القطعيّة وتمثيلهم بالمتواترين والإجماعين للقطعيّين لا يدلّ على ما توهّمه، لأن الغرض من التّواتر ليس مجرّد التّواتر اللّفظي مع ظنّيّة متنه وجهة صدوره، وكذا المراد من الإجماع القطعي على الحكم ليس مجرّد الإجماع على مجرّد صدور اللّفظ من الإمام عليه السلام، كما قد يتّفق على مذهب القدماء في باب الإجماع وصدور خبرين متواترين متناقضين لمصلحة تقيّة ونحوها، وكذا انعقاد الإجماع على حكم في زمان تقيّة وعلى خلافه زمان آخر لا يجديه في شيء، لأنه إن أراد من التّقيّة التّقيّة في العمل كالوضوء تقيّة على طبق مذهب العامّة مثلاً عند الضّرورة والابتلاء فيتوجّه عليه أنّ مضمون الخبر على هذا الفرض حكم واقعيّ إلهيّ، إلا أنه واقعيّ اضطراريّ كسائر الواقعيّات الاضطراريّة كالصّلاة في حالة الخوف، أو المرض إذا لم يتمكّن من الإتيان بالقيام مثلاً فهل يتوهّم أحد التّعارض بين حديثين دلّ أحدهما على وجوب الصّلاة قائماً على الصّحيح والآخر على وجوبها قاعداً على المريض الغير المتمكّن من القيام، فكذا بين حديثين دلّ أحدهما على وجوب الوضوء على طبق مذهب الشّيعة في حالة الاختيار وعدم التّقيّة، ودلّ الآخر على وجوبه على طبق مذهب العامّة عند الابتلاء

بهم حاشا ثمّ حاشا، وإن أراد منها التّقيّة في مجرّد القول، فإن جوّزنا الكذب على الإمام عليه السلام عند الخوف والتّقيّة من الأعداء كما نجوّزه لغيره من جهة الضّرورة فيتوجّه عليه أنّ مضمون الخبر على هذا ليس حكماً أصلاً وإن كان صدوره واجباً على الإمام عليه السلام، فلا يتعارض مع غيره وإن لم نجوّزه له وأوجبنا عليه التّورية كما هو الحقّ وإن جوّزناه لغيره، فالمراد من الخبر الصّادر تقيّة وخوفاً على هذا التّقدير أيضاً حكم إلهيّ واقعيّ، بل ربما يكون واقعياً اختيارياً، فكيف يقع التّعارض بينه وبين غيره، فإذا ورد عن الإمام عليه السلام ما دلّ على حرمة التّمتّع وكان مراده حرمته بدون رضا الزّوجة مثلاً، فلا يعارض ما دلّ على جوازه مع اجتماع ما يعتبر في العقود من رضا المتعاقدين وغيره، وأمّا ما أورده على الوجه الأوّل لعدم إمكان التّعارض في المختلفين فيتوجّه عليه بأنّ عدم التّقاوم في الفرض ليس من جهة ترجيح القطعي على الظّني مع تعارضهما، بل من جهة عدم إمكان التّعارض بينهما، لأنّ أصل الكشف الظّني ولو نوعاً على ما هو التّحقيق، أو اعتباره على ما تقضي به ضرورة العقل والوجدان مقيّد بعدم القطع على الخلاف فليستا في مرتبة واحدة حتّى يمكن التّعارض بينهما، وأمّا ما أورده على الوجه الثّاني فيتوجّه عليه أيضاً ما يتوجّه على إيراده على الوجه الأوّل، وأما قياسه المقام بالظّنيين واستكشاف حكمه منهما فيتوجّه عليه بأنّ إرادة الشّأني منهما، أو الفعلي والشّأني ممّا لا غبار عليه أصلاً، لأن الغرض من حصر التّعارض في الظّنيين ليس إمكانه في جميع صوره، بل تحقّقه فيهما في مقابل القطعيّين والمختلفين من القطعي والظّني، وممّا ذكرنا كلّه يظهر تطرّق المناقشة إلى التّرقي الّذي ذكره أخيراً بقوله: (بل التّحقيق إمكان التّعارض بين القطعيّين بهذا المعنى أيضاً لما صرّح به شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الكتاب من أنّ اعتبار القطعي بهذا المعنى على تقدير وجوده في الشّرعيّات لا بدّ فيه من

التماس قيام الدّليل عليه، فإنه كالظّني كما هو ظاهر واعتبار الأدلّة القطعيّة عندهم على ما عرفت مستند إلى نفس إفادتها القطع لا إلى شيء آخر).

وممّا ذكرنا يظهر تطرّق المناقشة إلى ما أفاده في حكم المقام في الفصول، فإنه قريب إلى ما أفاده الفاضل المتقدّم ذكره في المناهج، قال: «ولا يقع التّعارض بين الدّليلين القطعيّين، أعني المفيدين للقطع بمؤدّاهما بالفعل، سواء كانا عقليّين، أو سمعيّين، أو كان أحدهما عقليّاً والآخر سمعيّاً لأدائه إلى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد، إلا أن يكون المعتقد جاهلاً بالتّنافي فيخرج الكلام بالنّسبة إليه عن محلّ البحث، إذ لا تعارض عنده حقيقة ولو فسّر الدّليل القطعي بالفعلي نظراً إلى أنّه لا حكم للقطع الشّأني والدّليل الظّني بما يعمّ الفعلي والشّأني لوقوع التّعويل على كلّ منهما.

وفي الجملة: صحّ في تحرير المقام أن يقال: الدّليلان إن كانا قطعيّين امتنع وقوع التّعارض بينهما، وإن كان أحدهما قطعيّاً والآخر ظنياً رجّح القطعي، وإن كانا ظنّيين ففيه التّفصيل الآتي والفاضل المعاصر بعد أن حكم بامتناع التّعارض بين الدّليلين القطعيّين، قال: وكذلك لا يكون في قطعيّ وظنّي لانتفاء الظّن عند حصول القطع، فالتّعارض إنّما يكون بين دليلين ظنّيين ويشكل عليه بأنّ الظّن، كما لا يجامع القطع بالخلاف، كذلك لا يجامع الظّن به، إلا أن يريد بالظّني في الأوّل الفعلي وفي الثّاني ما يعمّ الشّأني، لكن يشوّش معه نظم التّحرير وساق الكلام إلى أن قال: وأما القطعيّان بالقوّة، أعني ما من شأنهما إفادة القطع ولو مع قطع النّظر عن معارضة الآخر، فيمكن وقوع التّعارض بينهما كما نبّهنا عليه في دفع شبهة الجبريّة وحكم هذا التّعارض أن يلاحظ أحدهما مع الآخر، فإن سقطا عن إفادة القطع سقط اعتبارهما في الموارد الّتي يطلب فيها القطع، وإن سقط أحدهما عن إفادته فقط تعيّن التّعويل على الآخر، وممّا قرّرنا يظهر

الكلام في تعارض الدّليل القطعيّ مع الظّني» انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع مقامه، وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا ينكشف لك وجوه المناقشة فيه، لأن الحكم بترجيح القطعي إذا عارض الظّني قد عرفت ما فيه من عدم إمكان التّعارض بينهما حتّى يحكم بالتّرجيح، ومنه يظهر أنّ الظّني بأيّ معنى يراد، سواء أريد منه الظّن الفعلي، أو الشّأني لا يمكن أن يعارض القطعي على ما أسمعناك في طيّ المناقشة على ما ذكره الفاضل النّراقي، فإذا أريد من إثبات التّعارض في الظّنّيين أنّه لا يتحقّق إلاّ فيهما على ما عرفت ولو بأن يتحقّق في الشّأنيين منهما، أو الشّأني والفعلي في مقابل القطعيّين والقطعيّ والظّنّي، فليس فيه تفكيك حتّى يختلّ معه نظم التّحرير ويتشوّش كما هو ظاهر، وكذا الحكم بتعارض القطعيّين الشّأنيّين مع الالتزام بما أفاده في حكم تعارضهما يرجع حقيقة إلى عدم التّعارض بينهما، إلاّ بحسب صورة البرهان فهو خارج عن حقيقة التّعارض كما هو ظاهر، وهو ليس محلاً لإنكار أحد، لأنّ التّعارض الصّوري بين البراهين ممّا لا يمكن إنكاره، لكن لا تعلّق به بالتّعارض المبحوث عنه في المقام إلى غير ذلك ممّا يقف عليه التأمّل في أطراف كلامه.

وقال: بعض السّادة ممّن تأخّر بعد جملة كلام له في معنى التّعارض ثمّ إنّهم قالوا إنّ التّعارض لا يكون إلاّ بين الظّنيين، وأما القطعيّان، أو المختلفان، فلا يمكن حصول المعارض بينهما.

وفيه: أنّ المراد من القطعي والظّني إن كان القطعيّة والظنّيّة في الصّدور، فلا ريب في جواز التّعارض في كلّ الصّور الثّلاث من القطعيّين والظّنّيين والمختلفين وإن كان القطعيّة والظنّيّة في اللّب والدّلالة، فإن كان المراد قطعيّة الدّليلين، أو ظنّيتهما، بمعنى أنه لو لا أحدهما لأفاد الآخر القطع، أو الظّن وإن لم يكن بعد ملاحظة التّعارض قطع ولا ظنّ، فلا ريب في جواز التّعارض بهذا

المعنى بين الكلّ أيضاً وإن كان المراد قطعيّة الدّليلين، أو ظنّيتهما شخصاً، أي فعلاً، فلا ريب في عدم جواز التّعارض في الكلّ ففي الفرضين الأوّلين لا وجه لقولهم بعدم الإمكان في القطعيّين والمختلفين، وفي الفرض الأخير لا وجه لقولهم بالإمكان في الظّنّيين، وإن كان في القطعيّين أو المختلفين الشّخصيّين وفي الظّنّيين أحد الفرضين الأوّلين فهو تفكيك خال عن الوجه، لكن الظّاهر منهم الأخير لزعمهم أنّ ما سوى الشّخصي لا يمكن في القطع، لأن العلّة التّامّة في القطع بعد حصولها لا يمكن التخلّف عنه بالتّعارض.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون انتفاء أحد الدّليلين شرطاً لإفادة الآخر القطع فيكونان قطعيّين طبعاً ولا دليل على عدم جواز ذلك عقلاً، بل هو واقع في الخبر كالوارد في دية إصبع المرأة، فإن العقل بعد سماع أنّ دية ثلاثة من إصبعها ثلاثون يقطع بأنّ دية الأربع لا تنقص عن دية ثلاث لو لا الإجماع على الرّجوع إلى عشرين، أو السّماع عن الإمام عليه السلام، كما أنّ أبان توحّش عن حكم الإمام عليه السلام، وساق الكلام إلى أن قال: «**وظهر من ذلك جواز تعارض القطعيّين عقليّين بالطّبع إذا كان حكم العقل تبعيّاً لا أصليّاً فتلك العلّة الّتي زعموها لعدم إمكان التّعارض في القطعيّين فاسدة، وأما العقليّان القطعيّان بالطّبع المستقلاّن في الحكم، وكذا النّقليّان، فلا دليل اجتهاديّاً فيه على الجواز عقلاً، ولكن أصالة الجواز والإمكان عقلاً يثبته ما لم يقم دليل على عدم الجواز عقلاً، ثمّ إنّهم قالوا بجواز تعارض الظّنّيين وعدم جواز تعارض ما عداهما، ولا ريب أنّ التّعارض له فردان أحدهما التّعادل والآخر التّرجيح، فإن كان مرادهم من جواز تعارض الظّنّيين جوازه بكلا قسميه، ومن عدم الجواز في القطعيّين والمختلفين عدم جوازه، كذلك ففيه أنّ التّعارض على وجه التّرجيح يمكن في المختلفين، فإن القطع يترجّح على الظّنّ عند التّعارض، وإن سلّمنا عدم جواز**

التعارض مطلقاً في القطعيّين للزم خروج العلّة التّامّة عن كونها علّة تامّة في الصّورتين من التّعارض، أي التّعادل والتّرجيح، إذ في الأوّل يلزم خروج كلتا العلّتين في الدّليلين عن العلّيّة التّامّة، وفي الثّاني يلزم خروج علّة المرجوح عن العلّيّة، وأما المختلفان، فلا يلزم إبطال العلّة عند التّرجيح القطعي، وإن كان مرادهم من جواز التّعارض في الظّنّيين المصرّح به التّعادل لكون جواز التّرجيح في الظّنّيين بديهيّاً وواقعيّاً، فلا حاجة إلى التّصريح به ومن عدم جوازه في غيرهما كذلك، أي عدم جوازه بطريق التّعادل ففيه أنّ في القطعيّين لا يجوز على مذاقهم التّرجيح أيضاً، وكذا لا يجوز في المختلفين بترجيح المقطوع على المظنون فلم صرّحوا بعدم جواز التّعادل في غير الظّنّيين ولم يصرّحوا بعدم جواز التّرجيح مطلقاً في القطعيّين، وفي الجملة في المختلفين وما الوجه في حصرهم عدم جواز التّعارض في غير الظّنّيين» انتهى كلامه رفع مقامه.

ولا يخفى أنّ فيه مواقع للنّظر والتّأمّل: أمّا أوّلاً: فلأنّ التّرديد في الدّليل القطعي بين كونه قطعياً باعتبار بعض الجهات، أو كونه قطعياً باعتبار المفاد والمدلول ممّا لا معنى له، لأن الدّليل القطعي لا يكون قطعياً على ما أسمعناك إلاّ بالاعتبار الثّاني الّذي لا ينفكّ عن قطعيّة جميع جهاته من الصّدور وجهته والدّلالة.

وأمّا ثانياً: فلأنه لا معنى لقوله فهو تفكيك خال عن الوجه بعد وضوح الوجه، حيث إنّ الدّليل القطعي عندهم ما كان اعتباره ذاتيّاً لأجل حصول القطع منه، وهو الّذي قضى البرهان العقلي بعدم إمكان تعلّق الجعل به على ما أسمعناك في طيّ مباحث القطع، وأما ما يفيد القطع نوعاً وإن انفكّ عنه في خصوصيّات المقامات من جهة الموانع فقد عرفت أنّ اعتباره يتوقّف على قيام الدّليل الشّرعي عليه في مورد الانفكاك، فيصير حينئذ كالدّليل الظّنّي في توقّف اعتباره على قيام

الدّليل عليه، ومثل هذا كما ترى غير متحقّق لنا في الأدلّة، مع أنه على فرض وجوده لا بدّ أن يتقيّد بصورة انفكاك القطع منه، إذ الجعل على وجه الإطلاق لا يجامع عدم إمكان تعلّق الجعل بالقطع، وهذا بخلاف الدّليل الظّني، فإن أكثر الأدلّة الظّنية، بل كلّها معتبرة عند المشهور من باب الظّن النّوعي المطلق، فلا ضير في إطلاق القول بأنّ التّعارض في الظّنّيين، هذا مضافاً إلى ما أسمعناك في المراد من وقوع التّعارض فيهما ومن وقوعه في الظّنّيين في الجملة في قبال القطعيّين والمختلفين وكون محلّه منحصراً فيهما، وهذا كما ترى لا يلازم وقوعه في جميع أقسام الظّنيين وعليه لا يلزم تفكيك أصلاً.

وأمّا ثالثاً: فلأنه لا معنى لقوله في الاستدراك، لكن الظّاهر منهم الأخير لزعمهم إلخ، إذ الزّعم المذكور لم يعهد من أحد، إذ لم يدّع أحد أنّ كلّما يفيد القطع لا بدّ وإن يفيده دائماً، كيف وقد أطبقوا على اشتراط عدم سبق ذهن السّامع بالشّبهة في حصول القطع من التّواتر فليس الوجه إلاّ ما عرفت في بيان التّفكيك.

وأمّا رابعاً: فلأنه لا معنى لما ذكره من وقوع التّعارض في الجملة بين القطعي والظّني لما عرفت من تقييد الدّليل الظّني ظنّاً، أو اعتباراً بعدم قيام الدّليل القطعي على الخلاف والتّرجيح فرع التّعارض الغير المجامع عقلاً مع أخذ أحد القيدين المذكورين كما هو واضح إلى غير ذلك ممّا يتوجّه عليه ممّا يقف عليه المتأمّل فيما ذكرنا وفي أطراف ما ذكره.

وقال سيّد مشايخنا في المفاتيح بعد نقل جملة من كلماتهم المتعلّقة بالمقام ما هذا لفظه: «والتّحقيق في المسألة عندي أن يقال إن كان مراد القائلين بجواز وقوع تعادل الظّنين المتعارضين أنّه يصحّ أن يتعارض الدّليلان الظّنيّان بحيث لا يترجّح أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه ويكون كلّ منهما مؤثّراً في

حصول الظّن بالفعل، بحيث يحصل له في زمان واحد ظنّان يتعلّق كلّ واحد بأحد الضدّين فهو باطل قطعاً لاستحالة ذلك عقلاً، لأن الظّن من الكيفيّات النّفسانيّة ويستحيل التّكليف بالمتضادّين في آن واحد، ولذا لا يمكن وقوع التّعارض بين القطعيّين وحصول القطعيّين المتنافيين في آن واحد، وإن كان مرادهم جواز وقوع تعادل الدّليلين اللّذين من شأنهما إفادة الظّن وإن لم يفيداه حين التّعارض فهو جيّد، لكن يمكن أن يقال بمثل هذا في القطعيّين، إلا أن يقال الدّليل القطعي لا يمكن فرض وجوده منفكاً عن إفادة القطع، لأنه علّة لها ولازمة لذاته كالزّوجيّة والأربع كما أشار إليه في المنية وهو في غاية الوضوح في الدّلائل القطعيّة البرهانيّة كالأشكال الأربعة، ولذا لا يجوز تعارضها، ولا كذلك الدّلائل الظّنية، فإنه يجوز وجودها منفكّة عن إفادة الظّن، لأنها إنّما يفيد الظّن بمحض العادة لا بغيرها، ولذا يجوز تعارضها وهو حسن في كثير من الأدلّة المفيدة للقطع، وأما ما يفيد القطع بحسب العادة كالحدسيات والتّجربيّات، فلا توجّه فيه ما ذكر فينبغي الحكم بجواز وقوع التّعارض بين الدّليلين منه فتأمّل» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال بعد ذلك ما هذا لفظه: وهل يجوز للشّارع أن ينصب للمكلّف دليلين ظنّيين متكافئين من جميع الجهات فيه إشكال انتهى كلامه. والإشكال الّذي ذكره أخيراً مبنيّ على ما ذكره بعض في التّعادل من منعه بين الظّنيين بعد قبول وقوع التّعارض بينهما، وهو وإن كان ضعيفاً، لأن حكم الشّارع بالتّخيير بين الخبرين المتكافئين على ما هو المسلّم عند المستشكل، وكذا حكمه بتخيير العامي في تقليد المتكافئين من المجتهدين ينافي الإشكال المذكور كما هو واضح، إلا أن الكلام فيه متعلّق بالتّعادل، ولعلّنا نتكلّم فيه إن شاء اللّه تعالى فقد تبيّن من مطاوي ما ذكرنا كلّه من أوّل المسألة إلى هنا أنّ مورد التّعارض الدّليلان الظّنيان

إذا كانا في مرتبة واحدة، سواء كانا آيتين، أو سنّتين، أو خبرين، أو مختلفين إذا لم يكن التّعارض على وجه يوجب عدم حجّيّة أحدهما بالخصوص، كما في الخبر المخالف للكتاب والسّنة على وجه التّباين الكلّي، فإنه ليس بحجّة نصّاً وفتوى كما أسمعناك عند التّكلّم في حجّيّة الأخبار وسنشير إليه، اللّهمّ إلا أن يقال بخروج الفرض عن تعارض الظّنّيين، فإنه إن لم يحتمل التّأويل في الآية فيما خالفها الخبر فيكون نصّاً وقطعيّاً من جميع الجهات بالفرض، وإن احتمل التّأويل فيها وإرادة ما يجامع ظاهر الخبر المخالف لها فيدخل في عنوان تعارض الخبر لظاهر الكتاب، ولا دليل على عدم حجّيّته وإن كانت النّسبة المنطقيّة التّباين فتأمّل.

ثمّ إنّك قد عرفت من مطاوي ما ذكرنا المراد من قول شيخنا في الكتاب والفرق بينه وبين المخصّص إلى آخره، وإن محلّ هذا الكلام فيما كان الخاص ظنياً بحسب الدّلالة حتّى يدخل الفرض في تعارض الظّاهرين لكي يكون تقديم الخاصّ على العامّ من باب التّرجيح بضميمة حكم العقل بعدم جواز صدور المتنافيين عن الحكيم، فلا بدّ من التّصرّف في أحد القولين وجعل الآخر قرينة له إذا كان صالحاً للقرينيّة، ومن هنا قد يقدّم العامّ على الخاصّ إذا كان أقوى منه فقرينيّة الخاصّ بحكم العقل بملاحظة الدّوران والتّرجيح، وهذا بخلاف الحاكم، فإن تقديمه على المحكوم ذاتي غير مستند إلى الدّوران والتّرجيح، فلا ينافي قوله بعد ذلك، ثمّ إنّ ما ذكرنا من الحكومة والورود إلى آخره، فإن مورده ومحلّه الخاصّ القطعي بحسب الدّلالة.

وبعبارة أخرى: الخاصّ الّذي يكون نصّاً وإن كان ظنياً من سائر الجهات كما يفصح عنه كلماته، فلا تنافي بين الكلامين أصلاً، كما أنّك عرفت من مطاويه الوجه فيما أفاده بقوله: (ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جار في الأصول

. . . .

اللّفظيّة أيضاً فإن حال الأصول اللّفظيّة من حيث كونها تعليقيّة ويعمل بها عند الشّك في المراد وعدم قيام القرينة على خلافها حال الأصول العمليّة، وإن فارقتها من حيث جريانها في كلام الشّارع) وقوله الّذي هو دليل على حكمه، ومن هنا تكون مقدّمة عليها وإن قيل بكون مبناها على التّعبّد، كما ربما يظهر من بعضهم في باب الاستصحاب حيث عمّمه للأصول اللّفظيّة كأصالة عدم التّخصيص والتّقييد والقرينة مع ابتنائه على الأخبار والتّعبّد وإن كان ضعيفاً على ما عرفته في الجزء الثّالث من التّعليقة، ومن هنا قد يقال بتقديمها على الأصول العمليّة وإن قيل بها من باب الظّن كما يظهر من صاحبي المعالم والزّبدة قدّس أسرارهما على القول بالأصول اللّفظيّة من باب التّعبّد على أحد الوجهين، وإن كان القول به مطلقاً وخصوص التّعبّد العقلائي في غاية الضّعف والسّقوط، فإذا كانت حال الظّواهر حال الأصول العمليّة من الجهة المزبورة، فلا إشكال في ورود ما يقابلها عليها إذا كان قطعياً، سواء كان من مقولة اللّب كالإجماع مثلاً، أو اللّفظ كالخاصّ اللّفظي القطعي صدوراً وجهة ودلالة مثلاً، فإن العمل به ورفع اليد عن أصالة العموم من باب وروده عليها على جميع الأقوال في مبنى اعتبار الظّواهر، فالعمل بالنّص القطعي في مقابل الظّاهر من باب الورود لا محالة، وأما إذا لم يكن قطعياً وكان نصاً بحسب الدّلالة وظنّياً بحسب إحدى الجهتين الآخرتين، أعني الصّدور، أو جهته، فإن كان مبنى اعتبار الظّاهر المقابل على الظّن الشّخصي على ما ذهب إليه بعض الأفاضل ممّن تأخّر حسبما عرفت في الجزء الأوّل من التّعليقة، فلا إشكال في خروجه عن موضوع التّعارض على ما أسمعناك سابقاً، فإن عدم حصول الظّن الشّخصي بالمراد من الظّاهر، أو ارتفاعه ولو من جهة قيام الأمارة الغير المعتبرة على خلافه موجب لعدم حجّيّة من جهة عدم وجود مناط حجّيّته واعتباره، ولو جعل مجرّد ارتفاعه بواسطة قيام النّص على الخلاف وروداً

. . . .

مسامحة لم يكن به بأس، وكذا إذا كان مبناه على الظّن النّوعي المقيّد بعدم قيام مطلق الظّن على الخلاف ولو لم يكن معتبراً، أو التّعبّد المقيّد كذلك، وإن كان مبناه على أحدهما مقيّداً بعدم قيام الدّليل المعتبر على الخلاف، ولو لم يكن قطعياً فيكون النّص وارداً عليه وإن كان مبناه على الظّن النّوعي، أو الظّهور العرفي الأخصّ من الظّن النّوعي المطلق، والأعمّ من المقيّد منه ومن الظّن الشّخصي على ما عرفت في الجزء الأوّل من التّعليقة عند الكلام في حجّيّة الظّواهر، أو التّعبّد من غير تقييد بشيء لا وجوداً ولا اعتباراً، لا عرفاً ولا شرعاً في شيء من هذه الوجوه فيكون مناط الاعتبار هو الكشف عن المراد لو خلّي وطبعه عند الشّك في إرادة الظّاهر وخلافه على القول بإناطة الاعتبار بالكشف والظّن، سواء كان مستنداً إلى الوضع من حيث غلبة إرادة المعنى الموضوع له من الألفاظ، أو إليه بملاحظة عدم قيام القرينة المعتبرة على الخلاف من حيث إنّ الثّابت كون الوضع مقتضياً للظّهور لا علّة تامّة له فيكون الوضع جزءا للسّبب، بل على القول بكون القرينة مانعة لا بدّ من دخل عدمها في العلّة التّامّة للظّهور فتدبّر.

فيكون النّص حاكماً عليه في هذه الصّورة من حيث إنّ الأخذ بالظّاهر في هذا الفرض، أي مع قيام النّص على إرادة خلاف الظّاهر الصّالح للقرينيّة لا بدّ أن يستند إلى احتمال عدم الصّدور مثلاً، فإذا حكم الشّارع بالصّدور وعدم الاعتناء باحتمال عدم صدوره، فلا محالة يكون دليل التّعبّد بالصّدور حاكماً وشارحاً لما دلّ على وجوب العمل بالظّاهر عند احتمال إرادته، وعدم قيام القرينة على خلافه فهو حاكم على الدّليل الشّرعي الدّال على حجّيّة الظّواهر ولو بعنوان إمضاء الطّريقة وبمنزلته بالنّسبة إلى بناء أهل العرف واللّسان.

وإن شئت قلت: إنّ معنى حكم الشّارع بعدم الاعتناء باحتمال عدم صدور

فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جار وغير مقتض، لأن موضوعه مجهول الحكم وإن كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير وكل ذلك

النّص جعله قرينة للظّاهر، وعدم الاعتناء باحتمال عدم وجود القرينة وهو الرّجوع إلى الظّاهر في حكم الشّارع لو لا حكمه بعدم الاعتناء، فتقديم النّص على الظّاهر في الفرض ليس كتقديم الأظهر على الظّاهر عند العرف من حيث رجوعه إلى التّرجيح بقوّة الظهور مع وجود التّعارض، وإن كان لبنائهم موضوعيّة في حقّنا، بل جهته الحكومة والتّقدم الذّاتي فيخرج عن موضوع التّعارض والتّنافي على ما عرفت من عدم صدق المعارض على الشّارح للدّليل الآخر، فيكون تقديم النّص على الظّاهر كتقديم الدّليل الاجتهادي الظّني على الأصل الشّرعي المعمول به عند الشّك في الواقع والاحتمال، وإن زعم بعض معاصرينا فيما أملاه في المسألة الفرق بينهما فجعل الأوّل من التّعارض والثّاني خارجاً عنه، بزعم اختلاف المحمول في الأصل والدّليل، لكنّك قد عرفت ضعفه، ولعلّنا نتكلّم فيه زيادة على ما عرفت بعد ذلك إن شاء اللّه تعالى.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر لك الوجه في قول شيخنا قدس سره، هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظّهور من حيث أصالة عدم القرينة، وأما إذا كان من جهة الظّن النّوعي الحاصل إلخ، فإن إثبات قرينيّة النّص إنّما هو بحكم الشّارع الرّاجع إلى إيجابه عدم الاعتناء باحتمال عدم الصّدور المسبّب عنه الشّك في قرينيّة النّص، وهذا بخلاف كون حجّيّة الظّهور النّوعي مقيّداً بحسب الاعتبار عند العرف والعقلاء بعدم وجود الظّن المعتبر على الخلاف.

مرتفع بالدليل العلمي المذكور.

وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه، أعني الشك، إلا أنه يرفع حكم الشك، أعني الاستصحاب.

وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبيناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله عليه، نظير الدليل الدال على أنه لا حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك، أو مع حفظ الإمام، أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام هذه الشكوك، فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموماً ولا خصوصاً لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور.

والفرق بينه وبين التخصيص أن كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع القرينة الصارفة، وهذا بيان بلفظه للمراد ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

ثم الخاص إن كان قطعياً تعين طرح عموم العام وإن كان ظنياً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بد من الترجيح بخلاف الحاكم، فإنه يكتفى به في صرف المحكوم عن ظاهره، فلا يكتفى بالمحكوم وصرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أخرى كما يتضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة.

فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين حيث لا يقدم

المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأن صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى هي مدفوعة بالأصل، وأما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص، وإلا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه، فلنرجع إلى ما نحن بصدده من ترجيح حكومة الأدلة الظنية من الأصول فنقول: قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل والحرمة حكماً شرعياً، أعني الحل ثم حكم بأن الأمارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة، بمعنى أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للأمارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كأن يترتب عليه لو لا هذه الأمارة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية، فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

ثم إن ما ذكرنا من الورود والحكومة جار في الأصول اللفظية أيضاً فإن أصالة الحقيقة، أو العموم معتبرة إذا لم يكن هناك قرينة على المجاز.

فإن كان المخصص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي، وإن كان المخصص ظنياً معتبراً كان حاكماً على الأصل، لأن معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا حجية هذه الأمارة وهو وجوب العمل بالعموم، فإن الواجب عرفاً وشرعاً العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل، فثبت أن النص وارد على أصالة الحقيقة في الظاهر إذا كان قطعياً من جميع الجهات وحاكم عليه إذا كان ظنياً في الجملة كالخاص الظني السند مثلاً،

ويحتمل أن يكون الظن أيضاً وارداً بناء على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الأصول العقلية فتأمل.

هذا كله على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة.

وأمّا إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة، أو من غيرها، فالظاهر أن النص وارد عليها مطلقاً وإن كان النص ظنياً، لأن الظاهر أن دليل حجية الظن الحاصل بإرادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه.

فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ويكشف عما ذكرنا أنا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه أضعفية مرتبة الظن الخاص من الظن العام حتى يقدم عليه، أو مكافأته له حتى يتوقف، مع أنا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص فضلاً عن أن يرجح عليه.. نعم لو فرض الخاص ظاهراً أيضاً خرج عن النص وصارا من باب تعارض الظاهرين وربما يقدم العام.

وهذا نظير ظن الاستصحاب على القول به، فإنه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأمارة المعتبرة المخالفة له فيكشف عن أن إفادته للظن، أو اعتبار ظنه النوعي مقيد بعدم قيام ظن آخر على خلافه فافهم.

ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون في الأدلة القطعية، لأن حجيتها إنما هي من حيث صفة القطع والقطع بالمتنافيين، أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن.

ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة

الظن الفعلي، لأن اجتماع الظنين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان للظن الفعلي، فإن بقي الظن في أحدهما فهو المعتبر، وإلا تساقطا، وقولهم إن التعارض لا يكون إلا في الظنين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظن.

وإنّما أطلقوا القول في ذلك، لأن أغلب الأمارات، بل جميعها عند جل العلماء، بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا معتبرة من هذه الحيثية لا لإفادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به.

ومثل هذا في القطعيات غير موجود، إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه للقطع.

لأن هذا يحتاج إلى جعل الشارع فيدخل حينئذ في الأدلة الغير القطعية، لأن الاعتبار في الأدلة القطعية من حيث صفة القطع فهي في المقام منتفية فيدخل في الأدلة الغير القطعية لا أن المراد من الدليل هو ما يكون اعتباره بجعل الشارع، وإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين، لأن المتعارضين إما أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر، وأما أن لا يكون، بل يكونان متعادلين متكافئين.

وقبل الشروع في بيان حكمهما لا بد من الكلام في القضية المشهورة[1]

---

(١) الكلام في المقام يقع في موضعين: أحدهما: في المراد من القاعدة وشرح الألفاظ الواقعة فيها.

ثانيهما: في مدركها فنقول المراد من الجمع حسبما يفصح عنه كلماتهم الأخذ بجميع جهات المتعارضين وإن أوجب التصرّف في الدّلالة، وإلا لم يكونا متعارضين، فإن مرجع الجمع حقيقة إلى تحكيم دليل الجهتين وترجيحه على دليل اعتبار الظّاهر فطرح الظّاهر بقرينة الأظهر داخل في الجمع، ومنه يظهر عدم جريان

القاعدة في الآيتين المتعارضتين ولا في السّنتين النّبويّين ولا في الخبرين القطعيّين من حيث الصّدور والجهة، إذ لا دوران بين الأمرين في هذه الموارد، فيتعيّن الحكم بإرادة خلاف الظّاهر منهما، أو من أحدهما على التّعيين إذا كان هناك معيّن من الدّاخل، أو الخارج، أو لا على التّعيين إذا لم يكن فيحكم إجمالاً بإرادة ما يجامع الواقع من المتعارضين وإن لم نعلمه بعينه، ومنه يعلم تطرّق المناقشة إلى ما ذكره بعض أفاضل من عاصرناه من جريان القاعدة في الكتاب والسّنة حيث قال في طيّ الأمور الّتي ذكرها في المقام الثّالث: أنّ الجمع كما يأتي في أخبار الآحاد الظّنية، كذلك يأتي في قطعي الصّدور، بل في آيات الكتاب أيضاً من غير فرق وفي الموضعين يحتاج إلى الدّليل، لأنّ الأصل في المتعارضين التّساقط انتهى كلامه وهو كما ترى، اللّهمّ إلا أن يكون مراده جريان نفس الجمع لا القاعدة المختصّة بالأخبار الظّنية فتدبّر.

كما أنّه يظهر منه عدم جريانها في النّصين ضرورة عدم إمكان التّصرف فيهما من حيث الظّهور والتّأويل، وإن أمكن الجمع بمعنى آخر وهو التّبعيض من حيث العمل بأدلّة الصّدور مثلاً، كما يراد من الجمع بين البيّنتين في الموضوعات والطّرح في العامّين من وجه في أدلّة الأحكام ترجيحاً، أو تخييراً، فإن لازم الأخذ بهما في مادّتي الافتراق مع الطّرح الصّدوري هو التّبعيض في الحكم بالصّدور وفي العمل بدليل حجيّتهما صدوراً، فيكون كالجمع بين البيّنتين كما ستقف على شرح القول فيه، وقد وقع التّصريح بما ذكرنا في المراد من الجمع مع كمال ظهوره في الكتاب وفي كلام غير واحد، فلا تغرّنّك ما تراه في كلام بعض هذا بعض الكلام في الجمع، وأما الإمكان فكلماتهم غير نقيّة عن التّشويش والاختلاف في المراد منه، وقد صرّح شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الكتاب بأنّ المراد منه الإمكان العرفي في مقابل الامتناع عندهم، حيث إنّ الحكم بإرادة خلاف الظّاهر من اللّفظ من دون قرينة وشاهد ممتنع عند العرف والعقلاء وأهل اللّسان، وإلا لم

يكن الظّهور معتبراً عندهم وهو خلف ووافقه في ذلك غير واحد، بل استظهره من كلام صاحب الغوالي المدّعي للإجماع على تقديم الجمع على الطّرح، إذ لو لا إرادة هذا المعنى لم يبق مورد للعمل بالمرفوعة، مع أنه صرّح بوجوب الرّجوع إليها فيما لم يمكن الجمع بين الخبرين المتعارضين، إذ على تقدير إرادة الإمكان العقلي وحمل المتعارضين، أو أحدهما على معنى لا شاهد له أصلاً بمجرّد إمكان إرادته واحتماله بضرب من التّأويل لم يبق مورد للعمل بالحديث، وحاصل هذا المعنى كما ترى بعد خروج فرض وجود الشّاهد من الخارج على إرادة خلاف الظّاهر من المتعارضين عن محلّ الكلام، وخروج النّص والظّاهر عن عنوان المتعارضين على ما عرفت وستعرف يرجع إلى بيان لزوم تقديم التّرجيح من حيث الدّلالة وقوّة الظّهور على سائر وجوه التّراجيح، كتقديمه وتقديمها على التّخيير اتّفاقاً في قبال من أوهم كلامه تقديمها عليه كالشّيخ قدس سره في بعض كلماته على ما ستقف عليه. ولو جعل تقابل النّص والظّاهر من التّعارض مسامحة أمكن التّعميم له، فتكون القاعدة مسوّقة لبيان تأخّر مرتبة سائر وجوه التّراجيح عمّا كان في المتعارضين من الشّاهد على التّصرّف، سواء كان بالنّصوصيّة، أو قوّة الظّهور والدّلالة.

هذا والظّاهر من غير واحد هو الإمكان العقلي تحكيماً لدليل الصّدور مثلاً على دليل اعتبار الظّهور، فيحكم لأجله بإرادة ما لا يساعده ظاهر المتعارضين منهما، أو من أحدهما، فيحكم بإرادة عذرة غير المأكول ممّا دلّ على كون ثمن العذرة سحتاً، وبإرادة خرء المأكول وبوله ممّا نفى البأس عن خرء الطّير وبوله جمعاً، وهكذا إذا لم نقل بتيقّن إرادة غير المأكول من الحديث الأوّل والمأكول من الثّاني فيكون كلّ منهما نصّاً من جهة وظاهراً من أخرى، فيدفع ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر، أو قلنا بذلك مع الالتزام بعدم تأثير متيقّن الإرادة في النّصوصيّة بحسب اللّفظ كما ستقف على شرح القول فيه، ومثله ما إذا ورد في العرف من

. . . .

المولى الأمر بإكرام العلماء والنّهي عن إكرامهم، فيحمل الأوّل على إرادة العدول والثّاني على إرادة الفسّاق منهم جمعاً، وبهذا سلك جماعة في الفقه منهم ثاني الشّهيدين في مواضع من كتبه والمتصوّر المعقول من هذا الوجه ما إذا أمكن حمل المتعارضين، أو أحدهما على خلاف الظّاهر بضرب من التّأويل والتّصرّف من غير قرينة من الدّاخل والخارج كما عرفته في المثالين، وأما مجرّد الحكم بإرادة خلاف الظّاهر على سبيل الإجمال وإن لم يحكم بتعيينه أصلاً، كما يسلك فيما كان ظاهره من الآيات والسّنة خلاف الدّليل القطعي من العقل والإجماع حتّى يصير نتيجة الجمع هي مجرّد الحكم بإجمالهما والرّجوع إلى الأصول العمليّة، فالظّاهر أنّه ليس مراداً من القاعدة اتفاقاً، لأنه يوجب سدّ باب التّرجيح والتّخيير والهرج والمرج وفقهاً جديداً قطعاً، وإن أوهمه بعض كلمات شيخنا في الكتاب على ما ستقف عليه.

ثمّ إنّ الجمع الّذي ارتكبه الشّيخ قدس سره في الأخبار المتعارضة في كتابيه يمكن أن يكون مبناه على هذا المعنى الثّاني على أضعف الاحتمالين وإن يكون مبنيّاً على مجرّد رفع التّعارض والاختلاف الواقعي بين الأخبار المتعارضة مع كثرتها من غير أن يكون العمل عليه، صوناً لحفظ إيمان العامة وعدم خروجهم عن هذا الدّين من جهة مشاهدة كثرة الاختلاف بين الأخبار كما ذكره في أوّل كتابه، ومن هنا سمّي بالجمع التّبرعي في كلماتهم.

ثمّ إنّ المتّبع الدّليل الّذي أقيم على الجمع، فلا فائدة في إتعاب النّظر في تحقيق المراد بعد ظهور الاختلاف فنتكلّم في المقام الثّاني في كلّ من المعنيين، فإذا لم يساعد الدّليل على المعنى الثّاني، فلا نقول به وإن كان مرادا من القاعدة هذا، وأما الأولويّة، فالمراد بها كما صرّح به غير واحد هو التّعيين كما هو شايع من استعمالها كما في آية أولي الأرحام ولم يخالف فيه أحد ظاهراً، فإن بعض الأخباريّين وإن ذهب إلى رجحان التّرجيح وكونه أفضل والأولى دفعاً للتّعارض

بين الأخبار العلاجيّة على ما ستقف عليه، إلا أن من أوجبه قدّم الجمع عليه وهو الّذي يقتضيه دليله أيضاً، وأما الطّرح، فلا إشكال في كون المراد منه الأعمّ من القسمين، أي الطّرح معيّنا للتّرجيح ولا على التّعين للتّخيير كما هو صريح كلام ابن أبي جمهور وغيره وهو الّذي يقتضيه دليله أيضاً، وإن كان في كلام الشّيخ والمحقّق القمّي قدس أسرارهما في باب حمل العامّ على الخاصّ ما يتوهّم منه خلافه كما ستقف عليه هذا بعض الكلام في المراد من القاعدة.

وأمّا الكلام في مدركها فحاصله: أنّه استدلّ لها بوجوه: الأوّل: الإجماع ادّعاه ابن أبي جمهور في غواليه ويظهر من غيره أيضاً.

الثّاني: أنّ دلالة اللّفظ على تمام معناه أصليّة وعلى جزئه تبعيّة وإهمال الثّاني اللاّزم على تقدير الجمع أولى من إهمال الأوّل اللاّزم على تقدير الطّرح ذكره العلاّمة قدس سره في محكيّ النّهاية.

الثّالث: أنّ الأصل في الدّليلين الإعمال فيجب الجمع مهما أمكن لاستحالة التّرجيح من غير مرجّح ذكره ثاني الشّهيدين قدس أسرارهما وغيره في الاستدلال على القاعدة.

وأنت خبير بما في هذه الوجوه من وجوه المناقشة، بل الفساد:

أمّا الأوّل: فلأنه إن أريد من الجمع في كلام مدّعي الإجماع الجمع في الجملة على سبيل القضيّة المهملة، أعني بعض أفراده.

وبعبارة أخرى: المعنى الأوّل من الجمع الّذي يساعد عليه العرف وأهل اللّسان عند عرض المتعارضين عليهم، ففيه: أنّ الإجماع عليه بحسب الظّاهر وإن كان مسلّماً بعد البناء على عدم قدح مخالفة ما يتراءى من الشّيخ والمحقّق القمّي قدس أسرارهما فيه، إلا أنه لا يجدي في دعوى الكليّة، كما ربما يستظهر من كلام المدّعي وإن أريد منه الكليّة، أي المعنى الثّاني الّذي عرفته فتطرّق المنع إليه واضح جلي وإن كان ظاهر جماعة في الفقه عند الاستدلال بالقاعدة، بل ذكر

شيخنا قدس سره أنّه لو ادّعي الإجماع على فساد هذا المعنى، كما عن الفريد البهبهاني قدس سره فيما أملاه في القاعدة كان أولى بالتّصديق.

وأمّا الثّاني: فلأنه يتوجّه عليه: أوّلاً: أنّ هذا الدّليل على فرض تماميّة أخصّ من المدعى، إذ ليس الكلام في الجمع في خصوص ما يتوقّف الجمع فيه على التّصرف في المتعارضين كما هو ظاهر، وإثبات المدّعى بضميمة الإجماع المركّب خروج عن الاستدلال بنفس الدّليل المذكور، اللّهمّ إلا أن يقال إنّ الغرض دوران الأمر بين طرح الدّليلين من غير نظر إلى تعدّده ووحدته، أو يقال إنّ الغرض من هذا الدّليل هو إثبات المدّعى في بعض صور المسألة في قبال السّلب الكلّي كما ذكره بعض أفاضل من تأخّر.

وثانياً: نمنع من لزوم طرح الدّلالة الأصليّة، بل مطلق الدّلالة على تقدير الطّرح، بل اللاّزم هو طرح السّند ليس إلاّ على تقديره كما ستقف على شرح القول فيه عن قريب.

وثالثاً: أنّ دلالة العام على أفراده ليست بالتّضمّن على ما يقتضيه التّحقيق عند المحقّقين، لأن العموم الموضوع له أمر بسيط وحداني لا تركيب ولا تجزية فيه أصلاً، ولا ينافيه ظهور العام في إرادة الباقي بعد ورود التّخصيص عليه إن لم يكن دليلاً عليه فتأمّل. والتّفصيل يطلب من مسألة العموم والخصوص.

ورابعاً: بعد الإغماض عمّا ذكر يلزم على تقدير الجمع أيضاً طرح الدّلالة الأصليّة والأخذ بالتبعيّة وإليه يرجع ما عن العلاّمة قدس سره في النّهاية في الاعتراض على الدّليل المذكور بـ«أنّ العمل بكلّ منهما من وجه عمل بالدّلالة التّابعة من الدّليلين والعمل بأحدهما دون الآخر عمل بالدّلالة الأصليّة، والتّابعة في أحد الدّليلين وإبطالهما في الآخر، ولا شكّ في أولويّة العمل بأصل وتابع من العمل بتابعين وإبطال الأصلين» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى لا بدّ أن

يكون مبنيّاً على الإغماض والمماشاة، وإلا فقد عرفت أنّه على الطّرح لا يلزم إبطال الدّلالة أصلاً.

هذا وقد ناقش فيما أفاد قدس سره السيّد عميد الدّين في محكيّ شرح التّهذيب: بـ«أنّ العمل بأصل وتابع إنّما يكون راجحاً بالنّسبة إلى العمل بتابعين إذا كانا من دليلين لا ما إذا كانا من دليل واحد وكان التّابعان من دليلين، لأن فيه تعطيلاً للّفظ وإلغاء له بالكلّية، ومن المعلوم أن التّأويل أولى من التّعطيل» انتهى كلامه.

وأنت خبير بما فيه، فإنه في مقام الاعتراض على الدّليل المذكور ولا يتوجّه عليه ما أورده عليه، وإن كان التّحقيق عندنا حسبما ستقف عليه عدم أولويّة لأحدهما على الآخر بالنّظر إلى دليل حجيّة الصّدور والظّهور، ويظهر ما في كلام السيّد ممّا سنذكره إن شاء اللّه تعالى.

وخامساً: أنّ هذا الوجه مجرّد استحسان لا يجوز الاعتماد عليه والمعتمد هو الدّليل القاضي بترجيح أحدهما على الآخر من الخارج فتدبّر.

وأما الثّالث: فلأنه غير محصّل المراد بظاهره كما صرّح به المحقّق القمّي وغيره، فإن في الطّرح ليس ترجيحاً من غير مرجّح أصلاً، فإن طرح أحدهما معيّناً لمكان رجحانه ليس فيه ترجيحاً من غير مرجّح ضرورة كونه من جهة المرجّح بالفرض، ولا على التّعيين الّذي هو مرجع التّخيير لا ترجيح فيه أصلاً حتّى يتكلّم أنّه مع المرجّح، أو لا معه، وأما اختيار أحدهما بحسب الدّواعي الّذي ليس من مقولة الحكم أصلاً، فلا ينفكّ عن المرجّح النّفساني فأين التّرجيح بلا مرجّح؟

قال: في القوانين بعد نقل الوجه المذكور عن التّمهيد ما هذا لفظه: «ولم أتحقّق معنى قوله لاستحالة التّرجيح من غير مرجّح، إذ المفروض عدم ملاحظة المرجّح، وإلا فقد يوجد المرجّح لأحدهما» انتهى كلامه رفع مقامه.

ووجّهه في القوانين بعد الاعتراض الّذي عرفته بما هذا لفظه وتوجيهه أن يقال: إنّه مراده إذا أمكن العمل بكلّ منهما ولو كان بإرجاع التّوجيه إلى كليهما فمع ذلك لو عمل بأحدهما وترك الآخر فيلزم التّرجيح من غير مرجّح، إذ المفروض أنّ موضوع الحكمين مغاير في الدّليلين، فلا معنى لملاحظة التّرجيح بينهما، لأن كلّ واحد من الدّليلين حينئذ دليل على حكم شيء آخر، فضعف أحدهما بالنّسبة إلى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله إلى آخر ما ذكره قدس سره.

وحاصله كما ترى: أنّه بعد الجمع والتّأويل يكون الموضوع في كلّ منهما مغايرا لموضوع الآخر، فإن عمل بأحدهما دون صاحبه حينئذ لزم التّرجيح بلا مرجّح، هذا وفيه ما لا يخفى، إذ مجرّد إمكان التّأويل لا يوجب اختلاف الموضوعين، وإنّما الموجب له فعليّة التّأويل والكلام فيها فهو كما ترى أيضاً غير محصّل المراد، كما صرّح به غير واحد ووجّهه بعض من قارب عصرنا بعد الاعتراض عليه أيضاً بما هذا لفظه: «أقول ويمكن توجيهه إمّا بجعله تعليلاً لكون **الأصل في كلّ منهما الإعمال، أو للجمع بما أمكن من غير اختصاص ببعض وجوه الجمع، أو لما يفهم من كلامه من وجوب الجمع لا مجرّد الجواز، أو الأولويّة**» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بما في الأخير، وأما الأوّلان، فلا بأس بهما في مقام التّوجيه وإن كان الأوّل أظهر، والمراد منه أنّ بعد تساوي المتعارضين فيما هو المعتبر في حجيّتهما الذّاتيّة ككونهما خبر واحد عدل مثلاً، فلا بدّ من الالتزام بشمول الدّليل لهما من غير فرق، إذ لو قيل بشمول الدّليل لأحدهما دون الآخر بعد فرض تساويهما بالنّظر إليه لزم التّرجيح من غير مرجّح، والمراد من الأصل في كلامه القاعدة، أو الظّاهر المستفاد من دليل اعتبار المتعارضين، وحاصله جعل نسبة دليل الاعتبار بالنّسبة إلى المتعارضين كنسبته بالنّسبة إلى الأفراد الغير المتعارضة من

حيث الحكم بالشّمول الذّاتي والشّأني.

فإن شئت قلت على تقدير الطّرح: إمّا أن نقول بعدم شمول دليل الاعتبار للمطروح مع كونه مساويا للمأخوذ في شرائط العمل والحجيّة، وأما أن نقول بوجود المقتضي للعمل فيهما، إلا أن التّعارض مانع له فيجب رفع اليد عن العمل بأحدهما لعدم إمكان العمل بهما، والأوّل ترجيح بلا مرجّح، والثّاني لا يصلح مانعاً بعد إمكان التّأويل، والعمل بهما في الجملة ولو بالحمل على إرادة خلاف الظّاهر، ولعلّه راجع إلى تحكيم دليل الصّدور على دليل الظّاهر على ما أسمعناك سابقاً إجمالاً، وسنتكلّم فيه تفصيلاً.

وقال في المناهج: «قوله لاستحالة التّرجيح من غير مرجّح يريد به أنّا إن عملنا بأحد المتعارضين وطرحنا الآخر مع إمكان الجمع لزم التّرجيح من غير مرجّح، إذ ليس طرح أحدهما والعمل بالآخر أولى من العكس لا يقال قد يتحقّق لأحدهما مرجّح من حيث المتن، أو الخارجيّة، فكيف يصحّ نفيهما، لأنّا نقول لا يصلح تلك المرجّحات للتّرجيح مع إمكان الجمع بحمل الظّاهر على الصّريح، مثلاً إذا تعارض العامّ والخاصّ وكان الأوّل أقوى سنداً فقوّة سنده لا تصلح مرجحاً لتقديمه على الخاصّ لضعف دلالة الأوّل وقوّة دلالة الثّاني، فتقديمه عليه ترجيح من غير مرجّح، ولا يذهب عليك أنّ هذا التّعليل قاصر عن إفادة المقصود، لأنه إنّما يقضي ببطلان تعيين أحدهما للحجيّة وهو غير متعيّن على تقدير ترك الجميع لإمكان ترجيحهما معاً، أو البناء على التّخيير» انتهى كلامه. وهو كما ترى مبنيّ على حمل كلام المستدلّ على صورة وجود الشّاهد الدّاخلي للجمع، سواء كان بنصوصيّة أحدهما، أو قوّة في دلالته، فيخرج عن مسألة التّعارض في بعض الصّور، بل جميعها في وجه ستقف عليه فيتوجّه عليه السّؤال الّذي أشار إليه بقوله: (لا يقال) وما نبّه عليه بقوله: (ولا يذهب عليك)، فالأولى في توجيه هذا الوجه التّشبّث

بالوجه الأوّل المذكور في كلام بعض أفاضل مقاربي عصرنا، ثمّ إنّ المذكور في كلام بعض فضلاء العصر كون الأصل في المسألة عدم الجمع وبطلانه فيلزم على مدّعيه إقامة الدّليل عليه، سواء على القول بالطّريقيّة في المتعارضين، أو السّببيّة، فإن لازم الأوّل تساقطهما، فلا يجوز الأخذ بواحد منهما فضلاً عن الأخذ بكليهما ولازم الثّاني بحكم العقل التّخيير، فلا معنى للأخذ بهما، ولكنّك خبير بما فيه، فإن للقائل بالجمع أن يقول بأنّ مورد التّساقط والتّخيير فيما لا يمكن العمل بالدّليلين بحسب أدلّة الصّدور، وإلا فلا تعارض في الحقيقة، فالمانع من الجمع حقيقة هو دليلي التّعبّد بالظّهور كما ستقف عليه.

إذا عرفت ذلك فنقول تحقيقاً للمقام وتوضيحاً للمرام: أنّ صور التّعارض لا يخلو من أربعة، لأنه إمّا أن يكون لأحدهما قوّة بحسب الدّلالة، أو لا، وعلى الثّاني أمّا أن يحصل الجمع بالتّصرّف في أحدهما محمولاً، أو موضوعاً، أو يتوقّف على التّصرف فيهما كذلك، وعلى الأوّل، أي حصول الجمع بالتّصرف في أحدهما، إما أن يكون النّسبة بينهما العموم من وجه، أو غيره من العموم والخصوص، أو التّباين، فالصّور أربعة والكلام في حكم الصّور قد يقع فيما يقتضيه القاعدة بملاحظة دليلي اعتبار الصّدور والظّهور وإن مقتضاهما تقديم الجمع على الطّرح، أو العكس، أو لا اقتضاء لهما أصلاً، فلا أولويّة لأحدهما على الآخر، وقد يقع فيما يقتضيه الدّليل الخارجي، والكلام من الجهة الأولى، أي فيما يقتضيه القاعدة إنّما هو في غير الصّورة الأولى، وأما هي فلا إشكال في أنّ مقتضاها تقديم الجمع على الطّرح كما ستقف عليه، وتفصيل القول من الجهة الأولى أنّك قد عرفت أنّ ظاهر غير واحد كون مقتضى القاعدة تقديم الجمع على الطّرح وأولويّته بالنّسبة إليه مطلقاً، وقد يقال إنّ مقتضاها العكس مطلقاً، وقد يقال إنّ مقتضاها التّسوية بينهما وعدم أولويّة لأحدهما على الآخر مطلقاً، وقد يقال إنّ مقتضاها التّفصيل وتقديم

الطّرح فيما يتوقّف الجمع على التّصرّف في المتعارضين دون ما لا يتوقّف على التّصرف فيهما، وقد يقال بالتّفصيل فيما يحصل الجمع بالتّصرف في أحدهما بين ما كانت النّسبة بينهما العموم من وجه وغيرها فيقال بتقديم الجمع على الطّرح في الأوّل دون الثّاني، وقد يقال بالعكس.

والّذي يقتضيه التّحقيق عدم أولويّة لأحدهما على الآخر بالنّظر إلى القاعدة مطلقاً نظراً إلى عدم تحكيم وتقديم ذاتي لما دلّ على البناء على صدور المتعارضين على ما دلّ على البناء على اعتبار ظهورهما فيما لم يجعل العرف أحدهما صارفاً وقرينة على رفع اليد عن ظاهر الآخر، كما هو المفروض، كما أنّه لا تحكيم للعكس أيضاً، لأن الشّك في شيء منهما ليس مسبّباً عن الشّك في الآخر، غاية ما هناك حصول العلم الإجمالي بملاحظة عدم صدور المتنافيين واقعاً عن الشّارع بحكم العقل لبيان الحكم الواقعي وباختلال جهة من الجهات المعتبرة في المتعارضين من الصّدور، أو جهته، أو دلالته، فلا يمكن جعل دليل اعتبار بعض الجهات الثّلث حاكماً على غيره وبمنزلة الدّليل بالنّسبة إليه، فكما لا يمكن أن يجعل دليل اعتبار ظاهر قوله مثلاً أكرم العلماء حاكماً على دليل صدور قوله لا تكرم العلماء مثلاً فيحكم لأجله برفع اليد عمّا دلّ على التّعبد بصدوره والبناء عليه، كذلك لا يمكن جعل دليل التّعبّد بصدوره حاكماً على ما دلّ على اعتبار ظاهر قوله أكرم العلماء وقرينة صارفة عن ظهوره بإرادة بعضهم، وكذا جعل دليل اعتبار صدوره حاكماً على دليل ظاهر قوله لا تكرم بإرادة البعض الآخر بحيث يرفع التّعارض بينهما، وكذا فيما يحصل الجمع برفع اليد عن ظاهر أحدهما، كما إذا ورد اغسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، فإنه يحصل الجمع برفع اليد عن ظاهر أحد المحمولين، لا يقال إنّ المعتبر ظاهر ما فرغ صدوره عن الحجّة نبيّاً كان، أو وصيّاً فاعتبار الظّهور متفرّع على الصّدور، فلا يكون في مرتبته حتّى يزاحمه ويعارضه، لأنّا

. . . .

نقول ما ذكر وإن كان مسلّماً، إلا أن التقدّم والتّأخر بحسب المرتبة إنّما يلاحظان بالنّسبة إلى كلّ قول وحديث صدوراً ودلالة لا بالنّسبة إلى حديثين، فاعتبار ظاهر قوله أكرم العلماء متفرّع على صدوره، فلا يمكن المزاحمة بينهما لا على صدور قوله لا تكرم العلماء لعدم الارتباط بينهما أصلاً، بل لا يمكن تفرّع صدور حديث على صدور الحديث الآخر كما هو ظاهر.

ومن هنا لو كان هناك حديث ظاهره خلاف الإجماع، أو العقل يؤخذ بدليل التّعبّد بصدوره ويرفع اليد عن ظاهره ولا يزاحم بدليل اعتبار ظاهره فيحكم بعدم صدوره والمفروض ليس من هذا، فإن المزاحمة فيه إنّما يلاحظ بين الظّاهر من أحد المتعارضين والصّدور من الآخر، فأين الأصليّة والفرعيّة؟، ومنه يظهر فساد قياس المقام واستنباط حكمه من حديث ظاهره خلاف الإجماع، حيث إنّ المسلّم عندهم على ما عرفت الحكم بصدوره والتّصرف في ظاهره، لا يقال إنّ الأصل اللّفظي وإن كان معتبراً من باب الظّن، إلاّ أنه تعليقيّ يعمل به عند الشّك في وجود القرينة ودليل اعتبار الصّدور تنجيزيّ فيكون حالهما حال الأصل العملي والدّليل الاجتهادي، فيكون دليل التّعبّد بالصّدور حاكماً على دليل اعتبار الظّهور من حيث إنّ مفاده جعله قرينة للظّاهر، بل يمكن تنظير المقام وقياسه بالأصل والدّليل على القول بكون الأصل من باب الظّن أيضاً، فإن المعهود تقديم الدّليل الاجتهادي على الأصل على هذا القول أيضاً، فإن الاستصحاب مثلاً على القول بكونه من باب الظّن أيضاً لا يعارض غيره من الأدلّة الاجتهاديّة التنجيزيّة وإن كان على هذا القول دليلاً اجتهاديّاً أيضاً، وليس ذلك إلاّ من جهة كونه تعليقيّاً بالنّسبة إلى غيره من الأدلّة، لأنّا نقول كون الأصل اللّفظي تعليقيّاً مسلّم، إلا أن الكلام في كون دليل الصّدور تنجيزيّاً بالنّسبة إليه في الفرض مع ما عرفت من عدم كون الشّك فيه مسبّباً عنه، إذ كما يجعل دليل الصّدور المشكوك بمنزلة الصّادر، كذلك يجعل

دليل اعتبار ظاهر الظّهور بمنزلة النّص.

ومن المعلوم عدم جواز تصديق الخبر الظّني في مقابل النّص، لكون دليل الظّاهر المفروغ عن صدوره مانعاً عن تصديق صدور الآخر، فلو استند مع صلاحيّته إلى دليل الصّدور لزم الدّور كما هو ظاهر، هذا مع أن دليل الصّدور قد يستند إلى الأصل اللّفظي كعموم آية النّبأ مثلاً لا يقال ما دلّ على التّعبد بالصّدور يجعل مشكوك الصّدور في حكم معلوم الصّدور وبمنزلته، وكما يجعل المعلوم صدوره دليلاً على رفع اليد عن ظاهر غيره فيما وقع التّعارض بينهما، فكذلك يجعل ما في حكمه دليلاً عليه فيثبت ما ذكرنا من الأصليّة والفرعيّة، لأنّا نقول ما ذكر توهّم فاسد وتمحّل بارد، لأن دليل التّعبّد بالصّدور يجعل المشكوك بمنزلة الصّادر الواقعي فيما يترتّب عليه من الأحكام الشّرعيّة، لا بمنزلة المعلوم من حيث هذا العنوان وعدم المزاحمة فيما ذكر، إنّما هو من جهة عدم صلاحيّة المشكوك للمزاحمة مع المعلوم إذا لوحظ بهذا العنوان بحكم العقل هذا.

فإن شئت قلت: إنّ تنزيل المشكوك بمنزلة المعلوم فيما يترتّب عقلاً على العلم لا معنى له، فإذا فرض المتعارضان معلومي الصّدور، أو أحدهما معلوم الصّدور على وجه وانحصر التّصرف في الدّلالة كآيتين مثلاً كان التّصرف في الدّلالة بحكم العقل لا بحكم الشّرع، وهذا بخلاف المقام، فإن دليل التّعبّد بصدور المشكوك وإن كان مقتضاه بعد ملاحظة عدم اجتماعه مع إرادة الظّاهر من الآخر رفع اليد عن ظهوره، إلا أن دليل التّعبّد بظاهر الآخر المفروغ عن صدوره يقتضي أيضاً كونه مرادا للشارع المنافي لصدور الآخر فيلزمه رفع اليد عن صدوره وهما في مرتبة واحدة، لأن هذا اللّزوم والاقتضاء من الطّرفين مستند إلى العلم بعدم صدور المتنافيين من الشّارع فيحكم لأجله بعد ملاحظة دليل التّعبّد بالصّدور والدّلالة في المتعارضين برفع اليد عن أحدهما على ما عرفت سابقاً، فالأمر دائر

بين التّصرّف في أحد الدّليلين ورفع اليد عن مقتضاه من غير فرق بينهما أصلاً، هذا مع إمكان دفع التّوهم المذكور بالمعارضة بأن يقال إنّ دليل التّعبّد بالظّاهر يجعل كلاً من الظّاهرين بمنزلة النّص، ومن المعلوم رفع اليد عن الصّدور فيما تعارض النصّان بحسب الدّلالة، اللّهمّ إلا أن يدفع المعارضة بأن التّنزيل المذكور يرجع نتيجته عند التأمّل برفع اليد عن الصدور بالدّلالة مع عدم إمكان المزاحمة بينهما، اللّهم إلا أن يجعل المزاحمة بالنّسبة إلى ما هو محلّ الكلام من الأمرين لا مطلقاً، فلا يلزم المحذور المذكور فتدبّر.

فإن قلت: لو لم يكن لدليل التّعبّد بالصّدور حكومة على دليل التّعبّد بالظّهور لزم الحكم بإجراء حكم التّعارض فيما كان أحدهما نصّاً، أو أظهر بالنّسبة إلى الآخر من الرّجوع إلى المرجّحات، أو التّخيير، مع أن المسلّم عندهم على ما عرفت وستعرف الحكم بصدوره وجعله قرينة للظّاهر تحكيماً لدليل الصّدور.

قلت: قياس الظّاهرين بمورد النّقض قياس مع الفارق، حيث إنّ الشّك في المقيس عليه في الظّاهر مسبّب عن الشّك في صدور الآخر من حيث صلاحيّته للقرينيّة والصّارفيّة في نفسه فيكون التأمّل في جعله صارفاً من جهة احتمال عدم صدوره، فحكم الشّارع بعدم الاعتناء بهذا الاحتمال في معنى حكمه بجعله صارفاً للظّاهر، ولا معنى له غيره على ما أسمعناك سابقاً، وهذا بخلاف المقام، فإن رفع اليد عن الظّاهر لا بدّ وإن يكون بانضمام مقدّمة متساوية النّسبة بكلّ من دليلي اعتبار الصّدور والظّهور، فكيف يجعل أحدهما مقدّماً على الآخر ذاتاً.

فإن قلت: لازم ما ذكر كون الطّرح أولى من الجمع بالنّظر إلى القاعدة فيما يتوقّف الجمع على التّصرف فيهما، حيث إنّ اللاّزم من الطّرح مجرّد مخالفة دليل التّعبّد بالصّدور في المطروح وليس فيه مخالفة دليل التعبّد بظاهره من جهة عدم كون المطروح كلام المعصوم حتّى يجب الأخذ بظاهره بناء على ما أسمعناك من

. . . .

كون موضوع دليل اعتبار الظّاهر الكلام المفروغ صدوره عن الحجّة، وهذا بخلاف الجمع، فإن المفروض فيه الحكم بصدور المتعارضين فيصير ظاهرهما موضوعاً لدليل التّعبّد به فيلزم مخالفته بالنّسبة إلى كلا الظّاهرين ونتيجته مخالفة الأصلين.

نعم فيما يحصل الجمع بالتّصرف في ظاهر أحدهما يكونان، أي الجمع والطّرح في مرتبة قاعدة.

قلت: ما ذكر من أولويّة الطّرح في الصّورة المذكورة نظراً إلى ما ذكر في وجهه توهّم، حيث إنّ الجمع في الفرض وإن توقّف على رفع اليد عن ظاهر كلا المتعارضين، إلا أن ظاهر غير المفروغ عن الأخذ بصدوره ليس مشمولاً لدليل التّعبّد بالظّواهر حتّى يكون طرحه خلافاً للأصل، فإن المتوهّم اعترف بتفرّع اعتبار الظّاهر بمقتضى دليله على الأخذ بصدوره، ومن هنا قال: بأنّ طرح ظاهر المطروح ليس محرّماً من جهة عدم شمول دليل التّعبّد بالظّاهر له، فإذا كان لازم الأخذ بصدور المردّد هو رفع اليد عن ظهوره كما هو المفروض، فكيف يكون ظهوره مانعاً عنه، مع أنه تابع له فيكون محالاً.

توضيح ذلك: أنّ المتعارضين في الفرض مشتملان على سندين وظاهرين والصّدور من أحدهما مأخوذ على كلّ تقدير فيكون ظاهره مشمولاً لدليل اعتبار الظّواهر، كما أنّ ظاهر الآخر غير مشمول لدليل اعتبار الظّواهر للقطع بعدم إرادته على تقدير البناء على صدوره وعدم شمول الدّليل له ما لم ين علي صدوره فيبقى صدوره وهو مشمول لدليل التّعبد بالصّدور، كما أنّ ظاهر الآخر مشمول لدليل التّعبّد بالظّهور فيكون التّقابل بينهما ليس إلاّ، فيدور الأمر من جهة رفع التّعارض بين رفع اليد عن الأوّل، أو الثّاني من غير تقدّم لأحدهما على الآخر، وهذا معنى ما ذكرنا من عدم الأولويّة بالنّظر إلى القاعدة ودليل اعتبار الصّدور والظّهور لشيء

. . . .

منهما، فلا فرق بين صور التّعارض فيما ذكرنا أصلاً هذا.

فإن شئت قلت: إنّ مرجع التّوهم المذكور إلى جعل اعتبار ظاهر الحديث مانعاً عن الأخذ بصدوره ومرجعه بعد التّسالم على قضيّة الأصليّة والفرعيّة كما ترى إلى لزوم الدّور وهو ما أشرنا إليه من الاستحالة، هذا كلّه فيما إذا كان هناك معنى يحمل الظّاهران، أو الظّاهر عليه على تقدير الجمع، وأما إذا تعدّد المعنى المحتمل بحيث يحتمل إرادة كلّ واحد من غير فرق فلازم الجمع والأخذ بصدور المتعارضين الحكم بالإجمال والرّجوع إلى الأصل الغير المخالف لهما، فقد يجعل هذا كما في الكتاب من حيث إنّ نفي الثّالث اللاّزم من الأخذ بهما صدوراً عمل بهما مسوّغاً ومجوّزاً للحكم بصدورهما، فإن الأخذ بالدّلالة الالتزاميّة نوع من العمل بالحديث وقول المعصوم عليه السلام.

لكنّه كما ترى لا يخلو عن مناقشة من حيث إنّ نفي الثّالث ليس لازماً للجمع والأخذ بصدورهما معاً، بل لازم الأخذ بالصّدور في الجملة المسلّم بين الفريقين، فلا معنى لجعله ثمرة عمليّة للأخذ بهما بعنوان الجمع والمعيّة فلم يبق ممّا يمكن أن يترتّب على الجمع إلاّ الإجمال الّذي هو في معنى ترك العمل، فإنه كما يكون الأخذ بالظّهور متفرّعاً على الأخذ بالصّدور، كذلك يكون شمول دليل الصّدور موقوفاً على وجود أثر عمليّ هناك، حيث إنّ معنى لزوم التّصديق هو الالتزام بالآثار المترتّبة على المخبر به، فكيف يجعل الإجمال من آثاره الّذي هو في معنى ترك العمل به على ما عرفت، ومن هنا لا يحكم بشمول دليل الصّدور لما تعيّن حمله على التّقيّة على تقدير الصّدور، فعلى ما ذكر من المناقشة يكون الطّرح أولى من الجمع بالنّظر إلى القاعدة في الصّورة المسطورة والقول بكون الرّجوع إلى الأصل بعد الحكم بإجمال المتعارضين نوع عمل، كما لا يأبى عنه بعض عبائر الكتاب كما ترى، فإن العمل بالأصل متفرّع على عدم وجود الدّليل، فكيف يجعل

. . . .

عملا به، ومن هنا يحمل موارد جمعهم بين التمسّك بالأصل والدّليل في حكم المسألة على إرادة التّنزل والإغماض عن وجود الدّليل، فمورد الدّوران ما إذا كانت هناك احتمالات متفاوتة في القوّة والضّعف بعد رفع اليد عن الظّاهر بمقتضى الجمع بأن يكون بعض المحتملات أقرب المجازات مثلاً لا متيقّن الإرادة على تقدير الصّدور، إلاّ إذا قلنا بأن تيقن الإرادة لا يوجب نصوصيّة الكلام بالنّسبة إلى المراد، فإذا ورد أكرم العلماء ثمّ ورد لا تكرم العلماء مثلاً وكان العادل متيقن الإرادة من الأوّل والفاسق من الثّاني لم يحكم بكون كلّ منهما نصّاً من جهة وظاهراً من جهة فيرفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر فيخرج عن تعارض الظّاهرين، هذا وستقف على تحقيق الحقّ من الوجهين والمسلكين عن قريب، فالصّور ثلاثة عرفت حكمها هذا فيما كانت النّسبة بين المتعارضين التّباين، أو العموم والخصوص مع التّكافؤ من حيث الدّلالة من جهة اشتمال العام بما يوجب مكافئته ظهورا مع الخاصّ.

وأمّا إذا كانت النّسبة العموم من وجه مع تكافؤ العامّين من حيث الدّلالة كما هو المفروض، فقد يقال في الصّورة بخصوصها على ما عرفت الإشارة إليه بأولويّة الجمع من الطّرح بقسميه ترجيحاً وتخييراً من حيث إنّ الطّرح من حيث الصّدور بالنّسبة إلى مورد التّعارض بخصوصه كما هو لازم النّسبة موجب للتّبعيض في الصّدور الآبي منه دليل التّعبد به، لأن الكلام الواحد لا يحمل عليه النّقيضان وليس مثله مثل الحديث الواحد المشتمل على فقرات وأحكام لموضوعات متعدّدة، حيث إنّه يجوز الأخذ بالحديث بالنّسبة إلى بعض الفقرات مع طرحه بالنّسبة إلى بعضها، لأنه بمنزلة أحاديث متعدّدة، وهذا بخلاف المقام، فإن المفروض فيه الإخبار عن قضيّة واحدة، فلا يحمل عليه الصّدور والعدم هذا ولكنّك خبير بكونه مجرّد الاستبعاد، إذ المستحيل عقلاً الصّدور وعدمه الواقعيّان لا الظّاهريّان مع تعدّد

مورد الحكم، ومن هنا كان ظاهرهم الاتّفاق على اندراجه في الأخبار العلاجيّة، فلا مناص من الالتزام بالتّبعيض الحكمي والبنائي بحسب الآثار كما هو الشّائع في الشّرعيّات، هذا وقد يقال فيها بخصوصها بأولويّة الطّرح من حيث إنّ لازم الجمع فيه هو الحكم بالإجمال في مورد التّعارض فيلزمه حقيقة ترك العمل بهما فينافيه التّعبّد بالصّدور، فكيف يكون دليله دليلاً عليه والقول بكون ثمرته الإجمال ونفي الثّالث والرّجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما، وإلا فالتّخيير العقلي نظير دوران الأمر بين المحذورين واقعاً في المسألة الفقهيّة قد عرفت ما فيه، هذا وقد أشرنا إلى أنّ عبارة الكتاب غير خالية عن الإجمال من حيث الحكم بأولويّة الجمع في خصوص الصّورة، أو الطّرح وإن كان ظاهراً في اختيار عدم أولويّة لأحدهما على الآخر أخيراً فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه الوجه للقول بعدم ترجيح لأحد من الجمع والطّرح على صاحبه بالنّظر إلى القاعدة، كما أنّه ظهر منه وجوه سائر الاحتمالات والوجوه، فلا حاجة إلى إطالة الكلام بإفراد كلّ بعنوان هذا بعض الكلام فيما يقتضيه القاعدة بالنّظر إلى دليل كلّ من التّعبّد بالصّدور والدّلالة.

وأمّا الكلام فيما يقتضيه الدّليل الخارجي في الصّورة المذكورة وهو الموضع الثّاني، فملخّصه: أنه ليس هناك دليل عام يقضي بأولويّة الجمع، فلا بدّ أن يتّبع الشّاهد الخارجي في الموارد الشخصيّة والتّشخيص بنظر الفقيه المستنبط، وأما الطّرح فالدّليل عليه ما دلّ على لزوم التّرجيح والتّخيير كلّ في مورده في جميع صور التّعارض الّتي ليس فيها شاهد داخلي ولا خارجي على التّصرّف في أحدهما، أو كليهما كما هو المفروض.

وبعبارة أخرى: فيما كان الدّليلان متعارضين ومتنافيين بنظر العرف، وهذا ما أفاده بقوله في الكتاب، بل الظّاهر هو الطّرح إلخ.

وحاصل ما يستفاد من الكتاب وغيره في ترجيح الطّرح على الجمع من جهة

. . . .

الدّليل الخارجي يرجع إلى وجوه الأوّل سؤال الرّواة عن حكم المتعارضين من الأخبار فيما ورد في باب العلاج بالتّرجيح والتّخيير مع ما هو المركوز في أذهانهم، بل ذهن كلّ أحد من وجوب العمل بالدّليل الشّرعي مهما أمكن، فلو لم يفهموا عدم الإمكان لم يكن معنى لتحيّرهم المحوج إلى السّؤال، سيّما بلفظة، أي الظّاهرة في عدم كون المورد ممّا يعمل بهما معاً وحمل مورد السّؤال على عدم إمكان الجمع عقلاً ولو بضرب من التّأويل كما ترى، فإنه حمل على النّادر إن لم يكن حملاً على المعدوم الثّاني الأجوبة الّتي وردت في الأخبار المذكورة، فإنه لم يقع فيها إلاّ الجواب بالطّرح تعييناً، أو تخييراً، وأما قولهم عليهم السلام في بعض الأخبار أنتم أفقه النّاس إذا عرفتم معاني كلامنا إلخ، أو إن أمر النّبي صلى اللّه عليه وآله كأمر القرآن فيه ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه الحديث فليس منافياً لما ذكر إن لم يكن مؤيّداً، فإن الغرض منه الحثّ والتّأكيد على التّأمّل في وجوه دلالة الكلام من الدّاخل والخارج وعدم حمله على ما يفهم منه في بادي النّظر، أو قبل ملاحظة القرائن الخارجيّة، وهذا ليس محلاً لإنكار واحد، فلو دلّ على الجمع كما ستقف عليه فإنّما يدلّ عليه في الفرض الخارج عن محلّ الكلام الثّالث الإجماع العملي من الخاصّة، بل جميع علماء الإسلام من زمن الصّحابة إلى زماننا هذا فإنّهم لم يزالوا يطرحون أحد المتعارضين تعييناً، أو تخييراً، فلو كان الجمع ولو بضرب من التّأويل البعيد مقدّماً على الطّرح لما سلكوا هذا المسلك واضطراب كلام الشّيخ لا يقدح فيه مع كون عمله على طبق عملهم، بل ولو لم يكن بعد انتهاء عملهم إلى زمان الحجّة، فإن الإجماع العملي ليس كالإجماع القولي حتّى يقدح فيه مطلق الخلاف على بعض وجوه تقريره كاللّطف، أو الحدس في وجه، أو مخالفة مجهول النّسب على طريقة الدّخول بعد فرض انتهاء العمل إلى زمان المعصوم واجتماع شروط التّقرير.

نعم فيما يجعل الإجماع العملي كاشفاً عن الإجماع القولي واتّفاق المجمعين في الآراء جرى فيه ما يجري في الإجماع القولي، وأما جمع الشّيخ رحمه الله بين الأخبار المتعارضة على وجه يقتضي ابتناءه على مجرّد الإمكان العقلي فليس مبنى عمله قطعاً، بل الوجه فيه ما ذكره في أوّل كتابه من ابتنائه على مجرّد الاحتمال بحسب الواقع لئلاّ يشكل الأمر على ضعفاء النّفوس من كثرة ما يشاهدون من التّعارض بين الأخبار، وأما ما ذكره الشّيخ ابن أبي جمهور من دعوى الإجماع على تقديم الجمع على الطّرح مهما أمكن فقد عرفت منع ظهوره في الإمكان العقلي، مع أنه على تقدير الظّهور لا يصدّق في دعواه، إذ غاية ما يسلم كون المسألة خلافيّة، وأما الإجماع على تقديم الجمع بقول مطلق على الطّرح فممنوع جدّاً فتأمّل.

الرّابع: لزوم الهرج والمرج في الفقه وإحداث فقه جديد يعلم بعدم ثبوته من الشّارع واللّزوم بعد ملاحظة كثرة المتعارضات وفتاوى الأصحاب في مواردها ظاهر لا يحتاج إلى البيان فضلاً عن البرهان فتدبّر. هذا بعض الكلام في غير الصّورة الأولى من الصّور المتقدّمة.

وأمّا الصّورة الأولى وهي ما كان لأحد المتعارضين قوّة على الآخر فحاصل القول فيها: أنّ القوّة لو كانت بالنّصوصيّة، سواء كان بالعموم والخصوص والإطلاق والتّقييد فيما كان الخاص، أو المقيّد نصّين بحسب الدّلالة، أو غيرهما، فلا إشكال في أولويّة الجمع في الفرض، بل خروجه عن عنوان التّعارض حقيقة لما أسمعناك فيما سبق من كون النّصّ الظّني حاكماً على الظّاهر وإن كان قطعياً من الجهات الأخر، فالتّعرض له في المقام وإدراجه في باب التّعارض وجعله من أقسام الجمع كما في الكتاب من باب التّسامح والتّوسع حقيقة ولو كانت بالظّهور فظاهر المشهور، بل صريحهم كما هو الحقّ تقديم الجمع والتّصرف في دلالة الظّاهر

بقرينة الأظهر على التّرجيح والتّخيير وإن كان الجمع على الوجه المزبور راجعاً إلى نوع من التّرجيح وهو التّرجيح بحسب الدّلالة، ومرجع تقديمه حقيقة إلى ما سيتلى عليك من تقديم التّرجيح بحسب الدّلالة على سائر وجوه التّراجيح، إلا أن المطلب لا يوهن بتغيير العنوان وظاهر الشّيخ قدس سره في العدّة في بيان التّرتيب بين المرجّحات إنكار ذلك وإن تسالم على تقديمه على التّخيير، وربما يستظهر من المحقّق القمّي قدس سره أيضاً في باب حمل العام على الخاص، بل الجمود على ظاهر كلام الشّيخ قدس سره يعطي ذهابه إلى تقدّم التّرجيح في القسم الأوّل أيضاً، أي النّصّ والظّاهر، لكن لا بدّ من حمله على مفروض البحث، حيث إنّ جلالة شأنه وعلوّ مقامه في العلم يمنع من المخالفة في القسم الأوّل فأرجع إلى كلامه المنقول في الكتاب في المقام الثّاني، أي التّرجيح، وكذا إلى ما يحكيه عن المحقّق القمّي قدس سره وإن أمكن توجيه كلام المحقّق القمّي رحمه الله بما لا يخالف المشهور في مفروض البحث على ما ستقف عليه إن شاء اللّه تعالى في ذلك المقام.

ثمّ إنّ الوجه في تقديم التّصرّف في الظّاهر بقرينة الأظهر على طرح الأظهر صدوراً للتّرجيح، أو التّخيير مع عدم كونه كالنّصّ الظّنّي الصدور ومن حيث إمكان التصرّف في دلالته وإبقاء الظّاهر على ظهوره بخلاف النّص، حيث إنّه لا معنى للتّعبّد بصدوره إلاّ جعله قرينة للظّاهر هو حكم العرف وبنائهم على خروج الفرض عن الأخبار العلاجيّة من جهة عدم التّحيّر الموجب للسّؤال بعد بنائهم على جعل الأظهر قرينة للظّاهر فهو ملحق بالنّص حكماً، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلاّمة فيما علّقه على المقام أنّه بعد إحراز التّرجيح العرفي للأظهر يصير كالنّص ويعامل معه معاملة الحاكم، لأنه يمكن أن يصير قرينة للظّاهر ولا يصلح الظّاهر أن يصير قرينة له، بل لو أريد التّصرف فيه احتيج إلى قرينة أخرى من الخارج فيدفع

بالأصل فالتّعبد بصدور الأظهر بعد هذه الملاحظة لا معنى له إلاّ رفع اليد به عن الظّاهر كما عرفته في معنى التّعبّد بالنّص.

فإن شئت قلت: إنّ التّصرف في الأظهر بعد فرض عدم قيام القرينة عليه من الخارج غير ممكن عرفاً فيصير كالحاكم بالنّسبة إلى المحكوم كدليل نفي الحرج بالنّسبة إلى أدلّة تشريع الأحكام العامّة، هذا ويمكن اقتباس حكم المقام ممّا عرفت الإشارة إليه ممّا ورد في الحثّ على التّأمّل فيما يرد عنهم عليهم السلام وعدم الجمود على ما يفهم من كلماتهم في ابتداء النّظر إليها، هذا وستقف على زيادة توضيح لذلك منّا ومن شيخنا قدس سره عند الكلام في باب التّراجيح.

ثمّ إنّ الوجه فيما أفاده قدس سره في حكم ما يحصل الجمع بالتّصرف في أحدهما مع تساويهما في الظّهور في ذيل التّحقيق الّذي عليه أهله بقوله، وأما لو لم تكن لأحد الظّاهرين مزيّة على الآخر، فالظّاهر أنّ الدّليل في الجمع إلخ الظّاهر في كون الجمع فيما يتوقّف على التّصرّف فيهما وتأويلهما أولى منه في المقام هو إن حاصل الجمع في المقام هو الحكم بإجمال المتعارضين والرّجوع إلى الأصل غالباً، أو دائماً من جهة عدم تعيّن وجه التّصرّف، ومن المعلوم عدم كونه عملاً بشيء منهما، فلا معنى للتعبّد بصدورهما لترك العمل بهما على ما أسمعناك سابقاً، وهذا بخلاف الجمع فيما يتوقّف على تأويلهما معاً، فإن الغالب فيه تعيّن بعض الاحتمالات من حيث كونه أقرب فيرجع إلى العمل بهما ولو بالأخذ بخلاف ظاهرهما، فإنه نوع عمل بالخبر جزماً، وبما ذكرنا ينبغي تحرير وجه الأولويّة، بل تحرير المقام مطلقاً لا بما أفاده في الكتاب، فإنه لا يخلو عن مناقشة، فإن العمل بالأصل المطابق لأحدهما ليس عملا بشيء منهما، وإلا كان العمل بالخبر المطابق للقياس عملا بالقياس أيضاً وهو كما ترى ضرورة أنّ العمل بالشّيء عبارة عن الاستناد إليه والعمل بالأصل المطابق استناد إلى الأصل لا إلى الخبر، اللّهم إلا من

باب التّوسّع والمسامحة على ما أسمعناك مراراً في مطاوي كلماتنا، وكذا ما أفاده بالنّسبة إلى العمل بأصالتي الحقيقة تخييراً، فإن معناه على القول به وإن كان فاسداً كما ضعّفه هو جواز الأخذ بكلّ من الظّاهرين وجعل المأخوذ قرينة للمطروح فهو عمل بالنّسبة إلى دليل التّعبّد بالصّدور حقيقة في كلا الخبرين، فأين الطّرح حتّى يجعل مرجع الجمع إلى الطّرح فتدبّر.

وأمّا الاستدراك بقوله. نعم يظهر الثّمرة في أعمال المرجّحات السّنديّة إلخ، فالغرض منه بعد الحكم بأول الجمع إلى الطّرح ونفي الثّمرة بينهما من هذه الجهة إثبات الثّمرة بين الجمع والطّرح لا إثبات الثّمرة لدليل التّعبّد بالصّدور على تقدير الجمع، كيف والتّرجيح بالصّدور ينافي الجمع كما هو واضح.

نعم ينبغي جعل الثّمرة بينهما الرّجوع إلى المرجّحات مطلقاً لا خصوص ما أفاده من المرجّحات السّنديّة، إلاّ أن يحمل ذكره على المثال، أو على المفروض في كلامه في المقام وإن كان الفرض مبنيّاً على المثال أيضاً فتأمّل.

وأمّا ما أفاده من الاستدراك في مقام توهين الرّجوع إلى الأخبار العلاجيّة والحكم بتقديم الطّرح بعد ثبوت التّلازم في مفاد الأخبار بين التّرجيح والتّخيير مورداً وإن افترقا بوجود المرجّح وعدمه، فيكون الجمع بهذه الملاحظة أولى من الطّرح في هذا القسم من الجمع فيما يتوقّف على التّصرّف فيهما بقوله قدس سره: (لكن يوهنه أنّ اللاّزم حينئذ بعد فقد المرجّحات) إلخ، فربما يناقش فيه أيضاً بأنّه على تقدير تسليمه يسلّم فيما كانت النّسبة العموم من وجه أو العموم والخصوص في الجملة لا فيما كانت التّباين، فإنه لم يعهد من أحد نفي التّخيير من أحد مع فقد المرجّح في الفرض مع إثباته فيما يتوقّف الجمع على تأويلهما.

ومنه يظهر أنّ التّفصيل المبنيّ على الاستبعاد حقيقة يجري في العموم والخصوص أيضاً، إذ على تقدير التّكافؤ من حيث الدّلالة لو بني على الطّرح

. . . .

ترجيحاً، أو تخييراً مع كون المأخوذ الخاصّ لزم منه طرح العامّ من حيث الصّدور، أو جهته في الجملة لا مطلقاً فيلزم التّبعيض لا محالة كما هو ظاهر.

وينبغي التّنبيه على أمور وإن تقدّمت الإشارة إليها: **الأوّل**: أنّ عدّ تقديم الأظهر على الظّاهر من أقسام الجمع لا ينافي ما تسالموا عليه من كونه من التّرجيح بحسب الدّلالة فيكون نوعاً من الطّرح بقول مطلق، حيث إنّ المراد من الجمع على ما عرفت الإشارة إليه هو الأخذ بدليل الصّدور من المتعارضين وإن استلزم الطّرح من حيث الدّلالة لمكان التّرجيح، فلا تنافي بينهما أصلاً.

الثّاني: هل المراد بالنّصوصيّة في المقام وغيره هو خصوص كون اللّفظ صريحاً في المراد بحسب الذّات، أو يعمّه وما كان، كذلك بملاحظة الأمر الخارجي ككون بعض إفراد العام متيقّن الإرادة بملاحظة الخارج على تقدير صدور العام كالعدول من قوله أكرم العلماء، والفسّاق من قوله لا تكرم العلماء، فإن نسبة العام في المثال إلى أفراده متساوية من حيث الذّات لا فرق بينها بحسب وضع العام المذكور، وإلا لم يعقل الفرق بينها بحسب تعلّق الأمر بالإكرام والنّهي عنه، وإنّما حصل الفرق من تعلّق الأمر الخاص والنّهي المضادّ له بحسب الملاحظة الخارجيّة وعذرة المأكول من قوله عليه السلام لا بأس ببيع العذرة وغير المأكول من قوله عليه السلام ثمن العذرة سحت، فإن الفرق بينهما إنّما هو بملاحظة اختلاف المحمول والخارج لا من حيث الذّات، ومن هذا القبيل تيقّن إرادة الجواز من الأمر والكراهة من النّهي وهكذا وجهان، بل قولان كما يظهر لمن راجع كلماتهم في الفقه من حيث إنّ تيقّن الارادة من الخارج على تقدير الصّدور لا يجدي صارفاً عن ظهور اللّفظ وقرينة على إرادة خلاف الظّاهر منه بحكم العرف، بل يحتاج إلى قرينة أخرى فيدخل في تعارض الظّاهرين فيتوقّف رفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر على ثبوت حكومة دليل الصّدور على دليل الظّهور

بقول مطلق ويؤيّده، بل يدلّ عليه ما ورد في باب علاج تعارض الأخبار بالتّرجيح، أو التّخيير، فإن حمله على غير المفروض يوجب خروج كثير من الموارد منه، بل الأكثر ضرورة قلّة ما لا يوجد فيه هذا المعنى من المتعارضين، ومن حيث إنّ الأخذ بصدورهما في الفرض لا يوجب رفع اليد عن الظّاهر من غير قرينة بعد تيقّن الإرادة ونصوصيّة كلّ منهما ولو بملاحظة الخارج، فكلّ من العامّين بمنزلة الخاصّ بالنّسبة إلى الآخر فيما هو نصّ فيه فيندرج في الجمع المقبول لا المردود والّذي اختاره شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في مكاسبه ومال إليه في مجلس البحث هو الأوّل ولا يخلو عن قوّة من حيث إنّ العلم بالإرادة، إنّما حصل بملاحظة دليل الصّدور والتّنافي لا من اللّفظ بنفسه، ولعلّنا نتكلّم فيه زيادة على هذا بعد ذلك، ومنه يظهر النّظر فيما أفتى به بعض الأصحاب تبعاً للشّيخ قدس سره من جواز بيع عذرة المأكول جمعاً بين ما دلّ على جواز بيع العذرة وما دلّ على المنع منه.

الثّالث: أنّك قد عرفت خروج مورد وجود الشّاهد للجمع عن محلّ الكلام في القاعدة المشهورة من غير فرق بين ما يتوقّف الجمع على تأويل المتعارضين، أو تأويل أحدهما فقد يقوم هذا الشّاهد من الخارج وقد يحصل بملاحظة النّسبة بين المتعارضين في بيان إجراء قاعدة الجمع في البيّنات بين أزيد من دليلين، فإنه إذا وقع التّعارض بين العامّين المتباينين كقوله أكرم العلماء ولا تكرم العلماء مثلاً وورد ما يوجب تخصيص أحدهما من حيث كونه أخصّ منه كقوله لا تكرم فسّاق العلماء، لأنه أخصّ من العامّ الأوّل يصير العام المخصّص أخصّ من العام الغير المخصّص فيجب الجمع بينهما بالتّخصيص فيحكم بإرادة خصوص الفسّاق من قوله لا تكرم العلماء، وهذا مع وضوحه نشرح لك القول فيه عند الكلام في تعارض أزيد من دليلين إن شاء الله تعالى.

وهي أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح. والمراد بالطرح على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم، وفي معقد إجماع بعض آخر أعم من طرح أحدهما لمرجح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير ومع وجود المرجح أولى من الترجيح.

قال الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللئالي على ما حكي عنه: **«إن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإن العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكن من ذلك، أو لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة» انتهى)** *.

واستدل عليه تارة بأن الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح، وأخرى بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية وعلى جزئه تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه وهو إهمال دلالة أصلية.

ولا يخفى أن العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والهرج في الفقه كما لا يخفى ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص.

أمّا عدم الدليل عليه فلأن ما ذكر من أن الأصل في الدليل الإعمال مسلم، لكن المفروض عدم إمكانه في المقام، فإن العمل بقوله عليه السلام: «ثمن

---

* عوالي اللئالي: ج ٤، ص ١٣٦.

العذرة سحت»* وقوله: «لا بأس ببيع العذرة»* على ظاهرهما غير ممكن، وإلا لم يكونا متعارضين.

وإخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأول على عذرة غير مأكول اللحم، والثاني على عذرة مأكول اللحم ليس عملاً بهما، إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجية، كذلك يجب التعبد بإرادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم يكن هنا قرينة صارفة، ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجح والمخير إذا لم يكن ثابت على تقدير الجمع وعدمه، فالتعبد بظاهره واجب كما أن التعبد بصدور الآخر أيضاً واجب.

فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به ولا أولوية للثاني.

بل قد يتخيل العكس فيه من حيث إن في الجمع ترك التعبد بظاهرين، وفي طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد.

لكنه فاسد من حيث إن ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره ولم يحرزَ كونه صادراً عن المتكلم وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به ليس مخالفاً للأصل، بل التعبد غير معقول، إذ لا ظاهر حتى يتعبد به فليس مخالفاً للأصل وتركا للتعبد بما يجب التعبد به.

وممّا ذكرنا يظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدليل حجية الأمارة فيهما وقلنا بأن الخبرين معتبران سنداً فيصيران كمقطوعي الصدور، ولا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين، أو

---

* تهذيب الأحكام: ج٦، ص ٣٧٢.

* المصدر السابق.

متواترين وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين.

وتوضيح الفرق وفساد القياس: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع بالصدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبد.

وبعبارة أخرى: العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير. إما الأخذ بالسندين، وأما الأخذ بظاهر وسند من أحدهما فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به.

وطرح أحد الظاهرين وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده ليس مخالفاً للأصل، لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره، فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصلين، إما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد، وأما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد وأحدهما ليس حاكماً على الآخر، لأن الشك فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان.

ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص.

توضيحه: أن سند الظاهر لا يزاحم دلالته ولا سند النص ولا دلالته. أما دلالته فواضح، إذ لا يبقى مع طرح السند مراعاة للظاهر، وأما سند النص ودلالته فإنما يزاحمان ظاهره لا سنده وهما حاكمان على ظهوره، لأن من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور، لأن الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص.

وأضعف مما ذكر توهم قياس ذلك بما إذا كان خبر بلا معارض، لكن ظاهره مخالف للإجماع، فإنه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله، لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس، إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره بخلاف ما نحن فيه، فإنا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر ولا مرجح لعكس ذلك، بل الظاهر هو الطرح، لأن المرجح والمحكم في الإمكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف، ولا شك في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله أكرم العلماء ولا تكرم العلماء.. نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما على إرادة ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف.

ولأجل ما ذكرنا وقع من جماعة من أجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركوز في ذهن كل أحد من أن كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن، فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال، مع أنه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معاً، وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما ولو بعيداً تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

وهذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة، هذا كله مضافاً إلى مخالفتها للإجماع، فإن علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

وأمّا ما تقدم من عوالي اللئالي فليس نصاً، بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم

الجمع بهذا النحو على التخيير والترجيح، فإن الظاهر من الإمكان في قوله، فإن أمكنك التوفيق بينهما هو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد.

ويؤيده قوله أخيراً، فإذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث، فإن مورد عدم التمكن نادر جدا.

وبالجملة، فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما فضلاً عن دعواه الإجماع على ذلك.

والتحقيق الذي عليه أهله أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثة: **أحدها**: ما يكون متوقفا على تأويلهما معاً.

والثاني: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين.

والثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أمّا الأول: فهو الذي تقدم أنه مخالف للدليل والنص والإجماع.

وأمّا الثاني: فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم أنه ليس بتعارض في الحقيقة.

وأمّا الثالث: فمن أمثلته العام والخاص من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره، ومثل قوله اغتسل يوم الجمعة بناء على أن ظاهر الصيغة الوجوب، وقوله ينبغي غسل الجمعة بناء على ظهور هذه المادة في الاستحباب، فإن الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما.

وحينئذ فإن كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر بحيث لو اجتمعا في كلام واحد نحو رأيت أسداً يرمي، أو اتصلا في كلامين لمتكلم واحد

تعين العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثاني في أنه إذا تعبد بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس.

نعم الفرق بينه وبين القسم الثاني أن التعبد بصدور النص لا يمكن إلا بكونه صارفاً عن الظاهر ولا معنى له غير ذلك، ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص.

وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر، لأن كلا من الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة، إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر، فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر.

وأمّا لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر، فالظاهر أن الدليل المتقدم في الجمع وهو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور غير جار هنا، إذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما، وبأن أحدهما لا بعينه مؤول لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما، إما من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كل منهما لأجل التعارض فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما، وأما من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجهين في حكم تعارض الأحوال إذا تكافأت وعلى كل تقدير يجب طرح أحدهما.

نعم يظهر الثمرة في إعمال المرجحات السندية في هذا القسم، إذ على العمل بقاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما وإجمالهما كمقطوعي الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات، وقد عرفت أن هذا هو الأقوى، وأنه لا محصل للعمل بهما على

أن يكونا مجملين، ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما ليكون حاصل الأمر بالتعبد بهما ترك الجمع بينهما والأخذ بالأصل المطابق لأحدهما.

ويؤيد ذلك، بل يدل عليه أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجحات.

لكن يوهنه أن اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الأخبار، مع أن الظاهر من سيرة العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ رحمه الله في النهاية والإستبصار في مقام الاستنباط التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقال إن هذا من باب الترجيح بالأصل فيعملون بمطابق الأصل منهما لا بالأصل المطابق لأحدهما، ومع مخالفتهما للأصل فاللازم التخيير على كل تقدير، غاية الأمر أن التخيير شرعي إن قلنا بدخولهما في عموم الأخبار، وعقلي على القول به في مخالفي الأصل إن لم نقل.

وقد يفصل بين ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض كالعامين من وجه، حيث إن مادة الافتراق في كل منهما سليم عن المعارض، وبين غيره كقوله اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، فيرجح الجمع على الطرح في الأول لوجوب العمل بكل منهما في الجملة، فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف الثاني، وسيجيء تتمة الكلام إن شاء الله تعالى.

بقي في المقام أن شيخنا الشهيد الثاني رحمه الله فرع[1] في تمهيده على

---

(١) أراد قدس سره بهذا التكلّم في القاعدة المعروفة في البيّنات وبيان حالها بالنّسبة إليها بعد الفراغ عن التكلّم فيها في الأخبار وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام تبعاً لثاني الشّهيدين قدس أسرارهما، حيث إنّه عمّمها لتعارض البيّنات، بل

جعل جريانها فيه من فروع القاعدة، ثمّ إنّه لا إشكال، بل لا خلاف ظاهراً إلاّ عن بعض في كون التّنصيف ميزاناً للقضاء في الجملة كالبيّنة واليمين والنّكول والقرعة في الجملة إنّما الكلام في أنّ مقتضى القاعدة فيما يقبل التّنصيف بعد فقد ما اتّفقوا على كونه ميزاناً من البيّنة السّليمة، أو الرّاجحة واليمين والنّكول هو الرّجوع إلى القرعة، أو التّنصيف، كما أنّه لا إشكال في أنّ محلّ الكلام فيما أقام كلّ من المتداعيين بيّنة على طبق دعواه، وإلا فيخرج عن مفروض البحث ومورد التّفريع وكلام الشّهيد رحمه الله دار تداعياها وهي في يدهما، أو لا يد لأحد عليها فأقاما بيّنة وكلامه وإن كان مطلقاً، إلا أن من الواضح كون محلّ كلامه فيما تعادلتا من حيث المرجّحات المعتبرة في باب تعارض البيّنات ولا يعمّ صورة وجود المرجّح كما هو شأن القاعدة في تعارض الأخبار على ما عرفت من شمولها لصورة وجود المرجّح، فلا يحتاج إلى التّقييد الّذي ذكره في القوانين معترضاً عليه حيث، قال: فيه بعد نقل كلام الشّهيد ما هذا لفظه والتّحقيق فيه أنّ ذلك يصحّ بعد ملاحظة التّراجيح في البيّنتين وانتفائها وتعادلهما، وكيف كان يمكن العلاج في ذلك التّفريع لإمكان استناد التّنصيف إلى ترجيح بيّنة الدّاخل فيعطي كلّ منهما ما في يده بترجيح، أو بيّنة الخارج فيعطي كلّ منهما ما في يد الآخر، إذ دخول اليد وخروجها أعمّ من الحقيقي والاعتباري ويمكن استناده إلى التّعارض والتّساقط والتّحالف فينصف بعد التّحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بيّنة كما هو المشهور انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بأنّ ما أورده على تفريعه من المناقشة في محلّه بالنّسبة إلى الفرض الأوّل، سواء قلنا بالتّرجيح الحقيقي بالدّخول والخروج، أو المسامحي من حيث كون بيّنة الدّاخل بمنزلة الأصل بالنّسبة إلى بيّنة الخارج، أو قلنا بعدم سماع البيّنة من الدّاخل أصلاً، فلا يعارض بيّنة الخارج وإن كان صريح فرض الشّهيد وظاهر

. . . .

المحقّق القمّي قدس أسرارهما، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره أنّه لو خصّ المثال بالفرض الأخير لم يرد عليه ما ذكره المحقّق القمّي وإن لم يخل عن مناقشة.

نعم لو قيل بأنّ يد كلّ منهما على تمام الدّار كما اختاره شيخنا قدس سره في جواهر الكلام وبعض أفاضل معاصرينا لم يتوجّه عليه ما ذكره المحقّق القمّي، لكنه بمعزل عن التّحقيق عندنا وعند الأستاذ العلاّمة دام ظلّه العالي وعند المحقّق القمّي كما فصّلنا القول فيه في باب القضاء والغصب في غير تعاقب الأيادي كما هو المفروض، فإن المعقول هو اليد التّامّة الواحدة على مجموع الدّار المتقوّمة بهما فيلزم أن يكون لكلّ منهما يد على النّصف المشاع، ثمّ إنّ المراد من المناقشة الّتي ذكرها الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في الفرض الأخير على ما صرّح به في مجلس البحث هو كون التّنصيف فيه من جهة تساقط البيّنتين بعد التّكافؤ وعدم المناص عن التّنصيف لا من جهة الجمع بين البيّنتين بالتّبعيض في أدلّة التّصديق فيكون الفرض، كما إذا لم يكن بيّنة أصلاً، هذا وقد يتوهّم متوهّم أنّ ما ذكره المحقّق القمّي قدس سره من المناقشة بقوله ويمكن استناد التّنصيف إلخ هو بالنّسبة إلى الفرض الأخير فيورد على شيخنا من حيث لا يشعر، ولكنّك خبير بفساد التّوهم المذكور، فإن كلامه صريح في اختصاص ما ذكره بوجود اليد منهما كما يدلّ عليه ما وجه التّنصيف به بعد تساقط البيّنتين، وكيف كان لا إشكال في توجّه المناقشة إلى كلّ من المثالين وإن كان المثال الثّاني من حيث كونه أبعد عن الإيراد والمناقشة أولى، ومن هنا ذكر شيخنا دام ظلّه أنّ الأولى التّمثيل به وبما أشبهه.

نعم ربما يتوهّم المتوهّم كون الدّعوى بنفسها أمارة شرعيّة على الملكيّة فيكون الدّعويان بمنزلة يدين، فلا فرق بين وجود اليد وعدمه فالتّرجيح بالدّخول

والخروج على تقدير عدم اليد أيضاً فيورد على الأستاذ العلاّمة دام ظلّه بهذه الملاحظة، وأنت خبير بوضوح فساده، فإن الدّعوى فيما يكون أمارة شرعيّة على ما حقّق في باب القضاء هي الدّعوى المأخوذة بشرط لا، أي بشرط عدم المعارض لا الدّعوى لا بشرط وبأيّ وجه كانت، هذا مضافاً إلى عدم تعقّل معنى للدّخول والخروج بهذه الملاحظة كما هو واضح.

وكيف كان لا بدّ من صرف الكلام إلى أصل المطلب فنقول قد عرفت أنّ ظاهر ثاني الشّهيدين، بل صريحه بعد التّأمّل بملاحظة التّفريع وصريح بعض من تأخّر اتّحاد الجمع حكماً، بل مدركاً في الأخبار والبيّنات، ولكنّك خبير بأنّ ما ذكروه دليلاً للقاعدة بالنّسبة إلى الأخبار من تحكيم أدلّة التّعبّد بالصّدور على دليل التّعبّد بالظّهور غير جار بالنّسبة إلى البيّنات جزماً ضرورة عدم جواز جعل إحدى البيّنتين بملاحظة دليل اعتبارها قرينة للأخرى وصارفة عنها وكاشفة عن مرادها من غير فرق بين كونهما نصّين، أو ظاهرتين وإن كان المفروض عدم الشّك في مراد البيّنتين وقيام كلّ واحد على طبق الدّعوى على سبيل الجزم واليقين، وهذا بخلاف الخبرين فإنّهما وإن حكيا وصدرا عن حجّتين إلاّ أنّهما بمنزلة كلامين لشخص واحد لا يحتمل في حقّه السّهو والنّسيان والغفلة والخطاء والتّناقض في القول، وإلا فالشّخص الواحد أيضاً قد يرجع عن قوله بأحد الأسباب المجوّزة في حقّ غير الحجّة، ومن هنا يصحّ جعل أحد الخبرين صارفاً عن ظاهر الآخر وقرينة للمراد عنه بعد البناء على صدورهما كما في قطعيّ الصّدور، فالجمع في البيّنات لا بدّ من أن يلاحظ بالنّسبة إلى أدلّة التّصديق واعتبارها فيصدّق كلّ من البيّنتين بالنّسبة إلى بعض ما شهدت عليه من جهة مزاحمتها مع الأخرى فهو بمنزلة الطّرح في العامّين من وجه على ما عرفت الإشارة إليه، ومن هنا يجري الجمع بهذا المعنى في النّصين أيضاً على ما سبق القول فيه في معنى الجمع عند الكلام في المراد من

. . . .

الألفاظ الواقعة في القاعدة، فإذاً لا بدّ من التماس وجه آخر للجمع في البيّنات غير ما عرفته في وجه الجمع في الأخبار لاختلاف المراد من الجمع في الموضعين، ومن هنا ذهب غير واحد إلى عدم ثبوت القاعدة في الأخبار ويقال بثبوت الجمع في البيّنات بمقتضى القاعدة وإن قيل بعدم ثبوته في الأخبار فالمسألة ذات وجوه، وكيف كان يستدلّ للجمع في البيّنات بوجهين:

أحدهما: استفادته من جملة من الأخبار الحاكمة بالتّنصيف في الموارد الخاصّة بمعونته تنقيح المناط منها.

ثانيهما: كون التّنصيف في البيّنات والعمل بكلّ من البيّنتين في بعض ما شهدت به وأخبرت عنه جمع بين الحقّين من غير ترجيح بالدّواعي النّفسانيّة الغير المرجّحة شرعاً وتخيير لا دليل عليه في وجه ومناف لشرع الفقهاء في وجه آخر.

فإن شئت قلت: إنّ الأمر دائر بين أمور كلّها باطلة سوى التّنصيف، لأن الأمر لا يخلو من أنّه إمّا أن يحكم بترك العمل بالبيّنتين، أو يحكم بالعمل بإحداهما المعيّن، أو يحكم بإحداهما لا على التّعيين بمعنى التّخيير، أو يحكم بالتّنصيف بالمعنى الّذي عرفته وغير الأخير باطل فيتعيّن، إذ لا وجه آخر بعد فرض تعارضهما وعدم إمكان العمل بكلّ واحدة في تمام المشهود به.

أمّا بطلان الأوّل: فلأنّه مناف لتشريع القضاء وموجب لإبطال الحقوق.

وأمّا بطلان الثّاني: فلفرض مساواة البيّنتين من حيث المرجّحات المعتبرة شرعاً وبطلان التّرجيح بغيرها بعد فرض عدم اعتبارها فيئول الأمر حقيقة إلى التّرجيح والتّعيين من غير مرجّح ومعيّن وهو واضح البطلان.

وأمّا الثّالث: فلأنّ تخيير الحاكم لا دليل عليه في المقام لعدم كون التّعارض والاشتباه في الحكم الشّرعي ولو في طريق فصل الخصومة والقضاء وتخيير المتخاصمين مناف لتشريع القضاء ونقض لغرضه وموجب للهرج والمرج، بل أشدّ

منه، لأن كلاً من المتخاصمين يختار العمل ببيّنته هذا.

وأنت خبير بما في الوجهين أمّا الأوّل فلأنه قياس لا نقول به، فإن القطعي منه ممنوع والظّني منه على تقدير تسليمه يرجع إلى القياس الممنوع، وأما الثّاني فلأنه استحسان واعتبار محض فيرجع إلى ما يمنع منه، وأما ما ذكر في تقريبه من قضيّة التّرديد والدّوران، ففيه: أنّ الحكم بتساقطهما والرّجوع إلى ميزان آخر من اليمين وغيرها لا يوجب محذورا أصلاً، مع أن هنا أمراً آخر غير ما ذكر وهو الرّجوع إلى القرعة بمقتضى عموم ما قضي بها لكلّ أمر مشكل. وممّا ذكرنا كلّه يظهر أنّه يمكن القول بالجمع بين البيّنات بالنّظر إلى الوجهين وإن قيل بعدمه في الأخبار نظراً إلى ما عرفت من تضعيف تحكيم أدلّة الصّدور على دليل الظّهور، كما أنّه يمكن العكس، وأما توهين الجمع في البيّنات بلزوم التّبعيض في الصّدق والكذب بالنّسبة إلى خبر واحد فقد عرفت أنّه استبعاد محض، فلو كان هناك دليل عليه لقلنا به كما قلنا فيما قام الدّليل فيه على التّنصيف وقلنا به في العامّين من وجه أيضاً في تعارض الأخبار فيما لم يكن هناك قوّة لأحد العامّين، فإن المختار وفاقاً للمشهور الحكم بالطّرح في مادّة التّعارض ترجيحاً، أو تخييراً، بل في العام والخاصّ أيضاً فيما كانا متكافئين بحسب الدّلالة إذا اختار العمل بالخاصّ لأحد الوجهين ولا يتوجّه عليه ما توهم من التّبعيض في الصّدق والكذب، بل اللاّزم هو التّبعيض في الأخذ بدليل التّصديق الظّاهري كما عرفته في الطّرح في العامّين من وجه، بل قد يقال بكون الطّرح فيما عرفت أسوأ حالاً من الجمع في المقام من حيث إنّ المخبر به للعادل هو قول الإمام عليه السلام وهو أمر بسيط وإن كان ما صدر عن الإمام عليه السلام قابلاً للتّجزية، وهذا بخلاف خبر الشّاهد، فإن مرجع شهادته بكون الدّار لزيد مثلاً إلى كون كلّ جزء منها لزيد فيصدّق في بعض ما يخبر به فكأنّه ينحلّ إلى أخبار متعدّدة، ومن هنا قيل بالتّفصيل في القاعدة بين العامّين من وجه

وغيره في الأخبار على ما عرفت ولا يقاس بالحديث الواحد المشتمل على قضايا متعدّدة وفقرات كثيرة، فإن مرجعه إلى أحاديث حقيقة وإن كان هذا القول ضعيفا، فإنه إذا فرض المحكي عن الإمام عليه السلام مشتملاً على أجزاء كان أخبار الرّاوي في ظرف التّحليل راجعاً إلى أخبار متعدّدة كما في البيّنات، كيف وقد يحكم بالتّفكيك في التّصديق بما هو أشكل من ذلك، ألا ترى أنّه لو كان الخبر مشتملاً على مسألة لغويّة، أو أصوليّة كلاميّة اعتقاديّة يحكم بتصديقه فيما يتفرّع على المخبر به من المسألة الفرعيّة ولا يصدق في نفس المخبر به، وهكذا في الإقرار بأمر واحد متعلّق بالنّفس والغير من وجهين، وهكذا والحاصل أنّ التّفكيك بحسب الحكم الظّاهري بين المتلازمين، بل الجمع بين النّقيضين بحسبه ممّا لا غبار عليه أصلاً كما وقع كثيراً في الشّرعيّات، كيف وقد عرفت وقوعه في الشّرعيّات في أخبار الأحكام أيضاً عند شيخنا قدس سره، بل المشهور في العامّين من وجه وشبههما بعد البناء على ترجيح الطّرح على الجمع، بل قد عرفت إمكان الجمع في أخبار الأحكام بهذا المعنى أيضاً وإن كان المتعارضان نصّين بحسب الدّلالة، إلا أن الحقّ فيها لمّا كان للشّارع، فلا يفرق بحسب الاعتبار بينه وبين الطّرح، وهذا بخلاف الأخبار في الموضوعات والبيّنات، فإن الحقّ فيها مردّد بين شخصين فكان إيصال الحقّ إلى صاحبه في الجملة أولى من حرمانه الرّأسي فيكون الجمع بحسب الاعتبار أولى من الطّرح فيها، ومن هنا يمكن التّفكيك في القاعدة بين المقام والبيّنات إذا لوحظ الجمع بهذا المعنى، إلا أنه لمّا لم يكن دليل عليه بهذا المعنى بقول مطلق فيتبع المورد الخاصّة ولم يحكم بكونه على طبق القاعدة والأصل، ومن هنا قلنا بأنّ مقتضى القاعدة عند فقد الموازين الخاصّة القرعة بعد الحكم بتساقط البيّنتين المتعارضتين بناء على عدم التّرجيح في البيّنات إلاّ بالمرجّحات الخاصّة المنصوصة كأعدليّة الشّهود وأكثريّتها كما هو المختار

قضية أولوية الجمع: «**الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما، أو لا يد لأحدهما وأقاما بينة» انتهى المحكي عنه.**

ولو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي رحمه الله وإن كان ذلك أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل، وكيف كان **فالأولى التمثيل بها وبما أشبهها مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب والصحيح.**

والمشهور، أو عدم صلاحيّة القرعة للتّرجيح بها من حيث بنائها على التّعبّد فيكون مرجعاً لا مرجحاً. نعم فيما أعرضوا عنها ولم يحكموا بها لا نضايق من القول به، كما أنّه لما لم يكن دليل على الجمع بالمعنى المعروف في أدلّة الأحكام عندنا بقول مطلق دار الحكم به مدارك الشّاهد عليه من الدّاخل، أو الخارج وبما حرّرنا كلّه يظهر لك التّوفيق بين كلمات شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه في تحرير المقام وعدم التّدافع بينها كما توهّم. نعم قوله: (وهذا النّحو غير ممكن في الأخبار) إلخ قد يناقش فيه بأنّ الجمع الّذي بني عليه في البيّنات على تقدير القول به هو التّصديق البنائي الظّاهري، وإلا فقد يعلم بكذب إحدى البيّنتين وصدق الأخرى فيعلم بخطاء التّبعيض كما هو الغالب فالمثبت في البيّنات هو الّذي استدركه بقوله. نعم قد يتصوّر التّبعيض في ترتيب الآثار إلخ وإليه يرجع الطّرح في العامّين من وجه فصدور القول الخاص من الإمام عليه السلام وعدمه وإن كانا غير ممكنين بحسب الواقع لامتناع اجتماع النّقيضين إلاّ أنّهما ممكنان بحسب الظّاهر، كما أنّه يمكن التّفكيك في الزّوجيّة والنّسب بهذا المعنى أيضاً.

نعم شركة المتداعيين في العين الواحدة ممكنة بحسب الواقع بخلاف صدور القول الواحد وعدمه وعليه بنى كلامه دام ظلّه العالي في الفرق والإنصاف أنّ ما أفاده في تحرير المقام لا يخلو عن تشويش وإن أمكن الجمع بين كلماته.

وكيف كان فالكلام في مستند أولوية الجمع بهذا النحو، أعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين، لأن الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب ومثل هذا غير جار في أدلة الأحكام الشرعية.

والتحقيق أن العمل بالدليلين بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقاً، فلا بد على القول بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة وإن كان طرحاً من جهة أخرى في مقابل طرح أحدهما رأساً، والجمع في أدلة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وإن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما.

وفي مثل تعارض البينات لما لم يمكن ذلك لعدم تأتي التأويل في ظاهر كلمات الشهود، فهي بمنزلة النصين المتعارضين انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق بأن يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به.

فمن أخبر بأن هذا كله لزيد فصدقه في نصف الدار وكذا من شهد بأن قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا ومعيباً كذا، فصدقه في أن قيمة كل نصف منه منضماً إلى نصفه الآخر نصف القيمة.

وهذا النحو غير ممكن في الأخبار، لأن مضمون خبر العادل، أعني صدور هذا القول الخاص من الإمام عليه السلام غير قابل للتبعيض، بل هو نظير تعارض البينات في الزوجة، والنسب .

نعم قد يتصور التبعيض في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كل من الدليلين عاماً ذا أفراد فيؤخذ بقوله في بعضها، ويقول الآخر في بعضها فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما إذا ورد أكرم العلماء وورد أيضاً أهن

العلماء، سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في أحدهما، أو ظاهرين، فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز وعلى طريق التبعيض.

إلا أن المخالفة القطعية في الأحكام الشرعية لا ترتكب في واقعة واحدة، لأن الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدمة للعلم بالإطاعة، فيجب اختيار أحدهما وطرح الآخر بخلاف حقوق الناس، فإن الحق فيها لمتعدد فالعمل بالبعض في كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي النفسانية، فهو أولى من الإهمال الكلي لأحدهما، وتفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانية الغير المنضبطة في الموارد، ولأجل هذا يعد الجمع بهذا النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف وقد وقع التعبد به في بعض النصوص أيضاً.

فظهر مما ذكرنا أن الجمع في أدلة الأحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهما لا أولوية له أصلاً على طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس.

وأمّا الجمع بين البينات في حقوق الناس فهو وإن كان لا أولية فيه على طرح أحدهما بحسب أدلة حجية البينة، لأنها تدل على وجوب الأخذ بكل منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتهما بين الأخذ لا بكل منهما، بل بأحدهما، أو بكل منهما لا في تمام مضمونه، بل في بعضه.

إلا أن ما ذكره من الاعتبار لعله يكون مرجحاً للثاني على الأول.

ويؤيده ورود الأمر بالجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها فيمن أودعه رجل درهمين وآخر درهما فامتزجا بغير تفريط وتلف أحدهما هذا.

ولكن الإنصاف أن الأصل في موارد تعارض البينات وشبهها هي القرعة.

نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبينة المطابقة لها، أو مرجعاً بعد تساقط البينتين، وكذا الكلام في عموم موارد القرعة، أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي كأصالة الطهارة مع إحدى البينتين وللكلام مورد آخر.

فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول حيث تبين عدم تقدم الجمع على الترجيح ولا على التخيير، فلا بد من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا أن الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما فنقول: إن المتعارضين إمّا أن لا يكون مع أحدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين، وأمّا أن يكون مع أحدهما مرجح.

المقام الأول في المتكافئين

والكلام فيه أولاً[1] في أن الأصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كأن لم يكونا أولاً، ثم اللازم بعد عدم التساقط الاحتياط، أو التخيير، أو التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما، لأنه معنى تساقطهما فنقول وبالله المستعان.

---

(١) الكلام في التّعادل وإن وقع في كلماتهم في مواضع في مفهومه وإمكانه ووقوعه وحكمه، بل أطال القول غير واحد في مفهومه وإمكانه وحكي عن غير واحد منعه، إلا أن وضوح الأمر فيها يغني عن التّكلّم في غير حكمه، لأن مفهومه بحسب اللّغة والعرف العام، سواء أخذ من العدل بالكسر أومنه بالفتح معروف وبحسب العرف الخاصّ إن بني على النّقل معلوم وإن اختلفت عباراتهم في بيانه، إلا أنه لا اختلاف فيه بحسب المعنى، لأنه تكافؤ الأمارتين المتعارضتين في النّظر بحسب ما يوجب ترجيح إحداهما في حكم الشّارع، فلا معنى لأخذ النّسبة والثّمرة بين التّعاريف، مع أنه يمكن القول بعدم النّقل من حيث كونه مأخوذا من

. . . .

العدل بالكسر بمعنى الشّوق والميل، أو من العدل بالفتح من التّساوي وإمكانه بحسب كلّ من الواقع والنّظر لا محذور فيه أصلاً، مع أن التّعرض لحكمه في أخبار الباب يغني عن التكلّم في الإمكان، بل الوقوع، فلا بدّ من صرف العنان إلى التّكلّم في حكمه، والكلام فيه قد يقع فيما يقتضيه الأصل والقاعدة الأولويّة مع قطع النّظر عن مقتضى الدّليل الوارد وقد يقع فيما يقتضيه الدّليل في المتعارضتين بقول مطلق، أو خصوص المتعارضين من الأخبار، كما أنّ مقتضى الأصل لا يلاحظ بالنّسبة إلى خصوص عنوان التعادل فربما يستفاد حكمه من مقتضى الأصل في عنوان التّعارض نظراً إلى كونه من أفراده وانطباقه عليه.

ثمّ إنّ الكلام من الجهة الأولى يقع تارة من حيث اقتضاء الأصل التّساقط وعدمه، وأخرى في بيان ما يقتضيه على الثّاني من الوجوه المذكورة في الكتاب فنقول:

قد يقال: بل قيل بأنّ مقتضى الأصل التّساقط بمعنى عدم شمول دليل اعتبار الأدلّة والأمارات المعتبرة لصورة التّعارض، سواء كان مستنداً إلى المانع عن الشّمول فيما كان من الأدلّة اللّفظيّة بالتّقريب المذكور في الكتاب، أو إلى عدم المقتضي له فيما كان من الأدلّة اللّبيّة كالإجماع بقسميه من القولي والعملي وإن زيّفه في الكتاب بما يرجع حاصله إلى إثبات اتّحاد مفاد الدّليلين في المقام، وإلّا لم يكن معنى للتعارض فإنّا لا نعني به إلاّ تنافي الدّليلين مع بقائهما على هذا العنوان في مورد التّعارض بحيث لا يكون المانع عن العمل بهما إلاّ تعارضهما فتأمّل.

والمختار عند شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه فساد ما زعموه، سواء على القول بالسّببيّة في حجيّة الأمارات، أو الطّريقيّة فقد أطال الكلام في تقريب المرام على كلّ من القولين والوجهين لخفاء المطلب ودقّته، وحاصل ما أفاده على الوجه

الأوّل: أنّ المستعمل فيه والمراد أمر وحداني لا يختلف حاله بحسب التّعارض وعدمه، فإن المراد من دليل الحجيّة ووجوب العمل هو الوجوب التّعييني مطلقاً، إلا أن التّكليف بجميع أقسامه لمّا كان في حكم العقل مشروطاً بالقدرة من غير فرق بين الحكم الأصولي والفرعي، وكان المكلّف قادراً على العمل بكلّ من المتعارضين مع عدم العلم بالآخر بحكم الوجدان، كما أنّه غير قادر على العمل به مع العمل بالآخر، كان الحاصل وجوب العمل بكلّ واحد مع ترك العمل بالآخر فالنّتيجة التّخيير، لكن لا من جهة استعمال اللّفظ فيه حتّى يتوجّه عليه محذور استعمال اللّفظ في معنيين ولا من جهة إنشاء العقل حتّى يكون عقليّاً، كما في دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم ضرورة امتناع اجتماع وجوبي التّخييري والتّعييني، وإن كان أحدهما عقليّاً والآخر شرعياً مضافاً إلى كونه خلاف الواقع والوجدان.

ومن هنا قلنا في محلّه بأنّ ما اشتهر من حكم العقل بالوجوب التّخييري بين الأفراد فيما تعلّق الأمر بإيجاد الطّبيعة، أو بين أجزاء الزّمان في الواجبات الموسعة ليس على ما يتراءى من ظاهره ضرورة أنّ ما يوجد في الخارج من الحصّة يتّصف بالوجوب التّعييني لا محالة، لأنه عين الطّبيعة المطلوبة بالوجوب التّعييني، فكيف يتّصف بالوجوب التّخييري، فالمراد من التّخيير العقلي هو مجرّد تسوية الأفراد في وجدان العقل في انطباق الطّبيعة عليها، ومن هنا يظهر فساد توهّم التّخيير الإنشائي في الواجب الموسّع بالنّسبة إلى أجزاء الزّمان أيضاً، فالتّخيير في المقام يشبه التّعيين في الواجب التّخييري إذا تعذّر بعض أفراده، فإن نتيجة الوجوب التّخييري المتعلّق بشيئين، أو أشياء عند تعذّر أحد الفردين، أو الأفراد هو الوجوب التّعييني فيما تيسّر لا أن يحدث إنشاء آخر من الشّارع عند التّعذر والعينيّة الحاصلة في الواجب الكفائي عند انحصار من به الكفاية في شخص، فإنه لم يحدث في حقّه من الشّارع خطاب آخر غير الخطاب الكفائي، فالحاصل من الوجوب التعييني المتعلق

بطبيعة، أو طبيعتين عند تزاحم الفردين منها، أو منهما هو الوجوب التّخييري لا بإنشاء آخر من الشّارع ولا بإنشاء من العقل، وهذا ما ذكرنا من أنّ نتيجة الوجوب التّعييني المتعلّق بطبيعة واحدة عند تزاحم الفردين منها، أو طبيعتين عند تزاحم الفردين منهما بملاحظة اشتراط جميع التّكاليف، بل الأحكام بالقدرة في حكم العقل هو الوجوب التّخييري فكلّ ما اختاره المكلّف من المتزاحمين يتّصف في الخارج بما يتّصف به عند عدم المزاحمة بحسب الحقيقة، لأن الوجوب التّعييني تابع للمصلحة الكامنة في الفعل على وجه التّعيين غاية ما هناك عجز المكلّف وقصوره عن إدراكها، وهذا الوجوب التّخييري كما ترى لا يضادّ التّعيين، بل هو عينه وإن اختلف التّعبير، فلا يلزم اجتماع الحكمين.

ثمّ إنّ هذا الذي عرفت مطّرد في جميع موارد تزاحم الواجبات إذا كانت في مرتبة واحدة ولم يكن بعضها أهمّ وأقوى وآكد مصلحة كتزاحم صلاتين إذا كانتا في مرتبة واحدة وإنقاذ غريقين بالشّرط المذكور إذا لم يتمكّن المكلّف من الجمع ولو بحسب ضيق الوقت كما في صلاتين، وقد يتصوّر التّزاحم في المحرّمات أيضاً عند الاضطرار وحكمه حكم التّزاحم، فيجب على المكلّف تخييراً امتثال أحد النّهيين إذا كانا في مرتبة واحدة فالحكم في جميع موارد التّزاحم بعد إحراز وجود المصلحة الفعليّة في المتزاحمين كما هو مناط التّزاحم على ما عرفت، إذ لو فرض عدم تعيّن الإتيان ببعضها مع عدم الإتيان ببعضها الآخر لزم الاشتراط بشيء آخر غير القدرة وهو خلف وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده بقوله فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة.

نعم فيما كان أحدهما أهمّ يتعيّن الإتيان به مطلقاً ولا يجوز الإتيان بغيره، كذلك لا من جهة تعلّق النّهي، بل من جهة عدم تعلّق الطّلب فيكون فاسداً إذا كان

. . . .

من العبادات خلافاً لفقيه عصره في كشفه ومن تبعه ممّن قال بالتّرتّب في المقام وفي مسألة الضدّ كما أشرنا إليه وإلى ما فيه في الجزء الثّاني من التّعليقة، هذا حاصل ما استفدناه من إفاداته في الكتاب ومجلس المذاكرة بتوضيح منّا حسبما يساعده فهمي القاصر على تقدير كون الأمر بالعمل بالأخبار وغيرها من الأمارات من باب السّببيّة والموضوعيّة، وأمّا حاصل ما أفاده في وجه فساده توهّم التّساقط على الطّريقيّة ولو من جهة قيامها بالسّبب الخاص المعبّر عنه بالظّن الخاصّ فهو إن مناط الحجيّة ووجوب العمل وإن كان مرتفعاً عن كلام المتعارضين، ولو كان الملحوظ في مقام الجعل هو الظّن النّوعي والكشف الغالبي وغلبة المطابقة للواقع لا الظّن الشّخصي ضرورة ارتفاع المناط المذكور عنهما مع العلم بعدم مطابقة أحدهما للواقع وامتناع قيامه بهما، أو بأحدهما المعيّن في الواقع، أو عندنا، أو بأحدهما المردّد، أي بهذا المفهوم، إذ الصّالح المتوهّم من الوجوه المذكورة ليس إلاّ الثّاني بتوهّم جعل الحجّة ما طابق الواقع من الخبرين في نظر الشّارع، وإن تردّد عندنا كما في موارد اشتباه الحجّة بما ليس بحجّة كالصّحيح المردّد بين الخبرين وهو غير صالح جزماً، لاستحالة تعلّق الجعل ظاهراً وواقعاً بالعنوان المذكور بعد فرض امتناع جعل العلم ولزوم صلاحيّة العنوان المأخوذ في موضوع الحكم لتعلّق الحكم به مع العلم به تفصيلاً كما عرفته في الصّحيح المردّد، إلا أن ارتفاعه إنّما هو بالنّسبة إلى ما تعارضاً فيه لا بالنّسبة إلى غيره فضلاً عمّا تعاضداً على إثباته، فبالنّسبة إلى نفي الثّالث لا مانع من الأخذ بهما لكونهما متعاضدين في الدّلالة عليه ونتيجته كما ترى الرّجوع إلى الأصل العملي المطابق لأحدهما إن كان ولو على القول بالتّرجيح بالأصل الفاسد عندنا، لأن البحث فيما يقتضيه الأصل والقاعدة مع قطع النّظر عمّا يقتضيه الدّليل الوارد، ومنه يظهر المناقشة فيما أفاده شيخنا في الكتاب من التّقييد بقول إن لم نرجّح بالأصل وإن لم يكن هناك أصل على طبق

. . . .

أحدهما فيحكم بالتّخيير والأخذ بمفادهما، كما لو علم بعدم الثّالث فهو تخيير عقليّ بين الاحتمالين من سنخ التّخيير في دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم، فإن مسألتنا أعمّ من تلك المسألة من جهات وإن كانت تلك المسألة أعمّ من مسألتنا من جهة، فالنّتيجة إذاً التّوقف البرزخ بين التّساقط عن رأس وبقول مطلق والحجيّة بالنّسبة إلى مورد التّعارض، كما هو الثّابت على السّببيّة المحضة على ما عرفت شرح القول فيه، فالعمل بالتّساقط ساقط على كلّ وجه وقول.

فإن قلت: نفي الثّالث على ما ذكرت إنّما هو من باب اللّزوم ودلالة كلّ من المتعارضين على ما ينافيه وليس مدلولاً مستقلاً لهما يراعى، مع أنتفاء ما يلزمه، ومن المعلوم ضرورة قضاء التّبعيّة واللّزوم انتفاء اللاّزم، مع أنتفاء الملزوم، فلا مناص من القول بالتّساقط والرّجوع إلى الأصل مطلقاً ولو كان هو التّخيير في المسألة الفرعيّة إذا فرض دوران الأمر بين المحذورين.

قلت: ما ذكر من كون الدّلالة على نفي الثّالث بالدّلالة التّبعيّة واللّزوم مسلّم لا شبهة فيه، إلا أن الدّلالة التبعيّة تابعة للدّلالة الأصليّة بحسب الوجود لا بحسب الاعتبار والحكم من جهتها بثبوت المدلول، ومن هنا يحكم بالمسألة الفرعيّة ممّا دلّ على المسألة الأصوليّة الاعتقاديّة، أو اللّغويّة على القول بعدم حجيّة خبر الواحد فيهما.

والحاصل:أنّ التّفكيك بحسب الاعتبار ممّا لا غبار فيه أصلاً بعد فرض وجود الدّلالتين على ما أسمعناك مراراً في بحث حجيّة أخبار الآحاد، كما أنّه قد ينعكس الأمر ويؤخذ بالدّلالة الأصليّة ويطرح التّبعيّة كالخبر الحاكي عن المسألة الفرعيّة المتفرّعة على المسألة الكلاميّة مثل ما دلّ على نجاسة المجسّمة.

فإن قلت: ما ذكر في المقام من التّفكيك في الاعتبار بين الدّلالتين ينافي ما تقرّر في باب الإجماع المركّب والتّواتر الإجمالي من اعتبار كون نفي الثّالث، أو

. . . .

إثبات القدر المشترك مقصوداً مستقلاً للمجمعين والمخبرين، وعدم كفاية لزومهما للإفتاء بالخصوصيّات والإخبار عنها على ما تقدّم تفصيل القول فيه في الجزء الأوّل من التّعليقة.

قلت: لا تنافي بين ما ذكرنا في المقام وما ذكر هناك أصلاً ضرورة توقّف تحقّق الإجماع والتّواتر على وجود الفتوى والخبر ومجرّد اللّزوم لا يوجب تحقّقهما، وليس ما ذكر في المقام مبنيّاً على تعدّد الخبر بالنّسبة إلى الملزوم واللاّزم، بل على مجرّد الكشف والطّريقيّة المطلقة بناء على ما أسمعناك في بحث حجيّة الأخبار، بل مطلق الطّرق الظّنية من أنّ مقتضى دليل اعتبارها هو الأخذ بما لها من الكشف بقول مطلق وترتيب جميع ما يترتّب من اللّوازم الشّرعيّة على تقدير العلم بثبوت مدلولها ولو بوسائط عديدة غير شرعيّة، ثمّ إنّ هذا الّذي ذكرنا فيما لم يعلم بثبوت مدلول أحد المتعارضين، وإلا فلا حاجة إلى الكلفة المذكورة في نفي الثّالث كما هو واضح.

ثمّ إنّه لو علم حال المتعارضين من حيث الموضوعيّة والطّريقيّة وبني على إحداهما كان الحكم على كلّ وجه ما بنى عليه شيخنا الأستاذ العلاّمة دام ظلّه وبيّن حكمه ولو جهل الحال من جهة الوجهين لم يكن إشكال في عدم التّساقط أيضاً وبني من حيث الحكم على الطّريقيّة، لأن نفي الثّالث مدلول لهما على كلّ تقدير ورفع اليد عن الأصل المطابق لم يعلم جوازه للشّك في حجيّة المتعارضين بالنّسبة إلى مدلولهما من جهة عدم العلم بالسّببيّة، ومقتضى الأصل المقرّر في مطلق الشّك في الحجيّة الحكم بعدمها بالمعنى الّذي عرفته غير مرّة وستعرفه أيضاً، وكذا البناء على التّخيير العذري فيما لم يكن هناك أصل على طبق أحدهما لا يجوز رفع اليد عنه لما عرفت، فإنه قسم من الأصل أيضاً.

ثمّ إنّه قدس سره بعد بيان لازم الوجهين بنى على الوجه الثّاني نظراً إلى ظهور

أدلّة حجيّة الأمارات، سيّما الأخبار فيه وظهور ما ورد في علاج المتعارضين من الأخبار بالمرجّحات المذكورة، سيّما على القول بالتّسرية والتّعدّي من المرجّحات المنصوصة كما هو المشهور والمختار على ما ستقف عليه، بل يمكن دعوى نصوصيّة أخبار العلاج في ذلك مضافاً إلى الإجماع المدّعى على وجوب الأخذ بأقرب الدّليلين وأقواهما، ولا تعارض أخبار التّرجيح بأخبار التّخيير من حيث إنّ مقتضاها لازم السّببيّة فيكشف عنها، إذ لو كان مبنى حجيّة الأخبار على الطّريقيّة لوجب الحكم في هذه الأخبار بالتّوقّف والرّجوع إلى الأصل عند فقد المرجّح كما هو لازم الطّريقيّة.

أمّا أوّلاً: فلأنّه على السّببيّة لا بدّ من أن يحكم بالتّخيير من أوّل الأمر ضرورة منافات لزوم التّرجيح بها مع السّببيّة، إذ التّرجيح عليها لا يجوز إلاّ بالأهميّة على ما أسمعناك لا بالأقربيّة.

وأمّا ثانياً: فلاحتمال كون مبنى التّخيير في المقام على التّخيير العذري الّذي بنينا عليه على الطّريقيّة، فلا يكشف عن السّببيّة.

فإن قلت: أخبار التّخيير ظاهرة في السّببيّة من وجهين أحدهما أنّها ظاهرة في كون المأخوذ والمستند المختار من المتعارضين فينافي الطّريقيّة والتّخيير العذري الثّابت في الاحتمالين ثانيهما أنّ مدلولها التّخيير على كلّ تقدير، سواء كان هناك أصل على طبق أحدهما أولا، وهو ينافي الطّريقيّة أيضاً فإن الثّابت على الطّريقيّة على ما عرفت التّخيير عند عدم أصل على طبق أحدهما لا مطلقاً.

فإن شئت قلت: إنّ العلاج بالتّخيير ظاهر في التّخيير بين الحجّتين لا الاحتمالين، فيحمل العلاج بالتّرجيح الظّاهر في الطّريقيّة على كون الرّاجح أقوى مصلحة وآكدها في نظر الشارع فيكون أهمّ فينطبق على الموضوعيّة والسّببيّة.

قلت: لو أغمض عمّا ذكرنا من كون ما دلّ على التّرجيح نصاً في الطّريقيّة،

. . . .

سيّما بملاحظة التّعليل الوارد فيها لم يكن إشكال في كونه أظهر وأقوى دلالة على الطّريقيّة، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور ما دلّ على التّخيير حملا للظّاهر على الأظهر، فلا بدّ من أن يلتزم بكون هذا التّخيير العذري مقدّماً في نظر الشّارع على الأصل، وإلى ما ذكرنا أشار قدس سره بقوله، ثمّ إنّ حكم الشّارع بالتّخيير في تلك الأخبار إلخ.

فالمراد من تعليل عدم الدّلالة المستندة إلى التّوهم المذكور بقوله لقوّة احتمال كون التّخيير إلى آخره هي قوّته بملاحظة مجموع أخبار العلاج بعد العلاج بينها بما عرفت لا بملاحظة نفس أخبار التّخيير، وإن كانت العبارة ربما تأبى عن ذلك، لأن التّرقي بقوله، بل الأخبار إلى آخره ربما يشهد بأنّ المراد الاستشهاد بنفس أخبار التّخيير فتدبّر.

هذا ما يستفاد ممّا أفاده شيخنا العلاّمة لكنّك خبير بأنّ احتمال السّببيّة وإدراج المقام في باب التّزاحم غير متطرّق في باب التّعارض حتّى يقع البحث عن مقتضاه ويتمسّك لنفيه بظهور أدلّة حجيّة الأخبار، أو أخبار التّرجيح حتّى يعارض بظهور أخبار التّخيير ويقع من جهة العلاج بينهما في حيص وبيص، لأن السّببيّة المتوهّمة إن لوحظت بالنّسبة إلى الحكم الواقعي حتّى ينطبق على التّصويب الباطل عند الإماميّة، كما ربما يتوهّم من بعض كلمات شيخنا العلاّمة قدس سره مثل قوله المتقدّم في مقام دفع توهّم دلالة حكم الشّارع بالتّخيير على السّببيّة لقوّة احتمال أن يكون التّخيير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التّوقّف لا حكماً واقعياً ناشئاً عن تزاحم الواجبين، فيتوجّه عليه مضافاً إلى بطلان التّصويب عندنا بأنّه كيف يتصوّر التّزاحم بين الخبر الدّال على وجوب شيء والخبر الدّالّ على حرمته مثلاً مع امتناع اشتمال الشّيء الواحد على جهتي الوجوب والحرمة واجتماع الحكمين مع تضادّهما ولو على القول بجواز اجتماع الأمر والنّهي لانتفاء الحيثيّة التّقييديّة

المجوّزة على القول بالجواز كما هو واضح، وقد عرفت أنّ التّخيير بين المتزاحمين راجع إلى التّعيين حقيقة.

فإن شئت قلت: إنّ عدم إمكان الاجتماع في مورد التّعارض ليس مستنداً إلى قصور المكلّف، بل مستند إلى المتعارضين، فلا معنى لإلحاق المقام بالمتزاحمين وإن لوحظت بالنّسبة إلى الحكم الظّاهري، كما هو مقتضى قوله قدس سره هذا كلّه على تقدير أن يكون العمل بالخبرين من باب السّببيّة بأن يكون قيام الخبر على وجوب شيء واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلّف إلى آخر ما أفاده، فيتوجّه عليها أنّ مرجع السّببيّة بهذا المعنى كما ترى إلى القول بحجيّة الأخبار من باب التّعبّد الشّرعي كالأصول العمليّة فيلحقها حكم الأصول.

ومن المعلوم الّذي قد سبق القول فيه منّا ومن شيخنا العلاّمة قدس سره في أجزاء الكتاب وأجزاء التّعليقة مراراً أنّه لا مقتضي للسّببيّة بالمعنى المذكور مع العلم الإجمالي بالمخالفة للواقع لشيء من المتعارضين، فلا معنى للتّخيير الّذي عرفته في المتزاحمين، كما أنّه لا معنى للتّخيير بين الأصلين المتعارضين فيما يفرض تعارضهما على ما أسمعناك في تحقيق محلّ التّعارض.

فإن شئت قلت: إنّ كلّ حكم ثبت لموضوع، سواء فرض واقعياً، أو ظاهرياً من لوازم الموضوع ومقتضياته في ظاهر القضيّة وإنّما الكلام في تحقّق موضوع الدّليل والأصل مع العلم بالخلاف، فلا فرق بين السّببيّة والطّريقيّة من هذه الجهة وهذا بخلاف التّزاحم في الواجبات الواقعيّة المستند إلى قصور المكلّف، فإنه لا يفرض هناك تعارض بين الواجبين وعلم بمخالفة أحدهما للواقع هذا بعض الكلام فيما يتوجّه على السّببيّة، مضافاً إلى أنّ الالتزام بثبوت الحكمين ولو ظاهراً لشيء واحد ولو من جهتين تقييديّتين، فضلاً عن تعليليّتين كما في المقام موجب لاجتماع الضّدين وهو محال، ولا ينافي ذلك ما عرفت من جواز اجتماع النّقيضين بحسب

الحكم الظّاهري فضلاً عن الضّدين، لأن الاجتماع هناك بمعنى آخر وهو الحكم ببعض أحكام وجود الشّيء في مرحلة الظّاهر والحكم ببعض أحكام عدمه كذلك، وهذا هو المراد بالتّفكيك الّذي عرفته، وأين هذا من اجتماع الحكمين المبحوث عنه في المقام، كيف ولو لا ذلك خرج الفرض عن التّعارض كما هو ظاهر، وأمّا ما أفاده على الطّريقيّة الّتي بنى عليها وفاقاً للمشهور في عنوان حجيّة الأخبار وغيرها من الأمارات، فيتوجّه عليه بعد تسليم عدم انفكاك التّعارض عن العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع وتسليم قدحه في الطّريقيّة ولو بمعنى الظّن النّوعي، وإلا فقد يمنع عنه لاحتمال صدق المتعارضين وصدورهما من الشّارع غاية ما هناك ثبوت العلم الإجمالي باختلال جهة من جهات أحد المتعارضين من الصّدور، أو وجهه، أو الدّلالة، اللّهمّ إلا أن يقال بكفاية ذلك في القدح أيضاً فإنه من الشّبهة المحصورة مع الابتلاء بجميع أطرافها إن حكم الشّارع بالتّرجيح، فضلاً عن التّخيير ينافي ما ذكر من الطّريقيّة، فإن لازمها سقوط المتعارضين عن الحجيّة، فلا يفرض ترجيح ولا تخيير بين الحجّتين كما هو ظاهر الأخبار، فلا بدّ من الالتزام بأحد شيئين على الطّريقيّة أحدهما رجوع حكم الشّارع بالتّرجيح والتّخيير إلى حكمه الابتدائي التّأسيسي لحجيّة أحد المتعارضين تعييناً، أو تخييراً مع سقوطهما عن الحجيّة بالنّظر إلى دليل الحجيّة نظراً إلى عدم قابليّته لشمول مورد التّعارض، فحكم الشّارع بلزوم الأخذ بالرّاجح مثل حكمه بلزوم الأخذ بخبر العادل، فلا يحتاج إلى جعل التّخيير حكماً عذريّاً كالتّخيير بين الاحتمالين حتّى يتوجّه إشكال رفع اليد عن الأصل المطابق لأحدهما على ما عرفت.

ثانيهما: منع بطلان الطّريقيّة النّوعيّة في مورد التّعارض وكون تعيين الأخذ بالرّاجح من جهة قوّة مناط الحجيّة فيه بعد عدم إمكان الأخذ بهما لمكان التّعارض، فيكون التّخيير إذا على طبق القاعدة كما في المتزاحمين والوجه الأوّل

وإن كان خلاف ظاهر أخبار العلاج، إلا أنه لا مناص عنه بعد بطلان الوجه الثّاني ويظهر الثّمرة بين الوجهين في تعارض غير الأخبار كما ستعرفه.

وحاصل ما ذكرنا: أنّ باب التّزاحم يغاير باب التّعارض ولا دخل لأحدهما بالآخر أصلاً، فإن الأوّل إنّما يتحقّق ويفرض بعد الفراغ عن ثبوت حكمين لموضوعين ولو بالضّرورة من الدّين بحيث لا إشكال في أصل ثبوتهما، ثمّ اتفق ابتلاء المكلّف بهما وصيرورتهما واقعة له بحيث لا يقدر على الجمع بينهما وامتثالهما بجهة من الجهات فيحكم في حقّ المكلّف بالتّعيين، أو التّخيير كلّ في مورد على ما عرفت، وهو قد يكون في الواجبات، وقد يكون في المحرّمات، وقد يكون في المختلفات، والمثال لكلّ واحد كثير، والثّاني إنّما يفرض فيما ورد هناك دليلان مختلفي المفاد على ثبوت الحكم لموضوع واحد بحيث لا يمكن ثبوت مقتضاهما من جهة التّنافي والتّعارض، وعدم إمكان قيام مدلولهما بالموضوع من غير مدخليّة لعجز المكلّف وقصوره، ولأجل ذلك أبطلوا القول بالتّصويب بوقوع التّعارض بين الأمارات والأدلّة، فإن مبناه على عدم تصوّر التّزاحم بين المتعارضين، وإلا كان ما ذكروه في غير محلّه، كما لا يخفى، هذا وقد أشرنا في مطاوي ما ذكرنا إلى تحقيق ذلك، فالكلام في باب التّعارض إنّما هو في أصل ثبوت أحد الحكمين بعد الفراغ عن عدم إمكان ثبوتهما وشتّان بينهما، فكيف يمكن اندراج أحدهما في الآخر واقتباس حكمه منه والحال هذه، ولا يختلف الحكم المذكور كما هو ظاهر من جهة الأقوال في وجه حجيّة الأخبار، بل يجري على القول بالتّصويب أيضاً، ومن هنا ذكرنا في مسألة اجتماع الأمر والنّهي في قبال من أدرج المسألة في باب التّعارض مع قوله بجواز الاجتماع كالمحقّق القمّي قدس سره قائلاً: بأنّه على تقدير تسليم المنع لا نسلّم تعيين التّصرّف في ظهور الأمر لم لا يتصرّف في ظهور النّهي بأنّ المسألة لا تعلّق لها بمسألة التّعارض، إذ لا

شكّ في حرمة الغصب ووجوب الصّلاة، وعلى تقدير التّسليم يتعيّن التّصرّف في الأمر، فإن الوجوب التّخييري لا يقاوم الحرمة التّعيينيّة الّتي هي مفاد النّهي من حيث إنّ دلالة الأمر بالإطلاق ودلالة النّهي بالعموم فهو أظهر.

ثمّ إنّ لبعض فضلاء معاصرينا كلاما متعلّقا بالمقام فيما أملاه في المسألة في تعارض الأصلين لا بأس بالإشارة إليه وإلى ما فيه، قال رحمه اللّه بعد جملة كلام له في الفرق بين الأدلّة والأصول: وإن مقتضى الأصل في الأوّل التّوقّف وفي الثّاني التّساقط ما هذا لفظه.

فإن قلت: إذا ثبت التّوقف والتّخيير على الطّريقيّة والسّببيّة فهذا يقتضي البناء على التّخيير في الأصلين المتعارضين، لأن الأصل ليس طريقاً إلى الواقع ومرآة له، بل مرجعه إلى الحكم التّعبدي للشاك من حيث كونه شاكّا فينبغي أن يكون حالها كحال الأسباب والواجبات النّفسيّة في الحكم بالتّخيير.

قلت: أوّلاً: لقائل أن يقول بأنّ الأصول أيضاً معتبرة من حيث كونها طرقاً إلى الواقع بناء على علم الشّارع بمطابقة الأصل المبني عليه العمل للواقع غالباً كعلمه بغلبة مطابقة الظّنون النّوعيّة للواقع فيأتي هنا ما ذكرنا هناك.

وثانياً: أنّ العبرة في الحكم بالتّخيير بعد البناء على خروج المتعارضين عن تحت الدّليل مطلقاً في الأسباب والطّرق حسبما بيّناه باستقلال العقل، أو قيام الإجماع على وجود مقتضي الامتثال في كلّ منهما بحيث لو تمكّن المكلّف منه لوجب والعقل إنّما يستقلّ بذلك في الأسباب والأحكام الواقعيّة النّفسيّة، وأما ما عداها من الأحكام الظّاهريّة العذريّة، فلا استقلال فيها بوجود المقتضي عند التّعارض وما قام الإجماع أيضاً على ذلك، فإذا لم يحكم العقل بوجود المقتضي في كلّ منهما، والمفروض عدم شمول الخطاب لهما معاً للتّنافي والتّعارض، فالمرجع هو الأصل القاضي بعدم الاعتبار، سواء كان ذلك الحكم الظّاهري من

الطّرق، أو الأصول انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بتطرّق المناقشة إلى ما ذكره، فإن ما ذكره أوّلاً في الجواب عن السّؤال يتوجّه عليه: أوّلاً: بأنّه ينافي عنوان الأصل المقابل للدّليل وخروج عن الفرض ضرورة أنّ الأصل الملحوظ في اعتباره في نظر الشّارع غلبة مطابقته للواقع يكون من الأدلّة على ما عرفت مراراً واعترف به الفاضل المعاصر أيضاً في مواضع من كلماته، ومن هنا ذكرنا أنّ عدّ الاستصحاب من الأصول إنّما هو على القول به من باب التّعبّد لا الظّنّ، وإلا خرج عن الأصول ولو على القول بإناطته بالظّنّ النّوعي.

نعم مجرّد إفادة الظّنّ من دون ملاحظة الشّارع له لا يوجب الخروج عن عنوان الأصل على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الثّالث من التّعليقة وصرّح به شيخنا العلاّمة قدس سره في مواضع من الكتاب.

وثانياً: بعدم إمكان ما ذكره بالنّسبة إلى بعض الأصول كأصالة التّخيير عند دوران الأمر بين المحذورين.

وثالثاً: بمنافاته للواقع على تقدير الإمكان، فإن بعض الأصول يعلم بمخالفته للواقع كثيراً كأصالة الطّهارة في الشّبهات الموضوعيّة، وكذا أصالة الحليّة ونحوهما، إلا أن يقال بأنّ المفروض في كلامه خصوص الأصول الحكميّة فتأمّل. هذا بعض الكلام فيما ذكره أوّلاً.

وأمّا ما ذكره ثانياً فيتوجّه عليه: بأنّ الفرق بين تعارض الأصول والأدلّة وإن كان ثابتاً عندنا بما عرفت شرح القول فيه في أوّل التّعليقة وإن مقتضى القاعدة في تعارض الأدلّة التّوقّف وفي تعارض الأصول لو اتّفق التّساقط نظراً إلى عدم دلالة التزاميّة معتبرة للأصل وإن باب التّعارض لا يجامع باب التّزاحم، إلا أن الوجه في التّخيير في التّزاحم فيما يفرض ليس مجرّد إحراز المصلحة لكلّ من المتزاحمين،

. . . .

وحكم العقل بوجوب الامتثال إحراز للمصلحة المقتضية للتكليف، مع أنتفاء التكليف، بل شمول الخطاب والتكليف لهما على نحو شموله لصورة عدم التزاحم بحسب الحقيقة وإن عبّر عن صورة التزاحم بالتخيير حسبما عرفت شرح القول فيه، كما يعبّر عن الواجب المشروط بالمطلق عند وجود الشرط مع عدم إمكان اختلاف الحقيقة، وعن الواجب المخيّر بالمعيّن عند تعذّر أحد الفردين مع عدم اختلاف الحقيقة على ما عرفت سابقاً.

ثمّ إنّ مقتضى كلمات شيخنا العلاّمة قدس سره وإن كان ظاهراً في ابتداء النّظر في كون التّخيير عنده في المتزاحمين في حكم العقل بوجوب الامتثال، إلا أن المستفاد منه بعد التّأمّل وتعميق النّظر، سيّما بملاحظة كلماته الأخر ما عرفت شرح القول فيه، هذا بعض الكلام فيما يقتضيه الأصل الأوّلي في تعارض الدّليلين من غير فرق بين الأخبار وغيرها كعدم الفرق بين وجود مزيّة لأحد المتعارضين على صاحبه وعدمه، ومرجعه إلى التّساقط في الجملة والأخذ بهما كذلك.

وأمّا الكلام فيما يقتضيه الدّليل الوارد وهو المقام الثّاني فيقع أوّلاً: في تعادل المتعارضين من الأخبار، ثمّ يتبعه الكلام في تعادل المتعارضين من سائر الأمارات، أو منها ومن غيرها فنقول المشهور فتوى وعملاً هو التّخيير بين المتعارضين بحسب الدّليل الوارد ولو فيما أمكن التّوقّف والاحتياط، أو كان أحدهما موافقاً للاحتياط، بل في المعالم أنّه لا يعلم خلاف فيه كما صرّح به بعض وهو المشهور بين أهل الخلاف أيضاً، فلعلّ المراد من نفي الخلاف نفيه بين المجتهدين فما عن المنية من نسبة القول بالتّخيير إلى الجبّائيين خاصّة كما ترى، وعن الأخباريّين كما في المفاتيح وغيره التّوقف وعن الأسترآبادي التّفصيل بين حقّ الله فالتّخيير وحقّ النّاس فالتّوقّف، ونسبه إلى الشّيخ في الوسائل أيضاً، وعن الشّيخ ابن أبي جمهور التّفصيل بين ما لا بدّ فيه من العمل فالتّخيير وبين غيره فالتّوقف، وعن بعض

التّفصيل بين المحذورين فالتّخيير وبين غيره فالتّوقف وهو راجع كما ترى إلى القول بالتّوقف مطلقاً، فإن القائل به لا يقول به إلاّ فيما أمكن الاحتياط، فإنه راجع إلى الاحتياط حقيقة، اللّهمّ إلا أن يكون المراد منه التّوقّف في الفتوى كما قيل وعليه لا بدّ من أن يجعل القول بالاحتياط قولا آخرا في المسألة.

ثمّ إنّ جريان الأقوال المذكورة على القول بالظّن الخاصّ ممّا لا شبهة فيه، وأما على القول بالظّن المطلق فقد صرّح بجريانها على هذا القول في القوانين والفصول، وهو كما ترى في كمال الوجاهة في ظاهر النّظر على القول بحجيّة الظّن بالطّريق وإن قيل بحجّيّته في الفروع أيضاً.

نعم على القول بالتّخصيص بالفروع مع كون النّتيجة الظّن الشّخصي لا يجري الأقوال المذكورة، لأن التّخيير بين المتعارضين فرع التّعارض وحجيّة المتعارضين وهو غير معقول على هذا القول على ما عرفت توضيحه في أوّل التّعليقة.

وقال الفاضل المعاصر بعد الحكم بابتناء الأقوال على الظّن الخاصّ ونفي الوجه لما ذكره في القوانين والفصول من حيث ارتفاع الظّن منهما بالتّعارض فيتعيّن الرّجوع إلى الأصل في المسألة ما هذا لفظه.

«نعم بناء على مذاق صاحب القوانين قدس سره من عدم وجوب الاحتياط عند العلم الإجمالي بالتّكليف وإعمال الأصل إلى أن يلزم المخالفة القطعيّة يتّجه القول بالتّخيير، لأن المتعارضين يفيدان الظّن بنفي الثّالث فيجب العمل به والبناء عليه عملاً بالظّن المطلق، ولكن الظّن لا يزيد على العلم في مقتضاه فكما لا يجب الاحتياط مع العلم، بل له التّخيير في اختيار أحدهما فكذلك مع الظّن، وهذا مع كون كلّ منهما مخالفاً للأصل ولو كان أحدهما موافقاً للأصل فالتّخيير أوضح فينتفي المؤاخذة على الآخر حيث نقول بوجوب الاحتياط، فكيف يقول قضيّة دليل الانسداد التّخيير حتّى جعله مؤيّداً لما استدلّ به عليه من الأخبار» انتهى

كلامه رفع مقامه وهو كما ترى، حيث إنّ نفي الثّالث بالظّن حتّى في مخالفي الأصل لا يوجب التّخيير بين الخبرين بمعنى البناء على حجيّة المتعارضين تخييراً فضلاً عمّا وافق أحدهما الأصل الّذي جعل التّخيير فيه أولاً، لأن عدم وجوب الاحتياط لا يقتضي التّخيير بين الخبرين بالمعنى المبحوث عنه.

نعم لو كان المراد من التّخيير مجرّد البناء على مفاد أحد الخبرين من دون استناد إليه استقام الحكم بالتّخيير في مخالفي الأصل خاصّة، لكنه خلاف مفاد الأخبار والأقوال هذا ما يقتضيه النّظر الجليّ والّذي يقتضيه النّظر الدّقيق على تقدير الاستناد في التّخيير إلى الأخبار تطرّق المناقشة إلى ما ذكرنا من التّعميم في الجملة على القول بالظّن المطلق، لأن مفاد أخبار العلاج ترجيحاً وتخييرا إثبات الحكم لخصوص الأخبار من حيث كونها حجّة في نظر الشّارع، ومن هنا جعلت دليلاً على حجيّة الأخبار من حيث الخصوص.

نعم على القول بعدم حجيّة أخبار العلاج من حيث الخصوص وابتناء حجيّتها على الظّن المطلق استقام الحكم بالتّخيير كالتّرجيح لأجلها بناء على تعميم نتيجة دليل الانسداد للمسألة الأصوليّة فيصير حال أخبار العلاج حينئذ حال المتعارضين، بل الاستناد إليها لا معنى له إلاّ على هذا القول، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ العمدة في وجوه الأقوال ومستندها غير القول بالتّساقط المحكي عن غير واحد مستنداً إلى ما عرفت من الأصل لعدم شمول دليل الحجيّة للمتعارضين الأخبار الواردة في العلاج، أو مطلقاً، فنذكر أوّلاً ما يدلّ على التّخيير، ثمّ نشير إلى مدرك سائر الأقوال فنقول:

إنّ ما دلّ على التّخيير على ضربين:

أحدهما: ما دلّ عليه بعنوان الإطلاق مثل ما في رواية الحسن بن الجهم عن الرّضا عليه السلام، فقلت: يجيئنا الرّجلان وكلاهما ثقة بحديثين منافيين، فلا نعلم

أيّهما الحقّ، فقال عليه السلام: إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت.

ومثل ما عن الكافي في الموثق عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في خبر أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمره والآخر ينهاه كيف يصنع، قال: يرجئه حتّى يلقى من يخبره فهو في سعة حتّى يلقاه، ثم قال: فيه. وفي رواية بأيّهما أخذت من باب التّسليم وسعك.

ومثل ما في الإحتجاج في مكاتبة الحميري المعروفة إلى صاحب الزّمان عجّل الله فرجه بعد ذكر السّؤال عن التّكبير بعد القيام عن التّشهّد الأوّل واختلاف الأصحاب في ذلك الجواب في ذلك حديثان أمّا أحدهما، فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التّكبير، وأما الحديث الآخر، فإنه روي إذا رفع رأسه من السّجدة الثّانية وكبّر ثمّ جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير والتّشهّد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التّسليم كان صواباً، وقد تقدّم في الجزء الثّاني من التّعليقة ما يتوجّه عليه من الإشكال ودفعه فراجع إلى غير ذلك.

ثانيهما: ما دلّ عليه بعنوان التّقييد مثل ما في ذيل مرفوعة زرارة وسيمرّ عليك في باب التّرجيح، فإنه خصّ التّخيير بما لا يكون أحدهما موافقاً للاحتياط ومثل ما في الإحتجاج عن الصّادق عليه السلام، قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فرد إليه، فإنه خصّ التّخيير بزمان عدم لقاء القائم عجّل الله فرجه وهو زمان غيبته كما هو الظّاهر، أو مطلق الإمام عليه السلام على أضعف الوجهين والاحتمالين، لأن جميع الأئمّة عليهم السّلام قائمون بالحقّ.

ومثل ما في العيون عن الرّضا عليه السلام أنّه قال عليه السلام: في حديث طويل فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً، أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في

الكتاب فأعرضوهما على بيان رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السّنة موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام، أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهي النّبي صلى الله عليه وآله وأمره، وما كان في السّنة نهي إعافة وكراهة وكان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه فذلك الّذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التّسليم والاتباع والرّد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث هذا ما وقفت عليه من الأخبار الدّالّة على التّخيير.

ومقتضى العلاج بعد حمل الطّائفتين على صورة فقد المرجّحات المنصوصة الخاصّة، أو مطلق التّرجيح على ما ستقف عليه من القولين أمّا بالتّخصيص، أو التّقييد، أو بحملهما على فرض الرّاوي تعادل الخبرين على الوجهين اللّذين ستقف عليهما وإن كان الوجه الثّاني نظراً إلى ورودهما في مقام العمل، هذا مضافاً إلى التّنصيص في بعضها بتأخّر مرتبة التّخيير عن التّرجيح وإن أمكن حمل الطّائفة الأولى على الثّانية في بادي النّظر فيؤخذ بمجمع القيود فيحمل جميعها عليه، إلا أن المتعيّن بعد التّأمّل إبقاء المطلقات على حالها، فإن المرفوعة مضافاً إلى ضعفها معارضة بالنّصوصيّة والتّباين لرواية الحميري لورودها مورد موافقة أحد الخبرين للاحتياط، فلا بدّ من حمل الأمر في المرفوعة على الاستحباب وإن كان خلاف الظّاهر لفظاً وسياقاً لما عرفت من ورود المكاتبة في مورد موافقة أحد الخبرين للاحتياط، ورواية الإحتجاج ظاهرة بعد التّأمّل فيما لا ينافي الأخبار المطلقة، فإنّها ظاهرة في أنّ الحكم في زمان الفرج الأعظم على نسق آخر من حيث ارتفاع الحكم الظّاهري المبنيّ على التّحيّر، ومن هنا ورد أنّه عليه السلام يحكم بالواقع وببطون القرآن فحال التّخيير حال التّرجيح من حيث الاختصاص بزمان النّبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام وغيبة الحجّة عجل الله فرجه، وهذا المقدار

. . . .

من التّقييد ممّا لا بدّ منه بالنّظر إلى الأخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب والتّعبير بالقائم لا يخلو عن إشارة إلى هذا المعنى وجعل المراد الاحتمال الثّاني ينافيه أخبار العلاج ترجيحاً وتخييراً، إذ حملها على صورة عدم التّمكّن من الوصول إلى خدمتهم صلوات الله عليهم كما ترى، بل بعضها، بل كلّها ورد في زمان التّمكن من الوصول.

نعم التّحديد بعدم وضوح الحقّ والعلم به ممّا لا بدّ منه، فإنه قيد لجميع الأحكام الظّاهريّة من غير فرق بين مفاد الأصول والأدلّة الظّنّية، وعليه يحمل ما في الكافي ورواية العيون ممّا لم يلتزم به أحد، فتعيّن الأخذ بالمطلقات ولا يقاومها ما دلّ على التّوقّف والإرجاء والاحتياط، فإن ما ورد منه في مطلق الشّبهة قد عرفت حاله في الجزء الثّاني من التّعليقة مضافاً إلى أخصيّة أخبار التّخيير، بل حكومتها عليه إن لم نقل بورودها عليه من حيث اختصاصه بمورد الشّبهة وعدم وجود الدّليل الزّائل حكماً، أو حقيقة بأخبار التّخيير الدّالة على حجيّة أحد المتعارضين كأخبار التّرجيح من غير فرق بينهما وما ورد في المتعارضين كالمقبولة ونحوها، فلا مناص من حمل الطّلب فيه على ما يحمل عليه الأخبار العامّة، فإنه وإن كان مختصاً بصورة التّمكّن من إزالة الشّبهة وأخبار التّخيير أعمّ منها، إلا أن تخصيصها بصورة عدم التّمكّن واليأس عن الوصول ممّا لا يتحمّله لورودها في حقّ المتمكّنين فهذا التّخصيص أشبه شيء بإخراج المورد عن العموم، فهذا الحمل وإن كان خلاف الظّاهر لفظاً وسياقاً أيضاً من حيث ورود الأمر بالتّوقّف فيه مساق الأمر بالتّرجيح المحمول على الوجوب عند المشهور، إلا أنه متعيّن بالملاحظة المذكورة وإليه يرجع ما عن المجلسي رحمه الله من حمل أخبار التّوقّف على الاستحباب وأخبار التّخيير على الجواز، ثمّ إنّ هنا جمعين آخرين:

أحدهما: ما في الكتاب وغيره من كتب المتأخّرين من حمل أخبار التّخيير على صورة عدم التّمكن من إزالة الشّبهة نظراً إلى اختصاص المقبولة وغيرها

بصورة التّمكن، وقد عرفت ضعفه وإن هذا الجمع ممّا لا يتحمّله أخبار التّخيير.

ثانيهما: ما ذكره غير واحد أيضاً من حمل التّوقّف فيها على التّوقّف من حيث الإفتاء بالحكم الواقعي لا التّوقّف من حيث الحكم الظّاهري والعمل بأحد الخبرين في مقام الحيرة والجهالة، ويتوجّه عليه أنّ المقبولة وأشباهها نصٌ في ترك العمل بالخبرين من حيث عدم وجود التّرجيح لأحدهما، فالمراد من المقبولة ونحوها اختصاص الحجيّة والعمل بصورة وجود المرجّح هذا، مع أن العامل بأحد الخبرين يفتي بمضمونه كالعامل بأحدهما من جهة التّرجيح من غير فرق بينهما، إذ ليس التّخيير في المسألة الأصوليّة كالتّخيير في المسألة الفرعيّة وسائر الأصول.

وبالجملة: هذا الجمع أيضاً لا يساعده الأخبار مضافاً إلى ما عرفت في الجزء الثّاني من التّعليقة من أنّ لازم التّوقف الاحتياط بحسب العمل فيما أمكن.

نعم ظاهر المقبولة ونحوها ترك العمل بالخبرين والإرجاء إلى السؤال، لكنه محمول على ما عرفت من رجحان ذلك لا لزومه.

ثمّ إنّ هنا جمعاً رابعاً وهو: حمل أخبار التّخيير على ما لا يمكن فيه الاحتياط كدوران الأمر بين المحذورين وما دلّ على التّوقّف على صورة إمكان الاحتياط من حيث كونه نصّاً فيها ذكره غير واحد وهو ضعيف، لورود بعض أخبار التّخيير فيما أمكن فيه الاحتياط كضعف حمل أخبار التّوقّف على حقوق النّاس وأخبار التّخيير على حقوق اللّه، كما عن الأسترآبادي في الفوائد المدنيّة وغيره من جهة توهّم ورود المقبولة في حقوق النّاس، أو حملها على ما لا يضطرّ إلى العمل وحمل أخبار التّخيير على ما يضطرّ إلى العمل كما عن ابن أبي جمهور لإباء الأخبار عن الجمعين، مضافاً إلى منافاة الأخير لمورد بعض أخبار التّخيير.

فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه ما ينبغي سلوكه في الجمع بين الأخبار الواردة في الباب وعدم صلاحيّة أخبار التّوقّف لمعارضة أخبار التّخيير، كما أنّه تبيّن منه وجوه سائر

....

الأقوال في المسألة فإنّها مبنيّة على وجوه الجمع بينها بما عرفت الإشارة إليها، فلا حاجة إلى ذكر كلّ واحد وردّه، وفي الفصول بعد اختيار أحد الوجهين الأوّلين المزيّفين عندنا في الجمع بين الأخبار رجّح أخبار التّخيير على تقدير التّكافؤ بالشّهرة من جهة أخبار العلاج حيث قال: ولو سلّم تكافئهما من حيث الدّلالة، فلا ريب أنّ أخبار التّخيير معتضدة بالشّهرة فيتعيّن بالتّرجيح كما نطقت به الأخبار المذكورة، مضافاً إلى قضاء قاعدة انسداد باب العلم بذلك انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: ما سيجيء من الكلام في جواز علاج تعارض أخبار العلاج بأنفسها فيما لم يرجع إلى التّرجيح من حيث الدّلالة، مضافاً إلى ما سيجيء من كون المراد من الشّهرة في الأخبار الشّهرة من حيث الرّواية لا الفتوى، وأما التّمسك بقاعدة الانسداد في المقام الكلام فيه أيضاً هذا بعض الكلام فيما يقتضيه الدّليل في تعادل الخبرين، وأما تعادل غيرهما، سواء كانا قطعيّين من حيث الصّدور بحيث ينحصر التّصرّف في دلالتهما وظنّيين، أو مختلفين، أو كان أحدهما خبراً والآخر غيره، فحاصل القول فيه أنّ حكمه بحسب الأصل الأوّلي حكم تعادل الخبرين، وأما حكمه بحسب الدّليل الوارد فقد اختلفت فيه كلماتهم فعن غير واحد موافقة شيخنا العلاّمة قدس سره في الحكم بمخالفته له وعدم ثبوت التّخيير فيه، وعن جماعة منهم ثاني الشّهيدين قدس سره وصاحب الوافية موافقته له فحكم تعارض غير الأخبار ترجيحاً وتخييراً حكم تعارض الأخبار عندهم، سيّما في تعارض إجماعي المنقول، فإنه ملحق عند القائلين بحجيّته من حيث الخصوص بنقل الخبر في حكم التّعارض، كما هو المصرّح به في كلماتهم على ما أسمعناك في محلّه.

والحقّ ما اختاره شيخنا من عدم إلحاق تعادل غير الأخبار بتعادلها حتّى في تعادل إجماعي المنقول، بل تعادل نقل الخبر والإجماع فضلاً عن تعادل سائر الأمارات ضرورة كون الموضوع في الأسئلة والأجوبة فيما دلّ على التّخيير تعارض

الرّوايات والأحاديث والأخبار الحسّية المرويّة عنهم في بيان الأحكام ولا عموم لها لفظاً لغيره جزماً، وتنقيح المناط على وجه القطع بدعوى كون الموضوع حقيقة تعارض الحجّتين ولو كانا من مقولة الظّواهر، أو تعارض النّقلين وإن لم يصدق عليهما، أو على أحدهما الحديث والرّواية مع صدق مطلق النّبإ والخبر كما في نقل الإجماع، سيّما على طريقة الدّخول فممنوع وعلى وجه الظّنّ قياس لا نقول به، ومنه يظهر فساد توهّم شمول الأخبار لتعارض نقلي الإجماع من كون الموضوع فيها تعارض الأخبار وصدق النّبإ والخبر على نقل الإجماع يقينيّ فيشمله الأخبار، فإن مجرّد صدق الخبر لا يجدي مع كون الموضوع الخبر الخاصّ المعهود عند الرّواة.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ ما تسالم عليه القائلون بحجيّة نقل الإجماع من لحوق تمام أحكام الخبر له من حيث كونه من أفراده لا وجه له، وأشكل من ذلك كلّه إلحاق القطعيّين من حيث الصّدور ولو كانا من الأخبار، لأن مصبّ العلاج بالتّخيير ومفاده هو الحكم بصدور أحد المتعارضين دون الآخر تخييراً، وهذا المعنى كيف يتصوّر في القطعيّين، فإذا حكم من جهة التّعارض بإجمال الآيتين، أو السّنّتين من جهة العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظّاهر من أحدهما، فكيف يحكم بحجيّة أحدهما مخيراً، بل التّحقيق على ما عرفت الإشارة إليه وستعرفه عدم شمول أخبار العلاج للقطعيّين من الأخبار فضلاً عن غيرها وإن تصوّر التّرجيح من غير جهة الصّدور في القطعيّين في الجملة، لأن مصبّ أخبار العلاج في تعارض الأخبار الظّنيّة، فلا يشمل غير الظّنيّة، كما لا يشمل تعارض غير الأخبار.

نعم لو كان هناك دليل على التّرجيح في غيرها يحكم به كالإجماع المدّعى في كلام جماعة على وجوب الأخذ بأقوى الدّليلين وغيره ممّا ستقف عليه هذا بعض الكلام في تعادل غير الأخبار من الأدلّة والأمارات القائمة على الحكم

الشّرعي بالمعنى الأعمّ من الماهيّات الشّرعيّة، وأما تعادل الأمارات القائمة على الموضوعات، سواء كانت من مقولة الخبر، أو غيره، فإن قامت على الموضوعات اللّغوية كتعادل قولي اللّغوي فيما فرض اعتبارهما وتعارضهما، وإلا فأكثر موارد الاختلاف لا يرجع إلى التّعارض حقيقة بعد ثبوت الاشتراك في اللّغة ووقوعه، لأنه إمّا من قبيل الإثبات والنّفي الرّاجع إلى لا ندري، أو من قبيل الإثباتيين الرّاجعين إلى الاشتراك وعدم التّعارض حقيقة كالإثبات والنّفي، فلا يحكم بالتّخيير فيه لما عرفت من خروجه عن مورد أخبار التّخيير ودعوى التّنقيح فيه أوهن، وإن قيل بثبوت التّخيير فيه أيضاً وإن قامت على الموضوعات الرّجاليّة فيما لو فرض تعارضها، وإلاّ فيخرج عن موضوع البحث كما في أكثر موارد الاختلاف في الجرح والتّعديل الرّاجع إلى أدري ولا أدري، فلا يحكم بالتّخيير فيه أيضاً لما عرفت وإن كان لها تعلّق بالحكم الشّرعي من حيث كونها في طريقه كسابقتها، ومن هنا نفى شيخنا العلاّمة قدّس سرّه التّخيير في المسألتين بقوله: (ثمّ إنّ التّعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام) إلى آخر ما أفاده وإن قامت على الموضوعات الخارجيّة الصّرفة كالقبلة والوقت والهلال ونحوها فيما تعارضت حقيقة فأولى بعدم الإلحاق، ولم يعهد من القائلين بإلحاق مطلق الأمارات الحكميّة بالأخبار بإلحاق الأمارات الموضوعيّة بها حتّى فيما لو كانت من قبيل الخبر والشّهادة هذا كلّه في حقّ المجتهد، أو الأعمّ منه ومن العامي في الموضوعات الصّرفة من جهة اعتبار الأمارات والأصول فيها للعامي أيضاً.

وأمّا تعادل المفتيين المختلفين في المسألة، فلا إشكال في انعقاد الإجماع على تخيير العامي في الرّجوع إليهما وإن لم يدلّ عليه أخبار الباب، وأمّا إذا تعادل النّاقلان عن مجتهد فيما إذا رجع اختلافهما إلى التّعارض، وإلا فقد لا يكون بينهما تعارض من حيث جعل أحدهما رجوعاً كاختلاف الفتوى فهل يحكم بالتّخيير أم

. . . .

لا وجهان، أوجههما الثّاني لعدم الدّليل بعد كون التّخيير الرّاجع إلى حجّيّة أحد المتعارضين على خلاف الأصل، وقد يوجّه الأوّل بعموم المنزلة في دليل النّيابة، فإنه كما يحكم بالتّخيير فيما تعادل النّقل المختلف عن المنوب عنه، كذلك يحكم به فيما تعادل النّقلان المختلفان عن النّائب ذكره بعض أفاضل معاصرينا، وفيه ما لا يخفى من الضّعف، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بحكم التّعادل ولو لم نقل بالتّرجيح في غير تعارض الأخبار فيدخل مورد وجود المزيّة في التّعادل حكماً، بل موضوعاً فيعامل معه معاملة عدمه، هذا وقد يستظهر من الاستدراك الّذي ذكره شيخنا قدس سره في الكتاب عقيب نفي التّخيير في تعادل أقوال أهل اللّغة فيما اجتمع شرائط الحجّيّة وأهل الرّجال والحكم بالتّوقف والرّجوع إلى الأصل بقوله، إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجّحات إلخ التّفكيك بين حكم صورتي وجود المزيّة وعدمه، وسنوقفك على ما هو الحقّ والصّواب في باب التّرجيح وإن كان مقتضى الأصل فيما لم يقم هناك دليل على التّرجيح إجراء حكم التّعادل فافهم.

وينبغي التّنبيه على أمور:

الأوّل: أنّه قال العلاّمة قدس سره في محكي التّهذيب وغيره في غيره: بل نسب إلى الأكثر، بل إلى المشهور إذا اتّفق تعادل الخبرين للمجتهد يفتي بما اختاره ولا يفتي بالتّخيير للعامي، وكذا إذا اتّفق التّعادل للقاضي في الشّبهة الحكميّة، أو في طريق فصل الخصومة الرّاجع إلى الحكم الشّرعي حقيقة يقتضي بما اختاره ولا يجوز له تخيير المتخاصمين، هذا ما حكي عنه وعن غيره.

أمّا ما أفاده بالنّسبة إلى القاضي فممّا لا إشكال، بل لا خلاف فيه، بل لا يعقل الخلاف، لأن تخيير المتخاصمين نقض لغرض تشريع القضاء وفصل الخصومة بين النّاس، لأن كلا من المتداعيين يختار ما ينفعه ويطابق دعواه، فإذا وقع النّزاع

في منجّزات المريض، أو الحبوة، أو مقدارها مثلاً وتعادلت الأخبار الواردة في هذه في نظر المجتهد المرجع للمتداعيين وفوّض حكمه باختيارهما، فكلٌ يختار ما يطابق دعواه فيبقى الخصومة بحالها وهو من هذه الجهة نظير تخيير المجتهد في عمل نفسه، فإنه بعد مشروعيّة التّخيير والفراغ عن ثبوته في الشّرع كان ثبوته في حقّه متيقّناً من دليل الثّبوت، فلا يعقل الإنكار لكون عدمه خلفا حقيقة، ومن هنا قد يناقش فيما أفاده شيخنا العلاّمة في تحرير حكم المسألة وبيانه بقوله: ثمّ إنّ المحكي عن جماعة، بل قيل إنّه ممّا لا خلاف فيه أنّ التّعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه، فإنه يوهم كون الحكم نظريّاً قابلاً للخلاف، وأما ما أفاده بالنّسبة إلى المجتهد في مقام الإفتاء فيوجّه بما في الكتاب وغيره بأنّ التّخيير بين الخبرين تخيير في المسألة الأصوليّة وفي طريق الاستنباط فهو يغاير التّخيير في المسألة الفرعيّة كالتّخيير الواقعي بين القصر والتمام في المواطن الأربعة والظّاهري كدوران الأمر بين الوجوب والتّحريم، أو خصال الكفارة إذا اقتضى الجمع بين الأخبار التّخيير بين الكفّارات ظاهراً وهكذا، حيث يفتي بالتّخيير في هذه والفرق أنّ الخطاب في المسألة الأصوليّة متوجّه بالمستنبط والمجتهد كخطاب الحدود المتوجّه إلى الحكّام وخطاب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر المتوجّه إلى النّبي صلى اللّه عليه وآله والإمام عليه السلام في زعم بعض، فلا تعلّق لهذا الحكم المستنبط من أخبار العلاج بالعامي، وهذا بخلاف الحكم الفرعي، فإن موضوعه فعل المكلّف الأعمّ من المجتهد والعامي فالخطاب مشترك بينهما.

فإن شئت قلت: إنّ الخطاب بالتّخيير كالخطاب بالتّرجيح فكما أنّ الثّاني مختصّ بمن يعالج تعارض الأخبار ولا يشمل غيره، كذلك الأوّل مختصّ به، لأنه نوع من العلاج أيضاً، ومن هنا يحكم بتقديم نظر المجتهد فيما لو خالفه العامي في التّرجيح فزعم مرجوحيّة ما زعم المجتهد رجحانه، كأفضليّة من زعمه المفتي

. . . .

مفضولاً من حيث صفات الرّاوي ولو كان المقلّد من أهل الخبرة بالرّجال وهكذا، وليس هذا إلاّ من جهة ما ذكر من اختصاص الخطاب بالتّرجيح بالمجتهد لا يقال إنّ الخطاب الأصولي كالفرعي متعلّق بنوع المكلّفين من غير فرق بين المجتهد والعامي، ومن هنا يرجع العوام في إعصار النّبي المختار صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام إلى الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام ويعملون بها ويعالجون متعارضاتها بما ورد عنهم عليهم السلام كما يعمل بها المجتهدون ويعالجون متعارضاتها بما ورد في باب العلاج، ودعوى اختصاص ما دلّ على العمل بأخبار الآحاد وما ورد في علاج ما تعارض منها بالمجتهد مصادمة للضّرورة، بل المخاطب في كثير منها العوام بحيث لا مجال لإنكاره.

نعم كان لهم طريق آخر أيضاً وهو التّقليد كما هو الحقّ ودلّ عليه الأخبار وذلك لا ينفي جواز العمل لهم بالرّواية، بل قد يقال بثبوت الطّريقين للمجتهد أيضاً، فإن عمله بالأخبار الواضحة السّليمة ليس من حيث الاستناد إلى رأيه ونظره العلمي وملكته الرّاسخة، بل من حيث الاستناد إلى حسّه المشترك مع العامي في ذلك، فالخطاب بالعمل بالطّرق عام للعالم والعامي لا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً، غاية ما هناك أنّ العامي لا يقدر في زماننا هذا وأشباهه على تشخيص مدلول الخبر وإحراز شرائط العمل به ودفع معارضاته من جهة عروض السّوانح واختفاء وليّ الأمر وطول غيبته وكثرة الأفكار واختلاف الأنظار وتشتّت الآراء وغير ذلك والمجتهد يقدر على ذلك كلّه، فكأنّ المجتهد نائب عن العامي في ذلك، وإلا فأصل العمل بمضمون الخبر مشترك بين المجتهد والعامي فهذا الاختصاص والتّعين عرضيّ لا يمنع من الحكم بعموم أصل الحكم بحسب الورود في الشّرع وهو من هذه الجهة نظير استنباط الحكم الفرعي من الأدلّة، فإنه مختصّ بالمجتهد وإن كان الحكم المستنبط يعمّ المجتهد والعامي، لأنّا نقول ما ذكرا خيراً

من عدم كون الاختصاص ذاتياً، بل عرضياً من جهة طروّ العجز للعامي وإن عوام زمان الحضور يعملون بالأخبار كما يعملون بالفتاوى أمر مسلّم، ويكفي فارقاً بين المسألتين هذا الاختصاص العرضي، وأما تنظير المقام بالحكم الفرعي المستنبط فهو فاسد جداً، فإنه إذا عرض على العامي الحكم الأصولي المستنبط من الأدلّة كوجوب العمل بخبر العادل مثلاً، أو لزوم تقديم الرّاجح من المتعارضين، أو التّخيير بين المتعادلين لا يقدر على العمل به، وهذا بخلاف الحكم الفرعي المستنبط من الأدلة، كالتّخيير بين الحمد والتّسبيحات في الأخيرتين مثلاً، أو كفاية تسبيحة واحدة في الرّكوع والسّجود، أو البناء على الأكثر في الشّك في الرّباعيّة وفعل الاحتياط بعد الصّلاة على التّفصيل المذكور في محلّه، فإن العمل به مشترك بين العالم والعامي.

نعم بعد تشخيص معنى الخبر الخاص وترجمته للعامي ودفع معارضاته بعد الفحص يجوز للمجتهد أن يأمر العامي بالعمل به، إلا أنه في الحقيقة راجع إلى التّقليد في الفروع، لأن الحكم الأصولي هو الحكم الكلّي المتعلّق بخبر العادل كلّية مثلاً.

والحاصل: أنّه لا بدّ من أن يلاحظ الحكم الشّرعي الكلّي المستنبط من الدّليل، فإن انتفع به العامي فهو فرعيّ، وإلا فأصوليّ مختصّ بالمجتهد بالعرض، هذا حاصل ما يقال في توجيه ما ذهب إليه المشهور مع توضيح منّا، وربما يقال بلزوم الإفتاء بالتّخيير من حيث انسداد باب الطّريق إلى الحكم الواقعي في مورد تعارض الخبرين مع تعادلهما، كما هو المفروض والحكم الظّاهري المستنبط من الأدلّة في الفرض ليس إلاّ التّخيير فتعيّن الإفتاء به، واختيار المجتهد إنما هو من جهة الدّواعي النّفسانيّة لا الشّرعيّة، وإلا خرج الفرض عن التّعادل ولا يجوز للعامي متابعة المجتهد فيما ينبعث عن دواعيه النّفسانيّة.

. . . .

فإن شئت قلت: إنّ الإفتاء بالحكم المعيّن مع عدم تعيّنه بالفرض إفتاء بغير حكم الله، فلا يجوز للمجتهد حتّى يقلّده العامي، ومنه يظهر فساد قياس المقام باختلاف العامي مع المجتهد في باب التّرجيح، حيث إنّ نظر العامي ملغى في نظر الشّارع، فكيف يمكن الاعتماد عليه فيما خالف نظر المجتهد.

نعم لو فرض قطع العامي بخطاء المجتهد فيما استند إليه لا يجوز له تقليده في هذه المسألة، كما لا يجوز له تقليده فيما لو علم بخطائه بالنّسبة إلى الواقع وإن كان مصيباً في طريق الاستنباط وإن كان بينهما فرق وضوحاً وخفاء، ومن هنا قد يقال بجواز تقليد من يعلم بخطائه في مقدّمات الاجتهاد مع احتمال إصابته بالنّسبة إلى الواقع، وإن كان الحقّ ما عرفت من عدم الفرق فيما تحقّق الاستناد إلى ما يعلم خلافه، وإلا فمجرّد ذكره في خلال وجوه المسألة في كلامه لا يجدي في ذلك.

وبالجملة: فرق بين ظنّ العامي على خلاف ظنّ المجتهد بالنّسبة إلى الحكم، أو طريقه وبين قطعه على خلافه بالنّسبة إلى أحدهما، فإن الأوّل ملغى في نظر الشّارع، والثّاني يمنع من تقليد هذا المجتهد المخطي في نظره فافهم.

وقد عرفت أنّ التّخيير بين المتعادلين من الأخبار المتعارضة الّذي هو حكم أصولي لا يجدي العامي أصلاً والطّريق إلى الحكم العرفي ما يختاره المجتهد من المتعادلين، فكما أنّ مفاده حكم الله في حقّه، كذلك يكون حكم الله في حقّ مقلّديه، سيّما على القول بكون الاختيار معيّناً لا يجوز معه العدول إلى غير ما اختاره، ومنه يظهر فساد قياس المقام بالتّخيير الواقعي بين الفعلين كالقصر والتّمام والعتق والصّوم والإطعام، فإنه الحكم الفرعي المستنبط من الأدلّة في حقّه وحقّ مقلّديه، فلا يجوز له الإفتاء بغيره، ومن هنا لا يتعيّن أحد الفردين باختياره الثّاني أنّ التّخيير في المقام هل هو ابتدائي، فلا يجوز العدول عمّا اختاره إلى الخبر الآخر في

. . . .

الواقعة الأخرى، أو استمراري فيجوز له العدول وجهان، بل قولان نسب الثّاني إلى المحقّقين، بل إلى المشهور وفي المفاتيح التّفصيل بين التّخيير في مقام الحاجة فبدويّ، وإلا فاستمراريّ، وفي التّهذيب عنوان المسألة في القاضي، فإنه قال: لو اختار القاضي أحد الخبرين في واقعة جاز له العدول إلى الآخر في واقعة أخرى، واستدلّ له في محكي النّهاية بأنّه ليس في العقل ما يدلّ على خلاف ذلك، ولا يستبعد وقوعه كما لو تغيّر اجتهاده، إلا أن يدل دليل شرعيّ على عدم جوازه، كما روي أنّ النّبي صلى اللّه عليه وآله قال لأبي بكر: لا تقض في الشّيء الواحد بحكمين مختلفين، ولعلّ مراده قدس سره من هذا الاستدلال بعدم المانع من حكم العقل بعد إحراز المقتضي في حكم الشّارع ولو باستصحاب التّخيير، أو حجيّة الخبر الآخر الرّاجع إلى الاستصحاب الأوّل حقيقة، وإلا فمجرّد الإمكان وعدم المانع في حكم العقل، وعدم استبعاد الوقوع بالنّظر إلى نوع العدول وإن لم يكن من سنخ المقام لا يجدي شيئاً مع كون مقتضى الأصل الثّابت بالأدلّة الأربعة عند الشّك في الحجيّة الحكم بعدمها حسبما عرفت في مطاوي أجزاء التّعليقة، سيّما الجزء الأوّل وستعرفه من غير فرق بين الشّك في الحجيّة الشأنيّة، أو الفعليّة كما في المقام، ثمّ إنّ مقتضى الأصل الأوّلي في المسألة على ما عرفت الإشارة إليه هو التّخيير الابتدائي إنّما الكلام فيما يكون وارداً عليه من الأصول، أو الأدلّة فنقول قد يقال: بل قيل، بل هو المعروف أنّ مقتضى الأصل الثّانوي الوارد على الأصل المذكور في وجه، أو الحاكم عليه في وجه آخر عرفتهما عند الكلام في تأسيس الأصل فيما لم يعلم حجيّته في الجزء الأوّل من الكتاب والتّعليقة هو التّخيير الاستمراري نظراً إلى استصحاب التّخيير الثّابت في أوّل الأمر، أو استصحاب حجيّة المطروح، فإنه كان حجّة كمعارضة قبل الأخذ قطعاً كما هو مقتضى التّخيير بينهما والأصل بقاؤها وإن كان الشّك فيها مسبّباً عن الشّك في بقاء التّخيير،

. . . .

بل راجعاً إليه باعتبار فتأمّل.

ولا يعارضه استصحاب الحكم المدلول المختار، فإن الشّك في صيرورته حكماً للمكلّف بقول مطلق، وعلى كلّ تقدير مسبّب عن الشّك في جواز العدول وبقاء التّخيير، فلا يعارض الأصل المقتضي لبقائه.

فإن شئت قلت: إنّ المستصحب إن كان تعيين المأخوذ بالأخذ فالشّك في حدوثه لا بقائه، وإن كان الحكم الفرعي الظّاهري المترتّب الأخذ فالشّك في بقائه مسبّب عن الشّك في بقاء التّخيير واستصحابه حاكم على استصحابه.

نعم ربما يناقش في الأصلين برجوع الشّك فيهما إلى الشّك في المقتضي، أو بأنّ الموضوع غير معلوم البقاء فيهما فالمرجع هو الأصل الأوّلي، ومن هنا قال: في الكتاب واستصحاب التّخيير غير جار، لأن الثّابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يختر إلى آخر ما أفاده، اللّهمّ إلا أن نقول بكفاية المسامحة في إحراز موضوع المستصحب ومعروضه، وقد تقدّم الكلام وشرح القول فيه في الجزء الثّالث من التّعليقة فراجع إليه، هذا حاصل ما قيل في بيان الأصل الثّانوي.

وأما الكلام في الدّليل المقتضي لأحدهما فملخّصه: أنّه قد استدلّ للاستمرار بإطلاق ما دلّ على التّخيير، فإنه يشمل بعد الأخذ وناقشه شيخنا الأستاذ العلاّمة في الكتاب بكونها مسوقة لبيان وظيفة المتحيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق لها بالنّسبة إلى الأخذ.

وبعبارة أخرى: المسؤول عنه في الأخبار حكم من اتّفق له التّعادل وإن وظيفته ما هي؟ فالجواب بأنّه مخيّر في الأخذ بأيّهما شاء لا تعلّق له بصورة بعد الأخذ، فإنه موضوع آخر لا تعلّق له بالموضوع المسؤول عنه كما هو ظاهر، وهذه المناقشة كما ترى في كمال الجودة والاستقامة والمناقشة فيها بأنّ المناط والموضوع للتّخيير هو الجهل والتّحيّر هو باق بعد الأخذ، لأن الأخذ لا يوجب رفع موضوعة

. . . .

ناشئة عن الجهل بمراده دام ظلّه، لأن جهل الرّاوي الموجب للسؤال هو عدم علمه بحكمه الظّاهري عند التّعادل وأنّه التّخيير، أو شيء آخر، فإذا تبيّن له الحكم ارتفع جهله وعلم بالحكم الظّاهري لهذا الموضوع، وأما أنّه بعد الأخذ بأحدهما ما ذا يكون حكمه من حيث وجوب البقاء، أو جواز العدول فهو حكم آخر لموضوع مسكوت عنه.

نعم ما أفاده في الكتاب بعد الإشكال في جواز بقاء التّخيير في مورد كلام العلاّمة قدس سره من جهة عدم الدّليل، وكون الأصل عدم الحجّيّة ونفي دلالة أخبار التّخيير بقوله، وأما العقل الحاكم إلخ كأنّه خروج عن الفرض، لأن الكلام بعد البناء على ثبوت التّخيير.

نعم ما أفاده في الفرق بين التّخيير العقلي في باب التّزاحم والتّخيير الظّاهري الشّرعي بناء على الطّريقيّة في كمال الاستقامة نظراً إلى عدم طروّ الشّك في حكم العقل وعدم الفرق في حكمه بين الحالتين وإن أمر بالتّأمّل فيه نظراً إلى احتمال تعيين المأخوذ في حكم الشّارع، كما في التّخيير الشّرعي فيوجب توقّف العقل عن حكمه فيرجع إلى أصالة عدم الحجّيّة على القول بالتّخيير العقلي أيضاً وإن كان قدحه في حكمه محلّ تأمّل إن لم يكن محلّ منع. هذا واستدلّ للابتداء بكون الاستمرار موجباً للمخالفة القطعيّة ولو في واقعتين وهي قبيحة عقلاً، ونوقش بأنّ المخالفة القطعيّة في واقعتين لا قبح فيها عقلاً والتّحقيق التّفصيل في ذلك بما أسمعناك مراراً من عدم قبحها فيما إذا التزم في كلّ واقعة بحكم ظاهريّ من الشّارع كما في المقام، فكان ما تقدّم عن النّهاية من أنّه ليس في العقل ما يدلّ على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه إلخ، إشارة إلى ردّ هذا الدّليل والتّمسّك بالوقوع على هذا فيما فرضه وإن كان خارجاً عن حريم البحث في كمال الجودة، كما لا يخفى، حيث إنّ الدّليل العقلي لا يقبل التّخصيص وإليه يرجع ما في

المفاتيح من الاستدلال بكون العدول موجباً لترك الواجب لا إلى بدل، وهذا بخلاف التّخيير الواقعي في موارده، فإن جواز العدول فيه لا يلزمه المحذور المذكور، والجواب عنه ظاهر لمنع الملازمة فهذا الوجه ضعيف كضعف التّوجيه بأنّ جواز العدول يوجب لغويّة التّخيير ضرورة منع إيجاب العدول لذلك، فإنه لازم التّعيين لا التّخيير، كما لا يخفى، ثمّ إنّ الفرق بين مواضع التّخيير في الحكم المذكور بما حكاه شيخنا العلاّمة قدس سره عن بعض معاصريه لا وجه له أصلاً.

نعم لو قيل بالفرق بين التّخيير في المقام ومسألة العدول على تقدير تسليم الإطلاق لأخبار التّخيير كان صحيحاً لما عرفت من انحصار دليل التّخيير في باب الفتوى بالإجماع، وأما التّفصيل الّذي ذكره في المفاتيح فمبنيّ على أنّ مجرّد البناء على الأخذ بأحد الخبرين ليس ملزماً وهو خروج عن الفرض حقيقة كما ستقف عليه عن قريب إن شاء الله تعالى.

الثّالث: أنه ذكر في المفاتيح هل معنى التّخيير الأخذ بأحد الخبرين والعمل بجميع مقتضياته ولوازمه كما لو لم يعارضه خبر آخر، أو التّخيير في الحكم المستفاد منهما والثّمرة تظهر فيما لو كان لأحدهما دلالة التزاميّة خاصّة بمحلّ التّعارض انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى غير محصّل المراد، إذ معنى التّخيير ليس إلاّ العمل بأحد الخبرين على أنه حجّة شرعاً، وطريق إلى الواقع فيترتّب عليه جميع آثار الواقع ولوازمه الشّرعيّة ولو بوسائط غير شرعيّة على ما هو الفرق بين الأصول والأمارات الشّرعيّة المعتبرة بعنوان الطّريقيّة المطلقة من غير فرق بين مورد التّعارض وغيره إذا التّعارض لا يوجب الفرق في معنى اعتبار أحد المتعارضين تعييناً، أو تخييراً، كما أنّه لا يوجب الفرق في معنى اعتبار الأصل فيما لو فرض تعارض الأصلين مع العمل بأحدهما.

الرّابع: أنّه لا إشكال في كون المراد من الأخذ بأحد الخبرين كما في أخبار

قد يقال: بل قيل إن الأصل في المتعارضين عدم حجية أحدهما، لأن دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض، أما إذا كان إجماعاً فلاختصاصه بغير المتعارضين وليس فيه عموم، أو إطلاق لفظي يفيد العموم ليكون مدعي الاختصاص محتاجاً إلى المخصص والمقيد، وأما إذا كان لفظاً فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنه يدل على وجوب العمل عيناً بكل خبر مثلاً، ولا ريب أن وجوب العمل عيناً بكل من المتعارضين ممتنع.

والعمل بكل منهما تخييراً لا دليل عليه، إذ لا يجوز إرادة الوجوب العيني

الباب ليس هو البناء والعزم على العمل به كما ربما يتوهّم بالنّظر إلى الجمود على لفظ الأخذ، بل العمل عليه وترتيب الآثار على مقتضاه وليس مثل التّقليد حتّى يتوهّم فيه ما توهّم مع كونه فاسداً أيضاً على ما حقّقناه في مسألة الاجتهاد والتّقليد من كون المراد متابعة المجتهد في رأيه لا مجرّد البناء على العمل به بعد تعلّمه، والثّمرة بين الوجهين يظهر في مسألة العدول عمّا بني على العمل عليه مع عدم العمل.

الخامس: أنّه قد قيل بأنّ البحث في حكم التّعادل قليل الجدوى، بل عادمها، لأنّ كلّ ما حكموا فيه بالتّخيير في موارد تعارض الأخبار كما في باب الكفّارات وذكر سجود السّهو ومنزوحات البئر، فقد حكموا به من جهة الجمع بصرف ظهور كلّ واحد في التّعيين بنصّ الآخر فهو من التّخيير الواقعي بين الفردين ولا تعلّق له بالتّخيير الظّاهري، هذا وأنت خبير بما فيه، فإن مورد التّعارض قد لا ينافيه الجمع المذكور كالأخبار الواردة في مسألة الجهر بالتّسمية وإخفاتها، بل ظاهرهم في جملة من موارد إمكان الجمع أيضاً هو التّخيير الظّاهري، فإن من قال بالتّخيير بين القصر والتّمام فيما زاد على الأربع ولم يبلغ الثّمانية مع عدم الرّجوع في يومه، أو ليلته إذا لم يقصد الإقامة في المقصد ظاهره التّخيير الظّاهري من جهة الأخبار المتعارضة.

بالنسبة إلى غير المتعارضين والتخييري بالنسبة إلى المتعارضين من لفظ واحد.

وأمّا العمل بأحدهما الكلي عيناً فليس من أفراد العام، لأن أفراده هي المشخصات الخارجية وليس الواحد على البدل فردا آخر، بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً هذا.

لكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي لا محصل ولا ثمرة له فيما نحن فيه، لأن المفروض قيام الإجماع على أن كلا منهما واجب العمل لو لا المانع الشرعي وهو وجوب العمل بالآخر، إذ لا نعني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك.

وأمّا ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض، لأن الأمارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها والأمارة المانعة إن كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها عن معارضة الأخرى، فهي بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها ولا بوجوبها فافهم.

والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من أن القدر المتيقن من أدلة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيتها مع الخلو عن المعارض، وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلة الأمارات من العمومات، أو من قبيل الإجماع فنقول: إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لأن ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة، وإنما هو حكم عقلي يحكم به

العقل بعد ملاحظة وجوب كل منهما في حد نفسه، بحيث لو أمكن الجمع بينهما وجب كلاهما لبقاء المصلحة في كل منهما، غاية الأمر أنه يفوته إحدى المصلحتين ويدرك الأخرى.

ولكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أن كلاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة.

وهذا مما يحكم به بديهة العقل كما في كل واجبين اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعيين الآخر عليه كذلك.

والسر في ذلك أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البدل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان، ولزم كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منها في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان، سواء كان وجوب كل واحد منهما بأمرين، أو كان بأمر واحد يشمل واجبين، وليس التخيير في القسم الأول لاستعمال الأمر في التخيير.

والحاصل: أنه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما في الخارج استقل العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه، لأنها ممكنة فيقبح تركها.

لكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين.

أمّا لو جعلناه من باب الطريقية كما هو ظاهر أدلة حجية الأخبار، بل غيرها من الأمارات بمعنى أن الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصل إليه من هذا الطريق لغلبة إيصاله إلى الواقع، فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً، لأن أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى الواقع، ولو فرض محالاً إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

مثلاً: لو فرضنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المائز بين الفرد الموصل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله.

ومن هنا يتجه الحكم حينئذ بالتوقف لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين، بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص ومقتضاه الرجوع إلى الأصول العملية إن لم يرجح بالأصل الخبر المطابق له، وإلا فيكون مورد الكلام غير التكافؤ مختصاً بما إذا لم يكن أحدهما مطابقا للأصل فيتساقطان من... .

وإن قلنا: بأنه مرجح خرج عن مورد الكلام، أعني التكافؤ، فلا بد من

فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين، كما أن التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل.

هذا ما يقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقية، إلا أن الأخبار المستفيضة، بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح.

وحينئذ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلتهما وكذا بين القصر والإتمام وجوه.

المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الأول للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالة عليه ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية المحكية عن عوالي اللئالي الدالة على الوجه الثاني من الوجوه وهي ضعيفة جداً، وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني قدس سره في مقدمات الحدائق.

وأمّا أخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث إن التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل كما في ما لا نص فيه، فهي محمولة على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام كما يظهر من بعضها، فيظهر منها أن المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام لا العمل فيها بالاحتياط.

ثم إن حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الأخبار من باب السببية، ويتوهم أنه لو لا ذلك لأوجب التوقف لقوة احتمال أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التوقف

لا حكماً واقعياً ناشئاً من تزاحم الواجبين، بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجية الأخبار من باب الطريقية، بل هو أمر واضح ومراد من جعلها من باب الأسباب عدم إناطتها بالظن الشخصي كما يظهر من صاحب المعالم رحمه الله في تقرير دليل الانسداد.

ثم المحكي عن جماعة، بل قيل إنه مما لا خلاف فيه أن التعادل إن وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مخيراً في عمل نفسه وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المستفتي فيتخير في العمل كالمفتي.

ووجه الأول واضح، وأما وجه الثاني فلأن نصب الشارع للأمارات وطريقيتها يشمل المجتهد والمقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد، ولأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم عليه دليل فهو تشريع، ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار، لأنه حكم للمتحير وهو المجتهد.

ولا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي، مع أن حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه وبين المقلد، لأن الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك وله حكم مشترك والتحير هنا في الطريق إلى الحكم فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق، كما أن العلاج بالترجيح مختص به، فلو فرضنا أن راوي أحد الخبرين عند المقلد أعدل وأوثق من الآخر، لأنه أخبر وأعرف به مع تساويهما عند المجتهد، أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلد، وكذا لو فرضنا تكافؤ قول

اللغويين في معنى لفظ الرواية، فالعبرة بتحير المجتهد لا تحير المقلد بين حكم يتفرع على أحد القولين وآخر يتفرع على آخر، والمسألة محتاجة إلى التأمل وإن كان وجه المشهور أقوى هذا حكم المفتي.

وأمّا الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة أنه يتخير أحدهما فيقضي به، لأن القضاء والحكم عمل له لا للغير فهو المخير ولما عن بعض من أن تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة ولو حكم على طبق إحدى الأمارتين في واقعة، فهل له الحكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى المحكي عن العلامة رحمه الله وغيره الجواز، بل حكي نسبته إلى المحققين لما عن النهاية من أنه: «ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه، كما لو تغير اجتهاده، إلا أن يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي أن النبي صلى الله عليه وآله، قال: (لأبي بكر: لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين)».

أقول: يشكل الجواز لعدم الدليل عليه، لأن دليل التخيير إن كان الأخبار الدالة عليه فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما، وأما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة، والأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله.

نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الأقوى استمراره، لأن المقتضي له في السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين، فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعي فتأمل واستصحاب التخيير غير جار، لأن الثابت سابقاً ثبوت

الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار والتزم إثبات للحكم في غير موضوعه الأول.

وبعض المعاصرين رحمه الله استجود هنا كلام العلامة رحمه الله، مع أنه منع عن العدول عن أمارة إلى أخرى وعن مجتهد إلى آخر فتدبر.

ثم إن حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال يوجب التوقف، لأن الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية إلى الواقع لا السببية المحضة وإن لم يكن منوطاً بالظن الفعلي، وقد عرفت أن اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف

والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام، إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات كما هو المشهور، وسيجيء لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقة شيء منهما للأصل، والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث، لأنه طرح للأمارتين فالأصل الذي يرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى الغناء، أو الصعيد، أو الجذع من الشاة في الأضحية، فإنه يرجع إلى الأصل في المسألة الفرعية.

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة[1] للتخيير ومقدمة للترجيح وهو إن

---

(١) الكلام في المقام قد يقع في أصل وجوب الفحص، وقد يقع في مقداره، أمّا الكلام من الجهة الأولى فحاصله أنّه بعد تعلّق التّخيير بتعادل الخبرين وتكافؤهما من حيث المزايا المعتبرة في التّرجيح من خصوص المزايا المنصوصة، أو مطلق المزايا على الخلاف لا إشكال في كون مقتضى الأصل الأوّلي إذا شكّ في التّعادل من الحيثيّة المذكورة عدم جواز العمل من جهة الشّك في الحجّيّة، وهل هنا أصل آخر ثانويّ يقضي بوجود التّعادل أم لا؟ قد يقال بوجوده نظراً إلى

. . . .

كون المزيّة حادثة فتنتفي به مزيّة كلّ واحد منهما على صاحبه وهو معنى تعادلهما، ولكنّك خبير بعدم اطّراد هذا الأصل في جميع موارد الشّك، إذ ربما تكون المزيّة المحتملة صفة في الخبر لا يوجد إلاّ معها، فالحالة السّابقة لعدمها إنّما هي باعتبار عدم وجود الخبر، مع أنه إذا فرض احتمال وجود المزيّة لكلّ منهما فهو معنى تعادلهما بالوجدان، فلا معنى لإجراء الأصل في إثبات التّعادل كما هو الشّأن بعد الفحص أيضاً.

نعم فيما احتمل وجوده في أحدهما خاصّة لم يحكم بالتّعادل، فعلى ما ذكر لا بدّ من إقامة الدّليل على وجوب الفحص، اللّهمّ إلا أن يمنع من جريان الأصل المذكور قبل الفحص من حيث رجوع الشّك إلى الشّك في طريق الحكم الرّاجع إلى الشّك في الحكم حقيقة الّذي قام الدّليل على عدم جريانه إلاّ بعد الفحص، هذا مع أنه إذا فرض احتمال وجود المزيّة في كلّ منهما الّذي يوهم تحقّق التّعادل معه فيشك في حجّيّة كلّ منهما أيضاً قبل الفحص والأصل عدم حجّيّته، أو يمنع ترتّب الحكم على مطلق التّعادل فتدبّر. ولا يجوز التّمسّك بإطلاقات التّخيير بعد تقييدها بأخبار التّرجيح لرجوع الشّك إلى الشّك في الموضوع من هذه الجهة، كما لا يجوز التّمسّك بأخبار التّرجيح لإثبات وجوب الفحص، لأن وجوب التّرجيح بشيء لا يقتضي بنفسه وجوب الفحص عنه عند الشّك في وجوده ولو كان المرجّح وجوده الواقعي لا العلمي فما في ظاهر الكتاب من الاستدلال لوجوب الفحص عن المرجّح بوجوب التّرجيح به من حيث توقّف التّرجيح به على الفحص عنه محلّ مناقشة، اللّهمّ إلا أن يقال إنّ حصول العلم عادة بوجود المرجّح لما توقّف على الفحص عنه فإيجاب التّرجيح به إذا كان واجباً مطلقاً يقتضي الفحص عنه فتأمّل حتّى لا يختلط عليك الأمر ويذهب وهمك إلى قوله قدس سره بثبوت الملازمة بين تعلّق الوجوب بالشّيء النّفس الأمري ووجوب الفحص عنه

على وجه الموجبة الكلّية.

نعم تعلّق الوجوب بالشّيء المعلوم يمنع عن وجوب الفحص عنه فمورد وجوب الفحص ومحلّه على سبيل القضيّة الكلّيّة ما إذا تعلّق الخطاب بالشّيء الواقعي، لا أنّ مجرّد تعلّقه به يقتضي وجوب الفحص عنه، فقد تبيّن ممّا ذكرنا كلّه أنّ التّعلّق في المقام بإطلاق أخبار التّخيير لا مساسة له أصلاً، وإنّما يجوز التّعلّق به فيما شكّ في أصل وجوب التّرجيح، فإن الكلام في وجوب الفحص عمّا قيّد به الإطلاق بحسب الخارج، فلا يجوز التّمسّك بشيء منهما نفياً وإثباتاً إلاّ بضميمة ما أشرنا إليه على تقدير تسليمه، كما أنّه لا مساسة للتّعلّق بحكم العقل بالتّخيير في المقام حتّى يجاب عنه بما في الكتاب من عدم حكمه به إلاّ بعد إحراز التّسوية، فلا جدوى للأصل في المقام مضافاً إلى كونه من الأصل في الشّبهة الحكميّة وإن كان شكّاً في الموضوع ابتداء لما أسمعناك من مغايرة باب التّزاحم لباب التّعارض الّذي يعتبر فيه التّرجيح، مضافاً إلى ما عرفت من كون التّخيير في الأوّل راجعاً إلى حكم الشّرع حقيقة لا إلى حكم العقل كما في التّخيير بين دوران الأمر بين المحذورين.

نعم هنا كلام في أنّه إذا شكّ في أهميّة أحد المتزاحمين بخصوصه هل يحكم بالتّخيير أم لا؟ أقواهما الثّاني نظراً إلى عدم العلم بوجود الخطاب المزاحم وسيجيء شرح القول فيه، لكنه لا دخل له بالشّك في وجود المرجّح لأحد المتعارضين المفروض في محلّ البحث، وكيف كان يستدلّ لوجوب الفحص كما في الكتاب بعد الأصل بالتّقرير الّذي عرفته بوجوه:

الأوّل: ما دلّ على وجوب التّرجيح بالتّقريب الّذي ذكره شيخنا العلاّمة قدس سره في الكتاب بانضمام المقدّمة الّتي عرفتها.

الثّاني: الإجماع على وجوبه على ما قرّر في الكتاب.

الرجوع إلى التخيير غير جائز إلا بعد الفحص التام عن المرجحات، لأن مأخذ التخيير إن كان هو العقل الحاكم بأن عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح، إلا بعد عدم مزية في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل والحكم بعدمها لا يمكن إلا بعد القطع بالعدم، أو الظن المعتبر، أو إجراء أصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخل في الأحكام الشرعية الكلية إلا بعد الفحص التام، مع أن أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخيير كما لا يخفى.

وإن كان مأخذه الأخبار فالمتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن

الثّالث: لزوم الهرج والمرج واختلال أمر الاجتهاد والاستنباط من ترك الفحص عنه والاقتصار في التّرجيح على ما يعلم من دون فحص من جهة العلم الإجمالي بوجود مرجّحات كثيرة لما تعارض من الأخبار، بحيث لا يحصل الوقوف عليها عادة إلاّ بعد الفحص نظير العلم بوجود الأدلّة في مجاري الأصول والمعارض للأدلّة والصّوارف والقرائن المنفصلة للظّواهر من العمومات والإطلاقات وغيرهما من الظّواهر، هذا بعض الكلام في أصل وجوب الفحص.

وأمّا الكلام في مقداره فملخّصه: أن حدّه الفحص عنه بحيث يحصل له اليأس عن الاطّلاع عليه على تقدير زيادة الفحص من جهة اطمئنانه بعدم وجوده فيما بأيدينا من كتاب اللّه والسّنة وكتب الأخبار والفتاوى من العامّة والخاصّة ولا يعتبر تحصيل العلم بعدمه، بل ربما يكون ممنوعاً من جهة تأديته إلى سدّ باب استنباط غالب الأحكام، كما لا يخفى وإن كان الأولى، بل الأحوط الاقتصار على العمل بما يحتمل رجحانه بخصوصه، بل لو عمل على هذا الوجه من أوّل الأمر فيما احتمل رجحان أحدهما بالخصوص سقط الفحص عنه لكونه مطلوباً بالعرض لا بالذّات.

جميع المرجحات وإن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداء، إلا أنه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها المتوقف على الفحص عنها المتممة فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها منها، هذا مضافاً إلى لزوم الهرج والمرج نظير ما يلزم من العمل بالأصول العملية واللفظية قبل الفحص.

هذا مضافاً إلى الإجماع القطعي، بل الضرورة من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الأمارتين، فإن الخلاف وإن وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الأمارتين وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظن في أحد الطرفين، إلا أن من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه ولم يجعله واجباً مشروطاً بالاطلاع عليه، وحينئذ فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين.

المقام الثاني في التراجيح

الترجيح تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى[1] في العمل لمزية لها

---

(١) التّرجيح في اللّغة والعرف جعل الشّيء راجحاً وقد اختلفت كلماتهم في المراد منه، فعن الأكثر هو اقتران الأمارة بما يتقوّى على معارضها، وعن بعض تبعاً لشيخنا البهائي في الزّبدة وتلميذه الشّارح في شرحها أنّه تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى لمزيّة من المزايا، وهذا التّعريف كما ترى أنسب بالنّسبة إلى المعنى اللّغوي والعرفي، ولذا اختاره شيخنا العلاّمة قدس سره ونوقش في الأوّل كما عن شرح الزّبدة وغيره بأنّ مقتضى وضع التّرجيح كونه فعل المجتهد لا صفة الأمارة وأجيب عن المناقشة بأنّ التّعريف مبنيّ على الاصطلاح ولا مشاحة فيه مضافاً إلى مناسبته للتّعارض والتّعادل فإنّهما صفتان للأمارة، والأمر في ذلك سهل إنّما المهمّ

عليها بوجه من الوجوه، وفيه مقامات:

الأول: في وجوب ترجيح لأحد الخبرين بالمزية الداخلية، أو الخارجية الموجودة فيه.

الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة.

الثالث: في وجوب الاقتصار عليها، أو التعدي إلى غيرها.

الرابع: في بيان المرجحات من الداخلية والخارجية.

أما المقام الأول، وهو ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية أو الخارجية

فالمشهور فيه وجوب الترجيح، وحكي عن جماعة منهم الباقلاني والجبائيان عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل، ويدل على المشهور مضافاً إلى الإجماع المحقق[1] والسيرة القطعية والمحكية عن الخلف والسلف

التّكلّم فيما رتّبه من المقامات.

(١) قيام الإجماع بقسميه على وجوب التّرجيح في الجملة، وكذا دلالة الأخبار المستفيضة، بل المتواترة معنى، أو إجمالاً عليه ممّا لا شبهة تعتريه ولا إشكال فيه أصلاً. أمّا قيام الإجماع فظاهر بعد عدم الاعتناء بمخالفة من ذهب إلى القول بإيجاب التّرجيح كالسّيّد الصّدر، بل لو ادّعي إجماع المسلمين عليه نظراً إلى عدم قدح مخالفته مثل الجبائيين كان في محلّه، وأما دلالة الأخبار فلأنّ ظهورها غاية الظّهور بنفسها في وجوب التّرجيح ممّا لا يقبل الإنكار ولا يعارضها أخبار التّخيير بعد تسليم كونها في مقام الإطلاق والبيان بعد كون التّقييد أولى من المجاز، مضافاً إلى شواهد وقرائن فيها من التّعليلات وغيرها يمنع من الجمع بالحمل على الاستصحاب، هذا مضافاً إلى أنّ الاستصحاب لا مناسبة له في باب الطّريق كما هو

ظاهر، وأما وهن الظّهور بما زعمه السيّد من تعارض أخبار التّرجيح بعضها مع بعض من وجوه فيحمل على الاستصحاب فموهون بما ستوقفك عليه إن شاء الله تعالى من عدم التّعارض بينها أصلاً، وإن زعمه غير واحد منهم المحقّق القمّي قدس سره وجعله دليلاً على حجّيّة مطلق الظّنّ في باب التّرجيح، بل مطلقاً كما ستقف عليه إنّما الإشكال فيما أفاده من اقتضاء الأصل لذلك، مع أن الثّابت عنده كما صرّح به مراراً في أجزاء الكتاب ويعترف به بعد ذلك وعندهم اقتضاء الأصل عدم التّرجيح، كما أنّ مقتضاه عدم الحجّيّة، وقد أطال الكلام في تحرير المقام بما لا يخلو عن مناقشات نشير إلى بعضها، مع أن تأديته كانت ممكنة بتحرير مختصر مفيد نقيّ عن الإشكال، فإنه بعد البناء على الطّريقيّة في حجّيّة الأخبار والغضّ عن لزوم تقييد إطلاق أخبار التّخيير وتسليم دوران الأمر بين التّقييد وتصرّف آخر يبقى معه الإطلاق، كحمل أوامر التّرجيح على الاستصحاب من غير ترجيح بين التّصرفين كما هو مبنى الرّجوع إلى الأصل أمكن تحرير المدّعى بأنّ حجّيّة الرّاجح قطعيّة في الفرض، وإنّما الشّك في حجّيّة المرجوح فعلاً وإن كان حجّة شأناً، والأصل المقرّر في هذا الشّك بالأدلّة الأربعة عدم الحجّيّة كما هو الأصل المقرّر عند الشّك في الحجّيّة الشّأنيّة من غير فرق بينهما، إلا أنه قدّس الله نفسه الزّكيّة أراد تحرير المقام على كلّ وجه، وبسط الكلام على كلّ قول تشريحاً للمطلوب وترغيباً للطّالب، فلا بدّ من اقتفاء أثره فنقول:

إنّ الدّوران قد يفرض بين موارد التّخيير العقلي في المسألة الفرعيّة كدوران الأمر بين المحذورين كالوجوب والتّحريم مع رجحان أحدهما، وقد يفرض بين موارد التّخيير العقلي في المسألة الأصوليّة على القول بالطّريقيّة في اعتبار الأمارات المتعارضة مع عدم مطابقة أحد المتعارضين للأصل مع فرض مزيّة لأحد المتعارضين مع قطع النّظر عن أخبار التّخيير الواردة في علاج تعارض الأخبار، أو

فرض الكلام في تعارض سائر الأمارات، وقد يفرض في موارد تزاحم الواجبين، ومنه تعارض الأمارتين على القول بالسّببيّة وإن تقدّم فساده بما لا مزيد عليه، وقد يفرض في موارد التّخيير الشّرعي في الواجبات الشّرعيّة الفرعيّة كالدّوران في خصال الكفّارة مثلاً.

فالكلام يقع في مواضع أربعة:

الموضع الأوّل: في دوران الأمر في موارد التّخيير العقلي في المسألة الفرعيّة كدوران الأمر بين المحذورين حكماً، أو موضوعاً كدوران الأمر بين الواجب والحرام مع رجحان أحدهما فنقول: إنّ لزوم الأخذ بالرّاجح منهما إذا لم يكن مظنوناً بظنّ معتبر من حيث الخصوص مبنيّ على مقدّمات دليل الانسداد، وإن كانت النّتيجة التّبعيض في الاحتياط على ما أسمعناك في الجزء الأوّل من التّعليقة، وإلا فالرّاجح والمرجوح متساويان في حكم العقل بعد قيام الدّليل القطعي على حرمة العمل بغير العلم، فإن مرجع الأخذ بالرّاجح في الفرض إلى حجّيّة الظّن مع عدم دليل عليها بالفرض، ومنه يظهر الكلام في الموضع الثّاني وهو دوران الأمر في التّخيير العقلي في المسألة الأصوليّة على القول بالطّريقيّة في الأمارات مع عدم أصل على طبق أحد المتعارضين، حيث إنّه مع وجوده يتعيّن الرّجوع إليه ولا مورد للتّخيير حينئذ، وممّا ذكرنا يظهر ما في الكتاب من التّشويش في المقام بقوله ومرجع التّوقّف أيضاً إلى التّخيير إذا لم يجعل الأصل من المرجّحات إلخ، فإن الكلام إنّما هو في تأسيس الأصل في حكم التّرجيح، فلا محلّ لهذا التّعليق والاشتراط، كما أنّ ما أفاده بقوله فالحكم التّخيير على تقدير فقده، أو كونه مرجعاً لا يخلو عن مناقشة ظاهرة، إذ على تقدير وجود الأصل وكونه مرجعاً لا يبقى مجال للتّخيير وإن أراد توجيه ما أفاده بإلحاق قوله بناء على أنّ الحكم في المتعادلين مطلقاً التّخيير، إذ البناء المذكور إنّما هو بملاحظة أخبار التّخيير والكلام

. . . .

في المقام مع قطع النّظر عنها، وإلا فحقّ التّحرير أن يقال بدل ما حرّره أنّ حكم المتعارضين التّخيير مطلقاً غاية ما هناك كون التّخيير عقلياً على السّببيّة وشرعيّاً على الطّريقيّة، وإن كان مقتضى القاعدة على الطّريقيّة الحكم بالتّوقّف والرّجوع إلى الأصل إن كان على طبق أحدهما، وإلا فالتّخيير العقلي نظير التّخيير بين المحذورين في المسألة الفرعيّة، وإن كان قوله بعد النّقل المذكور والتّخيير، أمّا بالنّقل إلى آخره ربما يشهد على الإلحاق المذكور، إلا أن فيه أيضاً نوع تشويش، وإلا فحقّ التّعبير أن يقال فالتّخيير أمّا بالنّقل إلخ.

فإن قلت: حكم العقل بالتّخيير في الموضعين مبنيّ على تسوية الاحتمالين وعدم ترجيح أحدهما على الآخر ضرورة كونه مبنيّاً على قاعدة بطلان التّرجيح بلا مرجّح ومقتضى ذلك كما ترى، الحكم بلزوم الأخذ بالرّاجح وترك المرجوح ولو من جهة كونه متيقّناً على كلّ تقدير، كما يقتضيه ما أفاده في الكتاب في طيّ الجواب عن السّؤال بقوله نظير الاحتياط بالتزام ما دلّ أمارة غير معتبرة على وجوبه مع احتمال الحرمة، أو العكس.

قلت: قد عرفت أنّ مرجع لزوم الأخذ بالرّاجح في الموضعين حقيقة إلى حجّيّة الظّن، فإذا قام البرهان القاطع على عدم حجّيّته في حكم الشّرع، بل العقل أيضاً كان الرّاجح والمرجوح متساويين في نظر العقل فيحكم بالتّخيير بينهما هذا بعض الكلام في حكم الموضعين الأوّلين.

وأمّا الموضع الثّالث: فقد أسمعناك أنّ المانع عن الحكم بالتّخيير فيه ليس إلاّ أهميّة أحد المتزاحمين وأقوائيتهما بحسب المصلحة الملزمة في نظر الشّارع، فإذا فرضنا اعتبار المتعارضين من باب السّببيّة الموجبة لدخولهما في عنوان المتزاحمين، وإن كان هذا مجرّد فرض يمنع تحقّقه عندنا على ما أسمعناك شرح القول فيه، وإن التّعارض لا يجامع التّزاحم وكان أحدهما مشتملاً على ما يوجب

أقربيّته إلى الواقع لم يكن إشكال في عدم تأثيره في رفع الحكم بالتّخيير بالمعنى الّذي عرفته سابقاً بعد مساواتهما من حيث المصلحة وعدم أهميّة أحدهما كما هو المفروض، لأن القرب إلى الواقع غير ملحوظ في الأمر بالعمل بالمتعارضين، فكيف يصلح القرب إلى الواقع الحاصل من المزيّة لتعيين ذيها وترجيحه على غيره، فلا دوران هنا من جهة المزيّة المزبورة أصلاً، كما لا يخفى.

نعم هنا كلام في ثبوت التّخيير مع الظّن بأهميّة أحد المتزاحمين، أو احتمالها صريح شيخنا العلاّمة في الكتاب وفي مجلس المذاكرة عدم ثبوته في صورة احتمال الأهميّة، فعدم ثبوته في صورة احتمال الأهميّة فعدم ثبوته في صورة الظّن بها أولى، كما لا يخفى، حيث إنّ التّخيير عنده مترتّب على موضوع العلم بالمساواة، فإذا لم يعلم بها واحتمل الأهميّة فيحكم بلزوم اختيار ما يحتملها من الواجبين ولا يجدي الحكم بعدمها من جهة الأصل على تقدير تسليم جريانه، مع أنه ممنوع لعدم الحالة السّابقة المعلومة حتّى يحكم ببقائها، لأن التّرتّب عقليّ، فلا يجدي حكم الشّارع بعدمه أصلاً، مضافاً إلى كونه من الأصول المثبتة الّتي لا اعتبار بها عندنا، هذا ولكنّك خبير بإمكان التّفصيل في المقام بين كون التّخيير في موارد التّزاحم بحكم الشّرع على ما عرفت شرح القول في بيانه، أو بحكم العقل بجعل احتمال الأهميّة على الأوّل مانعاً عن التّخيير نظراً إلى عدم العلم بوجود المزاحم لما احتملت أهميّته، فلا يجوز رفع اليد عنه، وعلى الثّاني غير مانع عنه نظراً إلى حصر المانع في حكم العقل بعد ملاحظة وجود المصلحة الملزمة في الواجبين في علمه بوجود الأهميّة لا الأهميّة الواقعيّة، فلا ينفع احتمالها فتأمّل.

وأمّا الموضع الرّابع: فالدّوران فيه من حيث التّخيير والتّعيين لا تعلّق له برجحان أحدهما ومرجوحيّة الآخر من حيث الأمارات الدّاخليّة والخارجيّة، بل مستند في الشّبهة الحكميّة إلى أحد أسباب اشتباه الحكم، وقد تقدّم الكلام فيه في

. . . .

الجزء الثّاني من الكتاب والتّعليقة وإن المختار، بل المشهور عدم جواز الرّجوع إلى البراءة فيه، بل المتعيّن الرّجوع إلى قاعدة الاشتغال فراجع وإن كان كلام شيخنا العلاّمة في الجزء الثّاني من الكتاب لا يخلو عن ميل إلى البراءة على خلاف ما صرّح به في المقام بقوله: ففيه: أنّه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة.

نعم ربما يجعل المقام من جزئيّاته نظراً إلى أنّ احتمال التّرجيح بالمزيّة في معنى احتمال تعيين الأخذ بذيها، فإذا فرض الإهمال في قضيّة دليل التّخيير فيدور الأمر بين التّخيير والتّعيين في المسألة الأصوليّة، ومن هنا قد يبتني الأصل في المسألة على الأصل في تلك المسألة، ومن هنا أورد في الكتاب على ما أفاده من لزوم الأخذ بالرّاجح بمقتضى الأصل بقوله: وثانياً: أنّه إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التّعيين إلخ، وهو كما ترى صريح فيما ذكرنا من جعل مسألتنا هذه من جزئيّات تلك المسألة زعماً من السّائل أنّه يوجب انقلاب الأصل وفساد ما بنى عليه شيخنا العلاّمة، لكنه في كمال الوضوح من الفساد، ومن هنا أجاب عنه في الكتاب بعدم تعلّق المقام بتلك المسألة أصلاً بعد الجواب عنه بأنّ الاعتراض المذكور لا يفيد بعد البناء في تلك المسألة على الاشتغال على ما عرفت بقوله والأولى منع اندراجها في تلك المسألة، لأن مرجع الشّك في المقام إلى الشّك في جواز العمل بالمرجوح إلخ، ومراده من الأولويّة ليس ما يتراءى من ظاهرها في بادي النّظر، بل المتعيّن كما يشهد له قوله بعد ذلك.

والتّحقيق: أنّا إن قلنا بأنّ العمل بأحد المتعارضين إلخ من حيث إنّ الشّك في المسألة يرجع إلى الشّك في الطّريق، ومن المعلوم ضرورة لزوم الاقتصار في حكم العقل على ما علم طريقيّته لعدم تجويزه سلوك المشكوك في مقام الإطاعة والامتثال وليس الشّك في أصل متعلّق حكم الشّارع من حيث دورانه بين شيء

معيّن، أو أحد الشّيئين حتّى يجوز في حكمه نفي التّعيين من حيث إنّه كلفة زائدة فيتوقّف على البيان.

ثمّ إنّ ما أفاده من تقرير الأصل في المسألة لمّا كان نظريّاً توجّه عليه السّؤال بقوله: فإن قلت: أوّلاً: إنّ كون الشّيء مرجحاً مثل كون الشّيء دليلاً إلخ والتّرقّي بقوله، بل العمل به مع الشّك يكون تشريعاً كالتّعبّد بما لم يعلم حجّيّته مبنيّ على ما أفاده مراراً، سيّما في الجزء الأوّل من الكتاب عند الكلام في تأسيس الأصل في الظّن من أنّ حرمة العمل بغير العلم تشريعيّة مترتّبة واقعاً على مجرّد عدم العلم والشّك في الحجّيّة، فلا معنى لإجراء أصل العدم المختصّ كسائر الاستصحابات الوجوديّة والعدميّة بما إذا ترتّب الحكم الشّرعي على مجراه واقعاً، وإن تقدّم منّا كلام في ذلك في الجزء الأوّل من التّعليقة من جهة الكلام في موضوع التّشريع فراجع إليه.

ثمّ إنّ حاصل ما أفاده في السّؤال الأوّل يرجع إلى أنّ نتيجة الأصل المذكور يرجع إلى الحكم بمرجّحية المزيّة مع الشّكّ فيها، مع أن مقتضى نفس الأصل المذكور بعد تعميمه بالنّسبة إلى الشّك في الحجّيّة والمرجّحيّة البناء على عدم مرجّحيّتها وحاصل الجواب عنه بقوله قلت: كون التّرجيح كالحجّيّة أمراً يجب ورود التّعبّد به من الشّارع إلخ يرجع إلى أنّ الأخذ بالرّاجح ليس من حيث إنّ رجحانه أوجب الأخذ به، وبعنوان كونه راجحاً حتّى يدخل في مسألة التّشريع والتّديّن بغير العلم، بل من حيث كونه متيقّن الاعتبار والحجّيّة على كلّ تقدير وغيره مشكوك الحجّيّة، فالأخذ بالرّاجح وطرح المرجوح إنّما هو من حيث الاحتياط، ومن المعلوم ضرورة عدم صدق التّشريع على الأخذ بعنوان الاحتياط وعدم اجتماعهما موضوعاً، فإذا اقتضى الدّليل وجوب الاحتياط من جهة حكم العقل في مورد تردّد الطّريق بين المتيقّن والمشكوك لم يكن معنى لمنعه تمسّكاً

. . . .

بما دلّ على حرمة التّشريع من العقل والنّقل فهو نظير حكم العقل بلزوم الاقتصار على الرّاجح من المحتملين في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم في المسألة الفرعيّة احتياطاً، فإنه لا يمنع منه ما دلّ على حرمة التّشريع والتّديّن بغير العلم هذا حال ما دلّ على حرمة العمل بالظّن من باب التّشريع، وأما ما دلّ على حرمته من حيث إيجابه طرح العمل بالأصل المعتبر الجاري في المسألة وإن لم يكن بعنوان التّشريع على ما عرفته في الجزء الأوّل من التّعليقة من كونه جهة مستقلّة لتحريم العمل بغير العلم، فلا يمنع من العمل المذكور قطعاً، لأن المفروض عدم جريان الأصل في المسألة الّتي تعارض فيها الخبران بعد وجود الدّليل في المسألة وإن كان مردّداً بين الرّاجح والمرجوح وإن كان على طبق أحدهما، كما هو ظاهر والمفروض أنّ قضيّة التّخيير أيضاً قضيّة مهملة، فلا يتوهّم أنّ الأخذ بالرّاجح موجب لطرح دليل التّخيير وإن لم يوجب طرح الأصل في المسألة الفرعيّة لا يقال الشّك في حجّيّة المرجوح فعلاً الموجب للرّجوع إلى الأصل بالنّسبة إليه مسبّب عن الشّك في اعتبار المزيّة عند الشّارع، فإذا حكم الشّارع في طيّ ما دلّ على عدم الاعتناء بغير العلم بجعله حجّة، أو مرجحاً ارتفع الشّك عن الحجّيّة الفعليّة للمرجوح فيحكم بتسوية الرّاجح والمرجوح في نظر الشّارع فالتّرجيح يتوقّف على قيام دليل عليه، إذ الأصل على هذا يقتضيه ألا ترى أنّ الدّليل القائم على حرمة القياس يمنع من جعله مرجحاً، كما يمنع من جعله حجّة على ما تقدّم القول فيه في الجزء الأوّل وستقف عليه أيضاً، مع أن مفاده ليس إلاّ حرمة العمل بالقياس بعنوان التّشريع ولا فرق عند التّحقيق بين مفاده ومفاد دليل حرمة العمل بغير العلم إلاّ بالخصوص والعموم، لأنّا نقول دليل حرمة العمل بغير العلم إنّما يمنع من الحكم بمرجحيّة الظّن والتّديّن بمقتضاه لا من الاحتياط في مورد قيام الظّن والعمل بالرّاجح مستند إلى تيقّن اعتباره وترك العمل بالمرجوح

. . . .

مستند إلى الاحتياط في الطّريق لا إلى رجحان الرّاجح لا يقال دليل حرمة العمل بغير العلم وإن لم يرفع حسن الاحتياط، إلا أنه يمنع من وجوبه قطعاً، لأن وجوبه مبنيّ على احتمال الضّرر والعقاب المرتفع بدليل الحرمة جزماً فهو وارد على الاحتياط اللاّزم من حيث ارتفاع موضوعه به فهو من هذه الجهة نظير دليل حرمة القياس وأشباهه، فإنه أيضاً لا يمنع من حسن الاحتياط في مورده، إلا أنه يمنع من وجوب الاحتياط في مورده فيما جعل المقتضي له نفس قيام القياس في المسألة الفقهيّة والمدّعى هو وجوب الاحتياط في المسألة لا مجرّد رجحانه، لأنّا نقول دليل حرمة العمل بغير العلم لا يمنع إلاّ من الاستناد إليه، وقد عرفت أنّ الاستناد في المسألة إلى العلم، أي ما يعلم اعتباره على كلّ تقدير والمنع عن العمل بالمرجوح بعد إهمال قضيّة التّخيير كما هو المفروض من جهة الشّك في اعتباره ودليل حرمة العمل بالمشكوك لا يوجب اعتبار المشكوك، ومنه يظهر فساد قياس المقام بموارد وجود القياس وأشباهه، فإنه بعد قيام الدّليل الخاص على عدم حجّيّته لا يمكن الحكم بوجوب الاحتياط لأجله، وهذا بخلاف المقام، فإن المفروض فيه وجود ما تيقّن اعتباره، فإذا حكم بحرمة العمل بالمرجوح من جهة الأصل فيؤخذ بالرّاجح من حيث كونه متيقّن الحجّيّة، فلزوم الأخذ به إنّما هو من هذه الجهة لا من جهة المزيّة الغير المعتبرة والأصل الجاري فيها لا ينفي حكم الاحتمال وإنّما ينفي حكم المحتمل.

وبعبارة أخرى: ينفي البناء على كونه مرجحاً لا ما يترتّب عقلاً على احتمال كونه مرجحاً لا يقال إذا كان الشّك في اعتبار المرجوح مسبّباً عن الشّك في اعتبار المزيّة كان أصالة عدم اعتبار المزيّة حاكمة على أصالة عدم اعتبار المرجوح، إذ المفروض عدم الشّك فيه إلاّ من الجهة المسطورة فالمستند للحكم باعتباره ليس دليل حرمة العمل بغير العلم حتّى يتوجّه عليه ما ذكر، بل نفس حكم الشّارع بحجّيّة

المتعارضين، لأنّا نقول إن كان المراد من حكم الشّارع مدلول أدلّة حجّيّة الأخبار فيتوجّه عليه ما عرفت مراراً من أنّه على الطّريقيّة لا اقتضاء لها إلاّ بالنّسبة إلى نفي الثّالث وإن كان مدلول ما قضى بالتّخيير بين المتعارضين فيتوجّه عليه ما عرفت من فرض الإهمال في قضيّة التّخيير، وإلا لم يكن مورد للرّجوع إلى الأصل وإثبات إطلاق الأخبار وبيانها بالأصل المذكور كما ترى، فالحجّة الفعليّة مستندة إلى نفس الأصل المذكور فيلزمه المحذور المزبور.

نعم لو بني على الموضوعيّة والسّببيّة في اعتبار الأدلّة لم يكن معنى للأصل المذكور لعدم الإهمال في حكم الشّارع، أو العقل وعدم مدخليّة رجحان أحدهما فيما أوجب مزاحمة المتعارضين، فالكلام في تأسيس الأصل مبنيّ على الطّريقيّة وقيام الدّليل على التّخيير وإهمال ما دلّ عليه، أو فرض إهماله كما يفصح عنه ما أفاده شيخنا العلاّمة قدس سره في طيّ التّحقيق الّذي ذكره في حكم المقام.

نعم ما أفاده من تنظير المقام بدوران الأمر بين المحذورين في المسألة الفقهيّة مع رجحان أحد الاحتمالين ربما يناقش فيه بأنّ التّخيير فيه إذا كان بحكم العقل، فلا معنى لتردّده في موضوع حكمه حتّى يرجع إلى الاحتياط، اللّهم إلا أن يكون المراد المقايسة من حيث الحكم بوجوب الأخذ بالرّاجح لا في عنوان الحكم وجهته، لكنه ينافي تصريحه بالعنوان مضافاً إلى عدم ارتباطه بالمقام إذا كان الحكم فيه بعنوان آخر كما هو ظاهر، هذا كلّه فيما أوجب رجحان أحد المتعارضين من المزايا، سواء ظنّ التّرجيح به، أو شكّ فيه، أو احتمل ذلك موهوماً، وأما ما لا يوجب رجحان أحدهما مع احتمال التّرجيح به كالأصل مثلاً فحكمه من حيث الأصل حكم القسم الأوّل، ومن هنا ذكر في الكتاب، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحاً التّرجيح به ويمكن حمله بعيداً على ما يوجب قلّة الاحتمال في أحد المتعارضين، أو بعده بالإضافة وإن لم يبلغ مرتبة الظّن على ما ستقف عليه من كونه

مرجحاً أيضاً حسبما يستفاد من التّعليل الوارد في أخبار التّرجيح، كما يقع الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى.

وممّا ذكرنا في شرح كلامه يظهر صحّة ما أفاده من الاستدراك بقوله، إلا أن يرد عليه إطلاقات التّخيير وفساد ما أورد عليه من عدم إمكان اجتماع الإهمال والإطلاق، فإن الغرض منه ليس التّفكيك بحسب الأصل وفرض الإهمال والإطلاق، بل الغرض منه كما هو صريح العبارة عند التّأمّل التّفكيك من حيث الأخبار المقيّدة المفيدة لعموم التّرجيح بكلّ مزيّة مع الالتزام بإطلاق أخبار التّخيير بقول مطلق، فحاصله أنّه لا فرق بين القسمين بحسب الأصل وإن أمكن الفرق بينهما بحسب دليل التّرجيح مع الالتزام بإطلاق قضيّة التّخيير بقول مطلق كما يشهد له قوله بناء على الاقتصار إلخ.

والمراد من قوله على ما علم كونه مرجحاً العلم بالرّجحان الوجداني لا العلم بالحكم عند الشّارع، فإنه في كمال الوضوح من الفساد بحيث لا يحتمل صدوره في حقّ من دونه بمراتب كما هو ظاهر.

نعم التّعرض للفرق بين القسمين بحسب الأدلّة بالعبارة المذكورة ربما يوجب اشتباه الأمر على النّاظر، هذا حاصل ما استفدناه من الكتاب مع ما فيه من الاضطراب ومن إفاداته في مجلس البحث مع ما فيه من التّأمّل، لأن الجمع بين كون مقتضى الأصل عدم التّرجيح وإن مقتضاه مساواة المرجّحيّة للحجّيّة وكون مقتضى الأصل لزوم التّرجيح، وتسميته بالأصل الثّانوي والأوّل بالأصل الأوّلي كما يفصح عنه قوله فصار الأصل وجوب العمل بالمرجّح وهو أصل ثانوي مع كون المراد من الأصلين أصالة حرمة العمل بغير العلم كما ترى لا يخلو عن مناقشة.

ثمّ إنّ لبعض فضلاء المعاصرين كلاماً في المقام فيما أملاه في المسألة لا بأس بنقله والإشارة إلى ما فيه، قال رحمه اللّه في الجواب عن السّؤال: بأنّ الشّك في

حجيّة المرجوح مسبّب عن الشّك في اعتبار الرّجحان في نظر الشّارع والأصل فيه حاكم على الأصل في المرجوح ما هذا لفظه: قلت: أوّلاً: أنّا لا نقول بالحكومة في أفراد أصل واحد ولو مع التّسبّب، فلا يقدم الأصل الجاري في السّبب على الأصل الجاري في المسبّب، بل نحكم بتعارضهما، إلى أن قال: وثانياً: أنّ التّسبب لا بدّ من أن يكون بين المشكوكين لا الشّكين والأمر هنا ليس كذلك، لأن سبب عدم جواز العمل بالمرجوح عند الشّارع ليس هو وجوب العمل بالرّاجح، بل هما في مرتبة واحدة، وإلا لكان عدم اعتبار الظّنون الغير المعتبرة مسبّباً ومعلولاً لحجّيّة الظّنون المعتبرة وهو كما ترى، بل الرّاجح والمرجوح ظنّان تعارضاً ونحن جازمون بحجّيّة الرّاجح وشاكّون في حجّيّة المرجوح، فإن لم يكن حجّة فإنّما هو وجود المقتضي لها لا لوجود المانع وهو حجّيّة الرّاجح، فإن الشّك في وجوب العمل بالرّاجح عيناً ليس شكّاً في أمر زائد على جواز العمل به بعد إحرازه، كما قلنا في المتزاحمين حتّى يدفع بالأصل، بل العينيّة على فرض ثبوتها إنّما نشأت من عدم حجّيّة معارضه، فالشّك في وجوب العمل بالرّاجح عيناً وجواز العمل بالمرجوح كلاهما نشئاً من الشّك في أنّ الحكم الشّرعي في المرجوح هل هو الحجّيّة أيضاً مثل الرّاجح أم لا، فلا سببيّة ولا حكومة، ولو قلنا بها في تعارض الأصلين وساق الكلام، إلى أن قال: إذا تحقّق ذلك فنقول: إنّ الأدلّة إن كان اعتبارها من باب السّببيّة والموضوعيّة كان الحكم في المتعارضين منهما مثل ما في المتزاحمين فالأصل فيه قاض بعدم اعتبار المرجّح حسبما مرّ تفصيلاً، إلاّ إذا قلنا بأنّ احتمال الأهميّة مانع عن التّخيير وقاض بالتّرجيح في باب التّزاحم كما هو ظاهر الرّسالة، فإن قضيّة الأصل حينئذ وجوب العمل بمعلوم الرّجحان، بل ومحتمله خلافاً للرّسالة حيث صرّح بعدم وجوب العمل بذي المزيّة بناء على أنّ المزيّة إنّما توجب الأقربيّة إلى الواقع ولا مدخليّة لها في مطلوبيّة العمل بالطّريق على تقدير

. . . .

السّببيّة قطعاً، فلا يحتمل الأهميّة حتّى يجب مراعاتها ولو كان أقرب إلى الواقع وفيه أنّ القطع بذلك من العجائب، فإن الأقرب إلى الواقع لو لم ندّع الظّن بتأكّد مطلوبيّته وكون العمل به أهمّ عند الشّارع، فلا أقلّ من الاحتمال. نعم على التّصويب الباطل من دوران الأحكام الواقعيّة مدار الطّرق والأمارات الشّرعيّة وأنّه ليس للواقع حكم شرعيّ عند اللّه يكشف عنه الأمارة، بل يحدث بحدوثها وينتفي بانتفائها أمكن القطع بعدم الأهميّة، إلى أن قال: وأما بناء على ثبوت الأحكام الواقعيّة وكون الأمارات كاشفة عنها، فإن خالفت يتداركها بالأمارة وإن صادفت يتأكّد مصلحة الواقع بمصلحة الأمارة كما هو المراد بالسّببيّة الدّائرة على ألسنة العلماء في الأصول والفقه دون الأوّل الّذي تطابق العقل والنّقل على فساده، فلا وجه لإنكار احتمال الأهميّة في ذي المزيّة انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه ما لا يخفى من وجوه المناقشة والنّظر: أمّا أوّلاً: فلأنّ منع جريان الحكومة في أفراد أصل واحد بظاهر معنى الحكومة لا بأس به، إلاّ أنّك قد عرفت جريانها حكماً فيها كيف وأخبار الاستصحاب بحسب المورد على ما عرفت شرح القول فيه في تعارض الاستصحابين ناطقة بتقديم الاستصحاب في الشّك السّببي على الاستصحاب في الشّك المسبّب، مضافاً إلى ما عرفت هناك من سائر الوجوه المقتضية لذلك فراجع إليه حتّى تقف على حقيقة الأمر.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من كون المدار في التّحكيم على السّببيّة والمسبّبيّة بالنّسبة إلى المشكوك لا الشّك وإن كان مستقيماً، وقد اعتبرهما شيخنا العلاّمة قدس سره بالنّسبة إليه أيضاً في الجزء الثّالث من الكتاب وصرّح بذلك فيه، وإنّما اعتبر بالنّسبة إلى الشّك من جهة انطباق موارد سببيّة الشّك غالباً في الشّرعيّات على سببيّة المشكوك لا أن يكون المدار عليها من حيث هي، إلا أن منع تحقّق الضّابط المذكور في المقام نظراً إلى ما ذكره في غير محلّه، لأن الجزم بحجّيّة الرّاجح

المردّدة بين التّعيين والتّخيير والشّك في حجّيّة المرجوح إنّما هما من جهة وصفي الرّجحان والمرجوحيّة لا من جهة ذاتي الرّاجح والمرجوح، وإلا لم يعقل تردّد الحجّيّة في الرّاجح بين التّعيين والتّخيير، بل كان الرّاجح معلوم الحجّيّة على التّعيين وعلى كلّ تقدير، سواء كان المرجوح معتبراً أم لا، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الظّنون المعتبرة والظّنون الغير المعتبرة كما ذكره، ولم يكن معنى للتّعارض على التّقدير المزبور كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الظّنون المعتبرة والظّنون الغير المعتبرة، ومنه يظهر فساد قياس المقام بهما وعدم ارتباط بينهما أصلاً فعدم حجّيّة المرجوح في الفرض لو كان ثابتاً في نفس الأمر معلول لحجّيّة الرّاجح على سبيل التّعيين على تقدير الثّبوت في نفس الأمر، إذ المفروض مساواتهما بحسب الحجّيّة الشّأنيّة، وإلا لما تعارضا وهو خلف وليس المؤثر في هذا التّعيين إلاّ رجحان الرّاجح جزماً فينتهي الأمر بالأخرة إليه.

ويدلّ على ما ذكرنا مضافاً إلى وضوحه كلماتهم في باب التّراجيح والأخبار الواردة فيه، سيّما التّعليلات المذكورة فيها فإنّها صريحة في أنّ تقديم الرّاجح على المرجوح إنّما هو من جهة رجحانه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من كون الأقربيّة إلى الواقع الحاصلة من رجحان إحدى الأمارتين موجباً للأهميّة جزماً، أو ظنّاً، أو احتمالاً على السّببيّة والتّزاحم بالتّقريب المذكور في كلامه الّذي يرجع عند التّأمّل إلى أنّ الظّن الحاصل بمطابقة الأمارة للواقع يوجب الظّن بتدارك مصلحة سلوك الطّريق والواقع الملحوظ في جعل الطّريق فيكون الرّاجح في نظر العقل بهذه الملاحظة أهمّ لا محصّل له أصلاً، كما لا يخفى، فإنه كما ترى راجع إلى الالتزام بجعل الأمارات من باب الطّريقية لا السّببيّة المحضة، فإن مبنى الطّريقيّة كما عرفته غير مرّة على ملاحظة الواقع في جعل الأمارة في نظر الشّارع، سواء كان هناك مصلحة في الأمر

. . . .

بالعمل بها أم لا، فملاحظة الكشف والطّريقيّة موجب لتساقط الأمارتين بالمعنى الّذي عرفته لا الطّريقيّة المحضة كما هو ظاهر والتّصويب وإن كان باطلا عندنا، إلا أن فرض كونه حقّاً لا يجدي في المقام شيئاً، لأن التّعارض لا يجامع التّراحم على كلّ قول إلاّ على فرض جواز الاجتماع الأمري الّذي اتّفقت كلمتهم على بطلانه، ومن هنا يتوجّه على ما ذكره مناقشة أخرى، فإنه مسلم التّراحم بمعنى عدم ملاحظة مصلحة الواقع أصلاً على القول بالتّصويب إلى غير ذلك ممّا يتوجّه عليه هذا بعض الكلام فيما يقتضيه الأصل في المسألة.

ثمّ إنّ في كلماتهم جملة من الوجوه للقول بوجوب التّرجيح غير الأخبار والإجماع والأصل لا بأس بالتّعرض لها والإشارة إلى ما يتوجّه عليها:

فمنها: ما عن النّهاية والأحكام من تقرير النّبي صلى اللّه عليه وآله معاذاً لمّا بعثه قاضياً إلى اليمن في ترتيب الأدلّة وتقديم بعضها على بعض.

ومنها: دلالة الكتاب على ذلك، فإن لازم ترك التّرجيح التّخيير والتّسوية بين خبر الفاسق والعادل والعالم والجاهل وهو منفيّ بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

ومنها: أنّه لو لم يجب العمل بالرّاجح وجاز التّخيير لم يجب تخصيص عامّ بخاصّ ولا تقييد مطلق بمقيّد ولا تأويل ظاهر بالأظهر، وذلك هدم للدّين وتضييع لشريعة سيّد المرسلين صلى اللّه عليه وآله وإبطال لمنهاج الأئمّة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين، لأن معظم الأدلّة الشّرعيّة متعارضة فيلزم من ترك التّرجيح المحظور المذكور وبطلان التّالي من جهة وضوحه لا يحتاج إلى البيان، وهذا هو المراد ممّا ذكره جماعة من لزوم الهرج والمرج والفقه الجديد من ترك التّرجيح كما في الكتاب، وإلا فالقائل بعدم وجوب التّرجيح لا يعترف بثبوت التّرجيح في الشّرع حتّى يلزم من تركه بطلان الدّين.

. . . .

نعم لمّا كان التّرجيح بالمرجّحات المذكورة ممّا لا يقبل الإنكار استدلّ به على لزومه، ومن هنا أجاب شيخنا العلاّمة عن هذا الوجه في الكتاب بأنّ الظّاهر خروج هذا النّحو من المتعارضات عن محلّ الكلام، فإن التّرجيح بينها من الجمع الّذي تقدّم تقديمه على الطّرح ترجيحاً وتخييراً عندهم، فلا يلزم من ترك التّرجيح التّخيير بين المتعارضات المذكورة حتّى يلزمه المحظور المذكور.

ومنها: ما في كتب جماعة من الخاصّة منهم العلاّمة في النّهاية والتّهذيب والعامّة من أنّه لو لم يجب ترجيح الرّاجح يلزم إمّا ترجيح المرجوح، أو التّسوية بينهما وهما قبيحان بضرورة العقل، ومن هنا ذكر في محكيّ الأحكام أنّه إذا كان أحد الدّليلين راجحاً، فالعقلاء يقدّمونه ويرجّحونه بعقولهم وفي محكيّ شرح المبادي أنّه لو لم يجب العمل بالرّاجح، فإمّا يعمل بالمرجوح، أو بهما معاً، أو لا يعمل بشيء منهما والكلّ باطل، فيتعيّن العمل بالرّاجح.

ومنها: ما تمسّك به في محكيّ النّهاية وغاية البادي من أنّه إذا وقع التّعارض بين الظّنين وترجّح أحدهما كان العمل به متعيّناً عرفاً فيجب شرعاً لقوله صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وفي محكيّ الأحكام الأصل تنزيل التّصرّفات الشّرعيّة منزلة التّصرّفات العرفيّة، ولهذا قال: صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.

ومنها: أنّه لو وجب التّخيير، أو التّوقف لزم ارتكاب تخصيصات كثيرة لا تحصى فيما دلّ من العمومات على حجّيّة الظّنون كآية النّبا وغيرها، وهو مع كونه خلاف الأصل في غاية البعد والفساد، لأدائه إلى سقوط فائدة تلك العمومات لا يقال تلك العمومات كما تدلّ على حجّيّة الرّاجح، كذلك تدلّ على حجّيّة المرجوح من غير فرق، فإن آية النّبا تدلّ على قبول خبر الأعدل والعادل بدلالة واحدة، لأنّا نقول إذا فسد احتمال التّخيير والتّوقّف بما بيّناه لزم التّخصيص في تلك

. . . .

العمومات قطعاً، ولا يمكن إخراج الرّاجح إلاّ بتعيّن العمل بالمرجوح وهو مع قبحه عقلاً مجمع على بطلانه، فتعيّن إخراج المرجوح وإبقاء الرّاجح فيجب العمل به إلى غير ذلك ممّا ذكره في المفاتيح ممّا يقرب من تلك الوجوه، أو يرجع إليها والإنصاف تطرّق المناقشة إلى جميعها حتّى قاعدة بطلان ترجيح المرجوح من حيث قبحه في مقام وامتناعه في مقام آخر وإن جمع بين القبح والامتناع بعض فقال بقبحه، بل امتناعه مع عدم إمكان اجتماعهما، فإنه في مقام التّشريع قبيح لا محال وفي مقام التّكوين محال لا قبيح كما هو ظاهر، فإن المكلّف لا يختار الموهوم ولا المظنون إلاّ لمرجّح وغرض، وإلا امتنع اختياره والشّارع لا يحكم بالموهوم إلاّ لمرجّح عنده فالصّغرى ممنوعة على كلّ تقدير.

فلو قام هناك دليل على كون المظنون راجحاً عند الشّارع فهو يغني عن القاعدة جدّاً، ومن هنا ورد في الشّرع النّهي عن اتّباع الظّن، وكذا لو قام هناك دليل عقلاً عليه، كما إذا قلنا بتمامية مقدمات الانسداد المنتجة لحجّيّة مطلق الظّن حسبما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأوّل من التّعليقة والإنصاف أنّ صرف الوقت في بيان فساد الوجوه المذكورة ممّا لا ينبغي، فإن العمدة ما عرفت من الوجوه الثّلاثة وفيها غني وكفاية، لأن الأخبار على ما ستقف عليه واضحة الدّلالة عليه، وكذا انعقاد الإجماع عليه قولان وعملاً ممّا لا شبهة فيه ولو لم يكن إلاّ الإجماعات المنقولة البالغة حدّ التّواتر كفت في حصول القطع منها بتحقّق الإجماع ولا يقدح مخالفة قليل ممّن لا يعتنى به، كما أنّه لا يقدح عدم تمسّك كثير في المقام بالأخبار مع بلوغها حدّ التّواتر، مع أن فيها الأخبار المعتبرة فيشبه المقام من هذه الجهة بالاستصحاب، فإنه مع ورود الأخبار الكثيرة وفيها الصّحاح وغيرها لم يتمسّكوا له بالأخبار فكأنّهم أرادوا في المقامين النّسج على طريقة العامّة، ثمّ إنّ كلماتهم وإن كانت مختلفة من حيث مورد الإجماع من جهة أنّه

خصوص الأخبار، أو مطلق الظّنين، إلا أنه لا يقدح فيما نحن بصدده من وجوب التّرجيح في الجملة.

قال في محكي المبادي: «أنّ إجماع الصّحابة وقع على ترجيح بعض الأخبار على بعض انتهى. وفي غاية البادي أجمع الصّحابة على العمل بالتّرجيح عند التّعارض» انتهى كلامه. وفي محكي النّهاية في مقام الاستدلال: «لنا الإجماع على التّرجيح والمصير إلى الرّاجح من الدّليلين» انتهى كلامه رفع مقامه. وفي محكيّ غاية المأمول: «أنّ التّرجيح متى حصل وجب العمل به، لأن المعهود من العلماء كالصّحابة ومن خلفهم من التّابعين أنّه متى تعارضت الأمارات اعتمدوا على الرّاجح ورفضوا المرجوح» انتهى كلامه. وفي محكي الأحكام: «أمّا أنّ العمل بالدّليل الرّاجح واجب، فيدلّ عليه ما نقل وعلم من إجماع الصّحابة والسّلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الرّاجح من الظّنين» انتهى. وفي كلام غير واحد قطع الصّحابة وغيرهم به وعملهم عليه في الوقائع المتكرّرة المتكثّرة بحيث لا يقبل الإنكار. وفي محكي النّهاية وغيرها أنّهم قدّموا خبر التقاء الختانين على خبر أبي هريرة إنّما الماء من الماء وخبر أبي هريرة من أصبح جنباً، فلا صوم له، على خبر عائشة أنّه صلى اللّه عليه وآله كان يصبح جنباً وهو صائم إلى غير ذلك، هذا بعض الكلام فيما تمسّكوا به على وجوب التّرجيح.

وأمّا القول بعدم وجوبه فقد يتمسّك له أيضاً مضافاً إلى الأصل، أي أصالة عدم اعتبار المزيّة بالتّقريب الّذي عرفته، أو أصالة البراءة بناء عليها في دوران الأمر بين التّخيير والتّعيين حسبما أسمعناك عن قريب وإطلاق أخبار التّخيير، أو التّوقف على القول به بوجوه:

منها: ما عن النّهاية من احتجاج المنكرين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وأجاب عنه بأنّه دليل ظنّي، فلا يعارض الدّليل القطعي القائم على وجوب التّرجيح،

. . . .

هذا مع أن الآية لا تنفي التّرجيح، فإن وجوب النّظر والاعتبار لا ينافي التّرجيح ومنها ما عنها أيضاً من الإحتجاج بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظّاهر، فإن مقتضاه عدم وجوب الأخذ بالرّاجح، فإن المرجوح أيضاً ظاهر وأجاب عنه بأنّ الخبر يدلّ على وجوب الأخذ بالظّاهر والظّاهر ما يرجّح أحد طرفيه على الآخر ومع وجود الرّاجح لا يكون المرجوح ظاهراً فهو يدلّ على وجوب التّرجيح.

ومنها: ما عنها أيضاً فقال: احتجّ المنكرون أيضاً بأنّه لو اعتبر التّرجيح في الأمارات اعتبر في البيّنات المتعارضة في الحكومات، والتّالي باطل لعدم تقدّم شهادة الأربعة على الاثنين فالمقدّم مثله.

بيان الشّرطيّة: أنّ العلّة وهي ترجيح الأظهر على الظّاهر موجودة هنا، ثمّ أجاب عنه بمنع نفي التّرجيح في الشّهادات، فإنه يقدّم عندنا شهادة الأربعة على الاثنين سلّمنا، لكن عدم التّرجيح في الشّهادة ربما كان مذهب أكثر الصّحابة ولم يخالفوا في اعتبار التّرجيح في تعارض الأدلّة انتهى ما حكي عنه، وظاهره كما ترى أنّه لو لا الاتّفاق على التّرجيح في الأدلّة وكان أمرها أمر البيّنات من وقوع الاختلاف في التّرجيح فيها لحكمنا بعدم التّرجيح في الأدلّة أيضاً نظراً إلى الأصل.

هذا وقد استفاد شيخنا العلاّمة قدس سره خلاف ما ذكرنا فقال: بعد نقله في الكتاب ومرجع الأخير إلى أنّه لو لا الإجماع لحكمنا بالتّرجيح في البيّنات أيضاً، ويظهر ما فيه ممّا ذكرنا سابقاً فإنا لو بنينا على أنّ حجيّة البيّنة من باب الطّريقيّة فاللاّزم مع التّعارض التّوقّف إلى آخر ما أفاده.

نعم لو كان مذهب أكثر الصّحابة إجماعاً عندهم، أو ملحقاً به حكماً أمكن استظهار ما استظهره من النّهاية، لكنه لم يثبت وإن ذهب إلى اعتباره بعضهم، اللّهمّ إلا أن يقال إنّ بطلان التّالي لمّا كان موقوفاً على قيام الإجماع والتّسالم عليه، وإلا كان ممنوعاً، فلا بدّ أن يكون مراد العلاّمة قدس سره ما استظهره.

وتواتر الأخبار بذلك أن حكم المتعارضين من الأدلة على ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما معاً، إما التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية والسببية، وأمّا التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقية ومرجع التوقف أيضاً إلى التخيير إذا لم نجعل الأصل من المرجحات، أو فرضنا الكلام في مخالفي الأصل، إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل، فالحكم بالتخيير على تقدير فقده، أو كونه مرجعاً بناء على أن الحكم في المتعادلين مطلقاً التخيير لا الأصل المطابق والتخيير إمّا بالنقل،

وحاصله: أنّ عدم التّرجيح في الشّهادات إذا كان لقيام الدّليل، فلا يقاس عليه الأدلّة إذا كان مقتضى الأصل التّرجيح في المقامين، اللّهمّ إلا أن يقال إنّ غرض المستدلّ نقض ما تمسّك به المستدلّ ممّا يأبى التّخصيص، فلا يجدي قيام الدّليل عليه بعد اتّحاد المناط، إلا أنه كما ترى مضافاً إلى منافاته لظاهر الاستدلال إيراد على الجواب، ولا تعلّق له بالمراد، ثمّ إنّه لا إشكال في توجّه ما أفاده على ما ذكره على تقدير إرادته، لأن التّرجيح إنّما يكون مطابقاً للأصل فيما قام هناك دليل على التّخيير وكانت قضيّة مهملة ومبنى الشّهادة وإن كان على الطّريقيّة، إلا أنه لا يحتمل التّخيير في مورد تعارض البيّنات، ثمّ لا يخفى عليك أنّ الوجوه المذكورة للقول بعدم التّرجيح حالها من حيث الضّعف والسّقوط حال ما عرفت من الوجوه المذكورة، للقول بوجوب التّرجيح كحال ما دعا السيّد الصّدر إلى حمل أخبار التّرجيح على الفضل والأولويّة على ما عرفت الإشارة إليه، وإن كان ردّه بإباء عدم الالتفات إلى حكم غير الأفقه والأعدل في المقبولة عن الحمل المذكور كما في الكتاب ربما يناقش فيه بأنّ صدر المقبولة على ما أفاده لا تعلّق له بالمقام، وكذا ما أفاده بقوله: (مع أن في سياق تلك المرجّحات) إلخ، فإنه لا فرق فيما يكون موافقة الكتاب والسّنة مرجّحة بينها وبين غيرها من المرجّحات، ومن هنا أمر بالتّأمّل فيما أفاده.

وأمّا بالعقل.

أمّا النقل: فقد قيد فيه التخيير بفقد المرجح وبه يقيد ما أطلق فيه التخيير.

وأمّا العقل: فلا يدل على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزية وتعيين العمل بذيها، ولا يندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدلة العمل بالأخبار، لأنها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان، لكن صورة التعارض ليست من موارد إمكان العمل بكل منهما، وإلا لتعين العمل بكليهما، والعقل إنما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما لا التخيير بينهما، وإنما يحكم بالتخيير بضميمة أن تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح، فإن استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير، لأنه نتيجة عدم إمكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لأحدهما، وإن لم يستقل بالمقدمة الثالثة توقف عن التخيير، فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكة.

فإن قلت: أولاً: إن كون الشيء مرجحاً مثل كون الشيء دليلاً يحتاج إلى دليل، لأن التعبد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه، بل العمل به مع الشك يكون تشريعاً كالتعبد بما لم يعلم حجيته. وثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعين وأحدهما على البدل فالأصل براءة الذمة عن خصوص الواحد المعين، كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

قلت: أما كون الترجيح كالحجية أمراً يجب ورود التعبد به من الشارع فمسلم، إلا أن الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلى إلزام الشارع احتياط لا يجري فيه ما تقرر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم فراجع. نظير الاحتياط بالتزام ما دل أمارة غير معتبرة على

وجوبه مع احتمال الحرمة، أو العكس.

وأمّا إدراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين وأحدهما على البدل ففيه: أنه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة والأولى منع إدراجها في تلك المسألة، لأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح ولا ريب أن مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الأمارات وهي ليست مختصة بما إذا شك في أصل الحجية ابتداء، بل تشمل ما إذا شك في الحجية الفعلية مع إحراز الحجية الشأنية، فإن المرجوح وإن كان حجة في نفسه، إلا أن حجيته فعلا مع معارضة الراجح بمعنى جواز العمل به فعلا غير معلوم فالأخذ به والفتوى بمؤداه تشريع محرم بالأدلة الأربعة هذا.

والتحقيق أنا إن قلنا: بأن العمل بأحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح.

وإن قلنا: بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين والتخيير لما عرفت من أن الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلاً ولا ينفع وجوب العمل به عيناً في نفسه مع قطع النظر عن المعارض فهو كأمارة لم يثبت حجيتها أصلاً.

وإن لم نقل بذلك، بل قلنا: باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار، فإن قلنا: بما اخترناه من أن الأصل التوقف بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع، فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين، لأن كلا منهما جامع لشرائط الطريقية والتمانع يحصل بمجرد ذلك، فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة

في تلك المسألة إذا لم يخالف كلا المتعارضين، فرفع اليد عن مقتضى الأصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له، لأن المعارض المخالف بمجرده ليس طريقاً فعلياً لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

وتوهم استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقين إلى الواقع وهو الراجح مدفوع بأن ذلك إنما هو فيما كان بنفسه طريقاً كالأمارات المعتبرة لمجرد إفادة الظن، وأما الطرق المعتبرة شرعاً من حيث إفادة نوعها الظن وليس اعتبارها منوطاً بالظن فالمتعارضان المفيدان منها بالنوع للظن في نظر الشارع سواء، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن المفروض أن المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية كما يخرج الأمارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية إذا كان معارضها.

وبالجملة: فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفادة الظن، أو بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه.

وإن قلنا: بالتخيير بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية، فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان كون وجوب العمل بكل منهما عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر، كذلك ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعاً ومجرد مزية أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعاً عن وجوب العمل بالمرجوح دون العكس، لأن المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب، والمفروض وجوده في المرجوح وليس في هذا الحكم العقلي إهمال وإجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب

طرح المرجوح.

وبالجملة: فحكم العقل بالتخيير نتيجة وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته، وهذا الكلام مطرد في كل واجبين متزاحمين.

نعم لو كان الوجوب في أحدهما آكد والمطلوبية فيه أشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره، وكون وجوب الأهم مزاحماً لوجوب غيره من دون عكس، وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر، وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً، فإن وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره هذا.

وقد عرفت فيما تقدم أنا لا نقول بأصالة التخيير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلة بناء على أن الظاهر من أدلتها وأدلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقية ولازمه التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما، أو أحدهما المطابق للأصل، إلا أن الدليل الشرعي دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين.

أمّا مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح.

وأمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح وهو أصل ثانوي، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحاً الترجيح به، إلا أن يرد عليه إطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحاً.

وقد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد

وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين.

وفيه أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع، فإن الظاهر لا يعد معارضاً للنص، إما لأن العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص، وأما لأن ذلك لا يعد تعارضاً في العرف ومحل النزاع في غير ذلك.

وكيف كان فقد ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور له وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن.

وأضعف من ذلك ما حكي عن النهاية من احتجاجه بـ«أنه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض البينات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين، وأجاب عنه في محكي النهاية والمنية بمنع بطلان التالي وأنه يقدم شهادة الأربعة على الاثنين سلمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب أكثر الصحابة، والترجيح هنا مذهب الجميع» انتهى، ومرجع الأخير إلى أنه لو لا الإجماع حكمنا بالترجيح في البينات أيضاً، ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقاً فإنا لو بنينا على أن حجية البينة من باب الطريقية فاللازم مع التعارض التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصول في ذلك المورد من التحالف، أو القرعة، أو غير ذلك.

ولو بني على حجيتها من باب السببية والموضوعية فقد ذكرنا أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقربية أحدهما إلى الواقع لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البينة سبباً للحكم على طبقها وتمانعهما مستند إلى مجرد سببية كل منهما كما هو المفروض، فجعل أحدهما مانعاً دون الآخر لا يحتمله، ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير، أو التوقف والاحتياط، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر

الأخبار: «إن الجواب عن الكل ما أشرنا إليه من أن الأصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع وإن الترجيح هو الأفضل والأولى»، ولا يخفى بعده عن مدلول أخبار الترجيح، وكيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصاً مع التعليل بأن الرشد في خلافهم، وإن قولهم في المسائل مبني على مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه منه، وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر وبعدم الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين.

مع أن في سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ولا يمكن حمله على الاستحباب، فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل.

وكيف كان فلا شك أن التفصي عن الإشكالات الداعية له إلى ذلك أهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فلو لم يكن الأول أقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من أن حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كان مرددا بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه.

المقام الثاني: في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين وهي أخبار

الأول: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين، أو ميراث فتحاكما إلى السلطان، أو إلى القضاة أيحل

ذلك؟، قال: عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق، أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به، قال: الله تعالى: ﴿يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ﴾، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا قد رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله، قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا في ما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله، قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم، قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً

للعامة والآخر مخالفاً بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» *.

وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن الإشكال(١)، بل الإشكالات من

---

(١) في ورود الرّواية صدراً في الحكومة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه أصلاً، ومن هنا تمسّك بها الفقهاء رضوان الله عليهم في كتاب القضاء في مسائل:

منها: عدم جواز التّرافع إلى غير الفقيه الإمامي، إلاّ فيما توقف أخذ الحقّ بالرّجوع إليه، ومنها كون المأخوذ بحكمه سحتاً وحراماً وإن كان الآخذ محقّاً.

ومنها: عدم جواز التّرافع إلى العامي، بل المتجزّي نظراً إلى ظهور قوله نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فيمن له الملكة المطلقة بمعرفة جميع الأحكام.

ومنها: لزوم تنفيذ الحاكم وكون ردّه كفرا إلى غير ذلك، إلا أنه لا يتوجّه عليه شيء من الإشكالات المذكورة في الكتاب وغيرها من الإشكالات، حيث إنّ المراد من المنازعة في الدّين والميراث في السّؤال هو النّزاع والاختلاف من جهة الجهل في الحكم والشّبهة الحكميّة كما قد يتّفق بالنّسبة إلى الدّين والميراث ضرورة عدم مناسبة لاختلاف الحكمين من جهة الاختلاف في الحديث مع كون النّزاع في الشّبهة الموضوعيّة، ومن المعلوم أنّ رفع الجهل في الشّبهة الحكميّة بالرّجوع إلى الفقيه قد يكون بعنوان التّرافع، كما قد يتّفق بالنّسبة إلى العارفين بالحكم أيضاً مع الاختلاف، فإن رفعه منحصر في الرّجوع إلى الفقيه بعنوان التّرافع وإن كان المتداعيان مجتهدين كما هو واضح، فلا يناسبه تعدّد المرجع، بل لا

---

* أصول الكافي: ج١، ص ٦٧.

معنى له على هذا التّقدير وإن رضي به المتداعيان وإن كانت الحكومة بتراضيهما، كما قد يتّفق في زمان الحضور قبل ورود المقبولة فإنّها دليل نصب جميع من اجتمع فيه شرائط الحكومة، فلا يفرض بعدها قاضي التّحكيم، ومنه يظهر تطرّق المناقشة إلى ما قيل في دفع الإيراد المذكور، بل يستفاد ممّا أفاده شيخنا العلاّمة في دفع الإشكال المذكور بعد ذلك من جواز تعدّد المرجع في قاضي التّحكيم، وقد يكون بعنوان الاستفتاء وأخذ المسألة والتّقليد فيجوز التّراضي على الاستفتاء عن فقيهين وتقليدهما في المسألة على ما فصّلنا القول فيه في باب التّقليد من جواز الاستناد إلى رأي أزيد من فقيه مع الاتّفاق في الرّأي، فإذا رضيا بذلك واتّفق اختلاف الفقيهين في الرّأي وأرادا رفع الجهل بالتّقليد فالمتعيّن الرّجوع إلى الرّاجح من حيث الصّفات المذكورة أو بعضها كما فهمه السّائل وقرّره الإمام عليه السلام وإن تساويا فالحكم التّخيير في غير مورد النّزاع في أمثال زماننا من أزمنة عدم التمكّن من العمل بالحديث للعامي، وأمّا في أعصار الأئمّة عليهم السلام فيمكن رفع الجهل بالعمل بالحديث للعامي كما يمكن له التّقليد، فإذا فرض الاختلاف بين الفقيهين المرجعين من جهة الاختلاف فيما ركنا إليه في المسألة من الحديث كما هو صريح الرّواية انحصر رفع الاختلاف والنّزاع في إرجاع الجاهلين إلى الرّاجح من مدرك الفقيهين، فالتّرجيح بالأوصاف على هذا إنّما هو في باب التّقليد لا الحكومة، والرّواية فيما جعل المستند المقبولة.

نعم يستفاد منها بعنوان العموم كما ستقف عليه التّرجيح بكلّ مزيّة فيستفاد منها التّرجيح بالأوصاف بهذا العنوان لا بعنوان الخصوص حتّى يدخل التّرجيح بها في التّرجيح بالمرجّحات المنصوصة، وإن لم يكن هناك ثمرة على القول بالتّعدّي حسبما ستقف عليه.

نعم التّرجيح بالأصدقيّة ربما ينافي ما ذكرنا من حمل التّرجيح بالأوصاف على

. . . .

مسألة التّقليد، اللّهم إلا أن تدفع المنافاة بما أفاده شيخنا العلاّمة قدس سره في الرّسالة الّتي صنّفها في مسألة التّقليد من أنّ ملكة الصّدق في أعصار الأئمّة عليهم السلام لها مدخل كثير في باب الفتوى كالعلم والعدالة من حيث رجوع الاستنباط غالباً إلى الحديث، ثمّ إنّه إذا بني على إناطة التّرجيح بمطلق المزيّة على ما هو مقتضى العلّة المنصوصة في ترجيح المشهور على الشّاذ وترجيح المخالف للعامّة على الموافق لهم كما في المقبولة وغيرها، فلا مناص من حمل ما نصّ على التّرجيح به في أخبار العلاج على التّمثيل، وذكر بعض الخصوصيّات المتداولة الغالبة للكلّيّة المستفادة من التّعليل ضرورة منافاة التّعليل للاقتصار على المزايا الخاصّة في اعتبار اجتماعها وتقديم ما ذكر مقدّماً على ما ذكر مؤخّراً، وهكذا اعتبار سائر الخصوصيّات ولم يكن فرق بينها وبين غيرها ممّا لم يذكر، كما لا يقدح ذكر أكثرها، بل كلّها في بعض الأخبار وذكر واحد منها في بعضها الآخر والعطف بالواو الظّاهر في الجمع، مع أنّ في بعضها التّصريح بكفاية الواحد مع العطف بالواو، كما لا يقدح الاختلاف بحسب التّقديم والتّأخير بين الأخبار في ذكرها، بل هذه الاختلافات تؤيّد الإناطة على الكلّيّة إن لم يكن من الأدلّة عليها، فلا يدلّ على إرادة الاستصحاب كما زعمه السيّد الصّدر ولا على حجيّة مطلق الظّن في الأحكام كما زعمه المحقّق القمّي قدس سره، فيندفع بما ذكر جميع الإشكالات المتطرّقة حتّى على زعم من جعل التّرجيح بالأوصاف في المقبولة من التّرجيح من حيث الرّواية، مع أنك قد عرفت أنّ التّرجيح بها في المقبولة من حيث ترجيح الفتوى لا الرّواية ولا الحكومة المتعارفة كما في الكتاب في مقام الجمع بين المقبولة والمرفوعة في موضع آخر، إذ لا تعارض بين الأخبار على هذا التّقدير حتّى يتشبّث بذيل ما أفاده مع تطرّق المناقشة إلى تمامه، أو أكثره، فإن تعارض المستندين لا يلازم غفلة الحاكم عن معارض مستنده لإمكان وقوفه عليه

. . . .

وترجيح مستنده بضرب من التّرجيح، وكذا عدم السّؤال عن صورة وجود بعض الصّفات، أو تعارضها لا يلازم فهم استقلال كلّ صفة بالتّرجيح، إذ مع استفادة الاجتماع على ما يقتضيه ظاهر العطف بالواو لا معنى للسّؤال عن صورة وجود بعض الصّفات، أو تعارضها، بل الأنسب على تقدير فهم الاستقلال السّؤال عن صورة تعارض الصّفات.

نعم على ما ذكرنا من استفادة إناطة التّرجيح بكلّ مزيّة ربما لا يحتاج إلى السّؤال عن حكم تعارضها، فإن التّرجيح عند التّعارض منوط بنظر العامل بالحديث كما في تعارض سائر المزايا من المنصوصة وغيرها وعلى تقدير التّكافؤ يعامل معهما معاملة المتكافئين، لأنهما على التّقدير المذكور من مصاديقهما حقيقة.

وبالجملة: بعد إناطة التّرجيح بمطلق المزيّة والتّعدّي عن المرجّحات المنصوصة وحمل قوله في المقبولة وإن اختار كلّ منهما رجلاً إلخ، وجوابه بالتّرجيح من حيث الصّفات على مسألة الاستفتاء وطلب الحكم اللّغوي لا على المعنى المعروف عند الفقهاء، كما يشهد له استدلالهم بالمقبولة على وجوب تقليد الأفقه والأعدل والأوثق عند الاختلاف بالدّلالة الأصليّة المطابقيّة لا بفحوى دلالتها على تعيين الأفقه والأعدل في باب القضاء، كما زعمه بعض لا يتوجّه إشكال على المقبولة أصلاً لا ما أفاده قبل قوله: (نعم يرد عليه بعض الإشكالات في ترتيب المرجّحات) إلخ المبني على حمل المذكور سؤالاً وجواباً على الحكومة عند الفقهاء، ولا ما أفاده في ذيل قوله المذكور، مع أن تصديق ورود ما ذكره مع دفعه بما ذكره بعده وعدم قدحه في ظهور الرّواية، بل صراحتها على ما أفاده ربما ينافي ما أفاده قبل ذلك في بيان الإشكال، سيّما مع عدم دفعه وإن جزم بعدم قدحه في ظهور الرّواية، بل صراحتها في التّرجيح بما ذكر فيها، إلا أن يحمل كلامية على النّظرة الأولى والثّانية فتأمّل.

حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدد ولا غفلة الحكمين عن التعارض الواضح لمدرك حكمه، ولا اجتهاد المترافعين وتحريهما في ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة، مع أن الظاهر حينئذ تساقطهما والحاجة إلى حكم ثالث ظاهرة، بل صريحة

والحاصل: أنّ تحرير المقام بما في الكتاب لا يخلو عن تشويش فكأن ما أفاده في تحريره مبني على الاقتصار على المرجّحات المنصوصة على ما رآه الأخباريّون من أصحابنا وبعض الأقدميّين من المجتهدين مع الجمود على ظاهر لفظ الحكومة، ثمّ إنّ الوجه فيما أفاده من عدم قدح الإشكالات وإن بقيت على حالها ولم تدفع في ظهور الرّواية، بل صراحتها في وجوب التّرجيح ولو باجتماع الصّفات وموافقة الكتاب والسّنة ومخالفة العامّة ظاهر لا يخفى، ضرورة أنّ المدّعى إذا كان إثبات التّرجيح في الجملة في مقابل السّلب الكلّي لم يقدح إجمال الرّواية وعدم ظهورها في إثبات تمام المدّعى، مع أن منها التّرجيح بالشّهرة ونحوها المنطبق على المدّعى، هذا مضافاً إلى أنّ التّصريح فيها بكفاية مخالفة العامّة في التّرجيح عقيب السّؤال عن موافقة الخبرين للكتاب والسّنة مع عطف المخالفة على موافقتهما قبل ذلك شاهد قويّ على عدم إرادة الجمع من العطف بالنّسبة إلى جميع الفقرات، ضرورة عدم الفرق فبملاحظة نفس الرّواية يدفع الإشكال المذكور، وأمّا الإشكالات المتعلّقة بالحكومة من جهة صدر الرّواية فعدم اندفاعها لا يقدح جزماً، إذ لا تعلّق لها بما يظهر منه لزوم التّرجيح من فقرات الرّواية أصلاً، فالرّواية من هذه الجهة نظير حديثين يكون أحدهما مجملا والآخر مبيّناً مع عدم تعلّق أحدهما بالآخر أصلاً، فلعلّ هذا الفرق بين هذه الإشكالات المتعلّقة بصدر الرّواية والإشكال المذكور بعد قوله. نعم أوجب الفرق في التّعبير فتأمّل.

في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين، فإن تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور، بل الصراحة.

نعم يرد عليه بعض الإشكالات في ترتب المرجحات، فإن ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ، مع أن عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس على ما يدل عليه المرفوعة الآتية، فإن العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ إلى صفات الراوي، اللهم إلا أن يمنع ذلك، فإن الراوي إذا فرض كونه أفقه وأصدق وأورع لم يبعد ترجيح روايته وإن انفرد بها على الرواية المشهورة بين الرواة لكشف اختياره إياها مع فهمه وورعه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة، مثل صدورها عن تقية، أو تأويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاهته وتنبهه لدقائق الأمور وجهات الصدور.. نعم مجرد أصدقية الراوي وأورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم إليه الأفقهية هذا.

ولكن الرواية مطلقة فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتى بين من هو أفقه من هذا المتفرد برواية الشاذ وإن كان هو أفقه من صاحبه المرضي بحكومته، مع أن أفقهية الحاكم بإحدى الروايتين لا تستلزم أفقهية جميع رواتها فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة إلى رواة الأخرى، إلا أن ينزل الرواية على غير هاتين الصورتين.

وبالجملة فهذا الإشكال أيضاً لا يقدح في ظهور الرواية، بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة. نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع، لكن الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكل منها، ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو

تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنهما معاً عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل.

وكذا يوجه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مع كفاية واحدة منها إجماعاً.

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة قال: «**سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ، فقال: عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، فقال:: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف، فإن الحق فيما خالفهم، قلت: ربما كانا موافقين لهم، أو مخالفين فكيف أصنع، قال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر، قلت: فإنهما معاً موافقان للاحتياط، أو مخالفان له فكيف أصنع، فقال: إذن فتخير أحدهما وتأخذ به ودع الآخر**»*.

الثالث: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل، قال: فيه: «**فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً، أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام، أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهي**

---

* عوالي اللئالي: ج ٤، ص ١٣٣.

النبي صلى اللّه عليه وآله وأمره، وما كان في السنة نهي إعافة، أو كراهة، ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة في ما عافه رسول الله صلى اللّه عليه وآله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى اللّه عليه وآله، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»*.

الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام: **«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه في** كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، **فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»***.

الخامس: «ما بسنده أيضاً عن الحسين السري، قال: أبو عبد الله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»*.

السادس: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث: **«قلت له ـ يعني العبد الصالح عليه السلام ـ : يروي عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروي عنه أيضاً خلاف ذلك فبأيهما نأخذ، قال: خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه».**

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبد الله: قال: **«قلت: للرضا عليه**

---

* عيون أخبار الرضا: ج١، ص ٢٠، ح ٤٥.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ٨٤

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ٨٥

السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين، قال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه».

الثامن: ما عن الإحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران: «قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل، قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما خالف العامة».

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس: قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ، قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله، قال: ثم قال: أبو عبد الله عليه السلام إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم».

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا أبا عمرو أ رأيت لو حدثتك بحديث، أو أفتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ، قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، قال: قد أصبت يا أبا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبى الله لنا في دينه إلا التقية».

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم: قال: «قلت: لأبي عبد الله عليه السلام ما بال أقوام يروون عن فلان عن رسول الله صلى اللّه عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه، قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»**.

---

* أصول الكافي: ج٢، ص ٢١٨.

* أصول الكافي: ج١، ص ٦٤.

الثالث عشر: ما بسنده الحسن عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام: «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا»*.

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إن الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب». وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة.

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار[1] الدالة على التراجيح.

إذا عرفت ما تلوناه عليك من الأخبار، فلا يخفى عليك أن ظواهرها متعارضة[2]، فلا بد من علاج ذلك والكلام في ذلك يقع في مواضع.

---

(١) ذكر غير واحد في عداد ما ورد في العلاج بالتّرجيح ما عرفت نقله في الجزء الأوّل من الكتاب ممّا ورد في باب عرض مطلق الأخبار على الكتاب بعد حمله على مورد تعارض الأخبار جمعاً بينه، وبين ما دلّ على حجّيّة أخبار الآحاد على ما عرفت ثمّة من أنّه أحد وجوه الجمع بينها، وبين الأخبار الغير المذكورة هناك، وفي المقام ما عن البحار عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله: إذا حدّثتم عنّي الحديث فانحلوا في أهنإه وأسهله وأرشده، فإن وافق كتاب اللّه فأنا قلته، وإن لم يوافق كتاب اللّه فلم أقله، وقد اختلفوا في تفسير هذا الحديث وأقرب احتمالاته جعل ميزان أسماء التّفضيل فيه موافقة الكتاب كسائر الأخبار الواردة في هذا الباب.

(٢) قد عرفت أنّ المتعارض بين أخبار العلاج في ابتداء النّظر إنّما هو على

---

* عيون أخبار الرضا: ج١، ص ٢٩٠.

. . . .

القول بلزوم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة المنصوصة وعدم التّعدّي إلى مطلق المزيّة، وإلا فلا تعارض بينها أصلاً، ثمّ إنّ العلاج بين المقبولة والمرفوعة بما أفاده من الوجوه لا يخلو عن مناقشة، فإن تقديم المقبولة على المرفوعة بمقتضى المرفوعة على تقدير تسليم شمول ما ورد في باب علاج تعارض الأخبار لعلاج تعارض أنفسها ولو بتنقيح المناط، مع أنه في حيّز المنع كما ترى فإنّها من حيث اقتضائها تقديم المشهور على الشّاذ يقتضي عدم العمل بها رأساً بالنّسبة إلى هذه الفقرة، وهو كما ترى لا يصدر عمّن دون الإمام عليه السلام، فإن التّعبير عن المقصود بما يقتضي ضدّه مستهجن جدّاً وقبيح إلى النّهاية ولو قيل بعدم قبح استغراق التّخصيص، أو التّخصيص إلى الواحد، وهذا نظير الاعتراض على من استدلّ بآية النّبإ على حجّيّة خبر العدل بأنّها تشمل نقل السيّد علم الهدى رحمه الله الإجماع على عدم حجّيّة خبر الواحد، وقد تقدّم نقله في الجزء الأوّل من الكتاب مع الجواب عنه بما عرفت في العلاج المذكور، ثمّ إنّ هذا على تقدير اعتبار المرفوعة وعدم قدح انعقاد الشّهرة على خلاف المقبولة في اعتبارها، وإلا فلا يقع التّعارض بينهما، كما لا يخفى.

نعم ما أفاده من عدم شمولهما للشّهرة العمليّة ممّا لا إشكال فيه على ما عرفت في الجزء الأوّل من الكتاب والتّعليقة، وأمّا منع كون العمل على طبق المرفوعة بقوله، مع أنا نمنع أنّ عمل المشهور إلخ فيتوجّه عليه بأنّ ذلك على تقدير تسليمه إنّما هو على تقدير اعتبار اجتماع الصّفات في التّرجيح وقد منعه قدس سره قبل ذلك، فكيف يبنى في المقام عليه؟ فما أفاده لا يخلو عن مناقشة مثل الوجه الأخير الّذي ذكره في الجمع بين الحديثين بقوله: (ويمكن أن يقال إنّ السّؤال) إلخ، فإنّك قد عرفت أنّ التّرجيح بالأوصاف في المقبولة وإن لم يكن من حيث ترجيح الرّواية، إلا أنه لا تعلّق له بالتّرجيح من حيث الحكومة المتعارفة، بل من حيث

ترجيح الفتوى، ومنه يظهر المناقشة فيما أفاده في تقريب ما ذكره بقوله، ومن هنا اتّفق الفقهاء إلخ، لأن لازم ما أفاده من الحمل التّرجيح بتمام الأوصاف المذكورة في المقبولة في باب الحكومة، ولم يعهد منهم كالمناقشة في التّفصّي عن الإيراد الّذي ذكره بقوله: (نعم يرد على هذا الوجه أنّ اللاّزم) إلى آخره بقوله: (ويمكن التّفصي) إلى آخره آخره، لأنّك قد عرفت أنّ الرّواية لا تعلّق لها بقاضي التّحكيم، بل لا معنى له بعد دلالتها على نصب جميع من اجتمع فيه شرائط الحكومة من الإيمان ومعرفة الأحكام وغيرهما وليس فيها ما يشعر بذلك إلاّ قول السّائل قلت، فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا ناظرين في حقّهما إلى آخره، وقد عرفت المراد منه بحيث لا تعلّق له بالحكومة المتعارفة وقاضي التّحكيم أصلاً.

نعم فيما يفرض فيه قاضي التّحكيم لا معنى لجريان ما تسالم عليه المشهور فيه من وكول أمر تعيين محضر الحاكمين المتساويين إلى المدّعي وعدم اعتبار رضا المنكر أصلاً ضرورة منافاة جريانه في قاضي التّحكيم لمعناه، فإن المراد من قاضي التّحكيم ما تراضى الخصمان على الرّجوع إليه مع عدم نصبه للقضاء من جانب الولي للقضاء لا خصوصاً ولا عموماً بشرط أهليّته لذلك واجتماع جميع الشّروط عدا النّصب فيه، ثمّ إنّ المقبولة والمرفوعة على تقدير اعتبارها وإن كانتا متعارضتين من جهات أخر أيضاً في ظاهر النّظر، إلا أن تعارضهما من جهتها لما ترجع إلى الإطلاق والتّقييد فقد تعرّض قدس سره لحكمه في طيّ الموضع الثّالث بالعنوان الكلّي بقوله الثّالث أنّ مقتضى القاعدة إلخ.

نعم ذيلاهما متعارضان لا بالعنوان المذكور فقد زعم بعض على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة الجمع بينهما بحمل ذيل المقبولة على ما أمكن فيه الاحتياط وحمل ذيل المرفوعة على ما لا يمكن فيه الاحتياط، فلا تعارض

الأول: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة، حيث إن الأولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة والثانية بالعكس، وهي وإن كانت ضعيفة السند إلا أنها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح، فإن طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة، إلا أن عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذة من حيث الرواية، حيث لم توجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة ولم يحكها إلا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة، إلا أن يقال إن المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وهي هنا المقبولة ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية، مع أنا نمنع أن عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره إذا كان الغير أصح منه من حيث صفات الراوي، خصوصاً صفة الأفقهية.

ويمكن أن يقال إن السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال عليه السلام: (الحكم ما حكم به أعدلهما إلخ)، مع أن السائل ذكر أنهما اختلفا في حديثكم، ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام إلا بالفقاهة والورع، فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرض الراوي، لكون منشإ

بينهما أصلاً، وقد عرفت فساده، وإن عدم موافقة أحد المتعارضين للاحتياط لا يلازم عدم إمكان الاحتياط في المسألة، فإنه إذا تعارض الخبران في القصر والتّمام مثلاً في بعض المسائل فليس شيء منهما موافقاً للاحتياط مع إمكان الاحتياط بالجمع بينهما، وهكذا الأمر في جميع موارد تعارض الخبرين في الشّك في المكلّف به في صور المتباينين فالمتعيّن الجمع بينهما بما أسمعناك سابقاً من حمل الأمر بالتّوقّف على الأولويّة والإرشاد، كما يرشد إليه التّعليل المذكور بعده.

اختلافهما الاختلاف في الروايات حيث قال عليه السلام: «**ينظر إلى أفقههما وأعلمهما وأورعهما فينفذ حكمه**»، وحينئذ فيكون الصفات من مرجحات الحكمين.

نعم لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما، وأمره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومة الحكمين كليهما، فأول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الأصحاب فينطبق على المرفوعة.

نعم قد يورد على هذا الوجه أن اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدعي.

ويمكن التقصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم وكيف كان فهذا التوجيه غير بعيد.

الثاني: أن الحديث الثامن[1] وهي رواية الاحتجاج عن سماعة يدل على

---

(١) ظهور الحديث الثّامن من فيما أفاده بضميمة عدم القول بالفصل مضافاً إلى وحدة السّياق ممّا لا ينبغي إنكاره، إلا أنه لا يتعيّن طرحه بعد إمكان حمله على الأولويّة والإرشاد العقلي، حيث إنّ العقل مستقلّ بأولويّة تحصيل الواقع علما بالرّجوع إلى الإمام عليه السلام من الرّجوع إلى الطّرق المعتبرة، وليس الحديث نصّاً في لزوم تقديم التّحصيل حتّى يتعيّن طرحه من جهة معارضة، مع ما هو نصّ في جواز التّرجيح مع التّمكن من تحصيل العلم كالمقبولة.

نعم من ذهب إلى كون المرجّحات المنصوصة من الظّنون الخاصّة المقيّدة، كما يظهر من كلام بعضهم في أصل حجّيّة الأخبار أيضاً يلزمه العمل بظاهر الحديث وتقييد المقبولة صدرا وطرحها ذيلاً، كما هو ظاهر ولا محذور في هذا التّبعيض عقلاً إذا ساعده الدّليل وإن كان مستبعداً جدّاً، إلا أن القول به ضعيف

وجوب التوقف أولاً، ثم مع عدم إمكانه يرجع إلى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم، وأخبار التوقف على ما عرفت وستعرف محمولة على صورة التمكن من العلم، فتدل الرواية على أن الترجيح بمخالفة العامة، بل غيرها من المرجحات إنما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام كما ذهب إليه بعض.

وهذا خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلى المرجحات ابتداء بقول مطلق، بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبولة الآمرة بالرجوع إلى المرجحات، ثم بالإرجاء حتى يلقى الإمام فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجحات، والظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها فيبقى إطلاقات الترجيح سليمة.

الثالث: أن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق[1] ما اقتصر فيها على بعض

قطعاً وخلاف ما يقتضيه قاعدة الجمع بين النص والظّاهر كطرح الحديث على ما استظهره شيخنا العلاّمة قدس سره بقوله: والظّاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الرّاجحة عليها فيبقى إطلاقات التّرجيح تسليمة.

(١) مبني ما أفاده على كون المقبولة أجمع وأشمل من غيرها في بيان المرجحات وليس الأمر، كذلك بناء على حمل صدرها على التّرجيح من حيث الحكومة على ما بني عليه الأمر سابقاً في الجمع بينها وبين المرفوعة، اللّهمّ إلا أن يكون ما أفاده في المقام إغماضا عمّا ذكره سابقاً، ومع ذلك لا بدّ من الالتزام بتقييد في المقبولة بناء على العمل بما اشتمل على التّرجيح بالأحدثيّة، ثمّ إنّ الوجه فيما أفاده ظاهر، حيث إنّ حمل المطلق على المقيّد ممّا هو مركوز في الأذهان لا يحتاج إلى بيان وتوظيف من الشّارع، فلا يطالب الدّليل عليه وإن لم يبعد ما أفاده أخيراً بقوله، إلا أنه قد يستبعد ذلك إلخ.

المرجحات بالمقبولة، إلا أنه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة، فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الرابع: أن الحديث الثاني عشر[1] الدال على نسخ الحديث بالحديث على

---

(١) لا يبعد شمول الحديث للرّوايات الإماميّة بعد حمل قوله فيجيء منكم خلافه على مجيء الخلاف من الأئمّة عليهم السلام لا بعنوان النّقل والرّواية من النّبي صلى اللّه عليه وآله، مضافاً إلى أنّ نسخ حديث النّبي صلى اللّه عليه وآله بحديثه كان أمراً شائعاً معهوداً، فلا يحتاج إلى التّنبيه والبيان فتأمّل. وإن كان هذا النّحو من النّسخ، أي كشف الحديث عن نسخ النّبي صلى اللّه عليه وآله وإيداعه عند الإمام عليه السلام كإيداع القرائن للظّواهر عنده عليه السلام مع عدم بيانها في زمانه صلى اللّه عليه وآله أصلاً نادراً، إلا أنه لا بأس به بعد ظهور الرّواية فيه ولا إشكال، بل ولا كلام في تقديم سائر التّصرّفات في الدّلالة على النّسخ عند الدّوران، كما تبيّن في محلّه ويبيّن في الكتاب عن قريب إنّما الكلام في تقديم الطّرح من حيث الصّدور، أو جهته لمكان التّرجيح على النّسخ ولو فيما روى المتعارضان عن النّبي صلى اللّه عليه وآله، أو تقديم النّسخ عليه، وقد أشار إلى وجهي المسألة في الكتاب وظاهر عنوانه وإن كان مقتضياً لتخصيص محلّ الكلام بما يرد عن الأئمّة عليهم السلام على خلاف حديث النّبي صلى اللّه عليه وآله، إلا أن وجهي المسألة كما ترى جاريان في مطلق دوران الأمر بين التّرجيح والنّسخ وأولى بالكلام والإشكال ما دار الأمر فيه بين النّسخ والتّخيير، اللّهم إلا أن يلتزم بتقييد الحديث بما دلّ على التّرجيح وتقييد إطلاق التّخيير بالحديث بناء على عدم التّلازم بين التّرجيح والتّخيير بحسب المورد فيجوز التّفكيك بينهما فتأمّل.

تقدير شموله للروايات الإمامية بناء على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي أودعه رسول الله صلى اللّٰه عليه وآله عندهم، هل هو مقدّم على باقي الترجيحات، أو مؤخّر؟ وجهان: من أن النسخ من جهات التصرف في الظاهر، لأنه من قبيل تخصيص الأزمان، ولذا ذكروه في تعارض الأحوال، وقد مر وسيجيء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر ومن أن النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة، فلا يعتنى به في مقام الجمع ولا يحكم به العرف، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الأخر كما إذا امتنع الجمع وسيجيء بعض الكلام في ذلك.

الخامس: أن الروايتين الأخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة صلوات الله عليهم برد المتشابه إلى المحكم، والمراد

ثمّ إنّ هنا أمراً ينبغي التّنبيه عليه وهو إن الحديث العاشر والحادي عشر دلاّ على التّرجيح بالأحدثيّة من جهة كشف اللاّحق عن ورود السّابق بعنوان التّقيَة كما هو صريح الأخير، وقد استشكل شيخنا قدس سره فيه في مجلس البحث من وجهين:

أحدهما: من جهة طرح الأصحاب لهما حتّى في مقابل وفقد جميع المرجّحات، إلاّ ما حكي عن بعض القدماء.

ثانيهما: من جهة المناقشة في الكشف المذكور، إذ التّقيَة لا يلزم أن يكون في زمان ورود المتقدّم، اللّهمّ إلا أن يقال إنّ مورد الحديثين خصوص الأحاديث المسموعة عنهم عليهم السلام، فلعلّ عند معاصريهم عليهم السلام ما يدلّهم على ذلك كما يكشف عن ذلك ملاحظة الحديثين، لأن الأخذ بالأحدث كان مركوزاً عندهم بمقتضى الحديثين وقد قرّرهم الإمام عليه السلام على ذلك، فلا يعمّان الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام فتدبّر.

بالمتشابه بقرينة قوله[١] ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذي أريد منه خلافه، إذ المتشابه إما المجمل، وأما المؤول، ولا معنى للنهي عن اتباع المجمل، فالمراد إرجاع الظاهر إلى النص، أو إلى الأظهر.

وهذا المعنى لما كان مركوزا في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكية عنهم بإسناد الثقات التي نزلت منزلة المعلوم الصدور.

فالمراد أنه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي لخبر آخر أرجح منه إذا أمكن رد المتشابه منها إلى المحكم، وإن الفقيه من تأمل في أطراف الكلمات المحكية عنهم ولم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.

والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه.

---

(١) لا بأس باستظهار ما استفاده من الحديثين، إلا أن تعليله بما أفاده بقوله ولا معنى لاتباع المجمل، قد يناقش فيه: بأنّه قد يختار التّشخص أحد المعاني للمجمل من جهة موافقته لأغراضه النّفسانيّة كما يدلّ عليه قوله تبارك وتعالى، وأما الّذين في قلوبهم زيغ الآية، كما أنّه قد يناقش فيما أفاده بقوله: (وهذا المعنى لمّا كان مركوزاً في أذهان أهل اللّسان) إلخ بأنّ ظاهر قوله عليه السلام في الحديث: «أنتم أفقه النّاس إذا عرفتم معاني كلامنا» يشمل كلامهم القطعي يقيناً، مع أنه بعد لزوم البناء على صدور الظّني عنهم عليهم السلام يعامل معه معاملة القطعي عند العقلاء جداً فالغرض من الحديثين الحثّ والتّأكيد على التّأمّل في أطراف ما صدر عنهم ولو بنقل الثّقات والرّدع عمّا جرت عليه طريقة أهل الخلاف من الأخذ بالظّواهر من دون تأمّل ونظر إلى ما يصرفها عن ظاهرها فالحديثان يعمّان المتعارضين وغيرهما فتدبّر.

المقام الثالث: في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة

فنقول: اعلم أن حاصل ما يستفاد[1] من مجموع الأخبار بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما، هو إن

---

(١) قد يناقش فيما أفاده نظراً إلى أنّ الاستدلال للتعدّي عن المرجّحات المنصوصة بالأصدقيّة في المقبولة فيما يأتي من كلامه ينافيه جدّاً، اللّهمّ إلا أن يحمل كلامه في إثبات التّعدي على ملاحظة المقبولة بنفسها مع قطع النّظر عن الجمع بينها وبين المرفوعة فتأمّل. كما أنّه قد يناقش فيما أفاده بقوله: (وأما التّرجيح بموافقة الكتاب والسّنة) إلخ المبنيّ على كون الاعتضاد عنوانا آخر غير التّرجيح وإن التّقديم من جهته ممّا لا ينبغي التّأمّل فيه.

أوّلاً: بأنّ الأخذ بما يوافق عمومات الكتاب والسّنة يحتاج إلى دليل كالأخذ بما يوافق غيرهما من المزايا الغير المعتبرة.

نعم الرّجوع إلى تلك العمومات على تقدير التّوقف، أو التّساقط ممّا لا كلام فيه وشتّان بين المقامين.

وثانياً: بأنّ عطف التّرجيح بالأصل ينافي تصريحه في مواضع من كلامه بعدم كونه مرجحاً، اللّهمّ إلا أن يحمل على القول بكونه من باب الظّن، أو على التّعبّد على القول بكون الأمر التّعبّدي مرجحاً، أو على مقتضى الأصل بناء على كون مقتضاه التّرجيح بكلّ ما يحتمل كونه مرجحاً على ما صرّح به فيما تقدّم فتأمّل.

أو على المعنى الأعمّ من المرجعيّة على تقدير التّوقف، أو التّساقط على ما عرفت في التّرجيح بموافقة الكتاب والسّنة فتأمّل.

الترجيح أولاً بالشهرة والشذوذ، ثم بالأعدلية والأوثقية، ثم بمخالفة العامة، ثم بمخالفة ميل الحكام.

وأمّا الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل، ولأجل ما ذكر لم يذكر[1] ثقة الإسلام رضوان الله عليه في

---

(١) الوجه في عدم ذكر ثقة الإسلام التّرجيح بالأوصاف إنّما هو من جهة ما عرفت تحقيقه من كون التّرجيح بها في المقبولة في مسألة الفتوى لا الرّواية، وأما المرفوعة فهي وإن كانت صريحة في التّرجيح بها من حيث الرّواية إلاّ أنّها غير معتبرة عنده، وأما ما أفاده في وجهه من عدم الحاجة نظراً إلى كون التّرجيح بها مركوزاً في الأذهان، فلا يتوقّف على التّوقيف من الشّرع فربما يناقش فيه بعد منعه، ومن هنا ورد التّرجيح بها في الأخبار ولو في باب الحكومة والفتوى ضرورة عدم الفرق بأنّه بناء عليه كان عدم ذكر موافقة الكتاب والسّنة على ما أفاده قدس سره من كون التّرجيح بها من الأمور المركوزة في الأذهان بحيث لا يحتاج إلى التّوقيف أولى، ثمّ إنّه بناء على الاقتصار على المرجّحات المنصوصة كما هو مبنى كلام ثقة الإسلام وانسداد باب العلم التّفصيلي بها لم يجز التّمسك بشيء من أخبار التّرجيح والتّخيير فيكون الشّبهة بالنّسبة إلى كليهما من الشّبهة الموضوعيّة، فلو تمّ التّمسك بدليل الانسداد لإثبات حجّيّة الظّن بها في أحد الخبرين فهو، وإلا كان الظّن بها كالشّك في الحكم.

نعم يمكن أن يقال فيما لم يكن هناك ظنّ، أو كان ولم يقم دليل على حجّيّته يتعيّن الحكم بالتّخيير بعد العلم بعدم جواز الرّجوع إلى الأصل مطلقاً من حيث العلم بوجود الحجّة، والدّليل في المسألة وعدم المعيّن لأحد المتعارضين كما هو المفروض، والمفروض أنّ احتماله، بل ظنّه لا يجدي من حيث كونه متعلّقا

مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى ما ذكر فقال: «اعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: (اعرضوهما على كتاب الله عزّ وجلّ فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فذروه)، وقوله عليه السلام: (دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم)، وقوله عليه السلام: (خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه)، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم)»* انتهى.

ولعله ترك الترجيح بالأعدلية والأوثقية، لأن الترجيح بذلك مركوز في أذهان الناس غير محتاج إلى التوقيف.

بالموضوع الخارجي فيتخيّر بين الخبرين، كما يتخيّر بين الوجوب والتّحريم في المسألة الفرعيّة فليس هذا التّخيير مدلولا لأخبار التّخيير، كما أنّه يمكن أن يقال في الصّورتين فيما إذا كان احتمال وجود المرجّح في أحد الخبرين بخصوصه بالتّعيين من جهة دوران الحجّة الإجماليّة بينه على سبيل التّعيين وصاحبه تخييراً فيكون متيقّن الحجّيّة على كلّ تقدير وصاحبه مشكوك الحجّيّة، إلا أنه كما ترى لا تعلّق له بالتّمسك بأخبار التّرجيح، كما أنّه لا تعلّق لما ذكرنا كلّه في المقام بكلام ثقة الإسلام ولا بكلام الأخباري، بل ولا بكلام شيخنا العلاّمة عند التّأمّل، لأن المستفاد من كلام ثقة الإسلام غير ما فهمه الأخباري وشيخنا العلاّمة، اللّهمّ إلا أن يكون كلام شيخنا في مقام الاعتراض على الأخباري إغماضاً عما أراده ثقة الإسلام قدس سره بزعمه قدس سره فتأمّل.

---

* أصول الكافي: ج١، ص ٨

وحكي عن بعض الأخباريين أن وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلها صحيحة، وقوله: ولا نعلم من ذلك إلا أقله إشارة إلى أن العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها، أو كونها مجمعاً عليها قليل والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل.

وقوله: (لا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع) إلخ أما أوسعية التخيير فواضح، وأما وجه كونه أحوط، مع أن الأحوط التوقف والاحتياط في العمل، فلا يبعد أن يكون من جهة أن في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والإفتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير، وتقييد إطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد، ولذا طعن غير واحد من الأخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا أثر.

قال المحدث البحراني قدس سره في هذا المقام من مقدمات الحدائق: **«إنه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات»*** انتهى.

أقول: قد عرفت أن الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحاً في نظر الشارع، لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذ.

نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الأصل عدم الترجيح إلا بما علم كونه مرجحاً، لكن عرفت أن المختار مع التكافؤ هو التخيير فالأصل هو العمل بالراجح، إلا أن يقال إن إطلاقات التخيير حاكمة

---

* الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٩٠.

على هذا الأصل، فلا بد للمتعدي من المرجحات الخاصة المنصوصة[1] من أحد أمرين: إما أن يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب أقربية ذيها إلى الواقع، وأما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه.

---

(١) يستدلّ للتّعدي عن المرجّحات المنصوصة على ما هو المشهور بوجوه:

الأوّل: الأصل بالتّقرير الّذي عرفت الكلام فيه بعد البناء على وجوب العمل بأحد المتعارضين، وإهمال أخبار التّخيير.

الثّاني: كون أخبار التّخيير مسوقة لبيان حكم علاج المتعارضين المتكافئين من جميع الوجوه المتساويين من حيث تمام المزايا من المنصوصة وغيرها، والفرق بين الوجهين لا يكاد أن يخفى، لأن الثّاني نظر إلى دلالة أخبار التّخيير على لزوم التّرجيح بكلّ مزيّة وهو الظّاهر ممّا أفاده بقوله: (وأمّا أن يستظهر من إطلاقات التّخيير الاختصاص) إلى آخره وإن كان محلّ مناقشة إن لم يكن محلّ منع، لأن غاية ما يظهر منها الاختصاص بصورة التّكافؤ من جهة جميع المزايا الّتي قد حكم الشّارع بلزوم التّرجيح بها، وأمّا أنّه حكم به على سبيل القضيّة الكليّة، أو الجزئيّة، فلا يستفاد منها جداً.

الثّالث: الإجماع عليه بقسميه قولاً وعملاً من الصّحابة والتّابعين وغيرهم من العامّة والخاصّة، كما يظهر لمن راجع إلى كلماتهم في الأصول والفروع في موارد الاستدلال والتّرجيح ولو لم يكن إلاّ نقله المتواتر، سيّما من العلاّمة في كتبه الأصوليّة وأضرابه قدّس اللّه أسرارهم كفى في حصول القطع به ويرشد إليه كلامهم، سيّما المحقّق في باب التّرجيح بالقياس.

والحاصل: أنّ تسالم الفريقين عليه ممّا لا يكاد أن يخفى، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك فيما أسمعناك في مسألة وجوب التّرجيح ولا يقدح فيه مخالفة الأخباريّين، بل بعض المجتهدين كثقة الإسلام، سيّما على طريق الحدس في باب

الإجماع والمسألة وإن كانت أصوليّة، إلاّ أنّها لمّا كانت عمليّة لا يتوهّم عدم كفاية الإجماع فيها، ثمّ إنّ المتيقّن من هذا الإجماع وإن كان تعارض الأخبار، إلا أنه يكفي دليلاً في المقام، لأن كلامنا ليس في التّعدّي من الأخبار، بل في التّعدي عن المرجّحات المنصوصة.

الرّابع: دلالة الأخبار العلاجيّة عليه وهي من وجوه منها التّرجيح بالأصدقيّة في المقبولة والأوثقيّة في المرفوعة على ما في الكتاب من جهة عدم احتمال الموضوعيّة في التّرجيح بالأقربيّة الحاصلة منهما، سيّما الأوّل كما يحتمل في التّرجيح بالأفقهيّة والأعدليّة، حيث إنّه كما يحتمل الموضوعيّة للعدالة والفقاهة، كذلك يحتمل الموضوعيّة للأعدليّة والأفقهيّة، فلا يمكن استفادة الكبرى الكلّية من التّرجيح بهما، وهذا بخلاف التّرجيح بالأصدقيّة والأوثقيّة فيستفاد من التّرجيح بهما التّرجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة، وهذا الاحتمال وإن كان راجحا في التّرجيح بالأفقهيّة والأعدليّة، إلا أنه لمّا لم يكن من مداليل اللّفظ لم يحكم بمقتضاه وإن كان صالحاً للتّأييد وأيّد ما أفاده في الكتاب من استفادة الكبرى الكلّيّة من التّرجيح بالوصفين بقوله: ويؤيّد ما ذكرنا أنّ الرّاوي بعد سماع التّرجيح إلى آخره ولا يتوجّه على ما استفاده أنّه بناء على استفادة الكلّيّة من التّرجيح بهما، كما فهمه الرّاوي أيضاً وقرّره الإمام عليه السلام كما ذكره في التّأييد لا يبقى وجه لسؤال الرّاوي عن صورة مساواتهما من حيث الصّفات، كما أنّه لا يبقى وجه لإرجاع الإمام عليه السلام إلى التّرجيح بغيرها من المرجّحات، لأنه يمكن أن يكون الوجه في السّؤال استعلام الصّغريات مع احتمال كون الوجه حصول الاطمئنان بالكلّيّة وتأكيداً لاستفادتها سؤالاً وجواباً، كما هو الوجه في السّؤال والجواب بعد التّرجيح بالشّهرة والشّذوذ ومخالفة العامّة مع التّعليل في التّرجيح بهما الّذي لا إشكال في دلالته على الكبرى الكلّيّة على ما ستقف عليه.

هذا ملخّص ما يستفاد من إفادته قدس سره في الكتاب وفي مجلس البحث في وجه دلالة التّرجيح بالوصفين على الكلّيّة، ولكنّك خبير بعدم خلوّه عن المناقشة، إذ كما يحتمل الموضوعيّة في التّرجيح بالأفقهيّة والأعدليّة كذلك يحتمل في التّرجيح بالوصفين أيضاً، لأن التّرجيح بخصوص القرب الحاصل من شدّة ملكة الوصفين محتمل جدّاً، ومن هنا لا يستفاد كلّيّة حجّيّة الظّن ممّا دلّ على حجّيّة خبر الثّقة والصّادق، هذا مضافاً إلى أنّه قدس سره جعل التّرجيح بالأوصاف في المقبولة راجعاً إلى ترجيح الحكمين لا الرّوايتين، فكيف يمكن جعله دليلاً على كلّيّة الكبرى في باب ترجيح الرّوايات مع إلقاء الكلّيّة في المورد كما هو ظاهر فتأمّل.

وأمّا ما أفاده تأييدا لما استفاده فيتوجّه عليه أنّ استفادة الكلّية لا تغني عن السّؤال عن حكم صورة تعارض الصّفات كما هو ظاهر.

نعم بعد استفادة استقلال كلّ واحد من الصّفات في التّرجيح لا يحتاج إلى السّؤال عن صورة وجود بعضها ولو لم نقل بالكلّية، هذا مع قرب احتمال كون مراد السّائل من قوله لا يفضل أحدهما على صاحبه عدم المزيّة من جهة خصوص الصّفات المذكورة، ومنها: تعليل التّرجيح بالشّهرة بقوله صلى الله عليه وآله، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، فإن المراد من الرّيب المنفي في المشهور رواية هو الرّيب المثبت في الشّاذ من حيث تفرّد بعض بروايته وعدم معروفيّته عند الرّواة لا نفي الرّيب في صدوره من جهة قطعيّته فضلاً عن نفي الرّيب في جميع جهاته حتّى يلزم كونه قطعياً من جميع الجهات، لأن شهرة الرّواية لا تصلح للأوّل فضلاً عن الثّاني، فكيف يمكن التّعليل به ضرورة كون مقتضاه وجود العلّة بحسب الوجدان في موردها والوجه في عدم صلاحيّتها ظاهر بعد الاطّلاع على المراد من الشّهرة من حيث الرّواية، هذا مضافاً إلى أنّ إرادة غير ما ذكرنا ينافي الإرجاع إلى

سائر المرجّحات قبل التّرجيح بالشّهرة في المقبولة فتأمّل.

وبعد التّرجيح بها وتثليث الأمور والاستشهاد بتثليث النّبي صلى اللّه عليه وآله ضرورة كون الغرض منه بيان حكم الشّاذ من حيث كونه داخلاً في المشكل والمشتبه لا بيان الغيّ والحرام البيّن، فإن المكلّف مجبول على عدم الأخذ بما كان هذا شأنه، فلا يحتاج إلى ترتيب ما رتّبه عليه السلام في الحديث لعدم الأخذ به، والتّعليل بعدم الرّيب في تقديم المشهور إنّما هو من التّعليل بالصّغرى ولازمه كما ترى كون الكبرى وهي لزوم تقديم كلّ ما انتفى فيه الرّيب المثبت في معارضة من المتعارضين أمراً مسلّماً مفروغاً عنه، وإلا لم يكن معنى للتّعليل بالصّغرى كما هو ظاهر، وهذا معنى دلالة التّعليل بنفي الرّيب الإضافي على الكبرى الكلّيّة، بل مقتضاه كما ترى عدم لزوم الظّن الشّخصي بخلل في الشّاذ على ما ستقف على شرح القول فيه من عدم اعتبار إناطة التّرجيح بالظّن وكفاية مجرّد الأبعديّة عن الباطل ودعوى احتمال كون العلّة عدم الرّيب الحاصل من خصوص شهرة الرّواية هدم لما تسالموا عليه من عدم جواز الاقتصار على مورد العلّة المنصوصة في قبال السيّد قدس سره، كما أنّ توهين ما ذكر بأنّه بناء عليه لا معنى لسؤال الرّاوي بعد الاطلاع على التّعليل المذكور ضعيف بما نبّهناك عليه كضعف توهينه باقتصار غير واحد على المرجّحات المنصوصة مع كون الدّلالة على ما ذكر من الأمور الواضحة الظّاهرة في أوّل النّظر إلى التّعليل ومنها تعليل تقديم المخالف للقوم بكون الرّشد في خلافهم والتّقريب، كما في التّعليل السّابق لعدم إمكان حمل القضيّة على الدّوام وإن كانت ظاهرة فيه في ابتداء النّظر، حيث إنّ ما خالفهم ليس قطعياً من جميع الجهات، كما أنّ ما وافقهم ليس قطعيّ البطلان، وإلا خرج الفرض عن التّعارض مع كونه خلاف الإجماع، حيث إنّه لم يقل أحد بعدم حجّيّة الخبر الموافق للعامة مضافاً إلى كونه خلاف الواقع، إذ كثير من أحكامهم موافق

. . . .

للواقع غاية ما يسلم غلبة الباطل في أحكامهم، وهذا التّعليل لمّا كان نظريّاً بيّن وجهه في بعض الأخبار بكون مبنى دينهم على مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسألونه إذا جهلوا بحكم المسألة، ولا يمكن حمل القضيّة على خصوص مورد التّعارض كما هو ظاهر لمن له أدنى دراية فمخالفتهم أمارة نوعيّة للحقّ، كما أنّ موافقتهم أمارة نوعيّة للباطل على تقدير تسليم الغلبة المذكورة، فهذا التّعليل أخصّ من التّعليل السّابق، لكنه لا ينافيه جدّاً كما هو ظاهر.

نعم على تقدير منع الغلبة وكون القضيّة كثيريّة لا غالبيّة ينطبق على التّعليل المذكور من حيث الصّغرى والكبرى إلاّ من حيث مورد العلّة فيكون مدار التّرجيح على الوجهين على مجرّد الأبعديّة، بل يمكن الحكم بالانطباق على تقدير تسليم الغلبة أيضاً، إذ ما خالفهم ليس منحصراً في الغالب بما دلّ عليه الخبر الغير الموافق فيكون من محتملات الأقرب إلى الواقع ولازمه كما ترى ما ذكرنا من كون المخالف أبعد عن الباطل، هذا وقد يجعل من قبيل ما اشتمل على التّعليل في الدّلالة على الكلّيّة كما في ظاهر الكتاب قوله عليه السلام ما سمعت عنّي يشبه قول النّاس ففيه التّقيّة بناء على حمله على مورد التّعارض وكون المشابه محمولاً على التّقيّة من جهة كون المشابهة أمارة عليها، أو كون غير المشابه أبعد عن التقيّة وقوله عليه السلام ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله الحديث كما في الكتاب أيضاً، لكنه كما ترى لا يخلو عن مناقشة، فإن المراد من الشّباهة في الحديث الأوّل هو التّفريع على قواعدهم الباطلة وأصولهم السّخيفة، فلا داعي لحمله على صورة تعارض الخبرين الّتي يأبى عنها الحديث جدّاً، مضافاً إلى ما في العمل على ما يقتضيه التّعليل من التّكلّف الرّكيك، ومنه يظهر المراد من الحديث الثّاني أيضاً، فإن المراد من المشابهة فيه أيضاً هو التّفرع على الأصول المسلّمة المدلول عليها بالكتاب والأحاديث الصّادرة عن الأئمّة عليهم السلام، هذا

مضافاً إلى ما يتوجّه عليهما من منع الدّلالة على الكلّيّة، اللّهمّ إلا أن يكون الغرض من الاستدلال بهما مجرّد إناطة التّرجيح بالأبعديّة نظراً إلى دلالة لفظ المشابهة ولو بالنّسبة إلى المورد الخاصّ لا الكلّيّة فتأمّل.

نعم أخبار الباب لا تخلو عن الإيماء إلى إناطة التّرجيح بمطلق القرب والبعد، سيّما بملاحظة اختلافها في بيان المرجّحات وتعدادها، فإن أقرب الوجوه في محمل الاختلاف هو رجوعها بأسرها إلى بيان الصّغرى للكبرى المفروغ عنها وإعطاء القاعدة بالمثال على ما حكي عن المحدّث الجزائري فتدبّر.

الخامس: قوله عليه السلام في بعض الأخبار: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»، حيث إنّ المستفاد منه أنّه عند الدّوران بين الأمرين، سواء كانا الخبرين المتعارضين، أو الاحتمالين يلزم الأخذ بما انتفى فيه الرّيب الموجود في صاحبه فينطبق على ما استفيد من تعليل تقديم المشهور على ما عرفت، بل دلالته من وجه أوضح، حيث إنّ الكلّيّة مصرّح بها في الحديث.

نعم الفرق بينهما كونه أعمّ من الحديثين المتعارضين، هذا حاصل ما يستفاد من الكتاب واستفدناه ممّا أفاده في مجلس المذاكرة في تقريب دلالة الحديث ولكنّك خبير بما يتطرّق إلى ما أفاده من المناقشة، فإن حمل الرّيب المنفيّ في الحديث على الرّيب الإضافي لا داعي له أصلاً مع كونه خلاف الظّاهر جدّاً، هذا مضافاً إلى عدم كون العموم المذكور معمولاً به قطعاً حتّى على المعنى الظّاهر منه غاية الأمر رجحان ذلك على ما أسمعناك في الجزء الثّاني من التّعليقة في مسألة وجوب الاحتياط في الشّبهة التّحريميّة الحكميّة، فلعلّ ذكره في الكتاب من باب مجرّد التّأييد وتكثير الوجوه والاعتضاد لا الاعتماد عليه مستقلاً فتدبّر.

هذا ما قيل، أو يقال في وجه التّعدّي عمّا نصّ عليه من المرجّحات في أخبار العلاج والعمدة على ما أسمعناك هو التّعليل المنصوص عليه فيها، سيّما التّعليل

المذكور في ترجيح المشهور رواية، وقد عرفت أنّ مقتضاه إناطة التّرجيح بمطلق عدم الرّيب الإضافي الشّامل لبعد أحد الاحتمالين بالنّسبة إلى الآخر، فشموله لقلّة الاحتمال فضلاً عن الظّن الشّخصي بطريق أولى، وهذا التّعميم وإن لم يساعد عليه كلمات أكثر من تعدّى عن المرجّحات المنصوصة، حيث إنّ ظاهرهم الاقتصار على الظّن ولو نوعاً، إلا أنه يساعده التّعليل فالمدار عليه، ثمّ إنّ المقتصر على المرجّحات المنصوصة لا بدّ أن يجعل مقتضى الأصل عدم التّرجيح بالتّقريب الّذي عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة ويذهب إلى عدم تماميّة الأدلّة المذكورة بالمنع بالنّسبة إلى بعضها كالإجماع والمناقشة بالنّسبة إلى بعضها الآخر كغيره بما عرفت الإشارة إليه ويزعم عدم كون ما يستفاد منه التّعليل في مقام ذكر العلّة، بل في مقام بيان حكمة الحكم ومجرّد التّقريب، فإن حمل كلامه على ما زعمه السيّد علم الهدى قدس سره من عدم التّعدّي عن العلّة المنصوصة كما ترى.

تنبيه: لا إشكال في اعتبار الظّن بوجود المرجّحات، بل احتماله في أحد المتعارضين بناء على ما بنينا عليه في مناط التّرجيح، وأمّا بناء على القول بالاقتصار على المرجّحات المنصوصة فهل يكون الظّن المطلق بوجودها بعد الفحص معتبراً أم لا وجهان: أقواهما الأوّل إذا علم بوجودها فيما بأيدينا ولم يتمكّن من تحصيلها بالعلم التّفصيلي ولا بالظّن الخاصّ القائم مقامه لعدم جواز نفيها بالأصل لمكان العلم الإجمالي وقيام الإجماع ظاهراً على عدم وجوب الاحتياط في موارد احتمال وجودها في أحد المتعارضين.

نعم لو منع من قيام الإجماع تعيّن المصير إلى الاحتياط، لأنه مقتضى القاعدة الأوّليّة في موارد العلم الإجمالي فيحكم بأنّ مجرّد احتمال وجود المرجّح كاف في التّرجيح على هذا القول أيضاً وإن افترق ما ذكرنا بحسب عنوان التّرجيح، فإن

والحق أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأول، كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني، ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة، بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه من جماعة. وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصدقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخلية خصوصية سبب وليستا كالأعدلية والأفقهية تحتملان لاعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاص.

الاحتمال على ما ذكره مرجّح بدلالة نفس الأخبار العلاجيّة وعلى القول المذكور مرجّح من جهة حكم العقل لكنّهما لا يفترقان بحسب الثّمرة العمليّة في المقام وأشباهه كما هو ظاهر، وقد مرّت الإشارة إلى بعض ما ذكرنا هنا في مطاوي كلماتنا السّابقة إيقاظ تقديم المشهور على الشّاذ فيما كانا متكافئين من سائر الوجوه والجهات على ما هو المفروض في جميع وجوه التّراجيح إنّما يكون من باب التّرجيح فيما لم يبلغ الشّذوذ مرتبة توجب سقوط الشّاذ عن الحجّيّة، وإلا فيخرج عن عنوان التّرجيح والتّعارض كما هو ظاهر وإن لم يكن هناك ثمرة عمليّة بين الأمرين فيما كانا متكافئين من سائر الجهات.

نعم تثمر فيما وجد هناك مرجّح آخر غير الشّهرة والشّذوذ، فإنه فيما كان التّقديم بعنوان التّرجيح لا بدّ من ملاحظة النّسبة بين ذلك المرجّح والشّهرة من حيث القوّة والضّعف، وأما إذا كان من حيث الخروج عن عنوان الحجّيّة، فلا معنى لملاحظة النّسبة.

وحينئذ فنقول إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر، أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى، أو شبه ذلك، فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر ونتعدى من صفات الراوي المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورها، لأن أصدقية الراوي وأوثقيته لم تعتبر في الراوي إلا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

ويؤيد ما ذكرنا أن الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الروايتين، وإنما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتى قال: لا يفضل أحدهما على صاحبه يعني بمزية من المزايا أصلاً، فلو لا فهمه أن كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه».

توضيح ذلك: أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل، ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعي المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه، وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخر، فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ ومعناه أن الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى

التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالا لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة: «**بأن الحق والرشد في خلافهم، وإن ما وافقهم فيه التقية**» فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمارة الحق والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب.

بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه أمارة المطابقة، كما يدل عليه (قوله عليه السلام: «**ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل**»*.

فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه.

ومنها: قوله عليه السلام: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»، دل على أنه إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب كما لا يخفى، وحينئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه والآخر منقولاً بالمعنى وجب الأخذ بالأول، لأن احتمال الخطإ في النقل بالمعنى منفي فيه، وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلة الوسائط إلى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح.

---

* تفسير العياشي: ج١، ص ٨ ح ٧.

المقام الرابع: في بيان المرجحات

وهي على قسمين:

أحدهما: ما يكون داخليا[1] وهي كل مزية غير مستقلة في نفسه، بل متقومة بما فيه.

وثانيهما: ما يكون خارجياً بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً كالأصل والكتاب، أو غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها.

---

(١) قد يناقش فيما أفاده في بيان المراد من الدّاخلي والخارجي بجعل مخالفة العامّة، أو عمل سلطانهم من المرجّح الدّاخلي الرّاجع إلى مرجّح وجه الصّدور كما صنعه بعد ذلك في تقسيم المرجّح الدّاخلي بناء على كشفهما عن صدور الموافق لهما بعنوان التّقيّة، كما هو أحد الوجوه في التّرجيح بهما على ما ستقف عليه، فإنه إن جعل المرجّح عنوان الموافقة والمخالفة الّذي يتقوّم بالخبر لا محالة ولا يوجد بدونه فهو صفة في الخبر لا يتصوّر له وجود بدونه فيتوجّه عليه النّقض بجميع المرجّحات الخارجيّة، فإن المرجّح فيها موافقة الخبر لها لا أنفسها كموافقة الكتاب والسّنة والأصل ونحوها وإن جعل المرجّح نفس فتوى العامّة لا ما ذكر من العنوان المتقوّم بالخبر فيتوجّه عليه عدم استقامة ما ذكره بعد ذلك من عدّهما من المرجّحات الدّاخليّة، هذا ولكنّك خبير بعدم توجّه المناقشة المذكورة، فإن وجود الأمور الخارجيّة لا تعلّق له بالخبر وإن كان عنوان التّرجيح بملاحظة موافقة الخبر لها، وهذا بخلاف الأمور الدّاخليّة كصفات الرّاوي وقوّة الدّلالة والفصاحة ونحوها، فإن وجودها لا يتصوّر بدون الخبر والأمر في التّرجيح بمخالفة العامّة من هذا القبيل، فإن فتوى العامّة لا تعلّق لها بالخبر أصلاً إلاّ أنّها ليست من المرجّحات، بل من الموهنات وإنّما المرجّح مخالفتهم المتقوّمة بالخبر لا محالة، وهذا بخلاف الكتاب والأصل والشّهرة بحسب الفتوى مثلاً فإنّها أمارات للحقّ وكواشف عنه فافهم.

ثم المعتبر إما أن يكون مؤثراً في أقربية أحد الخبرين إلى الواقع كالكتاب والأصل بناء على إفادة الظن، أو غير مؤثر ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب، والأصل بناء على كونه من باب التعبد الظاهري وجعل المستقل المعتبر مطلقاً خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحة.

أما المرجح الداخلي فهو على أقسام[1]:

لأنه إما أن يكون راجعاً إلى الصدور فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى

---

(١) تقسيم الدّاخلي إلى الأقسام المذكورة ظاهر في عدم جريان التّقسيم المذكور بالنّسبة إلى الخارجي والأمر كذلك، فإن التّرجيح بالمرجّح الخارجي يرجع إلى تقوية المضمون دائماً، ثمّ إنّ الكلام في الأقسام المذكورة للمرجّح يعني المرجّح بحسب الصّدور وجهته والمضمون والدّلالة قد يقع في بيان موردها فإنّها تختلف بحسب المورد في الجملة، كما أشار إليه في الكتاب وقد يقع في بيان مرتبة بعضها مع بعض.

أمّا الكلام من الجهة الأولى فحاصله: أنّ المرجّح من حيث الصّدور، سواء كان مورده السّند، أي رجال الحديث، أو المتن لا يتحقّق إلاّ في الأخبار الظّنيّة وإن كانت نبويّة والمرجّح من حيث وجه الصّدور يتحقّق في الأخبار القطعيّة أيضاً إن كانت من الأخبار الإماميّة، ولا يتحقّق في الأحاديث النّبويّة ضرورة عدم تصوّر التّقيّة في حقّ النّبي صلى الله عليه وآله في بيان الأحكام وإن وجب عليه حفظ نفسه الشّريفة المباركة، والمرجّح من حيث المضمون والدّلالة يوجد في مطلق الأحاديث وإن كانت قطعيّة ومن الأحاديث النّبويّة كما هو ظاهر.

نعم يعتبر في المرجّح المضموني، سواء كان داخليّاً، أو خارجياً بناء على ما أفاده

شيخنا العلاّمة قدس سره كما ستقف عليه من رجوعه إلى تقوية إحدى جهات الخبر، أعني الصّدور وجهته ودلالته إجمالاً ظنّيّة الرّاجح في الجملة كما هو واضح، بل التّحقيق اعتبار ذلك مطلقاً ولو لم نقل بهذه المقالة لعدم تصوّر التّعارض مع قطعيّة جميع الجهات الثّلاثة.

وأمّا الكلام من الجهة الثّانية فحاصله: أنّه لا إشكال في اختلاف مرتبة المرجّحات من حيث التّقديم والتّأخير عند اجتماعها واختلافها من حيث وجود بعضها في أحد المتعارضين وبعضها في الآخر إذا اختلفا جنساً، فإن تقديم بعضها على بعض مع الاتّحاد جنساً، كما إذا كانا من المرجّحات الصّدوريّة مثلاً موكول إلى نظر الفقيه، إلا أن شيخنا العلاّمة قدس سره يتكلّم في تعارض المرجّحات من حيث الدّلالة كما ستقف عليه بحسب المرجّحات النّوعيّة من جهة انضباطها بخلاف غيرها من المرجّحات كما ستقف عليه.

والكلام من الجهة المزبورة قد يقع في نسبة المرجّح من حيث الدّلالة مع غيره من المرجّحات الثّلاثة، وقد يقع في نسبة سائر المرجّحات بعضها مع آخر.

فالكلام يقع في موضعين:

أمّا الموضع الأوّل: فملخّص القول فيه: أنّه لا إشكال، بل لا خلاف عند بعض، بل الإجماع عليه عند آخر في تقديم المرجّح من حيث الدّلالة على سائر المرجّحات على ما هو مقتضى الأخبار أيضاً كما عرفت الإشارة إليه، فإن مصبّ التّرجيح بها في الأخبار العلاجيّة المذكورة في الكتاب سؤالاً وجواباً، كما لا يخفى على من أعطى حقّ النّظر فيها فيما لم يمكن رفع التّعارض بين الخبرين بجعل أحدهما بالخصوص قرينة على المراد من الآخر بحكم العرف حتّى يتحقّق هناك التّحيّر المحوج إلى السّؤال بلفظة أي، هذا مضافاً إلى قوله عليه السلام فيما مرّ عليك من الأخبار أنتم أفقه النّاس إذا عرفتم معاني كلامنا الحديث بالتّقريب

الّذي عرفت الإشارة إليه، وقوله عليه السلام إنّ أمر النّبي صلى اللّه عليه وآله كما مر القرآن فيه عام وخاصّ ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ الحديث، وقوله عليه السلام إنّ في كلامنا محكماً ومتشابهاً فردّوا متشابهها إلى محكمها الحديث بناء على إرادة المؤوّل من المتشابه، وهذا كما ترى من إقرار الجمع الّذي عرفت تقديمه على الطّرح مطلقاً وإن كان من التّرجيح بحسب الدّلالة حقيقة لعدم التّنافي بينهما أصلاً على ما أسمعناك شرح القول فيه في المراد من القاعدة.

وإن شئت قلت: في تقريب المدّعى إنّ وجوه التّراجيح لا يجعل الرّاجح أعلى ممّا يقطع بصدوره إذا عارضه ما كان أقوى منه دلالة كالخبر المتواتر اللّفظي والكتاب إذا كانا عامّين، أو مطلقين وكان هناك ما يوجب تخصيصهما، أو تقييدهما وإن كان موافقاً للعامّة إذا كان طريقه من الآحاد الغير المحفوف بالقرينة القطعيّة على ما بنينا عليه الأمر في مسألة حمل العام على الخاصّ من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وإلاّ فيخرج عن مسألة التّعارض كما هو ظاهر، ثمّ إنّ المخالف في المسألة كالشّيخ قدس سره في الإستبصار والعدّة لما كانت كلماته مختلفة في باب التّعارض وبناء العام على الخاصّ ككلام المحقّق القمّي قدس سره لم ينظر إلى مخالفته، فلا يوهن الإجماع المدّعى في كلام غير واحد على تقديم التّرجيح من حيث الدّلالة على سائر وجوه التّراجيح بملاحظته كيف وكلام الشّيخ قدس سره يشمل تعارض النّص والظّاهر، مع أنك قد عرفت خروجه عن مسألة التّعارض حقيقة، ولك أن تقول في تقريب المدّعى مرّة أخرى أنّ الأخذ بدليل التّعبّد بالصّدور مثلاً بالنّسبة إلى الظّاهر والأظهر ليس هناك ما يزاحمه أصلاً، فإن رفع اليد عن أصالة الظّهور في الظّاهر إذا كان مستنداً إلى ما هو القرينة الصّارفة عن الظّهور بحكم العرف وهو الأظهر، فليس هناك طرح لأصالة الظّهور ضرورة كونها تعليقية بالنّسبة إلى القرينة، فلا دوران حقيقة بين طرح الظّهور في

الظّاهر وطرح دليل الصّدور في الأظهر كما هو الشّأن في الظّاهرين، فحال الأظهر حال النّص الظّني بحسب الصّدور من حيث رجوع معنى دليل التّعبّد بصدوره إلى جعله قرينة للظّاهر وإن افترقا من حيث إمكان التّصرّف في الأظهر بخلاف النّص، ومن هنا حكمنا فيما أسمعناك في شرح قاعدة أولويّة الجمع على الطّرح بثبوت الأولويّة فيما كان أحد الدّليلين صالحاً لصيرورته قرينة للآخر بحكم العرف وأهل اللّسان ومنعها في غيره كما في الظّاهرين، وإن حكمنا بعدم أولويّة للطّرح على الجمع أيضاً بالنّظر إلى دليلي التّعبّد بالصّدور والدّلالة من غير فرق بين صور تعارض الظّاهرين حتّى فيما يحصل الجمع بالتّصرف في أحدهما ولو فيما كان لكلّ من المتعارضين مادّة سليمة كما في العامّين من وجه، حيث إنّ الطّرح فيه يوجب التّبعيض الظّاهري في الصّدور، ومن هنا توهّم تقديم الجمع فيه على الطّرح، بل لم يستبعد أولويّة الطّرح في الظّاهرين مطلقاً فيما آل الجمع إلى الحكم بالإجمال والرّجوع إلى الأصل من حيث إنّه يؤول إلى طرح دليل التّعبّد بالصّدور والدّلالة معاً فراجع إلى ما ذكرنا ثمّة حتّى تقف على حقيقة الأمر.

وممّا ذكرنا كلّه في المقام وفيما تقدّم في شرح قاعدة الجمع يظهر تطرّق المناقشة إلى ما أفاده شيخنا قدس سره من الإشكال فيما يحصل الجمع بالتّصرّف في أحدهما بقوله.

نعم يبقى الإشكال في الظّاهرين اللّذين إلخ، فإنّه يظهر منه كون جريان قاعدة الجمع فيه مطلقاً أولى من جريانها فيما يتوقّف الجمع على التّصرف في المتعارضين، مع أنك قد عرفت مساواتهما من حيث جريانها، هذا وقد وقفت بعد ما أسمعناك في تحقيق المقام تبعاً للقوم على كلام لبعض أفاضل العصر فيما أملاه في المسألة يخالف فيه كلام القوم من تقديم المرجّح من حيث الدّلالة على غيره من المرجّحات مطلقاً في خصوص المرجّح من حيث جهة الصّدور فحكم بتقدّمه

على المرجّح من حيث الدّلالة بحسب المرتبة، بل زعم ذهاب الأكثر، بل المعظم إلى ذلك في الفروع في موارد تعارض الأخبار وعلاجه، بل صرّح في طيّ كلامه على المعاملة المذكورة بين النّص والظّاهر أيضاً فضلاً عن الأظهر والظّاهر لا بأس بنقله والإشارة إلى ما يتوجّه عليه، قال رحمه الله بعد الإشارة إلى ما اختاره سابقاً في طيّ بيان قاعدة الجمع من تقديم المرجّح من حيث الدّلالة على المرجّح من حيث الجهة ما هذا لفظه: ولكن في النّفس الآن منه شيء والتّحقيق هو أنهما إمّا قطعيّان، أو ظنّيان، أو مختلفان، فإن كانا قطعيّين قدّم ترجيح الدّلالة، فلو تعارض العام والخاصّ وكان الثّاني موافقاً للعامّة عمل بالخاصّ كأخبار بطلان الصّلاة بزيادة الرّكعة وأخبار صحّتها إذا جلس بعد الرّابعة بقدر التّشهّد فإنّها موافقة لمذهب العامّة، لأن المدار في التّرجيح على الظّن ولا شكّ أنّ التّخصيص أغلب وأظهر من التّقيّة في الأخبار هذا إذا قطعنا النّظر عن النّص ومشينا على موجب القاعدة، وأما بعد ملاحظة كون موافقة العامّة أمارة تعبّديّة على التّقيّة، أو جارياً مجرى القرينة العامّة حسبما شرحنا مفصّلاً فيما سبق فمقتضى القاعدة أن يكون الأمر بالعكس فيجب حمل الخاصّ على التقيّة ولو كان قطعيّ السّند والدّلالة، لأن الشّك في التّخصيص بعد قطعيّة الخاص مسبّب عن الشّك في صدوره تقيّة وبعد قيام الدّليل على صدور الخاصّ تقيّة كان حاكماً على أصالة العموم، وهذا التّسبّب وإن كان موجوداً مع قطع النّظر عن الأخبار، إلا أن أصالة عدم التقيّة لا مانع من العمل به حينئذ ولا يعارضه أصالة العموم للتسبّب القاضي بالتّقديم والحاصل أنّ قضيّة التّسبّب العمل بما يقتضيه الأصل السّببي، فإن كان الأصل عدم التقيّة عمل بالخاصّ وإن كان هي التقيّة عمل بالعام، ففي المثال المذكور ينبغي حمل أخبار الصّحة بعد الجلوس على التّقيّة كما فعله صاحب الرّياض، وهذا هو الأصحّ وعليه عمل غير واحد في الكتب الفقهيّة، كما لا يخفى على أهل الخبرة.

. . . .

فإن قلت: ما ذكرت من القاعدة من تقديم الأصل الجاري في السّبب على الأصل الجاري في المسبّب لا يتمّ على ما أنت عليه من إنكار هذه القاعدة في بابها.

قلت: بناؤنا على معارضة الأصلين دون التّحكيم إنّما هو في الأصول التّعبّديّة، وأمّا الأصول الجارية في الألفاظ فهي طرق عقلائيّة أمضاها الشّارع وليست من الأصول الظّاهريّة التّعبديّة كأصالة الطّهارة مثلاً، وقد نبّهنا في محلّه على أنّه لا بدّ من إجراء قاعدة التّسبّب والعمل بالأصل الجاري في السّبب المسمّى بالمزيل في ألسنة المتقاربين لعصرنا في الأصول اللّفظيّة وما يجري مجراها من الأصول العقلائيّة المعتبرة طريقاً إلى الواقع وتمام الكلام في محلّه، هذا ولو تعارض الأصل اللّفظي مع الأصل المعمول في الجهة غير التّقيّة كأصالة عدم السّهو وعدم المزاح وعدم الإكراه وعدم الكناية وعدم التّعريض وعدم القصد والتّصوّر وأشباهها من الأصول الجارية في الألفاظ من غير أن يرجع إلى حقيقة، أو مجاز في غير أدلّة الأحكام قدّم الأصل اللّفظي، فلو توقّف رفع التّناقض والتّنافي في كلام متكلّم على ارتكاب أحد الأمرين إمّا التّخصيص، أو حمل الخاصّ على المزاح مثلاً تعيّن التّخصيص، لأنه أغلب وأظهر.

فإن قلت: مقتضى القاعدة التّوقف والإجمال، لأن التّرجيح على خلاف الأصل، إذ الأصل في الطّرق والأصول المتعارضة التّوقف دون الأخذ بالرّاجح والقدر الخارج منه العمل بالأقوى والأرجح في أدلّة الأحكام دون غيرها.

قلت: الظّاهر أنه لا إشكال، بل لا خلاف في أنّ تقديم النّص على الظّاهر، أو تقديم الأظهر على الظّاهر في الأصول اللّفظيّة المتعارضة بعضها مع بعض الرّاجعة إلى تعارض الأحوال في كلام، أو كلامين لا اختصاص له بأدلّة الأحكام، والظّاهر أنّ حكم تعارض بعض الأصول اللّفظيّة مع الأصل في جهات الكلام حكم تعارض

الأصول اللّفظيّة بعضها مع بعض، فكما ثبت التّرجيح ووجوب العمل بالأرجح هناك فكذلك هنا انتهى كلامه رفع مقامه.

ويتوجّه عليه: أوّلاً: النّقض بالمرجّح من حيث الصّدور، فإنه إذا فرض تسبّب الشّك في التّخصيص مع صلاحيّة الخاصّ له عن الشّك في صدوره وحكمنا بمقتضى دليل التّرجيح فيما كان الخاصّ مرجوحاً كما هو المفروض بعدم صدوره فيرتفع الشّك بحكم الشّارع.

وثانياً: بالحلّ، حيث إنّ مصبّ التّرجيح بالمرجّحات على ما أسمعناك مراراً فيما لم يمكن الجمع بين الدّليلين بصرف أحدهما عن ظاهره بحكم العرف حتّى يتحقّق هناك التّحيّر المحوج إلى السّؤال بلفظة أي، فإذا كان الخاصّ نصّاً بحسب الدّلالة، أو أظهر، فلا يتحقّق هناك تحيّر أصلاً، فلا يدخل الفرض في مورد الأخبار العلاجيّة لكي يجري فيه ما ذكره من قاعدة التّسبّب فأمارة التّقيّة إنّما تجدي فيما دار الأمر بين الحكم بصدور الموافق تقيّة، أو المخالف لا فيما لم يكن هناك دوران بحكم العرف أصلاً، كما لا يخفى.

فالفرق بين أصالة عدم التّقيّة والحكم بها من جهة الأخبار العلاجيّة لا يجدي في الفرض أصلاً.

نعم يستثنى ممّا ذكرنا الخاصّ الّذي فهم من الخارج كون وروده للتّقيّة كالخبر الوارد في عدم قدح زيادة الرّكعة إذا جلس في الرّابعة بقدر التّشهّد، فإن حملهم له على التّقيّة ليس من جهة مجرّد موافقته للعامّة، وإلا لسلكوا هذا المسلك في جميع موارد تعارض العامّ والخاصّ.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من الفرق في قاعدة التّحكيم بين الأصل اللّفظي وشبهه وبين الأصل التّعبدي لا محصّل له أصلاً على ما عرفت شرح القول فيه مراراً.

ورابعاً: أنّ ما ذكره أخيراً من تقديم التّرجيح من حيث الدّلالة على سائر

. . . .

الأصول الجارية في الجهة وإن كان مسلّماً في الجملة، إلا أنه غير مسلّم على إطلاقه، فإنه إذا كان العام والخاصّ في كلام غير المعصوم ولم يكن الخاص متّصلاً بالعام حمل على كونه رجوعاً كما في الفتاوي والوصايا إلى غير ذلك ممّا يتوجّه عليه، ثمّ إنّ المدار على قوّة الدّلالة وضعفها في التّقديم من غير فرق بين أن يكونا بالخصوص والعموم، أو التّقييد أو غيرهما، كما أنّ المدار في تقديم النّص على النّصوصيّة في ضمن، أي شيء حصلت ضرورة عدم اعتبار خصوصيّة في التّقديم ودورانه مدار النّصوصيّة وقوّة الدّلالة، ومنه يظهر جودةُ ما أفاده شيخنا العلاّمة قدس سره في تضعيف ما تخيّله بعض المحدّثين من الفرق والتّفصيل ويحتمل أن يكون مبنى تخيّله على اشتباه الأمر عليه في تشخيص الصّغرى، ثمّ إنّ القوّة والضّعف كما ذكر في الكتاب قد يكونان بحسب خصوصيّات المقامات، وهذا القسم لا يدخل تحت ضابطة، بل موكول إلى نظر الفقيه لعدم إمكان جعل ضابطة له قطعاً، ومن هنا قد يقدّم العام على الخاصّ والمطلق على المقيّد والمفهوم على المنطوق، وهكذا الأمر في كلّ ما يكون بحسب النّوع، أو الصّنف أقوى من غيره بحسب الدّلالة مع كونه أضعف منه في خصوص المقام بنظر الفقيه، بل ربما لا يكون للّفظ ظهور نوعاً أصلاً في معنى ويكون له الظّهور فيه في خصوص المقام بنظره، ألا ترى إلى ما أفاده المحقّق القمّي قدس سره في دلالة آية النّبا باعتبار التّعليق على الوصف على المفهوم في خصوص الآية مع قوله بعدم دلالة التّعليق المذكور نوعاً على المفهوم عكس ما ذكره غير واحد من أنّه على تقدير القول بدلالته على المفهوم نوعاً لا دلالة له في خصوص المقام على ما أسمعناك في الجزء الأوّل من التّعليقة، وقد يكون بحسب الصّنف كألفاظ العموم والتّعليقات الدّالة على المفهوم، فإن لفظة كلّ ونحوه أقوى دلالة على العموم من النّكرة في سياق النّفي وهي أقوى دلالة عليه من الجمع المحلّى وهو أقوى دلالة عليه من

الجمع المضاف وهو أقوى دلالة عليه من المفرد المحلّى وهو أقوى دلالة عليه من المفرد المضاف، ومن هنا وقع الاختلاف في غير لفظة كلّ شدّة وضعفا بحسب ما عرفت وهكذا الأمر فيما دلّ على المفهوم، فإن ألفاظ الحصر أقوى دلالة من جميع ما دلّ عليه، ومن هنا قيل بكون دلالتها بالمنطوق والتّعليق بالغاية أقوى دلالة على المفهوم من التّعليق على الشّرط، وكذا أدوات الشّرط بعضها بالنّسبة إلى بعض كإن بالنّسبة إلى إذا وهكذا والحروف بالنّسبة إلى الأسماء المتضمّنة لمعنى الشّرط، والتّعليق بالشّرط أقوى دلالة عليه من التّعليق بالوصف وهو أقوى دلالة من العدد وهو أقوى دلالة من اللّقب على القول بثبوت المفهوم لها، وهكذا الأمر في المجازات قرباً وبعداً، وكذا الأمر في الألفاظ الدالّة على التّأبيد والعموم الزّماني هذا كلّه في الصّنفين المختلفين، وقد يوجد الاختلاف في الصّنف الواحد بحسب جزئياته الكلّية كالعام الغير المخصّص بالنّسبة إلى المخصّص مع وحدة اللّفظ الدّال على الجمع كالجمع المحلّى مثلاً والعام الّذي ما يكون أقلّ أفراداً بالنّسبة إلى ما يكون أكثر أفراداً وإن كان الدّال واحداً والعام الّذي ورد عليه التّخصيص كثيراً بالنّسبة إلى ما ورد عليه قليلاً وهكذا، وقد يكون بحسب النّوع وقد عقدوا لذلك باباً وسمّوه بتعارض الأحوال، وهذا العنوان وإن لم يكن من خصائص تعارض الأدلّة، فإنه قد يتحقّق بالنّسبة إلى دليل واحد كما هو ظاهر، إلا أن تحقّقه بالنّسبة إلى الدّليلين المتعارضين أوجب عنوانه والبحث عنه في المقام ولو على سبيل الإجمال، ومن هنا تعرّض له شيخنا العلاّمة قدس سره في الكتاب، ثمّ إنّ قوّة الدّلالة قد يستند إلى الوضع كالألفاظ الموضوعة للعموم بالنّسبة إلى الألفاظ المطلقة على مذهب السّلطان القائل بكون لفظ المطلق موضوعاً للماهيّة المهملة، ومن هنا ذهب إلى كون التّقييد حقيقة إذا لم ترد الخصوصيّة من اللّفظ، حيث إنّ ظهوره في الإطلاق والانتشار مستند إلى الحكمة نظير دلالة المفرد المحلّى على

العموم على مذهب الشّيخ قدس سره، وقد يستند إلى الظّهور الوضعي مع كون دلالة المقابل بالوضع أيضاً كألفاظ العموم بالنّسبة إلى لفظ المطلق على ما ذهب إليه المشهور من كونه موضوعاً للحصّة المنتشرة بحيث يكون الانتشار قيداً للموضوع له، ومن هنا ذهبوا إلى كون التّقييد مجازاً، وقد يستند إلى المطابقة بالنّسبة إلى ما كانت دلالته بحسب الالتزام كالمنطوق بالنّسبة إلى المفهوم مع كون الدّلالة في كلّ منهما وضعيّة، وقد يستند إلى قلّة إرادة خلاف الظّاهر كاللّفظ الدّال على دوام الحكم بدوام الشّرع بالنّسبة إلى ما دلّ على العموم الأفرادي، ومن هنا قالوا بكون التّخصيص أولى من ارتكاب النّسخ عند الدّوران، حيث إنّ النّسخ بالنّسبة إلى كلّ شريعة قليل في الغاية وإن ورد النّسخ على جميع الشّرائع إلاّ شريعة واحدة، واللّفظ الدّال بالوضع على معنى مع ألفاظ العموم وإن كانت الدّلالة في كلّ منهما مستندة إلى الوضع، ومن هنا قالوا بأنّ التّخصيص أولى من المجاز ولو لم نقل بكون التّخصيص مجازاً، حيث إنّ إرادة خلاف الظّاهر من اللّفظ كثيراً يوجب وهن الظّهور، بل قد يوجب الإجمال في بعض مراتبه، ومن هنا ذهب المشهور إلى التّوقف في المجاز المشهور كيف وقد تبلغ كثرة إرادة المعنى المجازي إلى حدّ الوضع كما في الوضع التّعيّني، ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا من الالتزام بالتّخصيص عند دوران الأمر بينه وبين النّسخ كما يلتزم بارتكاب خلاف جميع الظّواهر عند الدّوران بينه وبين النّسخ بين أن يكون احتمال النّاسخيّة في الخاصّ، كما إذا تأخّر عن العام، أو في العام، كما إذا تأخّر عن الخاص لاتّحاد الوجه.

نعم لو كان هناك مانع عن الالتزام بالتّخصيص مثل لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما إذا ورد الخاصّ بعد العمل بالعام في مدّة تعيّن فيه الالتزام بالنّسخ لو لم يحتمل ورود الخاصّ وقت الحاجة واختفائه ولم نقل بجواز تأخير البيان عن

. . . .

وقت الحاجة فيما كانت هناك مصلحة مجوّزة، وإلا لم يتعيّن ارتكاب النّسخ أيضاً هذا في المخصّصات الواردة في كلام النّبي صلّى اللّه عليه وآله بعد العمل بالعمومات، وأما المخصّصات الواردة في كلام بعض الأئمّة عليهم السلام بعد العمومات الواردة في كلام النّبي صلى الله عليه وآله، أو بعض الأئمّة المتقدّمة عليه السلام، أو الإمام الوارد في كلامه الخاصّ بعد مضي زمان العمل بالعام ففيها وجوه واحتمالات مذكورة في الكتاب:

أحدها: جعلها ناسخة بالتزام إيداع النّبي صلى اللّه عليه وآله النّاسخ عند الإمام عليه السلام حتّى لا ينافي تكميل الدّين في زمان النّبي صلى اللّه عليه وآله الّذي قضى به العقل والنّقل، حيث إنّ الوصيّ حافظ لما بلغه الرّسول صلى اللّه عليه وآله من اللّه تعالى إلى الخلق.

ثانيها: الالتزام بكونها مخصّصة بمعنى كونها كاشفة عن المخصّصات المتّصلة المختفية من جهة العوارض.

ثالثها: جعلها مخصّصة من دون التزام بالاختفاء، وهكذا الكلام في المقيّدات الواردة في كلام بعض الأئمّة عليهم السلام بعد العمل بالمطلقات الواردة في كلام النّبي صلى اللّه عليه وآله، أو الأئمّة عليهم السلام، فإنه يجري فيها الوجوه المذكورة وخير هذه الوجوه الأخير منها، فإن الوجه الأوّل وإن كان متصوّراً معقولاً من حيث الكشف عن نسخ النّبي صلى اللّه عليه وآله وإيداعه عند الوصيّ عليه السلام على ما عرفت، إلا أنه يبعده منتهى البعد كثرة هذه التّخصيصات والتّقييدات غاية الكثرة مع كون أصل النّسخ قليلاً غاية القلّة، فلا معنى لحملها عليه والوجه الثّاني يبعده أيضاً، بل يحيله العادة بعد ملاحظة عموم الابتلاء بها علماً وعملاً وكثرتها وانتفاء دواعي الاختفاء ومقتضياته، وأما الوجه الأخير فهو وإن كان منافياً لقاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في ظاهر النّظر، إلا أنه بعد

. . . .

التّأمّل يعلم بعدم التّنافي بينهما أصلاً، لأن القاعدة كما برهن عليها في محلّه إنّما يقتضي البيان فيما لم يقتض المصلحة تأخيره، وإلا فلا قبح في تأخيره أصلاً فيكون تكليف المخاطبين بتلك الخطابات المشتملة على الظّواهر، أو المطّلعين عليها ما يقتضيه ظواهرها ظاهراً اتّكالاً على الأصول اللّفظيّة المعتبرة عند العقلاء وأهل اللّسان ولا بعد فيه أصلاً، فإنه، كما إذا اقتضت المصلحة بيان الأحكام تدريجاً والرّجوع إلى الأصول العقليّة قبل البيان حتّى أنّه ورد عدم تكليف المكلّفين في أوائل البعثة في مدّة عشر سنين إلاّ بالتّوحيد والاعتقاد بالرّسالة، كذلك اقتضت تأخير بيان الصّوارف عن زمان العمل بالظّواهر، بل التّأمّل في الآثار والأخبار الواردة عن النّبي المختار والأئمّة الأبرار سلام الله عليهم يوجب القطع بكون مبنى البيانات المتأخّرة على ما ذكرنا، سيّما ما ورد في بيان معاملة الحجّة المنتظر عجّل الله فرجه وسلامه عليه وعلى آبائه الطّاهرين في زمان ظهوره وأنّه يحكم ببطون كلام الله تعالى، وما انطوت عليه الصّحيفة الفاطميّة سلام الله عليها كما يظهر من رواية جابر وغيرها، وما ورد في بيان إخفاء الأمير سلام الله عليه ما جمعه من آيات الكتاب بعد رحلة النّبي صلى الله عليه وآله ضرورة عدم نسخ الدّين في زمان ظهور الحجّة، فليس الوجه إلا أن الأئمّة عليهم السلام كانوا مكلّفين بإظهار ما أمروا بإظهاره في أزمنتهم كلّ بحسب ما يقتضيه تكليفه حسب المصلحة لا يقال ما ذكر ينافي شأن النّبي صلى الله عليه وآله، سيّما بملاحظة ما ثبت عنه في حجّة الوداع كما في الكتاب وغيره من بيانه جميع ما يحتاج إليه الأمّة وأنّه أكمل الدّين وبلّغ جميع ما أمر بتبليغه، لأنّا نقول ما ذكرنا لا ينافي كونه رسولاً مبلّغاً تمام الدّين إلى الأمّة، فإن بيانه جميع الأحكام لا ينافي إيداعه جملة من الأحكام عند الأوصياء يبيّنونها للأمّة حسب اقتضاء المصلحة في مرور الأعصار.

فإن قلت: ما ذكر يوجب سدّ باب التّمسك بالظّواهر للمخاطبين وغيرهم، إذ

بعد تجويز تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس هنا ما يقضي بإرادة المتكلّم ظاهر كلامه فيوجب ذلك إجمال جميع الخطابات، بل الألفاظ، إذ غاية ما يدفع بالأصول العقلائية هو احتمال السّهو والخطاء والاشتباه ونحوها، وأما احتمال التّعمّد في ترك نصب القرينة والصّارف فليس هناك ما يدفعه وليس مرجوحاً أيضاً بعد كثرة وقوعه، وهذا ما ذكرنا من إدّاء ذلك إلى إجمال الألفاظ بأسره.

قلت: إيجاب ما ذكرنا لسدّ باب التّمسك بالظّواهر توهّم فاسد، إذ التّعمّد في ترك نصب القرينة لرعاية المصلحة في اختفاء المراد على خلاف ما يقتضيه الأصول ووضع التّخاطب والمحاورات، فلا يعتنى باحتماله عند أهل اللّسان فهو نظير التّورية فيما كان هناك ما يقتضي إخفاء المراد، مع أن تجويزها لا يوجب التّوقّف والإجمال وسدّ باب التّمسّك بالظّواهر عند احتمالها، وهذا هو المراد بما أفاده شيخنا العلاّمة في الجواب عن السّؤال المذكور بقوله: (قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة(إلخ، ثمّ إنّ ما ذكرنا لا يختصّ بالمخصّصات والمقيّدات المتأخّرة الواردة بعد العمل بالعمومات والمطلّقات، بل يجري في جميع الصّوارف المتأخّرة عن أزمنة العمل بالظّواهر، فإنه وإن احتمل كونها كاشفة عن القرينة المختفية عن أهل زمان الاطّلاع على الصّوارف، إلا أن المتعيّن على ما عرفت جعلها قرينة بأنفسها مختفية عن أهالي أزمنة ورود الظّواهر في حقّهم، أو مخاطبتهم بها وكون تكليفهم ظاهراً العمل بتلك الظّواهر، ثمّ إنّا وإن أشرنا إلى جملة من المرجّحات الصّنفيّة والنّوعيّة بحسب الدّلالة في مطاوي كلماتنا، إلا أنه لا بأس في شرح القول في بعضها اقتفاء لأثر شيخنا الأستاذ العلاّمة.

فمنها: ما إذا ورد هناك عام ومطلق تعارضا في بعض مصاديقهما، كقوله يجب إكرام العلماء ويستحبّ إكرام الشّاعر بناء على القول بظهور الجمع المحلّى في العموم والمفرد المحلّى في الإطلاق، وقوله أكرم عالماً ولا تكرم شاعراً، فإنّهما

كما ترى يتعارضان في مادّة الاجتماع منهما وهو العالم الشّاعر بالعموم والإطلاق ولا إشكال في ترجيح العموم على الإطلاق نوعاً وجعله صارفاً عن الإطلاق وقرينة للتّقييد، وهذا معنى قولهم إنّ التّقييد أولى من التّخصيص فيحكم في المثال الأوّل بوجوب إكرام العالم الشّاعر، وفي الثّاني بحرمته.

أمّا على ما اختاره سلطان العلماء في حقيقة المطلق من كونه موضوعاً للماهيّة المهملة وكون التّقييد حقيقة إذا لم يكن باستعمال المطلق فيه فواضح، لأن ظهوره على هذا القول في الإطلاق بعد اجتماع الشّرائط ليس مستنداً إلى الوضع، بل إلى الحكمة وعدم بيان القيد فيما كان المقام مقام البيان فأصالة الإطلاق أصل تعليقي بالنّسبة إلى ما يدلّ على التّقييد ولا تكون في مرتبته، وهذا بخلاف العموم، فإنه مستند إلى الوضع فيكون الدّال عليه نفس اللّفظ فيكون دليلاً على التّقييد وبياناً له بحكم العرف والشّرع من حيث كونه دليلاً تنجيزيّاً بالنّسبة إلى أصل الإطلاق وإن كان تعليقيّاً بالنّسبة إلى الخاص أيضاً، فلو جعل نفس الإطلاق مانعاً عن العمل بالعموم والحال هذه لزم الدّور جزماً، حيث إنّ ظهور اللّفظ في الإطلاق المعلّق على عدم العموم موقوف على عدم العموم المستندة إلى الإطلاق بالفرض فيلزمه ما ذكر من الدّور نظير جعل قاعدة لزوم دفع الضّرر المحتمل مانعاً عن العمل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في موارد البراءة العقليّة على ما نبّهناك عليه في الجزء الثّاني من التّعليقة.

فإن قلت: كما أنّ الحكم بمقتضى الإطلاق موقوف على نفي ما يصلح للتّقييد، كذلك الحكم بالعموم موقوف على نفي التّخصيص ولو بالأصل ضرورة أنّ الوضع ليس علّة تامّة للظّهور وإنّما هو مقتض له فيتوقّف ظهور اللّفظ على نفي القرينة الصّارفة فكما أنّ الإطلاق يتوقّف على نفي التّقييد ولو بالأصل، كذلك العموم يتوقّف على نفي المخصّص ولو بالأصل فظهور اللّفظ في المراد في كلّ

منهما يتوقف على الإطلاق، غاية ما هناك كون عدم القيد جزءا للمقتضي على مذهب السّلطان وعدم التّخصيص معتبراً في ظهور العام من حيث عدم المانع، وهذا المقدار لا يؤثّر في التّوقف قطعاً، فإذا أريد التّمسّك بالعموم فيما كان هناك مطلق لا يجامع إطلاقه مع إرادة العموم، فلا بدّ من رفع إطلاقه، فإذا استند إلى نفس العموم فيتوجّه عليه لا محالة لزوم الدّور من حيث توقّف رفع الإطلاق على العموم المتوقّف على رفعه، وهذا معنى ما يقال من تعاكس الدّور في المقام، فلا بدّ من الحكم بكونهما في مرتبة واحدة، فلا ترجيح للعموم على الإطلاق ولا للإطلاق ترجيح عليه.

قلت: ما ذكر من لزوم الدّور في جانب العكس توهّم فاسد، فإن التمسّك بالعموم في الفرض لا يتوقّف على رفع الإطلاق، حيث إنّه لا مقتضى لوجوده حتّى يتشبّث في رفعه إلى العموم لما عرفت من كون التّمسّك به دوريّاً كما هو الشّأن في التّمسّك بكلّ تعليقي في مقابل التّنجيزي فالإطلاق وإن كان من الظّواهر المعتبرة، إلا أنه بمنزلة الأصل بالنّسبة إلى العموم وهو بمنزلة الدّليل بالنّسبة إليه هذا كلّه على ما اختاره سلطان العلماء في حقيقة المطلق، وأما على ما ذهب إليه المعظم في حقيقة من كون الانتشار والعموم البدلي جزءا من مدلوله ومدلولا عليه بالدّلالة اللّفظيّة الوضعيّة، ومن هنا التزموا بكون التّقييد مجازا كالتّخصيص وإن لم يستعمل لفظ المطلق في المقيّد، بل أريد من الخارج فلأنّ دلالة لفظ العام على العموم أقوى من دلالة لفظ المطلق على المعنى الإطلاقي وإن كان كلّ من الدّلالتين مستنداً إلى الوضع، ومن هنا ذكرنا أنّ ألفاظ العموم مختلفة في الدّلالة عليه قوّة وضعفاً مع استناد الدّلالة في الجميع إلى الوضع، وكذا دلالة اللّفظ بالمنطوق أقوى من دلالته بالمفهوم مع كونهما بالدّلالة الوضعيّة، وكذا الحال في اختلاف مراتب المفاهيم من حيث القوّة والضّعف مع استناد الدّلالة في الجميع

إلى الوضع وهكذا.

نعم لو كان العموم مستنداً إلى الحكمة كالمفرد المحلّى على ما ذهب إليه الشّيخ رحمه الله كان الإطلاق على مذهب المشهور أقوى من العموم المذكور، كما أنّهما على مذهب السّلطان في مرتبة واحدة، هذا وقد يستدلّ لتقديم العموم على مذهب المشهور في المطلق بكون التّقييد أغلب من التّخصيص وإن بلغ ما بلغ حتّى قيل ما فيه ما من عام إلاّ وقد خصّ، ويضعّف بمنع كون التّقييد بالمقيّدات المنفصلة كما هو محلّ الكلام أغلب وأكثر من التّخصيص، ومن هنا تأمّل فيه في الكتاب وجعل الوجه فيه في حاشيته ما عرفته من منع الأغلبيّة.

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظّواهر المعتبرة والمعروف بينهم تقديمها هي العموم من جهة قوّتها وضعفه من جهة كثرة التّخصيص نوعاً فيوجب ضعف دلالة العام جدّاً ضرورة تطرّق الوهن إلى الدّلالة الوضعيّة إذا أريد خلافها كثيراً، هذا وقد يتأمّل في بعضها كظهور صيغته افعل في الوجوب، فإن استعمالها في الاستحباب أيضاً شائع كما ذكره في المعالم، بل ذكر كون استعمالها في الاستحباب من المجازات المشهورة ولم يقل بذلك بالنّسبة إلى استعمال العام في الخاصّ وإن أمر بالتّأمّل فيه في الكتاب نظراً إلى ما أفاده في مجلس المذاكرة من أنّ شيوع استعمال الأمر في النّدب نوعاً لا يجدي بالنّسبة إلى الأمر الّذي وقع في حيّز العام على ما هو محلّ الكلام فتدبّر.

ثمّ إنّ تحصيل القوّة والتّرجيح بحسب الدّلالة فيما كان التّعارض بين بحسب المرجّحات الشّخصيّة الموكولة بنظر الفقيه، أو النّوعيّة، أو الصّنفيّة ممّا يسهل للفقيه ولا يحتاج إلى إتعاب النّظر وإن كان بعض صغرياته نظريّة، بل محلاً للاختلاف، وأما إذا كان التّعارض بين أزيد من الدّليلين فقد يصعب تحصيلها للفقيه، إذ قد يختلف النّسبة بين دليلين منهما بملاحظة العلاج مع الثّالث، فلا بدّ

. . . .

من التّعرض له وبسط القول في قسم منه وهو التّعارض الثّلاثي منه لكي يعرف منه حكم سائر الأقسام والصّور والمراد من التّعارض الثّلاثي أعمّ من أن يكون بين كلّ واحد مع غيره، أو يكون بين اثنين مع واحد منها وإن لم يكن بينهما تعارض أصلاً، كما إذا كان هناك عامّ وخاصّان لا تعارض بينهما، أو كان هناك عامّ وخاصان متعارضان، ثمّ إنّ الكلام في حكم التّعارض الثّلاثي من الجهة المبحوث عنها في المقام لا في حكمه بقول مطلق، فإنه واضح لا خفاء فيه، فإن الحكم مع عدم التّرجيح أصلاً هو التّخيير بين الأخذ بكلّ واحد من الثّلاثة وطرح الآخرين رأساً، أو في مادّة التّعارض إن كانت لهما مادّة سليمة كما في نسبة العموم من وجه، ومع ترجيح بعضها على الباقي مع مساواته تقديمه عليه وطرحهما، ومع ترجيح الاثنين على الواحد مع مساواتهما، كما إذا كان موافقاً للعامّة وكانا مخالفين لهم مع مساواتهما من سائر الجهات هو طرحه والتّخيير بينهما وإن كان الحكم نظرياً في بعض صوره على ما ستوقفك عليه.

فنقول: إنّ النّسبة بين المتعارضات إمّا أن يكون نسبة واحدة، أو مختلفة، فإن كانت واحدة، فلا يخلو أما أن يكون بالتّباين، أو بالعموم والخصوص، أو بالعموم من وجه، فإن كانت بالتّباين، فإن لم يكن بين الألفاظ الدّالة على المحمول تفاوت من حيث القوّة والضّعف بحيث يمكن الجمع، فلا إشكال في لزوم الرّجوع إلى سائر المرجّحات، أو التّخيير بين الأخذ بكلّ واحد إن لم يكن على ما عرفت الإشارة إليه، كما إذا ورد يجب إكرام العلماء ويستحبّ إكرامهم ويحرم إكرامهم، وإن كان بينها تفاوت لزم الأخذ بالأقوى دلالة وجعله صارفاً لغيره، كما إذا ورد أكرم العلماء ويستحبّ إكرامهم ويجوز إكرامهم، فإن مادّة الاستحباب أقوى من ظهور الصّيغة في الوجوب وظهور الجواز في الإباحة الخاصّة على تقدير تسليم ظهوره فيها فيجعل صارفاً عن الظّهورين ويحكم باستصحاب إكرامهم وإن

. . . .

كانت بالعموم والخصوص ولم يكن بين الخاصّين تعارض أصلاً، فإن لم يلزم من العمل بالخاصّين محذور ولا من ملاحظة تقديم علاج أحدهما انقلاب النّسبة فيخصّص العام بهما، كما إذا ورد أكرم العلماء وورد لا تكرم زيداً ولا تكرم عمرا وفيما كانا عالمين وإن لزم محذور من العمل بالخاصّين وهو طرح العام رأساً وبقاؤه بلا مورد من العمل بهما، فلا يجوز العلاج بالتّخصيص، لأن التّخصيص بهما معاً موجب للطّرح السّندي وبأحدهما موجب للتّرجيح بلا مرجّح، كما إذا ورد أكرم العلماء وورد أيضاً لا تكرم فسّاق العلماء ولا تكرم عدول العلماء، فلا بدّ من العلاج بالتّرجيح بسائر المرجّحات إن وجدت، أو التّخيير إن لم يوجد، فإن كان العام راجحاً عليهما، فلا بدّ من العمل به وطرحهما وإن كانا راجحين عليه، فلا إشكال أيضاً فإنه يجب الأخذ بهما وطرحه وإن كان راجحاً على أحدهما ومرجوحاً بالنّسبة إلى الآخر، أو كانا متكافئين فربما يشكل الأمر في الصّورتين، لكن الّذي يظهر في النّظر عاجلاً طرح المرجوح من الخاصّين والمعاملة مع الخاصّ الرّاجح، أو المتكافئ معاملة العام والخاص بارتكاب التّخصيص في العام والعمل بالخاصّ في الصّورتين وإن كانت متكافئة فيحكم بالتّخيير بين الأخذ بالعامّ وطرح الخاصّتين وبين العكس وإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما، ولكن لو خصّص العام بأحدهما أوّلاً ثمّ لوحظت النّسبة بين العام بعد التّخصيص به مع الآخر انقلبت النّسبة بينهما بالعموم من وجه، كما إذا كان أحد الخاصّين أخصّ من الآخر مثل ما إذا ورد أمر بإكرام العلماء ثمّ ورد نهي مثلاً عن إكرام فسّاق النّحويّين وورد نهي آخر عن إكرام مطلق فسّاق العلماء، فإنه إذا خصّص العام بالخاصّ الأوّل أوّلاً ثمّ لوحظت النّسبة بينه بعد ملاحظة تخصيصه به مع الخاصّ الآخر، فلا محالة ينقلب النّسبة إلى العموم من وجه ضرورة صيرورة المخرج بالخاص الأوّل مادّة الافتراق للخاصّ الآخر الأعمّ كما هو ظاهر، فإن كان

الخاصّ الأخصّ من المخصّصات المتّصلة كالوصف والغاية والشّرط ونحوها، فلا إشكال في لزوم رعاية ما ذكر من تقديم العلاج من حيث كون الخاصّ المتّصل جزء للكلام، ومن متعلّقاته فيكون للمجموع من العام والخاصّ ظهور ثانويّ في كون الباقي بعد التّخصيص مراداً، سواء قلنا بكون العام المخصّص بالمخصّص المتّصل حقيقة كما هو الأقوى على ما حقّقناه في مسألة التّخصيص، أو مجازاً ويعارضه الخاص الأعمّ، فلا محالة يكون النّسبة هي العموم من وجه وإن كان من المخصّصات المنفصلة ولو كان قطعياً كالإجماع والعقل، فلا إشكال عندنا في عدم جواز رعاية ما ذكر ولزوم تخصيص العامّ بالخاصّ الأعمّ كتخصيصه بالخاصّ الأخصّ، فإن الخاصّ المنفصل إنما هو قرينة محضة لصرف العامّ عن العموم وليس معيّنة لإرادة تمام الباقي كالخاصّ المتّصل، فالمراد من العام بعد التّخصيص مردّد بين بعض الباقي وتمامه وإنّما يحكم بإرادة التّمام بضميمة أصالة عدم تخصيص غير المخرج بعد ملاحظة جميع ما ورد على العام من المخصّصات، فإذا وجد هنالك خاصّ آخر ولو كان أعمّ من الخاصّ الّذي خصّص به العام، فلا معنى للرّجوع إلى الأصل المذكور، فإنه تعليقي بالنّسبة إلى دليل التّخصيص وإن كان مبناه على الظّهور النّوعي العرفي كما هو شأن مطلق أصالة الحقيقة والعموم بالنّسبة إلى القرينة والخاصّ.

فإن شئت قلت: إن العامّ إمّا أن يلاحظ بحسب وضعه مع الخاصّ الأعمّ، وأما أن يلاحظ بحسب ظاهره وما أريد منه بعد التّخصيص بالخاصّ الأخصّ فعلى الأوّل لا إشكال في عدم مكافأته مع الخاصّ، وعلى الثّاني لا ظهور له بعد التّخصيص إلاّ بضميمة أصالة عدم تخصيص آخر، ومن المعلوم أنّها لا يقاوم دليل التّخصيص، ثمّ إنّ ما ذكرنا مع كمال وضوحه قد أشبعنا الكلام فيه في بحث العام والخاصّ، بل أثبتنا فيه كون التّخصيص بالمتّصل حقيقة، ثمّ إنّ ما ذكرنا فيما

. . . .

يتحقّق كون التّخصيص به من التّخصيص بالمتّصل ممّا لا إشكال فيه وقد يستشكل في بعض الموارد من جهة الإشكال في تميز المخصّص من حيث الاتّصال والانفصال، فتحقيقه موكول بنظر الفقيه كما في التّخصيص بالاستثناء، سيّما بالأفعال وإن كان الظّاهر كون التّخصيص به من المتّصل مطلقاً، سواء كان بالحروف، أو الأسماء، أو الأفعال، فإن الاتّصال والانفصال إنّما يلاحظان بحسب المعنى لا بحسب اللّفظ كما في أكرم العلماء ولا تكرم زيداً إذا ذكر عقيبه بلا فصل، فإنه من المنفصل، وهذا بخلاف الاستثناء، فإنه إذا لوحظ بعنوان الاستثناء يكون مربوطاً بالمستثنى منه لا محالة، فلا يستقلّ بالتّصوّر، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلاّمة قدس سره في الكتاب أنّه يصحّ أن يقال النّسبة بين قوله ليس في العارية ضمان إلاّ الدّينار والدّرهم وما دلّ على ضمان الذّهب والفضّة عموم من وجه كما قوّاه غير واحد من متأخري المتأخّرين فيرجّح الأوّل، لأن دلالته بالعموم ودلالة الثّاني بالإطلاق، أو يرجع إلى عمومات نفي الضّمان توضيح ما أفاده قدس سره هوإن التّعارض بين ما دلّ على نفي الضّمان في العارية بعد ملاحظة إخراج الدّرهم والدّينار عنه وما أثبته في مطلق الجنسين، أي الذّهب والفضّة مع نفيه عن غيره إنّما يلاحظ بين العقد السّلبي من الأوّل والإيجابي من الثّاني.

ومن المعلوم كون نسبة عارية غير الدّرهم والدّينار مع عارية الذّهب والفضّة هي العموم من وجه من حيث افتراق الأوّل في غير الجنسين، والثّاني في الدّرهم والدّينار وتعارضهما في غير المسكوك من الجنسين، فربما قيل بكون الأوّل أقوى دلالة من حيث إنّ دلالته بالعموم المستفاد من النّفي، فلا يقاومه ظهور الثّاني وإن كان بالعموم أيضاً من جهة الحكمة، أو القول بظهور المفرد المحلّى في العموم وضعاً فضلاً عمّا إذا كان بالإطلاق، هذا مضافاً إلى اعتضاده بما دلّ على نفي الضّمان في العارية مطلقاً، بل في مطلق اليد المأذونة فتأمّل. ويكون الثّاني أقوى

. . . .

دلالة من حيث قلّة أفراده فيكون بمنزلة الخاص المطلق، هذا مضافاً إلى أنّ التّخصيص بالنّقدين يوجب التّخصيص، أو التّقييد بالفرد النّادر، هذا مضافاً إلى وهن الأوّل بإخراج الدّرهم عن أحد الحديثين والدّينار عن الآخر، حيث إنّ استثناءهما وقع في حديثين، فإنه يوجب الوهن في العموم المستفاد من الحصر جداً وإن لم يوجبه بالنّسبة إلى تخصيص سائر العمومات، هذا مضافاً إلى اقتضاء اليد الضّمان مطلقاً وإن كان منفيّاً بالنّظر إلى الأصل الأوّلي هذا بعض ما وقع في كلماتهم.

وإن شئت شرح القول في ذلك فاستمع لما يتلى عليك، فنقول: لا إشكال في أنّ مقتضى أصالة البراءة عدم الضّمان مطلقاً، كما أنّه لا إشكال في أنّ مقتضى قوله على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي بناء على شموله لليد المأذونة الضّمان مطلقاً غاية ما هناك منافاة الضّمان للوديعة، ومقتضى جملة من الصّحاح كصحيحة الحلبي عن الصّادق عليه السلام ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن وصحيحة محمّد بن مسلم هي الّتي قريبة من صحيحة الحلبي عدم الضّمان في العارية مطلقاً، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدّليل كلزوم رفع اليد عن قاعدة اليد بالصّحيحتين، وهذا معنى قولهم إنّ الأصل في الأمانات عدم الضّمان فمرادهم به القاعدة المستفادة من الأخبار، لكن ورد في باب العارية ما هو أخصّ من القاعدة فيقتضي تخصيصها والحكم بالضّمان، فلا بدّ من الخروج عنها كما خرجنا عنها مع شرط الضّمان بما دلّ عليه والنّصوص الواردة في هذا الباب على أربعة أضرب ووجوه أحدها ما نفى الضّمان عن العارية من دون استثناء.

ثانيها: ما نفي الضّمان عن العارية مع استثناء الذّهب والفضّة.

ثالثها: ما نفى الضّمان عنها مع استثناء الدّرهم.

رابعها: ما نفى الضّمان عنها مع استثناء الدّينار، وهذه كما ترى غير القسم الأوّل

مشتملة على عقد سلبيّ وإيجابي، ومن المعلوم ضرورة عدم التّعارض بين العقود السّلبيّة فيها كعدم التّعارض بين العقود الإيجابيّة فيها، وإنّما التّعارض بين العقد السّلبي من الأوّل والإيجابي من الأخيرين، كالتّعارض بين العقد السّلبي من كلّ من الأخيرين مع الإيجابي من صاحبه.

والضّرب الأوّل جملة من الرّوايات: منها: ما عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان، وقال: ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن**».

والثّاني: أيضاً جملة من الرّوايات: منها: ما عن ابن أبي عمير عن جميل عن زرارة قال: «**قلت: لأبي عبد الله عليه السلام العارية مضمونة فقال: جميع ما استعرته فتوى، فلا يلزمك تواه إلاّ الذّهب والفضّة فإنّهما يلزمان، إلا أن تشرط عليه أنّه متى توى لم يلزمك تواه، وكذلك جميع ما استعرت فاشترط عليك لزمك والذّهب والفضّة لازم لك وإن لم يشترط عليك**».

والثّالث: ما رواه محمّد بن أبي عمير أيضاً عن جميل بن صالح عن عبد الملك عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**ليس على صاحب العارية ضمان، إلا أن يشترط صاحبها إلاّ الدّراهم فإنّها مضمونة اشترط صاحبها، أو لم يشترط**».

والرّابع: ما عن محمّد بن يعقوب بسنده عن عبد الله بن سنأن قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**لا يضمن العارية، إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان إلاّ الدّنانير فإنّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً**»، والنّسبة بين هذه الأخبار المتصلة كما ترى بعد جعل الاستثناء من المخصّص المتّصل وإن كانت عموماً من وجه، إلا أن ما ذكرنا من الموهنات لارتكاب التّخصيص في الذّهب والفضّة يوجب التّصرف في العقد السّلبي، وجعل الحصر إضافيّاً بالنّسبة إلى غير الذّهب والفضّة، كما يجعل إضافيّاً بالنّسبة إلى حديثي الدّرهم والدّينار، وثاني الشّهيدين قدس أسرارهما

في المسالك وإن أجاد في شرح المقام كما يظهر من كلامه المحكيّ في الكتاب، إلا أنه ما أجاده في جعل النّسبة العموم والخصوص ومعاملة الخاصّ المنفصل مع الاستثناء مضافاً إلى بعض مناقشات أخر يتطرّق إليه كما يظهر للمتأمّل فيه.

هذا كلّه فيما لو كان التّعارض بين المتعارضات بنسبة واحدة بالعموم والخصوص وإن كانت النّسبة بينها بالعموم من وجه، كما إذا ورد مثلاً أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق ويستحبّ إكرام الشّعراء، فيتعارض الكلّ في العالم الفاسق الشّاعر كما يتعارض الأوّلان في العالم الفاسق الغير الشّارع والأوّل مع الأخير في العالم العادل الشّاعر والثّاني معه في الفاسق الشّاعر الغير العالم، فإن لم يكن هناك مرجّح أصلاً بوجه من الوجوه فيحكم بالتّخيير في مادّة التّعارض مطلقاً من غير فرق بين التّعارض الثّلاثي، أو الثّنائي على ما اخترناه وفاقاً للمشهور، أو إجمال المتعارضات، أو المتعارضين فيها في وجه قد عرفت ضعفه في مطاوي كلماتنا والرّجوع إلى القواعد إن كانت والأصول العمليّة إن لم يكن، فإن كان هناك مرجّح من غير جهة الدّلالة فيؤخذ بالرّاجح فقط في مادّة التّعارض من غير فرق بين التّعارض الثّلاثي، أو الثّنائي وإن كان هناك مرجّح من حيث الدّلالة بقول مطلق، كما إذا كان العلماء في المثال المتقدّم أقلّ أفراداً من الفسّاق والشّعراء فيجب تخصيص دليلهما بدليله، لأنه بمنزلة الخاص المطلق بالنّسبة إليهما فيحكم بوجوب إكرام العالم الفاسق الشّاعر كما يحكم بوجوب إكرام العالم الفاسق والعالم الشّاعر وإن كان هناك مرجّح بحسب الدّلالة لبعض العمومات على غيره في الجملة لا مطلقاً، كما إذا كان العلماء في المثال أقلّ أفراداً من الفسّاق فيجب تخصيص ما دلّ على حكم الفسّاق بدليله فيحكم بعدم حرمة إكرام مادّة اجتماع الكلّ، وإن تردّد بين الوجوب والاستحباب كما يحكم بوجوب إكرام العالم الفاسق الغير الشّاعر.

. . . .

نعم لو فرض كون الفسّاق أقلّ فردا من الشّعراء بعد إخراج العلماء منه والشّعراء أقلّ فرداً من العلماء بعد إخراج الشّاعر الفاسق منه حكم بأنّ مادّة اجتماع الكلّ، أعني العالم الفاسق الشّاعر مستحبّ الإكرام نظراً إلى لزوم إعمال قوانين العلاج وإن لزم منه انقلاب النّسبة، وهذا هو المراد ممّا أفاده شيخنا العلاّمة قدس سره في الكتاب بقوله: وقد ينقلب النّسبة فيحدث التّرجيح في المتعارضات بنسبة واحدة إلخ، لا ما ذكرناه أوّلاً من ترجيح البعض على الباقي بقول مطلق، كما لا يخفى، هذا كلّه فيما إذا كانت النّسبة بين المتعارضات متّحدة، وأما إذا كانت مختلفة، فلا بدّ من تقديم ما هو حقّه التّقديم لمكان النّصوصيّة، أو الأظهريّة، أو مرجّح آخر وإن ترتّب عليه انقلاب النّسبة بين الباقي وحدوث التّرجيح على ما عرفته في المتعارضات بنسبة واحدة عن قريب، كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم فسّاق العلماء ويستحبّ إكرام العدول، فإنه يجب تخصيص الأوّل بالثّاني حملاً للعام على الخاصّ والثّالث بالأوّل من حيث صيرورته أخصّ بالنّسبة إليه بعد إخراج الفسّاق منه كما هو ظاهر، أو ورد يجب إكرام الشّعراء ويحرم إكرامهم ويستحبّ إكرام العدول إذا فرض العدول أقلّ فردا من الشّعراء، فإنه يجب تخصيص الأوّلين بالأخير فيتعارضان في الشّاعر الفاسق وإن انعكس الحال من حيث القلّة والكثرة انعكس الحكم أيضاً فيجب تخصيص العدول بغير الشّعراء، وإن تردّد حكم العادل الشّاعر بين الوجوب والحرمة كالشّاعر الفاسق من حيث كون كلّ منهما بمنزلة الخاصّ بالنّسبة إليه وإن كانت النّسبة بينه وبينهما العموم من وجه ولا ينافي ما ذكر تعارض الأوّلين بالنّظر إلى أنفسهما فإنّهما متوافقان على نفي الأخير فتأمّل.

هذا كلّه فيما إذا كان هناك مرجّح بحسب الدّلالة، وأمّا إذا تكافأت بحسبها فيقدّم الرّاجح من سائر الجهات على غيره إن كان هناك راجح فيحكم بمقتضاه

ففي المثال الأخير يحكم باستحباب مادّة التّعارض بين الكلّ إن كان الأخير راجحاً عليهما سنداً مثلاً عملاً عليه، وفي الشّاعر الفاسق يحكم بالتّخيير على تقدير تكافئهما، أو تقديم أحد الحديثين على تقدير رجحانه وبمقتضى أحد الأوّلين في مورد تعارضهما ومورد تعارض الثّلاثة إن كان راجحا فيحكم بالوجوب، أو التّحريم فيهما، وإلا فيحكم بالتّخيير في مادّة تعارض الكلّ والأوّلين فقط كما هو ظاهر، وممّا ذكرنا كلّه في حكم تعارض الزّائد على الدّليلين يعلم علاج ما ورد من الأخبار في حكم الخلل الواقع سهواً في أجزاء الصّلاة زيادة ونقيصة كقوله عليه السلام تسجد سجدتي السّهو لكلّ زيادة ونقيصة تدخل عليك، وقوله عليه السلام إذا استيقن أنّه زاد في صلاته فليستقبل وقوله عليه السلام لا تعاد إلاّ من خمسة، فإنه بعد تخصيص الأوّل بالأخير من حيث كونه أخصّ منه بناء على عدم ظهوره بالنّسبة إلى الزّيادة السّهوية يجب تخصيص الثّاني به أيضاً بناء على ثبوت الملازمة بين النّقص السّهوي والزّيادة السّهويّة حكماً في أجزاء الصّلاة، هذا وقد أسمعناك شرح القول في ذلك في الجزء الثّاني من التّعليقة عند الكلام في فروع دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فراجع إليه، ومثل ذلك كثير في الأخبار المتعارضة في المسائل الفقهيّة، فلا بدّ للفقيه من سلوك ما ذكرنا على سبيل الضّابطة في علاجها، ثمّ إنّ ما ذكرنا في مرتبة المرجّح من حيث الدّلالة بالنّسبة إلى سائر المرجّحات وتقديمه عليها بالنّسبة إلى غير المرجّح المضموني ممّا لا إشكال فيه، وأما بالنّسبة إليه فالأمر كذلك عند التّحقيق، وإن قلنا بتقديمه على المرجّح الصّدوري وجهته على ما ستقف عليه حتّى على ما بنى عليه الأمر شيخنا العلاّمة قدس سره ويقتضيه التّحقيق من رجوع المرجّح المضموني إلى تقوية إحدى جهات الموافق له، أعني الصّدور وجهته ودلالته على سبيل الإجمال، فإن القوّة الاحتماليّة من حيث الدّلالة لا تزاحم القوّة المحقّقة.

. . . .

نعم لو أثّر المرجّح الخارجي وهنا في المرجوح الأظهر دلالة بحيث أوجب سقوطه عن الحجّيّة لو لا المعارض كالخاصّ الّذي أعرض المشهور عنه مثلاً بناء على عدم شمول دليل حجّيّة الخبر لمثله، كما هو المشهور خرج عن عنوان التّعارض حقيقة، فلا تعلّق له بالمقام، أعني التّرجيح أصلاً، لأنه يدخل في الموهن ولو لم يكن هناك معارض، هذا بعض الكلام في بيان حكم المرجّح من حيث الدّلالة ومرتبته بالنّسبة إلى المرجّحات الثّلاثة.

وأمّا الكلام في الموضع الثّاني: أعني بيان نسبة سائر المرجّحات من حيث التّقدّم والتّأخّر فيما وجد بعضها في أحد الخبرين والآخر في الآخر فيقع في مقامات والكلام ليس في تعارض بعضها مع بعض إذا اتّحدا نوعاً، كما إذا وجد في أحد المتعارضين بعض المرجّحات الصّدوريّة وفي الآخر بعض الآخر منها، بل في بيان مرتبة بعض الثّلاثة مع غيره المغاير له، فإن التّرجيح في الأوّل موكول إلى نظر الفقيه بعد حمل الأخبار العلاجيّة على ما عرفت وليس كالتّرجيح بحسب الدّلالة من حيث وجود نوع، أو صنف مضبوط له حتّى يقع الكلام فيه الأوّل في بيان مرتبة المرجّح الصّدوري بالنّسبة إلى المرجّح من حيث جهة الصّدور الثّاني في بيان مرتبته بالنّسبة إلى المرجّح المضموني، سواء كان داخليّاً، أو خارجياً الثّالث في بيان مرتبة المرجّح من جهة الصّدور بالنّسبة إلى المرجّح المضموني.

أمّا الكلام في المقام الأوّل فحاصله: أنّ قضيّة صريح الكتاب بعد ذلك استظهار تقديمه على المرجّح من حيث الجهة نظراً إلى تأخّر عنوان صدور الخبر عن صدوره مرتبة، فإذا حكم بعدم صدور المرجوح صدوراً وبنى عليه بمقتضى دليل التّرجيح من حيث الصّدور فليس هناك خبر صادر عن الحجّة حتّى يحكم بأنّ صدوره لبيان الحكم الواقعي من جهة الأمارة القائمة عليه في قبال الآخر المرجوح من حيث جهة الصّدور، ومرجع هذا كما ترى إلى تحكيم التّرجيح

. . . .

الصّدوري على التّرجيح الجهتي، وإليه يرجع ما أفاده في الكتاب بعد ذلك في تقريبه بقوله، لأن هذا التّرجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً إلخ، هذا مضافاً إلى دلالة المقبولة على ذلك فتأمّل لا يقال مقتضى دليل التّعبد بصدور الخبرين مهما أمكن هو الحكم بصدورهما وإن أوجب حمل أحدهما على التّقيّة والتّصرّف في جهة صدوره لمكان المرجّح كما يلتزم بذلك في تعارض الظّاهر والأظهر، سيّما على القول بلزوم التّورية على الإمام عليه السلام في مقام التّقيّة وإرادة خلاف الظّاهر وإن لم نقل بلزومها على غيره وجواز الكذب له كما سيصرّح به في الكتاب، لأنّا نقول معنى التّعبّد بالصّدور هو العمل بالخبر وترتيب الآثار عليه، وهذا المعنى لا يمكن تحقّقه مع حمل الخبر على التّقيّة حتّى على القول بلزوم التّورية على الإمام عليه السلام، فإن مجرّد الحكم بإرادة خلاف الظّاهر من الخبر مع عدم تبيّن المراد منه لا يجدي في التّصديق بمعنى ترتيب الأثر، ومن هنا لا يحكم بشمول دليل التّصديق لما يتعيّن حمله على التّقيّة من الأخبار الظّنية الغير المتعارضة.

نعم فيما يعلم بصدوره يتعيّن حمله على التّقيّة إذا لم يمكن التّصرف في دلالته من جهة كونه نصّاً من غير فرق بين الأخبار المتعارضة، أو السّليمة، لكنه لا تعلّق له بالمقام من حيث إنّ الحكم بالصّدور في الفرض من جهة العلم لا من جهة حكم الشّارع حتّى يحمل على ما ذكرنا وليس معنى التّعبّد بالصّدور ترتيب آثار القطع بالصّدور، بل وترتيب آثار الواقع، هذا مع أن الأثر المذكور من اللّوازم العقليّة للعلم بالصّدور، فلا يقبل التنزيل الشّارع كما هو ظاهر، وممّا ذكرنا يظهر فساد قياس المقام بالظّاهر والأظهر، حيث إنّه يبنى فيهما على الأخذ بصدورهما وجعل الأظهر قرينة للظّاهر، فإن مرجع التّصديق فيهما إلى العمل بكلّ منهما في الجملة، وهذا بخلاف الخبر الّذي يتعيّن حمله على التّقيّة على تقدير تصديقه، فإن الحمل

. . . .

على التّقيّة ينافي دليل التّصديق حقيقة، فكيف يجعل موجباً له وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده في الفرق بينهما فيما سيجيء من كلامه بقوله: والفرق بين هذا والتّرجيح في الدّلالة المتقدّم على التّرجيح بالسّند إلخ، وهذا الّذي أفاده قدس سره هو الحقّ الّذي لا محيص عنه ولازم بعض أفاضل العصر ممّا تقدّم من كلامه في المناقشة في تقديم المرجّح من حيث الدّلالة على المرجّح من حيث جهة الصّدور خلاف ما ذكرنا، لكنه بمعزل عن التّحقيق، وأمّا الكلام في المقام الثّاني وهو تقديم المرجّح من حيث الصّدور على المرجّح من حيث المضمون، أو تأخيره عنه فقد اختار في الكتاب تقديم المرجّح من حيث المضمون من حيث إنّ التّرجيح بحسب الصّدور إنّما هو من حيث كون الرّاجح صدوراً أقرب إلى حكم اللّه الواقعي كما هو الشّأن بالنّسبة إلى العمل بالخبر الصّادر يقيناً عن الحجّة، فإنه من حيث كونه طريقاً إلى الواقع حقيقة وكاشفاً عنه ضرورة كون وجوب إطاعة ولي اللّه في أحكامه من حيث كونها إطاعة اللّه تبارك وتعالى لا من حيث ذاتها، ومن هنا لا يترتّب ثواب آخر على إطاعته ولا عقاب آخر على معصيته، فإذا كان الوجه في التّرجيح من حيث الصّدور كون الرّاجح أقرب إلى الواقع نوعا من المرجوح، فلا يزاحم القرب الشّخصي الحاصل للمرجوح بالنّسبة إلى الواقع من جهة الأمارة الكاشفة عنه وإليه يرجع ما أفاده في الكتاب في تقريب ذلك بقوله، لأن رجحان السّند إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع إلخ هذا كلّه فيما لم يوجب الأمارة الخارجيّة سقوط المرجوح عن الحجّيّة لو لا المعارض، وإلا خرج الأخذ بالرّاجح عن عنوان التّرجيح كما هو ظاهر، وهذا الّذي ذكر وإن لم يساعده المقبولة، بل ظاهرها في بادي النّظر خلافه كما هو ظاهر، حيث إنّه قدّم فيها التّرجيح الصّدوري على التّرجيح المضموني إلاّ أنّك عرفت غير مرّة عدم إرادة التّرتيب منها بعد استفادة الكلّيّة منها لعدم إمكان الجمع بينهما هذا، وأما الكلام في

الصدور وأبعد عن الكذب، سواء كان راجعاً إلى سنده كصفات الراوي، أو إلى متنه كالأفصحية، وهذا لا يكون إلا في أخبار الآحاد، وأما أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور ككون أحدهما مخالفاً للعامة، أو لعمل سلطان الجور، أو قاضي الجور بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقية، وأما أن يكون راجعاً إلى مضمونه كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى، إذ يحتمل الاشتباه في التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكمخالفة العامة بناء على أن الوجه في الترجيح بها في أكثر الروايات من أن خلافهم أقرب إلى الحق وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها.

ترجيح الرواية باعتبار قوة الدلالة

وهذه الأنواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة، فإن الأقوى دلالة مقدم على ما كان أصح سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين الأصحاب، لأن صفات الرواية لا تزيده على المتواتر وموافقة الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، وقد تقرر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر

المقام الثّالث وهو تقدّم المرجّح من حيث جهة الصّدور على المرجّح المضموني، أو تأخّره عنه فحاصله أنّه لا إشكال في تأخّره عنه بناء على تأخّر المرجّح الصّدوري عنه مع تقدّمه على المرجّح الجهتي حسبما عرفت في المقام الأوّل، ثمّ إنّه لو وجد لمرجّح عنوانان كالتّرجيح من حيث الصّدور والمضمون كما في الأفقهيّة وشهرة الرّواية فيما كشفت عن شهرة العمل، أو المضمون وجهة الصّدور على تقدير إمكان اجتماعهما، كمخالفة القوم روعي في مقام التّعارض العنوان الأقوى الأعلى، ووجهه ظاهر لا يحتاج إلى البيان أصلاً.

بأخبار الآحاد، فكل ما يرجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر، فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجحات الأخر.

والسرّ في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً: من أن مصب الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية، بل في جزئي كلام واحد.

وبتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتهما كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين فيدخل في قوله عليه السلام: «**أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا**»، إلى آخر الرواية المتقدمة، وقوله عليه السلام: «**إن في كلامنا محكماً ومتشابها فردوا متشابهها إلى محكمها**».

ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل موارد السؤال عن العلاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانهما تحير السائل فيهما ولم يظهر المراد منهما إلا ببيان آخر لأحدهما، أو لكليهما. نعم يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الأظهر، وهذا خارج عما نحن فيه.

وما ذكرناه مما لا خلاف فيه كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع.

نعم قد يظهر من عبارة الشيخ قدس سره في الإستبصار خلاف ذلك، بل يظهر منه أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلاً من الظاهر والأظهر، فإنه قدس سره بعد ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه قال: «**وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل على أعدل الرواة في الطريق، وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة**

عدداً، وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها ينظر، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه، وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما كما في العموم من وجه وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل وكان لأحد التأويلين خبر يعضده، أو يشهد به على بعض الوجوه صريحاً لفظاً، أو دليل الخطاب وكان الآخر عارياً عن ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكانا متحاذيين كان العامل مخيراً في العمل بأيهما شاء انتهى موضع الحاجة»*، وقال في العدة: «وأما الأخبار إذا تعارضت وتقابلت، فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح والترجيح يكون بأشياء منها أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب، أو السنة المقطوع بها والآخر مخالفاً، فإنه يجب العمل بما وافقهما وترك ما خالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة والآخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفهم، فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما، فإن كان رواته عدلاً وجب العمل به وترك غير العدل، وسنبين القول في العدالة المرعية في هذا الباب، فإن كان رواتهما جميعا عدلين نظر في أكثرهما رواه وعمل به وترك العمل بقليل الرواة، فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم، وإن كان الخبران موافقين للعامة، أو مخالفين لهم نظر في حالهما، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل

* الاستبصار: ج١، ص ٤.

بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل، وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخير الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعاً منقولان مجمع على نقلهما وليس هنا قرينة تدل على صحة أحدهما ولا ما يرجح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب إطراح العمل بالآخر، وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما، أو أمكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه كان الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء» انتهى*، وهذا كله كما ترى يشمل حتى تعارض العام والخاص مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص، وقد صرح في العدة في باب بناء العام على الخاص بأن الرجوع إلى الترجيح والتخيير إنما هو في تعارض العامين دون العام والخاص، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً.

واستدل على العمل بالخاص بما حاصله أن العمل بالخاص ليس طرحاً للعام، بل حمل له على ما يمكن أن يريده الحكيم وإن العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع وهو مناقض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع من جهة عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين حيث أنكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب، أو التحريم على الاستحباب، أو الكراهة لمعارضته خبر الرخصة زاعماً أنه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب، بل ظاهرها تعين الرجوع إلى المرجحات المقررة.

ربما يلوح هذا أيضاً من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص، فإنه بعد ما حكم بوجوب البناء قال: **«وقد يستشكل بأن الأخبار قد**

---

* عدة الأصول: ص ٦٠.

وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة، أو موافق للكتاب، أو نحو ذلك، وهذا يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب، أو المخالف للعامة، أو نحو ذلك.

وفيه: أن البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية، إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع» انتهى *.

والتحقيق أن هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل، لأن الأصل في الخبرين الصدق والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين، ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض، ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر.

وإن شئت قلت: إن مرجع التعارض بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل، وكذا الكلام في الظاهر والأظهر فإن دليل حجية الأظهر يجعل قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر، فتعين العمل به وتأويل الظاهر منهما، وقد تقدم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك.

نعم يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما.

فعلى ما ذكرنا من أن دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة

---

* القوانين المحكمة: ج ١، ص ٣١٥.

الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس، لأن الأصل لا يزاحم الدليل يجب الحكم في المقام بالإجمال لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كل منهما مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض فهما، كظاهري مقطوعي الصدور، أو ككلام واحد تصادم فيه، ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجية، إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بإخراج كليهما عن ظاهريهما خلاف الظاهر، مع أنه لا محصل للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما لأجل أن يكون كل منهما مسبباً لإجمال الآخر، فيتوقف في العمل بهما فيرجع إلى الأصل، إذ لا يترتب حينئذ ثمرة على الأمر بالعمل بهما.

نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين، وهذا هو المتعين، ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك، إلا أن اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات كما هو ظاهر آخر عبارتي العدة والإستبصار المتقدمتين، كما أن اللازم على الأول التوقف من أول الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما، وإلا فالتخيير من جهة العقل بناء على القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل كالوجوب والحرمة.

وقد أشرنا سابقا إلى أنه قد يفصل في المسألة بين ما إذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض، كما في العامين من وجه حيث إن الرجوع إلى المرجحات السندية فيها على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق، ولا وجه له والاقتصار في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة، وطرح المرجوح بالنسبة

إليها مع العمل به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية، وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: اغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب، وقوله: ينبغي غسل الجمعة الظاهر في الاستحباب فيطرح الخبر المرجوح رأساً لأجل بعض المرجحات.

لكن الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية إنما هو من جهة أن بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فلا يمكن التبعض في صدور العامين من وجه من حيث مادتي الافتراق ومادة الاجتماع، كما أشرنا سابقاً إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل.

وأمّا إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط، فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض، وكيف كان فترك التفصيل أوجه منه وهو أوجه من إطلاق إهمال المرجحات.

وأمّا ما ذكرنا في وجهه من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين لأصالة ظهور الآخر فهو إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الآخر، وأما إذا كان محتاجاً إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما، فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين في أن العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد غير ممكن، فلا بد من طرح أحدهما معيناً للترجيح، أو غير معين للتخيير ولا يقاس حالهما على حال مقطوعي الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما، كما أشرنا إلى دفع ذلك عند الكلام في أولوية الجمع على الطرح والمسألة محل الإشكال.

وقد تلخص ممّا ذكرنا: أن تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة، إذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه. نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور، لكنه حاكم

على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر.

ولا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين إذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام لئلا يدخل في تعارض الظاهرين، أو تعارض الظاهر والأظهر، وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً، وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً، مثل: صيغة الوجوب مع دليل نفي اليأس عن الترك، لأن العبرة بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية، لأن مقتضى الجمع بين العام والخاص بعينه موجود، وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص، والظاهر من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية، مثل: حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة.

منها: ما يظهر من الشيخ رحمه الله في مسألة من زاد في صلاته ركعة، حيث حمل ما ورد في صحة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقية، وعمل على عمومات إبطال الزيادة وتبعه بعض متأخري المتأخرين، لكن الشيخ رحمه الله كأنه بنى على ما تقدم عن العدة والإستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر، أو على استفادة التقية من قرائن أخر غير موافقة مذهب العامة.

ومنها: ما تقدم عن بعض المحدثين من مؤاخذة حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة.

وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص الصريح في الاستحباب وما يتلوهما في قرب التوجيه، وبين غيرهما

مما كان تأويل الظاهر فيه بعيداً حيث (قال: بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والصريح في الاستحباب.

استشكل الجمع في مثل ما إذا دل الدليل على أن القبلة، أو مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء ودل دليل آخر على أن الوضوء يعاد منها، وقال: «إن **الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النص المذكور، وأما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر، لأن تأويل كلامهم لم يثبت حجيته، إلا إذا فهم من الخارج إرادته والفتوى والعمل به محتاج إلى مستند شرعي ومجرد أولوية الجمع غير صالح**».

أقول: بعد ما ذكرنا من أن الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه بعينه جار فيما نحن فيه، وليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص، بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، مع أن حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً شائع على ما اعترف به سابقاً، وليت شعري ما الذي أراد بقوله تأويل كلامهم لم يثبت حجيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته.

فإن بنى على طرح ما دل على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنه كلامهم عليه السلام، فأين كلامهم حتى يمنع من تأويله إلا بدليل، وليس. وهل هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله وهو غير معقول.

وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثم حمله على التقية فهذا أيضاً قريب من الأول، إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حمله على التقية على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبد به، إذ لا أثر في العمل يترتب عليه.

وبالجملة إن الخبر الظني إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمله وتأويله، فلا

ينبغي التأمل في أن المتعين تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل ولا معنى لطرحه، أو الحكم بصدوره تقية فراراً عن تأويله، وسيجيء زيادة توضيح ذلك إن شاء الله.

فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة، وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم، والآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم فيتعارضان كتعارض مفهوم إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء، ومنطوق عموم خلق الله الماء طهوراً، فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العام والخاص والتخصيص والتقييد، وقد تكون باعتبار الصنف كترجيح أحد العامين، أو المطلقين على الآخر لبعد التخصيص والتقييد فيه.

ولنشر إلى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل.

منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام، أو في الخاص والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ، وقد وقع الخلاف في بعض الصور وتمام ذلك في بحث العام والخاص من مباحث، وكيف كان فلا إشكال في أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، كما أن احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد

حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ.

وأما ارتكاب كون الخاص كاشفاً عن قرينة كانت مع العام واختفت فهو خلاف الأصل.

والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما.

نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل، أو جواز إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره.

وبعبارة أخرى: تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم.

ومن هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي، أو الوصي، أو بعض الأئمة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الأئمة عليهم السلام، فإنه لا بد أن يرتكب فيه النسخ، أو كشف الخاص عن قرينة مع العام مختفية، أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً، أما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبي صلى اللّه عليه وآله بإرادة كشف ما بينه النبي صلى اللّه عليه وآله للوصي عن غاية الحكم الأول، وابتداء الحكم الثاني مدفوع بأن غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك، مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونهما حكماً مستمراً من أول الشريعة إلى آخرها، إلا أن يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار والمتأخر غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل صدوره.

فحينئذ يوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر كما لا يخفى، وهذا لا يحصل في كثير من الموارد، بل أكثرها، وأما اختفاء المخصصات فيبعده، بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل، مع إمكان دعوى العلم

بعدم علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها، فالأوجه هو الاحتمال الثالث، فكما أن رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدريج، كما يظهر من الأخبار والآثار مع اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات، وفعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات، وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

ودعوى الفرق بين إخفاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية، وبين إنشاء الرخصة له في فعل الحرام وترك الواجب ممنوعة، غاية الأمر أن الأول من قبيل عدم البيان، والثاني من قبيل بيان العدم ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة، مع أن بيان العدم قد يدعى وجوده في الكل بمثل قوله صلى اللّٰه عليه وآله في خطبة الغدير في حجة الوداع: «**معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يباعدكم من الجنة ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه**»*.

بل يجوز أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي واختفاء القرينة المتضمنة لنفي الإلزام فيكون التكليف حينئذ لمصلحة فيه لا في المكلف به.

فالحاصل: أن المستفاد من التتبع في الأخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة أن النبي صلى اللّٰه عليه وآله جعل الوصي عليه السلام مبيناً لجميع ما أطلقه وأطلق في الكتاب الكريم وأودعه علم ذلك وغيره،

* الكافي: ج٢، ص ٧٤.

وكذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين فبيّنوا ما رأوا فيه المصلحة وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه.

فإن قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين، أو فرض الخطاب في غير الكتاب، إذ لا يلزم من عدم المخصص لها في الواقع إرادة العموم، لأن المفروض حينئذ جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبح الخطاب بالظاهر المجرد وإرادة خلافه بضميمة أن الأصل الذي استقر عليه طريقة التخاطب هو إن المتكلم لا يلقي الكلام إلا لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي، أو المجازي، فإذا لم ينصب قرينة على إرادة تفهيم المجاز تعين إرادة الحقيقة فعلاً، وحينئذ فإن اطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلم لهذا الأصل لنكتة، وأما إذا لم نطلع عليه ونفيناه بالأصل فاللازم الحكم بإرادة تفهيم الظاهر من المخاطبين فيشترك الغائبون معهم.

ومنها: تعارض الإطلاق والعموم فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العام، ولا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقة، لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان والعام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم.

فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل والمفروض وجود المقتضي له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق، فالمطلق دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي والعمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي لتوقف موضوعه على عدمه، فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليقي ومسبباً عنه لزم

الدور، بل هو يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه فالمطلق دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي.

وأمّا على القول بكونه مجازاً فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص وفيه تأمل.

نعم إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الإفادة غير مستندة إلى الوضع كمذهب السلطان في العموم البدلي، ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات.

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبة شيوعه، وقد يتأمل في بعضها مثل ظهور الصيغة في الوجوب، فإن استعمالها في الاستحباب شائع أيضاً، بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً ولم يقل ذلك في العام المخصص فتأمل.

ومنها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض، والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية والشرطية على الوصفية.

ومنها: تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر والمعروف ترجيح الكل على النسخ لغلبتها بالنسبة إليه.

وقد يستدل على ذلك بقولهم عليهم السلام: «**حلال محمد صلى اللّٰه عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة**»*.

وفيه: أن الظاهر سوقه لبيان استمرار أحكام محمد صلى اللّٰه عليه وآله نوعاً من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة في مقابل نسخها بدين آخر لا بيان استمرار أحكامه الشخصية إلا ما خرج بالدليل، فالمراد أن حلاله صلى اللّٰه

* أصول الكافي: ج١، ص ٥٨.

عليه وآله حلال من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة لا أن الحلال من قبله صلى اللّه عليه وآله حلال من قبله إلى يوم القيامة ليكون المراد استمرار حليته.

وأضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام، لأن الكلام في قوة أحد الظاهرين وضعف الآخر، فلا وجه لملاحظة الأصول العملية في هذا المقام، مع أنا إذا فرضنا عاماً متقدماً وخاصاً متأخراً فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم فاستصحاب الحكم السابق لا معنى له، فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضا بظهوره في العموم. ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداء وإلا تعين التخصيص. نعم لا يجري في مثل العام المتأخر عن الخاص.

ومنها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى المجازي وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز ورجحوها عليه.

فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي فلا أعرف له وجهاً، لأن ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظية، فظهوره مستند إلى الوضع وإن استند إلى حال، أو قرينة منفصلة، فلا يقصر عن الوضع، وإن كان ظناً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به، إلا أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر.

وإن أرادوا به معنى آخر، فلا بد من التأمل فيه هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

أمّا الصنفان المختلفان من نوع واحد، فالمجاز الراجح الشائع مقدم على غيره، ولذا يحمل الأسد في أسد يرمي على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر ويحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة.

وأمّا تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض فقد يكون بقوة عموم أحد العامين على الآخر، إمّا لنفسه كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف ونحو ذلك، وأمّا بملاحظة المقام، فإن العام المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره ونحو ذلك، وقد يكون لقرب أحد التخصيصين وبعد الآخر كما يقال إن تخصيص الأقل أفراداً مقدم على غيره، فإن العرف يقدم عموم يجوز أكل كل رمان على عموم النهي عن أكل كل حامض، لأنه أقل فرداً فيكون أشبه بالنص، وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد بخلاف الآخر.

بقي في المقام شيء

وهو إن ما ذكرنا من حكم التعارض من أن النص يحكم على الظاهر والأظهر على الظاهر لا إشكال في تحصيله في المتعارضين، وأما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك، إذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث، مثلاً: قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه وينقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق، أو بالعكس، أو إلى التباين.

وقد وقع التوهم في بعض المقامات فنقول توضيحاً لذلك: إن النسبة بين المتعارضات المذكورة إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين.

فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات مثل

قوله يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام الفساق ويستحب إكرام الشعراء فيعارض الكل في مادة الاجتماع.

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً، فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما مثل المثال الآتي وإن لزم محذور مثل قوله يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء وورد ويكره إكرام عدول العلماء، فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين، لأن مجموع الخاصين مباين للعام.

وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر، فإذا ورد أكرم العلماء ودل من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء وورد أيضاً لا تكرم النحويين كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد إخراج الفساق عموماً من وجه، ولا أظن يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين، إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع العام الآخر.

وإنما يتوهم ذلك في العام المخصص بالإجماع، أو العقل لزعم أن المخصص المذكور يكون كالمتصل فكان العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له، وإن علم عدم استعماله فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه.

ويندفع: بأن التنافي في المتعارضين إنما يكون بين ظاهري الدليلين وظهور الظاهر، إما أن يستند إلى وضعه، وأما أن يستند إلى قرينة المراد، وكيف كان فلا بد من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع لا إلى إحراز المقتضي.

والعام المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل، فالدليل المذكور والمخصص اللفظي، سواء في المانعية عن ظهوره في العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلا بعد إثبات كونه تمام المراد وهو غير معلوم، إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدمه، وإلا فهو مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه، لأن الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي وأصالة عدم المخصص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي، فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي عموماً من وجه.

وبعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين إن كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته، فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين، لأن ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه بلا تكرم النحويين وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له، بل هو كالدليل الخارجي المذكور دافع عن مقتضى وضع العموم.

نعم لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض كما في أكرم العلماء العدول أو إن كانوا عدولاً، أو عدولهم صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصص اللفظي المذكور. وإن قلنا: بكون العام المخصص المتصل مجازاً، إلا أنه يصير حينئذ من قبيل أسد يرمي، فلو ورد مخصص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل، فإنه لا يحكم بمجرد وجدان

مخصص منفصل بظهوره في تمام الباقي إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر، فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه، بل هو قبل إحراز جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه وبعده يتعين إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

وأمّا المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة، أو بوضع لفظ القرينة بناء على كون لفظ العام مجازاً صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال إرادة خلاف ما وضع له التركيب، أو لفظ القرينة، والظاهر أن التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل، لأن مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي، ولذا يفيد الحصر، فإذا قال: لا تكرم العلماء إلا العدول، ثم قال: أكرم النحويين فالنسبة عموم من وجه، لأن إخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الأول.

ومن هنا يصح أن يقال إن النسبة بين (قوله: ليس في العارية ضمان إلا الدينار، أو الدرهم)، وبين ما دل على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه كما قواه غير واحد من متأخري المتأخرين فيرجح الأول، لأن دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالإطلاق، أو يرجع إلى عمومات نفي الضمان خلافاً لما ذكره بعضهم من أن تخصيص العموم بالدرهم، أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضة.

وذكره صاحب المسالك وأطال الكلام في توضيح ذلك فقال ما لفظه: **«لا خلاف في ضمانهما يعني الدراهم والدنانير، وإنما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة كالحلي المصوغة، فإن مقتضى الخبر الأول ونحوه دخولهما ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجهما.**

ومن الأصحاب من نظر إلى أن الذهب والفضة مخصصان من عدم

الضمان مطلقاً ولا منافاة بينهما وبين الدراهم والدنانير، لأنهما بعض أفرادهما ويستثنى الجميع ويثبت الضمان في مطلق الجنسين، ومنهم من التفت إلى أن الذهب والفضة مطلقان، أو عامان بحسب إفادة الجنس المعرف العموم وعدمه والدراهم والدنانير مقيدان، أو مخصصان فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد، أو العام على الخاص.

والتحقيق في ذلك أن نقول: إن هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب: أحدها: عام في عدم الضمان من غير تقييد كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: (ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن)، وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام.

وثانيها: بحكمها، إلا أنه استثنى مطلق الذهب والفضة.

وثالثها: بحكمها، إلا أنه استثنى الدنانير والدراهم وحينئذ، فلا بد من الجمع فإخراج الدراهم والدنانير لازم لخروجهما عن الوجهين الأخيرين، فإذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله، وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين، فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

فإن قيل: لما كان الدراهم والدنانير أخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملاً بالقاعدة، فلا يبقى المعارضة بين العام الأول والخاص الآخر.

قلنا: لا شك أن كلا منهما مخصص لذلك العام، لأن كلا منهما مستثنى وليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقاً وذلك غير مانع فيخصص العام الأول بكل منهما، أو يقيد مطلقه، لأن أحدهما يخصص بالآخر لعدم المنافاة بين إخراج الذهب والفضة في لفظ والدراهم والدنانير في لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص، أو التقييد.

وأيضاً فإن العمل بالخبرين الأخصين لا يمكن، لأن أحدهما لم يخصص إلا الدنانير وأبقي الباقي على حكم عدم الضمان صريحاً، والآخر لم يستثن إلا الدراهم وأبقي الباقي على حكم عدم الضمان، كذلك فدلالتهما قاصرة والعمل بظاهر كل منهما لم يقل به أحد بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة.

فإن قيل: التخصيص إنما جعلناه بهما معاً لا بكل واحد منهما، فلا يضر عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا أيضاً لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة، لأن كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين.

فظهر أن إرادة الحصر من كل منهما غير مقصود وإنما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناة وعلى تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرجان عن القصور في الدلالة على المطلوب، إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصوراً على ما ذكر في كل واحد.

فإن قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصة ينافي إخراج جملة الذهب والفضة، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين لتحقق المنافاة بين الأمرين.

قلنا: نمنع تحقق المنافاة بين الأمرين، فإن استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداهما، وقد عارضه الاستثناء الآخر فوجب تخصيصه به أيضاً، فلا وجه لتخصيص أحد المخصصين بالآخر.

وأيضاً فإن حمل العام على الخاص استعمال مجازي وإبقاؤه على عمومه حقيقة ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة

وهو هنا ممكن في عموم الذهب والفضة فيتعين، وإنما صرنا إلى التخصيص في الأول لتعينه على كل تقدير.

فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما أمكن، لأن كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال حيث كان حقه أن يطلق على جميع الأفراد.

وحينئذ فنقول: قد تعارض هنا مجازان: أحدهما: في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم، والثاني: في زيادة تخصيص العام الأول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم فترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيح من غير مرجح، بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة، لأن فيه مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو أخص منه.

قلنا: لا نسلم التعارض بين الأمرين، لأن استعمال العام الأول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعاً وزيادة التجوز في الاستعمال لا يعارض به أصل التجوز في المعنى الآخر، فإن إبقاء الذهب والفضة على عمومهما استعمال حقيقي فكيف يكافئه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت أصله، وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح، لأن المرجح حاصل في جانب الحقيقة هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين وبقي فيه مواضع تحتاج إلى تنقيح» انتهى.

أقول: الذي يقتضيه النظر أن النسبة بين روايتي الدرهم والدينار بعد جعلهما كرواية واحدة وبين ما دل على استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه، لأن التعارض بين العقد السلبي من الأولى والعقد الإيجابي من الثانية، إلا أن الأول عام والثاني مطلق والتقييد أولى من التخصيص.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم

والدينار ورفع اليد عن إطلاق الذهب والفضة وتقييدهما أولى، إلا أن يقال إن الحصر في كل من روايتي الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصهما بأحدهما فيجب إخراج الآخر عن عمومه، فإن ذلك يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر، كذلك في مطلق العام ويؤيد ذلك أن تقييد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جداً.

وممّا ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها، إما لأجل الدلالة كما في النص والظاهر، أو الظاهر والأظهر، وأما لأجل مرجح آخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات.

فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب إكرام العدول، فإنه إذا خص العلماء بعدولهم يصير أخص مطلقاً من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم والسر في ذلك واضح، إذ لو لا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافي له رأساً وكلاهما باطل.

وقد لا تنقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة كما لو ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب إكرام الشعراء، فإذا فرضنا أن الفساق أكثر فرداً من العلماء خص بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مردداً بين الوجوب والاستحباب.

ثم إذا فرض أن الفساق بعد إخراج العلماء أقل فرداً من الشعراء خص الشعراء به فالفاسق الشاعر غير مستحب الإكرام، فإذا فرض صيرورة الشعراء

بعد التخصيص بالفساق أقل مورداً من العلماء خص دليل العلماء بدليله فيحكم بأن مادة الاجتماع بين الكل، أعني العالم الشاعر الفاسق مستحب الإكرام. وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض.

والغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض، لأنا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات والله مقيل العثرات.

مرجحات الرواية من الجهات الأخر

وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة على غيرها فلنشرع في مرجحات الرواية من الجهات الأخر فنقول ومن الله التوفيق للاهتداء: قد عرفت أن الترجيح إما من حيث الصدور، بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره، ومورد هذا المرجح قد يكون في السند كأعدلية الراوي، وقد يكون في المتن ككونه أفصح.

وأمّا أن يكون من حيث جهة الصدور، فإن صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية، أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع.

وأمّا أن يكون من حيث المضمون بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع، وأما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السندية والمتنية فهو باعتبار مورد الترجح لا باعتبار مورد الرجحان، ولذا يذكرون في المرجحات

المتنية مثل الفصيح والأفصح والنقل باللفظ والمعنى، بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم وأشباه ذلك، ونحن نذكر إن شاء الله نبذا من القسمين، لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجة إليه بعد معرفة أن المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعي.

أما الترجيح بالسند فبأمور:

منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزاً عن الكذب.

ومنها: كونه أعدل وتعرف الأعدلية إما بالنص عليها، وأما بذكر فضائل فيه لم تذكر في الآخر.

ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما ويدخل في ذلك كونه أضبط.

وفي حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع من جهة تعدد المزكي، أو رجحان أحد المزكيين على الآخر، ويلحق بذلك التباس اسم المزكي بغيره من المجروحين وضعف ما يميز المشترك به.

ومنها: علو الإسناد، لأنه كلما قلت: الواسطة كان احتمال الكذب أقل، وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الإسناد لتباعد أزمنة الرواة فيكون مظنة الإرسال والحوالة على نظر المجتهد.

ومنها: أن يرسل أحد الراويين فيحذف الواسطة ويسند الآخر روايته، فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضاً بجرح جارح، وهذا الاحتمال منفي في الآخر، وهذا إذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله، وإلا فلا يعارض المسند رأساً، وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند

ولم يعلم وجهه.

ومنها: أن يكون الراوي لإحدى الروايتين متعدداً وراوي الأخرى واحداً، أو يكون رواة إحداهما أكثر، فإن المتعدد يرجح على الواحد والأكثر على الأقل كما هو واضح، وحكي عن بعض العامة عدم الترجيح قياساً على الشهادة والفتوى، ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات أيضاً وهو ضعيف.

ومنها: أن يكون طريق تحمل أحد الراويين أعلى من طريق تحمل الآخر كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ والآخر بقراءة الشيخ عليه وهكذا غيرهما من أنحاء التحمل.

هذه نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور[1] وعرفت أن معنى القوة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على

---

(١) لا يخفى عليك أنّ عمدة الدّاعي على التّعرض لأقسام المرجّحات مع ابتناء التّرجيح على الكلّيّة المستفادة من أخبار العلاج وغيرها المغنية عن التّعرّض للصّغريات هو تشخيصها وتمييزها حتّى يترتّب عليه ما أسمعناك عن قريب من ثمرة التّقديم والتّأخير بحسب المرتبة، فإنه كثيرا مّا يشتبه أمر المرجّح من حيث كونه راجعاً إلى ترجيح الدّلالة، أو الصّدور، أو جهته، أو المضمون وإن ترتّب عليه بعض ثمرات آخر كالتّنبيه على أصل المرجّح والصّغرى، فإنه ممّا تمسّ الحاجة إليه، ومن هنا وقع ذكر جملة منها في الأخبار العلاجيّة مع التّصريح فيها بما يدلّ على إناطة التّرجيح بمطلق الأقربيّة كتعليل التّرجيح بالشّهرة ومخالفة القوم، لكن عمدة الثّمرة ما عرفت وقد عدّ بعض أفاضل مقاربي عصرنا بعض المرجّحات الصّدوريّة كالفصاحة في عداد مرجّحات الدّلالة على ما حكاه عنه شيخنا العلاّمة في الكتاب مع كونه وهما ظاهراً، وقد عدّ شيخنا في جملة كلمات

له الشّهرة من حيث الرّواية من المرجّحات المضمونيّة مع كونها عند التّحقيق من المرجّحات الصّدوريّة، إلاّ إذا كشفت عن الشّهرة العمليّة فيكون لها جهتان حينئذ، فإن تقوية الصّدور لا ينفكّ عنها أصلاً فيراعى في مقام التّعارض حينئذ الجهة الأعلى وهي التّرجيح من حيث المضمون على ما أسمعناك من تقديمه على التّرجيح من حيث الصّدور وجهته، ثمّ إنّ المناط في المرجّحات السّندية الرّاجعة إلى المرجّح الصّدوري كما هو الشّأن بالنّسبة إلى سائر المرجّحات على ما أسمعناك في مطاوي كلماتنا السّابقة هو اشتمال السّند على ما يوجب قربه إلى الصّدور بالإضافة إلى صاحبه وإن لم يفد الظّن بالصّدور فعلاً، بل ولا نوعاً وشأناً كما يقتضيه تعليل تقديم المشهور على الشّاذ على ما عرفت من كون مقتضاه التّرجيح بقوّة الاحتمال وضعفه وقلّة الاحتمال وكثرته، وإلى ما ذكرنا يشير ما أفاده في الكتاب بقوله: (والغرض من إطالة الكلام هنا أنّ بعضهم تخيّل) إلى آخره، فإنه في كمال الجودة وإن أوهم منه كون المدار في التّرجيح على الظّن ولو شأناً، إلا أنه يعلم بعد التّأمّل فيه كون مراده ما ذكرنا كما صرّح به في غير موضع من كلماته.

نعم ما أفاده بقوله ولو فرض شيء منها كان في نفسه موجباً للظّن بكذب الخبر إلى آخره، قد يناقش فيه بعدم استقامته على سبيل الموجبة الكلّيّة، إلاّ بناء على القول بدوران الحجّيّة في الأخبار على الظّن الشّأني المقيّد بعدم الظّن على الخلاف، أو الظّن الشّخصي بالصّدور حتّى يصحّ ما أفاده على سبيل الموجبة الكلّيّة، وإن كان الثّاني في كمال الضّعف والأوّل ضعيفاً على ما عرفت شرح القول فيه منه قدس سره ومنّا في الجزء الأوّل من الكتاب والتّعليقة، وقد وافق فيه بعض أفاضل من تأخّر وإن خالف سيّد مشايخه في المفاتيح وهو المراد من البعض في كلامه المتقدّم ذكره، وقد وقفت بعد هذا على كلام بعض أفاضل العصر

. . . .

فيما أملاه في المسألة يخالف فيه شيخنا وشيخه لا بأس بنقله والإشارة إلى ما يتوجّه عليه.

قال رحمه الله بعد نقل كلام شيخنا العلاّمة المتقدّم ذكره ما هذا لفظه: «وحاصل ما أفاده هنا وقبل ذلك أنّ الظّن بالواقع غير القرب منه، أو البعد عن الخطاء ومعنى كون الشّيء مرجحاً هو كونه سبباً للمعنى الثّاني دون الأوّل، وهذا المعنى موجود في هذه المزيّة، إلى أن قال: ويقرب من ذلك ما صرّح به بعض الأفاضل، وقال بعد نقل كلام بعض الأفاضل، قلت: ويشكل ذلك بعدم الدّليل على الخروج عن أصالة التّخيير، أو أصالة التّساقط بمجرّد وصف تعبّدا من دون إفادته الظّن لقصور الإجماعات والأخبار عن ذلك، وأما الإجماع فواضح لتصريح الكلّ بأنّ الاعتماد في وجوه التّراجيح إنّما هو لأجل إفادته الظّن فراجع كلماتهم ولاحظ. إلى أن قال: وأما الأخبار فلما عرفت من المباحث الواردة عليها لو دلّت على صرف التعبّد ولم ينزل على ما يقتضيه قاعدة الجمع والعمل بأقوى الدّليلين، لأنها لا تفيد سوى العمل بالظّن في التّرجيح كما سيجيء ذلك في المقام الثّالث، حيث تبيّن فيه أنّ المستفاد منها قاعدة كلّية وإن المرجّحات المنصوصة لا خصوصيّة لها ولا ريب في ظهورها في المعنى الأوّل القاضي باعتبار الظّن ففي صورة عدم الظّن لا ترجيح وإن كان الرّاجح أقرب إلى الواقع، وأبعد عن الخطاء عند الدّوران بين كذب أحدهما عملاً بالأصل القاضي بالاقتصار على القدر المتيقّن بعد عدم نهوض الأدلّة بالعموم، إذ من الواضح أنّ الغرض من إعمال المرجّحات هنا هو استكشاف الواقع دون التّعبّد الصّرف المبني على الموضوعيّة كالمرجّحات المرعيّة في أئمّة الجماعة، أو القاضي، أو الشّاهد مثل الحرّيّة، أو الهاشميّة وأمثالهما، وسيأتي في بعض المرجّحات الخارجيّة كمخالفة العامّة التّصريح بعدم ابتنائه على صرف التّعبّد» انتهى ما أردنا نقله، وقد أطال في النّقض والإبرام سؤالاً وجواباً بما يطول المقام بذكره من

مزية غير موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر، وإلا فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح، لكنه من جهة احتمال صدق كل الخبرين، فإن الخبرين المتعارضين لا يعلم غالباً كذب أحدهما، وإنما التجأنا إلى طرح أحدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد، فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق من الآخر.

والغرض من إطالة الكلام هنا أن بعضهم تخيل أن المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند، أو المتن بعضها يفيد الظن القوي، وبعضها يفيد الظن الضعيف، وبعضها لا يفيد الظن أصلاً، فحكم بحجية الأولين واستشكل في الثالث من حيث إن الأحوط الأخذ بما فيه المرجح، ومن إطلاق أدلة التخيير وقوى ذلك بناء على أنه لا دليل على الترجيح بالأمور التعبدية في مقابل إطلاقات التخيير.

وأنت خبير بأن جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني بالمعنى

أراده راجع إلى ما أعمله في المسألة ويتوجّه عليه بأنّ الإجماعات المنقولة وإن لم يساعد على التّعميم ولم نقل بأنّ الإجماع على وجوب الأخذ بأقوى الدّليلين يقضي بوجوب الأخذ بكلّ ما يكون أقرب بالنّسبة إلى صاحبه وإن لم يفد الظّن بالواقع في نفسه، إلا أن التّعليلات المذكورة في الأخبار العلاجيّة على ما أشبعنا القول فيه يقضي بالتّعميم جدّاً، وأين هذا من التّعبّد الصّرف الآبي عنه أخبار العلاج نظير مرجّحات أئمّة الجماعة والقاضي، فإن اعتبار القرب الإضافي ينافي التّعبّد قطعاً وقد عرفت انطباق التّعليل في تقديم مخالف القوم على الضّابط المذكور، ولعلّنا نتكلّم فيه بعد ذلك إن شاء اللّه تعالى.

الذي ذكرنا وهو أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب أحد الخبرين، ولو فرض أن شيئاً منها كان في نفسه موجباً للظن بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر عن درجة الحجية ومخرجاً للمسألة عن التعارض فيعد ذلك الشيء موهناً لا مرجحاً، إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع.

وأمّا ما يرجع إلى المتن فهي أمور:

منها: الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره، لأن الركيك أبعد من كلام المعصوم عليه السلام، إلا أن يكون منقولاً بالمعنى.

ومنها: الأفصحية ذكره جماعة خلافاً للآخرين، وفيه تأمل. لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم الإمام، ولا الأفصح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية.

ومنها: اضطراب المتن كما في بعض روايات عمار.

ومنها: كون أحدهما منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى، إذ يحتمل في المنقول بالمعنى أن يكون المسموع من الإمام عليه السلام لفظاً مغايراً لهذا اللفظ المنقول إليه.

ومرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر.

وعلل بعض المعاصرين الترجيح لمرجحات المتن بعد أن عد هذه منها بأن مرجع ذلك إلى الظن بالدلالة وهو مما لم يختلف فيه علماء الإسلام وليس

مبنياً على حجية مطلق الظن المختلف فيه، ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة والمسموع من الشيخ بالنسبة إلى المقروء عليه والجزم بالسماع من المعصوم عليه السلام على غيره، وكثيراً من أقسام مرجحات الدلالة كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك، وأنت خبير بأن مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ إلى رجحان صدور أحد المتنين بالنسبة إلى الآخر، فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور وليس راجعاً إلى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام.

وأمّا مرجحات الدلالة فهي من هذا الظن المتفق عليه وقد عدها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره.

والأولى ما عرفت من أن هذه من قبيل النص والظاهر والأظهر ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة، بل هي من موارد الجمع المقبول فراجع.

وأما الترجيح من حيث وجه الصدور:

بأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية، أو نحوها من المصالح، وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع، إلا أن الذي بأيدينا أمارة التقية وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العدة: «إذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقه»* انتهى، وقال المحقق في المعارج

* عدة الأصول: ص ٦٠.

بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ: «والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو إثبات مسألة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره.

فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام وإن كنا لا نعلم ذلك.

فإن قال: إن ذلك يسد باب العمل بالحديث. قلنا: إنما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً، فلا يلزم سد باب العمل»* انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول توضيح المرام في هذا المقام: أن ترجيح أحد الخبرين[1] بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجوه: أحدها: مجرد التعبد كما هو ظاهر كثير من أخباره، ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قدس سرهما.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ التّرجيح بمخالفة العامّة مع دلالة أكثر الأخبار العلاجيّة المتقدّمة عليه وإن اختلفت من حيث عنوان التّرجيح بها قد اختلفت فيه كلماتهم، فعن غير واحد نفيه ولعلّه لما عرفت الإشارة إليه من عدم تماميّة الأخبار عندهم، أو عدم وقوفهم عليها على أضعف الاحتمالات، أو عدم إمكان تحصيل هذا المرجّح بحسب العادة بعد ابتنائه على مخالفة الخبر للعامّة في زمان صدوره لا مطلقاً إلى غير ذلك ممّا ذكر، أو يذكر، وعن المحقّق في المعارج بعد نقل القول

---

* معارج الأصول: ص ١٥٦.

. . . .

بثبوت التّرجيح بها عن الشّيخ قدس سره كما في الكتاب ردّه بأنّ مستنده ظاهراً رواية رويت عن الصّادق عليه السلام وهو إثبات مسألة علميّة بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشّيعة كالمفيد وغيره إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب وقوله، مع أنه قد طعن إلخ راجع إلى جواب آخر وقوله بعد ذلك وإن احتجّ إلى آخره ناظر إلى منع حصول الظّن منها، فلا تدخل في الكلّية المسلّمة عنده، ومن هنا أورد عليه في المعالم بغلبة التقيّة بالنّسبة إلى التّأويل وإن منعها غير واحد والمصرّح به في كلام غير واحد منهم الشّيخ وصاحب المعالم قدس أسرارهما، بل الأكثر ثبوته وهو الحقّ كما صرّح به في الكتاب لدلالة أكثر الأخبار عليه وإن اختلفت من حيث بيان عنوان التّرجيح بها، لكنه لا يقدح في أصل ثبوت التّرجيح في قبال السّلب الكلّي مضافاً إلى كفاية الكلّيّة المستفادة من الأخبار.

وأمّا ما أفاده في المعارج فيتوجّه عليه أوّلاً: عدم الفرق في حجّيّة خبر الواحد بين المسألة الأصوليّة العمليّة والفرعيّة كما ذكر في المعالم وغيره.

نعم المسألة العلميّة المجرّدة لا يثبت بخبر الواحد على ما أسمعناك في الجزء الأوّل من التّعليقة.

وثانياً: بأنّ التّرجيح بها ممّا دلّ عليه الأخبار المستفيضة من المقبولة والصّحاح وغيرها وليس المستند فيه مجرّد رواية عبيدة بن زرارة عن الصّادق عليه السلام ما سمعت منّي يشبه قول النّاس ففيه التّقيّة الحديث حتّى يتوجّه عليه طعن فضلاء الشّيعة كالمفيد وغيره، مع أن في أصل دلالة الرّواية إشكالاً قد أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة، فلا يتوجّه ما ذكره ثانياً.

وثالثاً: بأنّ احتمال التّأويل مشترك، فلا يقدح في التّرجيح بها من جهة رعاية التّقيّة وإن لم يحصل الظّن بها نظراً إلى ما عرفت من الكلّيّة المستفادة من الأخبار

وهي كفاية مطلق القرب الإضافي في التّرجيح كما صرّح به في الكتاب وهامش المعالم لسلطان العلماء، فلا يحتاج إلى دعوى غلبة التّقيّة كما صنعه في المعالم حتّى يتوجّه عليه المنع، مضافاً إلى ما ذكر من اشتراك احتمال التّأويل، فلا يصلح للمعارضة، فإن غرض المحقّق معارضة احتمال التقيّة في الموافق باحتمال التّأويل في المخالف، فإذا كان الاحتمال المذكور متطرّقاً في الموافق أيضاً، فلا يصلح للمعارضة والتّأويل، سواء كان قليلاً، أو كثيراً يحتمل فيهما فيبقى احتمال التّقيّة سليماً فيصلح للتّرجيح لعدم مانع منه، إلاّ المعارضة على ما يظهر من هذا الكلام.

والحاصل: أنّ الكلّيّة المستفادة من أخبار الباب تغنينا عن التكلّم في إثبات كون مرجّح مخصوص ممّا نصّ عليه أم لا من غير فرق بين أقسام المرجّح صدوراً، أو جهة، أو مضموناً، ثمّ لا يخفى عليك استقامة ما أفاده في الكتاب من ضعف الوجه الأوّل والثّالث عنوان التّرجيح بمخالفة العامّة أمّا الثّالث فظاهر، لأنه مضافاً إلى منافاته لمقام التّرجيح، بل اعتبار المتعارضين من حيث الطّريقيّة كما هو ظاهر لا يدلّ عليه شيء من الأخبار، فإن الغرض من أمثال ما حكاه في الكتاب الحثّ على متابعة طريقة الأئمّة الهداة صلوات الله عليهم قولاً وعملاً، والإعراض عمّا عليه المذبذبون من الميل إلى طريقة المخالفين ويشهد له مساقها عند التّأمّل، فإنه لا تعلّق لها بالمتعارضين أصلاً فالغرض منها الحثّ على ترك التّسنن وطريقة العامّة ليس إلاّ، وأما الأوّل فلأنه يتوجّه عليه مضافاً إلى بعده عن مقام التّرجيح ومساق أخبار العلاج وإن دلّ عليه أكثر ما دلّ على التّرجيح بمخالفة العامّة في ابتداء النّظر كما في الكتاب، بل ذكر فيه أنّه ممّا استظهره المحقّق من الشّيخ قدّس أسرارهما، مع أن كلامه صريح في استظهار الوجه الرّابع منه على ما عرفت منّا ومن الكتاب، حيث إنّ مفاد الرّواية المرويّة عن الصّادق عليه السلام هو الوجه الرّابع كون دليله محكوما بما دلّ على كون عنوان التّرجيح بمخالفة القوم الطّريقيّة، حيث

. . . .

إنّ سكوت كثير من الأخبار عن عنوان التّرجيح لا ينافي ما بيّن فيه عنوانه، فلا تعارض بينهما حقيقة فيبقىْ الوجهان الآخران المبنيان على الطّريقيّة، ويضعّف الوجه الرّابع أيضاً من حيث استفادته من الأخبار لعدم دليل عليه منها إلاّ رواية عبيدة بن زرارة المضعفة، وإن قيل بعدم قدح ضعفها من حيث انجبارها بالعمل والظّاهر منها بعد التّأمّل ما احتمله شيخنا بقوله: لاحتمال أن يكون المراد من شباهة أحد الخبرين إلى آخره، فلا تعلّق لها بمسألة التّعارض، إذ على هذا المعنى الظّاهر منها يحكم بالتقيّة في الخبر الجاري على أصولهم الباطلة وعدم حجّيّته، فلا معنى لما قيل من أنّه لا بدّ من حمل الخبر على صورة التّعارض، لكون إطلاقها على خلاف الإجماع ولا لما قيل فيما يتوجّه على الاستدلال بها من اختصاصها بالأخبار المسموعة من أنّ مقتضى دليل حجّيّة الخبر الظّنّي تنزيله منزلة المسموع، مضافاً إلى عدم القول بالفصل حتّى يتوجّه عليه بقصور دليل التّنزيل عن ذلك من حيث إنّ الأثر المزبور مترتّب على المعلوم بعنوان السّماع وإن كان محلاً للتّأمّل.

نعم لا ريب في إثباته من حيث الكلّية المستفادة من أخبار العلاج على ما أسمعناك غير مرّة وليس بين التّنصيص والاستفادة من العموم ثمرة عمليّة حتّى يتعب النّظر في إثبات التّنصيص، ومن هنا قال: شيخنا في الكتاب بعد تضعيف الوجه المذكور، ويمكن توجيه الوجه الرّابع بعدم انحصار دليله في الرّواية المذكورة إلى آخره فيتعيّن إذا الوجه الثّاني من الوجوه المذكورة في الكتاب بالنّظر إلى التّنصيص، وإن استشكل فيه أيضاً في الكتاب بأنّ التّعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم إلى آخر ما أفاده بقوله فيرجع الأمر بالأخرة إلى التّعبد بعلّة الحكم وهو أبعد من التّعبّد بنفس الحكم، ولكنّك خبير بما يتوجّه على الإشكال المذكور واندفاعه بعد تسليم غلبة البطلان في أحكامهم كما يشهد به الوجدان والأخبار الكثيرة وإن رماه في الكتاب بكونه خلاف الوجدان في تقريب

الإشكال مع رجوعه بعد ذلك لما أفاده في دفعه بقوله: ويمكن دفع الإشكال في الوجه الثّاني وفاقاً للسيّد الكاظمي في شرح الوافية، بل، لأنّ غلبة البطلان توجب صيرورة المخالف أقرب إلى الحقّ وأبعد عن الباطل كما اعترف قدس سره به بقوله: نعم ينفع في الأبعديّة عن الباطل، وهذا المقدار يكفي في التّرجيح كما عرفت استفادته عن تعليل ترجيح المشهور على الشّاذ فينطبق التّعليل المذكور على ذلك التّعليل، هذا وقد دفع بعض أفاضل معاصرينا الإشكال بعد تسليم الغلبة بأنّ الخبر المخالف في الفرض وإن لم يظنّ مطابقته للواقع بعد منع الغلبة المدّعاة في كلام شيخنا العلاّمة وفاقاً للسيّد المحقّق الكاظمي قدس أسرارهما في دفع الإشكال، إلا أن الخبر الموافق لهم يصير موهوناً من جهة الظّن بكونه على خلاف الواقع فيسقط عن الحجّيّة، هذا حاصل كلامه بعد طوله، لكنه كما ترى، إذ مقتضاه طرح الخبر الموافق لهم وإن كان سليماً عن المعارض وهو كما ترى خلاف الإجماع، هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد من أخبار الباب وجوب الأخذ بالمخالف من حيث كونه راجحاً لا من حيث كون الموافق مرجوحا.

نعم هنا كلام لا في جواز جعل المخالفة من المرجّحات وإن لم يحمل التّعليل الوارد في الأخبار على الغلبة بأن يكون المراد من كون الرّشد في خلافهم كون خلافهم في معرض الحقّ من حيث كثرة البطلان في أحكامهم وإن لم تبلغ مبلغ الأكثريّة فضلاً عن الغلبة، فلا يحمل التّعليل على التّعبد حتّى يكون أسوأ من التعبّد في أصل الحكم بالتّقديم والتّرجيح، لأن فيه نوعا من الطّريقيّة أيضاً فينطبق على التّعليل المستفاد من الأخبار في تقديم المشهور على الشّاذّ، وهذا الكلام كما ترى يفيد في دفع الإشكال أيضاً بالتّقريب الّذي عرفته على تقدير حمل القضيّة على الغلبة.

فقد تحصل ممّا ذكرنا كلّه أنّ مخالفة القوم يجتمع فيها عنوانان من المرجّح: أحدهما: مرجّح الجهة، وإن لم يقع التّصريح به في الأخبار بناء على منع دلالة خبر

الثاني: كون الرشد في خلافهم كما صرح به في غير واحد من الأخبار المتقدمة ورواية علي بن أسباط قال:« **قلت: للرضا عليه السلام يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك فقال: ائت فقيه البلد واستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه**»*، وأصرح من ذلك كله خبر أبي إسحاق الأرجاني قال: «**قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلت: لا أدري، فقال: إن علياً صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألونه صلى اللّه عليه وآله عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس**»*.

الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم فمرجع هذا المرجح ليس الأقربية إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب ودليل الحكم الأسهل على غيره، ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل قوله عليه السلام في

عبيدة بن زرارة عليه على ما عرفت.

ثانيهما: مرجّح المضمون كما نصّ عليه في الأخبار فيجوز التّرجيح بها في الأخبار النّبويّة القطعيّة نظراً إلى الجهة الثّانية وإن لم يجز بالنّظر إلى الجهة الأولى، كما أنّ التّرجيح بها مقدّم على المرجّحات الصّدوريّة نظراً إلى الجهة الثّانية وإن لم يتقدّم عليها بالنّظر إلى الأولى على ما عرفت من تقديم المرجّح المضموني على الصّدوري وتأخير الجهتي عنه.

---

* عيون أخبار الرضا: ج١، ص ٢٧٥.

* علل الشرائع: ج٢، ص ٢١٨.

مرسلة داود بن الحصين: «**إن من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول، أو عمل فليس منا، ولا نحن منه**».

ورواية الحسين بن خالد: «**شيعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا، فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه وآله خالفوهم ما استطعتم**»*.

الحكم بصدور الموافق تقية ويدل عليه قوله عليه السلام في رواية: «**ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس، فلا تقية فيه**»*.

بناء على أن المحكي عنه عليه السلام مع عدالة الحاكي كالمسموع منه، وإن الرواية مسوقة لحكم المتعارضين وإن القضية غالبية لكذب. أما الوجه الأول: فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي ينافيه التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدمة.

ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث مضافاً إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ما أنتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما أنتم فيه فخالفوهم فإنهم ليسوا من الحنفية على شيء**»*، فقد فرع الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع لا مجرد حسن المخالفة.

فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الأخبار، أو الوجه الرابع للخبر المذكور وذهاب المشهور.

إلا أنه يشكل الوجه الثاني بأن التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير

---

* صفات الشيعة: ص ٤٥.

* تهذيب الأحكام: ج٨، ص ٩٨.

* وسائل الشيعة: ج١٨، ص ٨٥.

مستقيم، لأن خلافهم ليس حكماً واحداً حتى يكون هو الحق وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحق.

نعم ينفع في الأبعدية عن الباطل لو علم، أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم وكون الحق فيها نادراً، ولكنه خلاف الوجدان ورواية أبي بصير المتقدمة وإن تأكد مضمونها بالحلف، لكن لا بد من توجيهها فيرجع الأمر إلى التعبد بعلة الحكم وهو أبعد من التعبد بنفس الحكم.

والوجه الرابع: بأن دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء لاحتمال أن يكون المراد من شباهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعاً على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطإ على المعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام عمداً، أو سهواً والجبر والتفويض ونحو ذلك، وقد أطلق الشباهة على هذا المعنى في بعض أخبار العرض على الكتاب والسنة حيث (قال: فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل)، وهذا الحمل أولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة.

ويمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار بوروده على الغالب من انحصار القوي في المسألة على الوجهين، لأن الغالب أن الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامة مختلفين ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة.

ويمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقا من غلبة الباطل في أقوالهم على ما صرح به في رواية الأرجاني المتقدمة، وأصرح منها ما حكي عن أبي حنيفة من قوله: «خالفت جعفراً في كل ما يقول إلا أني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع والسجود، أو يفتحهما»، وحينئذ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة، بل

الوجه فيه هو ما تقرر في باب التراجيح، واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح بكل مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقل، أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الآخر. ومعلوم أن الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق على ما تقدم من المحقق قدس سره، فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقية ليس كون الموافقة أمارة على صدور الخبر تقية، بل المراد أن الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقية.

وأمّا ما أورده المحقق من: «**معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التأويل**»، ففيه: أن الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرقة في السند والمتن والدلالة فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل، وعدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف لما عرفت من أن النص والظاهر لا يرجع فيهما إلى المرجحات.

وأمّا ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد بـ«**أن احتمال التقية في كلامهم أقرب وأغلب**»، ففيه: مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التأويل، مع ما عرفت من خروج ذلك عن محل الكلام منع أغلبية التقية في الأخبار من التأويل.

ومن هنا يظهر أن ما ذكرنا من الوجه[1] في رجحان الخبر المخالف مختص

---

(١) قد أسمعناك مراراً عدم الفرق في جريان المرجّحات بين أقسام المتعارضين فيما لم يكن هناك قوّة لأحدهما بحسب الدّلالة، فالمتباينان والعامّان

بالمتباينين، وأما في ما كان من قبيل العامين من وجه بأن كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر، فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقية والحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر. مثلاً: إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه وورد كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله فدار الأمر بين حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه، فلا وجه لترجيح التقية لكونها في كلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص، فالعمدة في الترجيح بمخالفة العام بناء على ما تقدم من جريان هذا المرجح وشبهه في هذا القسم من المتعارضين هو ما تقدم من وجوب الترجيح لكون مزية في أحد المتعارضين، وهذا موجود فيما نحن فيه، لأن احتمال مخالفة الظاهر قائم في كل منهما والمخالفة للعامة مختص بمزية مفقودة في الآخر وهو عدم احتمال الصدور.

فتلخص مما ذكرنا: أن الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين على ما يظهر من الأخبار: أحدهما: كونه أبعد عن الباطل وأقرب إلى الواقع فيكون مخالفة

من وجه متساويان من حيث الرّجوع فيهما إلى المرجّحات من غير فرق بين المرجّح الصّدوري والجهتي والمضموني، فكما أنّ ما أفاده في المعالم لا يستقيم بالنّسبة إلى العامّين من وجه، كذلك لا يستقيم بالنّسبة إلى المتباينين والوجه القاضي بوجوب الأخذ بمخالف القوم وطرح ما يوافقهم لا يفرق فيه بين القسمين.

نعم الحكم بصدور الموافق تقيّة بالنّسبة إلى خصوص مورد التّعارض في العامّين من وجه مستبعد جدّاً، كالحكم بطرح أصل صدور المرجوح منهما في مادّة التّعارض، لكنه استبعاد قد يقال بالفرق من جهة بقول مطلق من غير فرق بين أقسام المرجّحات على ما عرفت شرح القول فيه.

الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب.

والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزية لعدم احتمال التقية ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية، معللاً بأنه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقاً، ولعل الثمرة بين هذين الوجهين يظهر لك في ما يأتي إن شاء الله تعالى.

بقي في هذا المقام أمور:

الأول: أن الخبر الصادر تقية[1] يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوز لمصلحة، ويحتمل أن يراد منه تأويل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التورية، وهذا أليق بالإمام عليه السلام، بل هو اللائق له إذا

---

(١) لمّا كان المراد من حمل الخبر على التقيّة في المقام هو حمله على التَقيّة من حيث القول لا العمل، لأنه يرجع إلى بيان الحكم الواقعي الاضطراري ولا تعلّق له بمسألة التّعارض على ما أشرنا إليه في أوائل المسألة عند البحث عن حقيقة التّعارض، فلا محالة يرجع التَقيّة إلى الكذب لمصلحة إن لم يقصد التّورية من القول الصّادر تقيّة فلمّا كان الكذب قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً جوّز في حقّ غير الإمام عليه السلام من جهة الاضطرار من جهة عدم إمكان التّورية في حقّه غالباً من جهة الغفلة وإدّاء التّورية في حقّه غالباً إلى العلم بالحال، ومن هنا جوّز الشّارع له ذلك مطلقاً من جهة الوقوع في محذور خلاف المقصود والحرج، وهذا بخلاف الإمام عليه السلام، فإنه لا محذور لاختيار التّورية في حقّه فيلزم عليه في مقام التّقيّة كما يظهر ممّا رواه في الكتاب من الأخبار وغيره، إلا أنه لا يخرج عن المرجّح الجهتي على ما أشرنا إليه سابقاً.

قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية.

الثاني: أن بعض المحدثين كصاحب الحدائق وإن لم يشترط في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لأخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادعاه، إلا أن الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقة أحدهما، إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقية إذا كانا مخالفين لهم.

فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح، كما أورده عليه بعض الأساطين في جملة المطاعن على ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية، بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمة الأولى من مقدمات الحدائق خلو الأخبار عن الأخبار المكذوبة لتنقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخرة بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة صح للقائل أن يقول فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع، فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال بأن معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة عليهم السلام مع المخاطبين وإن الاختلاف إنما هو منهم عليهم السلام واستشهد على ذلك بأخبار زعمها دالة على أن التقية كما تحصل ببيان ما يوافق العامة، كذلك تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة كيلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم، وهذا الكلام ضعيف، لأن الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء، وأمّا الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وإن أمكن حصوله أحياناً، لكنه نادر جداً، فلا يصار إليه في جل الأخبار المختلفة، مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة : «**ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه** التقية، **وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه**».

فالذي يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا على ما توهمه بعض الأخباريين والظن بصدور جميعها إلا قليل في غاية القلة، كما يقتضيه الإنصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب هو إن يقال إن عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالانطماس، وأما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية على ما اخترناه من أن التقية على وجه التورية، أو غير التقية من المصالح الأخر.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ قدس سره في الإستبصار من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين، أو كليهما عن ظاهره إلى معنى وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بأن ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام وإن بعدت عن ظاهر الكلام، إلا أن يظهر فيه قرينة عليها فمنها: ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم: «**لما سأله بعض أهل العراق وقال كم آية تقرأ في صلاة الزوال فقال: عليه السلام ثمانون ولم يعد السائل، فقال: عليه السلام هذا يظن أنه من أهل الإدراك، فقيل له عليه السلام: ما أردت بذلك وما هذه الآيات؟ فقال: أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال، فإن الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات، ونافلة الزوال ثمان ركعات**».

ومنها: ما روي من: «**أن الوتر واجب فلما فزع السائل واستفسر، قال: عليه السلام إنما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله**».

ومنها: تفسير قولهم عليهم السلام: «**لا يعيد الصلاة فقيه بخصوص الشك**

بين الثلاث والأربع)*، ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام: «لا تطوع في وقت الفريضة»* بزمان قول المؤذن قد قامت الصلاة إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع.

ويؤيد ما ذكرنا من أن عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقية ما ورد مستفيضاً من عدم جواز رد الخبر وإن كان مما ينكر ظاهره، حتى إذا قال: للنهار إنه ليل ولليل إنه نهار معللاً ذلك بأنه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر، فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في أيدينا في الأدلة تقية لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسدة فضلاً عن كفر الراد.

الثالث: أن التقية قد تكون من فتوى العامة وهو الظاهر من إطلاق موافقة العامة في الأخبار، وأخرى من حيث أخبارهم التي رووها وهو المصرح به في بعض الأخبار، لكن الظاهر أن ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستنداً للفتوى، وثالثة من حيث عملهم ويشير إليه قوله عليه السلام في المقبولة المتقدمة : (ما هم إليه أميل قضاتهم وحكامهم)، ورابعة بكونه أشبه بقواعدهم وأصول دينهم وفروعه كما يدل عليه الخبر المتقدم، وعرفت سابقاً قوة احتمال التفرع على قواعدهم الفاسدة ويخرج الخبر حينئذ عن الحجية ولو مع عدم المعارض كما يدل عليه عموم الموصول.

الرابع: أن ظاهر الأخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور، أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي، فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين فالترجيح به مستند إلى الكلية المستفادة من الأخبار من

---

* تهذيب الأحكام: ج٢، ص ١٩٣.

* تهذيب الأحكام: ج٢، ص ٣٤٠.

الترجيح بكل مزية.

وربّما يستفاد من قول السائل في المقبولة[١] ، قلت: يا سيدي هما معاً موافقان للعامة أن المراد بما وافق العامة، أو خالفهم في المرجح السابق يعم ما وافق البعض، أو خالفه ويرده أن ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكل أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما وتساويهما من هذه الجهة لا صورة وجود المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة.

---

(١) وجه الاستفادة ظاهر من حيث إنّ مخالفة المتعارضين لهم، وكذا موافقتهما لهم لا يمكن إلاّ بإرادة البعض، اللّهمّ إلا أن يكون مراد السّائل من التّعبير المذكور عدم وجود هذا المرجّح رأساً كما يحمل على هذا المعنى قوله بعد ذلك، قلت: جعلت فداك كلاهما موافقان للاحتياط، أو مخالفان له، فإنه لا معنى لهذا السّؤال إلاّ بإرادة المعنى المذكور ضرورة عدم إمكان موافقة الخبرين للاحتياط، ومن هنا أورد عليه في الكتاب بقوله: (ويردّه أن ظهور الفقرة الأولى) إلى آخره.

نعم لا إشكال في كون موافقة البعض في الفرض من المرجّحات بالنّظر إلى الكلّيّة المستفادة من أخبار الباب، وقد أسمعناك مراراً عدم الثّمرة بين التّنصيص والاستفادة من الكلّيّة في مسألة التّرجيح، ثمّ إنّه يتقوّى التّرجيح الجهتي فيما كان البعض من المعروفين منهم، سيّما إذا كان مرجعاً لهم في عصر الإمام عليه السلام المحكي عنه الحديث، ثمّ إنّ الظّاهر من وصفي المخالفة والموافقة المضافتين الظّاهرين فيما أفاده من اعتبار الإضافة إلى الجميع، أو الجمع العرفيّ المتحقّق بذهاب المعظم، أو الأكثر، أو الكثير لا يختصّ بعصر الإمام عليه السلام، بل يعمّه وغيره من الأعصار، ومن هنا يشكل تحصيله إلاّ في المسائل الإجماعيّة عندهم في الجملة، إذ لا يعتبر في الاجماع اتّفاق أهالي جميع الأعصار، ومن هنا قيل بكون

وكيف كان، فلو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم وجب الرجوع إلى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه.

وربّما يستفاد ذلك من أشهرية فتوى أحد البعضين في زمان الصدور ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتاريخ، (فقد حكي عن تواريخهم أن عامة أهل الكوفة كان عملهم على فتاوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر وأهل مكة على فتاوى ابن جريح وأهل المدينة على فتاوى مالك وأهل البصرة على فتاوى عثمان وسوار وأهل الشام على فتاوى الأوزاعي والوليد وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد وأهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري، وكان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيب

المراد من الوصفين المضافين أعمّ من البعض من حيث لزوم اعتبار الجميع سدّ باب هذا التّرجيح مع مزيد الاهتمام بشأنه من بين المرجّحات المنصوصة من حيث ذكره في أكثر أخبار الباب، كما جزم به بعض أفاضل عصرنا.

نعم فيما لم يعلم به يمكن الحكم بحجيّة الظّن المطلق القائم عليه بإجراء دليل الانسداد في خصوص هذه المسألة الشّخصيّة، أو كثير من المرجّحات على ما أسمعناك سابقاً هذا على تقدير اعتبار المرجّحات المنصوصة، وأما بناء على اعتبار الكلّيّة المستفادة من الأخبار فيتسرى الحكم إلى الظّن بوجود المرجّح، بل شكّه بمقتضى نفس الأخبار العلاجيّة فينتفي مورد الرّجوع إلى دليل الانسداد ضرورة كون المظنون مخالفته للقوم أقرب إلى الواقع بالنّسبة إلى ما ظنّ موافقته لهم وهكذا الأمر بالنّسبة إلى المشكوك والمحتمل منهما وليس مبنى ما ذكر كما عرفت على التّمسك بالنّص على التّرجيح بالوصفين حتّى يمنع منه نظراً إلى الشّك في الموضوع، بل على التّمسك بالكلّيّة الصّادقة مع العلم والظّن بهما، بل مع احتمالهما فافهم. وقد أشرنا إلى ما ذكرنا في مطاوي كلماتنا السّابقة.

وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري إلى إن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة)، كما حكي*.

وقد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصة مثل: قول الصادق عليه السلام حين حكي له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصية: «أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده» *.

وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المروية في كتبهم، ولذا أنيط الحكم في بعض الروايات بموافقة أخبارهم.

الخامس: قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان أي الرجحان من حيث جهة الصدور، فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقاً للعامة قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح، أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره، وإن كان مخالفاً للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف

---

* الوحيد البهبهاني: الفوائد القديمة، ص ١٢١.

* فروع الكافي: ج ٧، ص ٦٢.

الظاهر في أضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلقاء لأحدهما في الحقيقة، ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمله أدلة التعبد بخبر العادل. نعم لو علم بصدور خبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقية وإلغائه، وأما إذا لم يعلم بصدورهما كما في ما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية في أحدهما مرجحاً، فمورد هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علماً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في المتكافئين من الآحاد.

وأمّا ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور.

والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند أن التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل، أو أصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل أحدهما على التقية الذي هو في معنى الغاية وترك التعبد به.

هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية، أما لو قلنا بأن الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحق وأبعد عن الباطل كما يدل عليه جملة من الأخبار، فهي من المرجحات المضمونية وسيجيء حالها مع غيرها.

المقام الثالث: في المرجحات الخارجيّة

فقد أشرنا إلى أنها على قسمين: الأول: ما يكون غير معتبر بنفسه. والثاني: ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع.

القسم الأول: ما يكون غير معتبر في نفسه

فمن الأول شهرة أحد الخبرين، إمّا من حيث رواته[1] بأن اشتهر روايته بين الرواة بناء على كشفها عن شهرة العمل، أو اشتهار الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه.

---

(١) قد أسمعناك أنّ الشّهرة من حيث الرّواية من المرجّحات الدّاخليّة الموجبة لرجحان صدور المشهور غاية ما هناك ترجيحها للمظنون أيضاً إذا اتّفق عمل المشهور به فيكون لها جهتان من التّرجيح التّرجيح من حيث الصّدور والتّرجيح من حيث المضمون، كما أنّا أسمعناك أنّ مخالفة العامّة من المرجّحات الدّاخليّة، سواء كانت من المرجّحات المضمونيّة، أو الجهتيّة، أو منهما معاً كما هو الصّواب فالتّفكيك في جعل مخالفة العامّة من المرجّح الدّاخلي بين كونها من المرجّح المضموني، أو الجهتي كما يظهر من كلامه في المقام وبعد ذلك كما ترى، وكذا حال الأفقهيّة فإنّها من المرجّحات الدّاخليّة الصّدوريّة كالأعدليّة وإن ترجّح المضمون بها، إذا قارنت فتوى الأفقه بالخبر فما أفاده من الأمثلة للمرجّح الخارجي محلّ مناقشة وإن كانت المناقشة في المثال هيّنة، ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره في الاستدلال على لزوم التّرجيح بالمرجّح الخارجي من الكلّيّة المستفادة من أخبار العلاج ممّا لا شبهة فيه أصلاً على ما نبّهناك عليه مراراً، كما أنّ ما أفاده في تقريب الاستدلال بالإجماع المدّعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى

ومنه: كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات، أو في بعضها بناء على أن الظاهر عمل الأفقه به.

ومنه: مخالفة أحد الخبرين للعامة بناء على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها.

ومنه: كل أمارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل على العدم كالقياس.

ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من

الدّليلين من حيث رجوع المرجّح الخارجي إلى المرجّح الدّاخلي، وعدم الفرق بينهما إلاّ بالإجمال و التّفصيل ممّا لا يعتريه ريب وإن كان تخصيص المردّد في كلامه بالصّدور وجهته محلّ نظر، لأنّ التّحقيق تردّد الأمر بين ثلاثة جهات الصّدور وجهته والدّلالة كالاستدلال للمدّعى بترجيح الأوثق في أخبار الباب لمنع كون المراد من الأوثق مجرّد الأقرب إلى الواقع على ما عرفت في مطاوي كلماتنا السّابقة، وهذا نظير الاستدلال للمدّعى في الجواب عن السّؤال فيما سيذكره بعموم قوله دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنّك قد عرفت فيما قدّمناه لك عدم تعلّق الرّواية بباب التّرجيح أصلاً مضافاً إلى عدم دلالتها وإن كان مستقيما على تقدير عمومها للمقام.

نعم الاستدلال على المدّعى بعموم كلمات العلماء ومعاقد الإجماعات لمطلق الأمارة المطابقة لمضمون أحد الخبرين، وإن لم ترجع إلى المرجّح الخارجي ممّا لا شبهة في استقامته كالاستدلال بالأصل بالتّقريب المتقدّم في كلام شيخنا العلاّمة قدس سره في مسألة وجوب التّرجيح فلعلّ عدم ذكره في عداد الوجوه في المقام من جهة ابتناء كلامه قدس سره على ذكر الأدلّة لا مطلق الوجه. نعم قد مرّ منّا فيما تقدّم التّأمّل في الأصل المذكور في مطلق التّرجيح.

الترجيح بكل ما يوجب أقربية أحدهما إلى الواقع وإن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي، فإن أحد الخبرين إذا طابق أمارة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور، أو من حيث جهة الصدور فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب، وقد عرفت أن المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذيها موجود في الآخر كقلة الوسائط ومخالفة العامة بناء على الوجه السابق، وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر كالأعدلية والأوثقية والمرجح الخارجي من هذا القبيل، غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر، بل ذو المزية داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار.

ومن هنا يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين بناء على عدم شمولها للمقام، من حيث إن الظاهر من أقواهما أقواهما في نفسه، ومن حيث هو لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقة أمارة خارجية، فيقال في تقريب الاستدلال إن الأمارة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح فيكون الراجح أقوى إجمالا من حيث نفسه.

فإن قلت: إن المتيقن من النص ومعاقد الإجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل، وأما الأمارة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها في ما لا يعلم، فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية هذا، مع أنه لا معنى لكشف الأمارة عن خلل في المرجوح، لأن الخلل في الدليل من حيث إنه دليل قصور في طريقيته، والمفروض

تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقية، ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللا في ذلك، لأن الطريقية ليست منوطة بمطابقة الواقع، قلت: أما النص، فلا ريب في عموم التعليل في قوله عليه السلام: «لأن المجمع عليه لا ريب فيه»، وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» لما نحن فيه، بل قوله: «فإن الرشد فيما خالفهم»، وكذا التعليل في رواية الأرجاني لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة وارد في المرجح الخارجي، لأن مخالفة العامة نظير موافقة المشهور.

وأمّا معقد الإجماعات فالظاهر أن المراد منه الأقرب إلى الواقع والأرجح مدلولاً ولو بقرينة ما يظهر من العلماء قديماً وحديثاً من إناطة الترجيح بمجرد الأقربية إلى الواقع كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الأقربية إلى الواقع، مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس، ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأن الظن في الخبر الموافق له أقوى، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان واستدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة بأن الكثرة أمارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وغير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم، مع أنه يمكن دعوى حكم العقل[1] بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع في ما كان حجيتها من حيث الطريقية فتأمل.

---

(١) دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع إنّما يستقيم على القول بحجيّة الأمارات من باب الظّن المطلق والقول به لا يجامع التّعارض على ما أسمعناك عن قريب، وأما على القول باعتبارها من باب الظّن الخاصّ فمقتضاه على ما عرفت في صدر المسألة هو التّوقّف والرّجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما إن كان، وإلا فالتّخيير العقلي، ومن هنا أمر قدس سره بالتّأمّل فيما أفاده.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: أن الأمارة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هي من المرجحات أم لا

ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه وحكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحاً، قال: «**وذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضاً وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر، ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بد في العمل بأحدهما من مرجح والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه.**

لا يقال أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة، لأنا نقول بمعنى أنه ليس بدليل لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين، وهذا لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى»*.

نعم مقتضى الأصل بعد البناء على التّخيير في المتعارضين وإهمال ما دلّ عليه من أخباره وجوب التّرجيح بكلّ سواء كانت داخليّة، أو خارجيّة على ما بنى عليه الأمر سابقاً، لكنه لا تعلّق له بحكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع كما هو ظاهر.

* معارج الأصول: ص ١٨٦.

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين[١].

---

(١) مراده قدس سره السيّد طيّب الله رمسه الشّريف في المفاتيح حيث، قال: بعد نقل كلام المعارج ما هذا لفظه والتّحقيق أن يقال إن كان القياس الموافق لأحد الخبرين من القياس بالطّريق الأولى، أو المنصوص العلّة، فلا إشكال في صحّة التّرجيح به، لأن هذين القياسين من الأدلّة الشّرعيّة المعتبرة وقد بيّنا أنّ أحد الخبرين المتعارضين إذا اعتضد بدليل شرعيّ كان اللاّزم ترجيحه وإن كان من القياس المستنبط العلّة الّذي ليس بحجّة شرعاً، فلا يخلوأما أن لا يقتضي الظّن بصدق مضمون الخبر الّذي يوافقه، أو يقتضيه، فإن كان الأوّل، فلا إشكال في عدم صحّة التّرجيح به للأصل السّليم عن المعارض وما سيأتي إليه الإشارة وإن كان الثّاني ففي صحّة التّرجيح به إشكال من الأصل وعموم كثير من الأخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس، فإن التّرجيح به عمل به وعموم الأخبار الدّالة على التّخيير بين الخبرين المتعارضين إمّا مطلقاً، أو بعد فقد مرجّحات ليس منها محلّ البحث وإن القياس لو كان مرجحاً لاشتهر، بل تواتر لتوفّر الدّواعي وأنّه لو كان مرجحاً للزم معرفة مسائل القياس وتنقيحها وضبطها، كما لا يخفى وذلك قد يكون منافياً لحكمة حرمة القياس، كما لا يخفى ومن أصالة حجّيّة الظّن خصوصاً في مقام التّرجيح وفحوى ما دلّ على اعتبار كثير من المرجّحات المنصوصة وغلبة حجّيّة مرجّحات ظنّية غير منصوصة فيلحق بها محلّ الشّك وهو محلّ البحث، ولا يعارض ما ذكر عموم الأخبار المانعة عن العمل بالقياس لإمكان دعوى انصرافه إلى المنع من التّمسّك به على حكم شرعي ولو سلّم شمول بعضها لمحلّ البحث فيتوقّف على اعتبار سنده، ولو سلّم فغايته إفادة الظّن بأنّ هذا الظّن لا يكون حجّة في هذا المقام وفي صلاحيّة هذا لمعارضة أصالة حجّيّة الظّن إشكال فتأمّل. وكذلك لا يصلح لمعارضة ذلك عموم الأخبار الدّالة على التّخيير للمنع عن ظهورها في المنع عن التّرجيح بالمفروض سلّمنا، ولكن لم يعلم اعتبار سندها ولو

والحق خلافه، لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض، والرجوع معه إلى الأصول وأي فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى

سلّم اعتبار سند بعضها ففي صلاحيّته لمعارضة أصالة حجّيّة الظّن إشكال، ومع ذلك فبعضها معارض مع بعض فيبقى الرّجوع هنا إلى المرجّح الظّني ولا يمكن التّمسّك بها، كما لا يخفى فتأمّل. وأما دعوى ظهور اتّفاق الأصحاب على المنع من التّرجيح به فمحلّ إشكال، إذ ليس بناء معظمهم على ضبط جميع المرجّحات والإشارة إليها ولو سلّم ذلك فغايته الظّن وفي صلاحيّته لمعارضة الأصل المذكور إشكال، وكيف كان فالأحوط الأخذ بالخبر الموافق له حيث يدور الأمر بينه وبين التّخيير وبينه وبين معارضه، وأما إذا وجد للمعارض مرجّح معتبر، فإن كان القياس أضعف منه، فلا إشكال، وكذا إذا كان مساويا فتأمّل، وأمّا إذا كان القياس أقوى ففيه إشكال عظيم فتأمّل انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه أنظار غير مخفيّة، سيّما في تكرّر ذكر أصالة حجّيّة الظّن، فإنه إن كان المراد من الأصل المذكور أصالة حجّيّة الظّن في أحكام الله تعالى الّتي بين الأمر عليها جمع من المتأخّرين فيتوجّه عليه ما أسمعناك في بيان محلّ التّعارض أنّ القول بحجّيّة مطلق الظّن ينافي باب التّعارض في الجملة، مضافاً إلى رجوع الإشكال على تقديره إلى إشكال خروج القياس عن الدّليل العقلي القاضي بحجّيّة الظّن مطلقاً، هذا مضافاً إلى أنّ الإشكال مع تسليم اعتبار سند الأخبار المانعة بقول مطلق لا معنى له أصلاً، لأنه من تعارض الظّن الخاصّ والمطلق إلى غير ذلك ممّا يتوجّه عليه على هذا التّقدير وإن كان المراد أصالة اعتبار الظّن في خصوص باب التّرجيح في قبال التّخيير على ما بنى عليه شيخنا العلاّمة قدس سره فيما تقدّم من كلامه ففيه أنّ الأصل المذكور ربما نقول به عند الشّك، فكيف يصلح لمعارضة ما دلّ على حرمة إعمال القياس في الدّين مطلقاً كما قضى به صريح كلامه.

يرجع إلى الأصل، وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر.

ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً، ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح، ولم نجد موضعاً منهم يرجحونه به ولو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الأصول ليرجح به في الفروع.

الثاني: في مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلى المرجحات السابقة

فنقول: أما الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات. نعم لو بلغ المرجح الخارجي إلى حيث يوهن الأرجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين، ومن هنا قد يقدم العام المشهور والمعتضد بالأمور الخارجية الأخر على الخاص.

وأمّا الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي، لكن الظاهر أن الأمر بالعكس، لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع، فإن الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره، بمعنى أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مظنون المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدلية وكذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامة بناء على أن الوجه فيه هو نفي احتمال التقية.

القسم الثاني: ما يكون معتبراً في نفسه

وأمّا القسم الثاني: وهو ما كان مستقلاً باعتبار ولو خلي المورد عن الخبرين، فقد أشرنا إلى أنه على قسمين الأول ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين، والثاني ما لا يكون كذلك.

فمن القسم الأول: الكتاب والسنة والترجيح بموافقتهما مما تواتر به الأخبار

واستدل في المعارج على ذلك بوجهين: «أحدهما: أن الكتاب دليل مستقل فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر.

ثانيهما: أن الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معه» * انتهى.

وغرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي، سواء قلنا بحجيته مع معارضته لظاهر الكتاب، أم قلنا بعدم حجيته، فلا يتوهم التنافي بين دليليه.

ثم إن توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب، أو السنة المطابق لأحد المتعارضين، فنقول: إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف، فلا يخلو عن صور ثلاث الأولى أن يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدماً عليه لكونه نصاً بالنسبة إليه لكونه أخص منه، أو غير ذلك بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاص بمعارضة مثله، كما إذا تعارض أكرم زيداً العالم ولا تكرم زيداً العالم وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء.

ومقتضى القاعدة في هذا المقام أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له، فإن وجد شيء منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب، لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب، لأنه مع الكتاب من

---

* معارج الأصول: ص ١٤٥.

قبيل النص والظاهر، وقد عرفت أن العمل بالنص ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي، فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم ولو لم يكن هناك مرجح.

فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير، إما لأنه الأصل في المتعارضين، وأما لورود الأخبار بالتخيير ،كان اللازم التخيير وإن له أن يأخذ بالمطابق وإن يأخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب لما سيجيء من أن موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخيير، وإن قلنا بالتساقط، أو التوقف كان المرجح هو ظاهر الكتاب.

فتلخص: أن الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصورة.

الثانية: أن يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً لمخالفة الكتاب كما إذا تباين مضمونهما كلية، كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب إكرام زيد العالم، واللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجية رأساً لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة، والمتيقن من المخالفة هذا الفرد فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً، لأن المراد به تقديم أحد الخبرين لمزية فيه لا لما يسقط الآخر عن الحجية، وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار الثالثة أن يكون على وجه لو خلي المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلي، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره، وحينئذ فإن قلنا بسقوط

الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف والترجيح حينئذ بالتعاضد وقطعية سند الكتاب فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة.

لكن هذا الترجيح مقدم على الترجيح بالسند، لأن أعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر وعلى الترجيح بمخالفة العامة، لأن التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة وعلى المرجحات الخارجية، لأن الأمارة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار، ولو فرضنا الأمارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجية لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض.

ولعل ما ذكرنا هو الداعي للشيخ قدس سره في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح.

إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الإشكال[1] فيما دل من الأخبار العلاجية

---

(١) تقديم التّرجيح بموافقة الكتاب بأقسامها، وكذا السّنة على التّرجيح بسائر المرجّحات الرّاجعة إلى غير الدّلالة في غير ما يوجب سقوط المخالف عن الحجّيّة ممّا لا إشكال فيه أصلاً ولا يتوجّه الإشكال القطعيّة من جهته فيما دلّ من الأخبار العلاجيّة على تقديم بعض المرجّحات عليهما بعد البناء على كون ذكرها من باب مجرّد التّمثيل وعدم إرادة التّرتيب منها، وإلا لم يجامع إناطة التّرجيح بالكلّيّة المستفادة منها، فلا داعي لدفع الإشكال إلى التّكلف الّذي ارتكبه بقوله: (وأمّا الإشكال المختصّ بالمقبولة) إلى آخره، مع أن الالتزام بتقديم التّرجيح

على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة، بل وفي غيرها مما أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من حيث إن الصورة الثالثة قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة والصورة الثانية أقل وجوداً، بل معدومة، فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها وإن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين بسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض، ويمكن التزام دخول الصورة الأولى(١) في الأخبار التي أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقل موردها.

وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع، بل نقول إن ظاهر تلك الأخبار ولو بقرينة لزوم قلة المورد، بل عدمه وبقرينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في الجبر والتفويض

بالشّهرة على التّرجيح بموافقة الكتاب والسّنة كما ترى، هذا مضافاً إلى أنّ الالتزام بالتّرتيب المستفاد من الأخبار لا يجامع البناء على الكلّيّة على ما عرفت، فلو كان هناك ترتيب بين المرجّحات كما في بين جملة منها، فلا تعلّق له بالأخبار أصلاً.

(١) لا ينبغي التّأمّل في شمول الأخبار للصّورة الأولى من الموافقة للكتاب والسّنة لا من جهة كون الاختصاص بالصّورة الأخيرة موجباً لقلّة مورد الأخبار، بل من جهة عموم الأخبار بأنفسها لها من غير تأمّل في ذلك، سواء فرض هناك مرجّح للخبر المخالف للكتاب والسّنة القطعيّة أم لا، لأن تقديم الخبر المخالف لو لا المعارض لا يجدي فيما لو كان له معارض قد قضى الدّليل بتقديم ما وافق الكتاب والسّنة بعنوان العموم، هذا كلّه مضافاً إلى اقتضاء الكلّيّة المستفادة من أخبار العلاج للتّرجيح في الصّورة الأولى ضرورة كونها أولى من الأمارة الغير المعتبرة وقد عرفت أنّه بناء على الكلّيّة ليس هنا ثمرة عمليّة بين المرجّحات المنصوصة وغيرها.

بمخالفة الكتاب، مع كونه ظاهراً في نفيهما أن الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر، وإن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب.

وأمّا الإشكال المختص بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أن الترجيح بصفات الراوي منها من حيث كونه حاكماً وأول المرجحات الخبرية فيه هي شهرة إحدى الروايتين وشذوذ الأخرى ولا بعد في تقديمه على موافقة الكتاب.

ثم إن الدليل المستقل المعاضد[1] لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب

---

(١) بعد ابتناء باب التّعارض والتّرجيح على اعتبار الظّنون الخاصّة ليس هنا عند التّحقيق ما يعاضد أحد المتعارضين غير الكتاب والسّنة القطعيّة النّبويّة، اللّهمّ إلا أن يكون المراد خصوص الأخبار، لكنه غير مراد ظاهراً وإن جرى الحكم المذكور بالنّسبة إلى الأخبار أيضاً فإن ما يمكن من غير الأخبار أن يقع مورداً للكلام المذكور ليس إلاّ نقل الإجماع وقد عرفت الكلام على حجيّته من حيث الخصوص، أو الإجماع المحقّق فيما لو انكشف عن وجود حديث معتبر عند الكلّ، أو الإجماع على القاعدة بحيث يكشف قطعاً عن صدور لفظ عامّ عن المعصوم عليه السلام.

نعم على القول بحجيّة الشّهرة، أو الأولويّة الاعتباريّة من حيث الخصوص جرى فيهما ما أفاده في الجملة، لكن القول باعتبارهما من حيث الخصوص ضعيف، وأما الحكم العقلي القطعي في المسألة الفرعيّة، وكذا الإجماع القائم عليها ونحوهما ممّا يفيد القطع بالواقع، فلا يصحّ جعله معاضداً ومرجّحاً لما يوافقه من المتعارضين ضرورة انتفاء موضوع الدّليل الظّني مع القطع بالواقع وإن كانا متوافقين فما يظهر من غير واحد ممّن قارب عصرنا من ذكر الدّليل القطعي المطابق لأحد المتعارضين من المعاضد والمرجّح لا بدّ من أن يحمل على المسامحة في

والسنة في الصورة الأولى، وأما في الصورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير.

وأما القسم الثاني، وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين فهي عدة أمور

منها: الأصل بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري، إذ لو بني على إفادة الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الأول، ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة، أعني أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب.

لكن يشكل الترجيح بها من حيث إن مورد الأصول[1] ما إذا فقد الدليل

التّعبير، قال في الفصول في عداد المرجّحات: «الخامس: التّرجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجّح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب، أو سنّة، أو إجماع، أو عقل على ما لا يوافقه لا يقال فالحجّة إذن في الدّليل المعتبر لا في الخبر المعتضد به لأنّا نقول تعدّد الدّليل ممّا لا غبار عليه والاعتضاد موجب للوثوق بصحّة أحد المتعارضين فيضعف معارضه» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى لا يخلو عن إجمال، ثمّ إنّ الدّليل على اعتبار التّرجيح بالتّعاضد في غير موافقة الكتاب والسّنّة هو ما عرفت من الكلّيّة المستفادة من أخبار العلاج، وإلا فمجرّد عنوان التّعاضد لا يصلح علّة لتقديم المتعاضدين على الخبر المجرّد كما هو ظاهر، كما أنّه يعلم ممّا ذكرنا في حكم تعارض المرجّحات من سنخ، أو سنخين حكم تعارض المعاضدات أيضاً حتّى فيما كان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر موافقاً للسّنّة وحكم تعارض المعاضدات والمرجّحات، فلا حاجة إلى بسط القول في ذلك كلّه.

(١) قد يناقش فيما أفاده بأنّ الأصل، سواء كان شرعياً محضاً، أو عقليّاً كذلك، أو له جهتان تعليقي بالنّسبة إلى الدّليل الاجتهادي وإن قيل باعتبار الأصل

. . . .

من باب الظّن، فإنه لم يعهد على هذا القول أيضاً توهّم معارضة الأصل للدّليل الاجتهادي، فالأولى استناد منع التّرجيح بالأصل إلى عدم شمول الكلّيّة المستفادة من أخبار الباب لما لا يوجب نفي الرّيب بالإضافة، فلا يشمل التّرجيح بالأصل ولا بغيره من الأمور التّعبديّة، هذا مضافاً إلى أنّ تخصيص أخبار التّخيير بما إذا كان مقتضى الأصل العملي هو التّخيير في معنى طرح أخبار التّخيير رأساً، هذا مضافاً إلى ورود جملة منها في مورد جريان الأصل مثل المكاتبتين المرويّتين في الكتاب، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الدّليل القاضي بالتّخيير في المقام الّذي يرجع إلى التّخيير في المسألة الأصوليّة يقتضي حجّيّة الخبر المخالف للأصل، فكيف يزاحمه الأصل، وأما توهّم اقتضاء الأصل التّرجيح بموافقة الأصل من حيث كون الموافق له متيقّن الحجّيّة ففاسد جداً من حيث ذهاب غير واحد إلى تقديم المخالف للأصل، ألا ترى إلى عنوانهم لمسألة المقرّر والنّاقل والاختلاف فيها فتأمّل. هذا مضافاً إلى ما عرفت من استلزام التّرجيح به لطرح أخبار التّخيير مع ورود جملة منها في مورد جريان الأصل، وممّا ذكرنا يظهر ضعف ما حكاه شيخنا العلاّمة قدس سره في الكتاب عن بعض معاصريه في تقريب التّرجيح بالأصل، سيّما ما حكم به أخيراً من تساقط المتعارضين والرّجوع إلى الأصل المنافي للتّرجيح به، كما أنّه يظهر منه ضعف ما أفاده الشّيخ الفاضل في الفصول بعد جملة كلام له في ترجيح ما وافق الأصل، أو خالفه حيث قال: ولا يذهب عليك أنّ الخبر المعتضد بالأصل يخرج عن كونه دليلاً اجتهاديًا على الحكم ويصير من الأدلّة الظّاهريّة الّتي يعبّر عنها بالأدلّة الفقاهيّة كالأصل، ومثله الخبر المعتضد بالاحتياط لو قلنا بتقديمه على غيره، وهذا بخلاف ما لو اعتضد أحد الخبرين بسائر المرجّحات كالشّهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة ونحو ذلك وذلك، لأن هذه المرجّحات تفيد في أنفسها الظّن بصحّة الصّدور، أو المراد، أو المطابقة للواقع بخلاف المعتضد

الاجتهادي المطابق، أو المخالف، فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أن الأخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً، فلا بد من التزام عدم الترجيح بها، وإن الفقهاء إنما رجحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الأصل، وأما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه لا في مقام الإسناد لا في مقام الترجيح، وقد يتوهم أن ما دل على ترجيح التخيير مع

بالأصل والاحتياط فوزان هذين المرجّحين وزان أخبار العمل بأحد المتكافئين، إلى أن قال: ويمكن أن يقال حينئذ بأنّا نطرح الخبرين ونعمل بالأصل المطابق لأحدهما وفيه بعد انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بأنّ حقيقة الدّليل لا يختلف من جهة موافقته للأصل، بل الأمر في التّخيير أيضاً كذلك، فإنه بعد الاختيار يكون المختار دليلاً اجتهاديّاً، فلعلّ غرضه من هذا الكلام بيان تأخّر مرتبة هذا المرجّح من غيره وإن تقديم الخبر الموافق له ليس من جهة تفاوت حال الموافق بملاحظته من حيث العنوان المأخوذ في حجّيّته فيكون الأخذ به نظير الأخذ بأحد الخبرين عند التّخيير، فكيف كان لا ينبغي الإشكال في عدم مرجّحيّة الأصل على القول بالتّعبد، كما لا ينبغي الإشكال في عدم مرجّحية مخالفه وإن ذكر هنا وجوه، بل أقوال في المسألة في كتب الخاصّة والعامّة، لكن صرف الوقت في تحقيق ما هو أهمّ أولى.

نعم لا ينبغي الإشكال في التّرجيح بالأصل على القول باعتباره من باب الظّن على ما يستفاد من الأخبار وكلماتهم من الكلّيّة وإن كان منافياً لبعض أخبار التّخيير مورداً، بل جميع أخبار التّخيير من حيث لزوم تخصيصها بما لم يكن هناك أصل على طبق أحدهما وهو إخراج لأكثر موارد الأخبار.

تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الأصول الثلاثة، فإن مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين.

ويندفع بأن ما دل على التخيير حاكم على الأصل، فإن مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها.

فكما أن ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكماً عليه من غير فرق أصلاً، مع أنه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح وإن كانت النسبة عموماً من وجه، لأنها أقل مورداً فيتعين تخصيص أدلة الأصول، مع أن التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير مواردها، بل أكثرها بخلاف تخصيص أدلة الأصول، مع أن بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول، مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل، ومكاتبة الحميري المروية في الإحتجاج الواردة في التكبير في كل انتقال من حال إلى حال من أحوال الصلاة.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل على المخالف من أن العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق وتخصيص الآخر فيما دل على حجية الأصول، وإن الخبر الموافق يفيد ظناً بالحكم الواقعي والعمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهري فيتقوى به الخبر الموافق، وإن الخبرين يتعارضان ويتساقطان فيبقى الأصل سليما عن المعارض.

بقي هنا شيء وهو: أنهم اختلفوا في تقديم المقرر وهو الموافق للأصل على الناقل وهو الخبر المخالف له والأكثر من الأصوليين منهم العلامة قدس سره وغيره على تقديم الناقل، بل حكي هذا القول عن جمهور الأصوليين معللين ذلك بأن الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل، مع أن الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل، لكن لا يحضرني الآن مورد لما نحن فيه، أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل، فلا بد من التتبع.

ومن ذلك كون أحد الخبرين متضمنا للإباحة والآخر مفيدا للحظر، فإن المشهور تقديم الحاظر على المبيح، بل يظهر من محكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حد الوجوب ككونه متيقناً في العمل استناداً إلى (قوله صلى الله عليه وآله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)*، (وقوله: ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال)*، وفيه: أنه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة، لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح، فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين، مع أن المشهور تقدم الإباحة على الحظر.

فالمتجه ما ذكره الشيخ قدس سره في العدة[1] من ابتناء المسألة على أن

---

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده من اتّجاه ما ذكره الشّيخ قدس سره مبنيّ على القول بالتّرجيح بالأصل، حيث إنّه على هذا القول يقدّم الحاظر على المبيح بناء على أصالة الحضر في الأشياء قبل الاطلاع على الشّرع، وأمّا ما أفاده في الاستدلال

---

* عوالي اللئالي: ج٣، ص ٣٣٠.

* المصدر السابق: ج٢، ص ١٣٢.

الأصل في الأشياء الإباحة، أو الحظر، أو التوقف حيث قال: «وأما ترجيح أحد الخبرين على الآخر، من حيث إن أحدهما يتضمن الحظر والآخر الإباحة والأخذ بما يقتضي الحظر، أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف، لأن الحظر والإباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح بذلك وينبغي لنا الوقف بينهما جميعاً، أو يكون الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء» * انتهى.

ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين وإرجاع ما ذكروه من الدليل في ذلك فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر، إلا أنه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين.

وما ذكره الشيخ قدس سره إنما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل لا بما ورد التعبد به من الأخذ بأحوط الخبرين، مع أن ما ذكره من استفادة الحظر، أو الإباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دل من الشرع على أصالة الإباحة، مثل: قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه

على تقديم الحاظر بقوله: (ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دلّ على وجوب الأخذ) إلخ، فتوجّه عليه مضافاً إلى ما ناقشه فيه في طيّ كلماته السّابقة وسيصرّح به عن قريب من اختصاص الرّواية بصورة التّمكّن من تحصيل العلم بأنّ الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين مطلوب استحباباً تحكيماً لأخبار التّخيير عليه من حيث كونه نصّاً بالنّسبة إليه على ما أسمعناك في الجمع بينها وبينه وإن لم يكن هذا الجمع مرضيّاً عند شيخنا قدس سره، بل عند الأكثر.

---

* عدّة الأصول: ص ٦٢.

نهي»*، أو على أصالة الحظر مثل: (قوله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)، مع أن مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل على ما صرح به هو وغيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر، ولو ادعى ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف جرى مثله على القول بأصالة الحظر.

ثم إنه يشكل الفرق بين ما ذكروه من الخلاف في تقدم المقرر على الناقل، وإن حكي عن الأكثر تقدم الناقل وعدم ظهور الخلاف في تقدم الحاظر على المبيح.

ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الأولى بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه، ولذا رجح بعضهم الوجوب على الإباحة والندب لأجل الاحتياط، لكن فيه مع جريان بعض أدلة تقديم الحظر فيها إطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم، ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحة على الحظر لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة هذا.

مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادعاه بعضهم والتحقيق هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولى، بل حكي عن بعضهم تفريع تقديم الحاظر على تقديم الناقل.

ومن جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما، واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلاً في مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم.

---

* عوالي اللئالي: ج٣، ص ١٦٦.

والحق هنا التخيير[١] وإن لم نقل به في الاحتمالين، لأن المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء، بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً بعد الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

---

(١) مقتضى المرفوعة الّتي هي أخصّ من جميع أخبار التّخيير ثبوت التّخيير في الفرض، هذا مضافاً إلى أنّ مورد بعض أخبار التّخيير سؤالاً ما إذا ورد هناك أمر ونهي، وليس في الفرض أصل في المسألة الفرعيّة يرجّح به أحد المتعارضين فالحكم بالتّخيير في المقام ممّا لا مناص عنه وإن قيل بتقديم احتمال التّحريم على الوجوب عند فقد النّص، أو إجماله، أو قيل بلزوم التّوقّف والاحتياط في تكافؤ النّصّين مطلقاً ضرورة عدم إمكان الاحتياط في الفرض، ومن هنا ذهب غير واحد ممّن اختار الاحتياط في غير الفرض من صور تعارض النّصّين المتكافئين إلى التّخيير في المقام، وإن كان المختار ثبوت التّخيير مطلقاً وفاقاً للمحقّقين على ما أسمعناك في مسألة التّعادل.

والحاصل: أنّه كما إذا تعادل الخبران من حيث المرجّحات الأربعة لا ينظر إلى موافقة أحدهما للأصول العمليّة ويحكم بالتّخيير بينهما، كذلك لا ينظر إلى مضمونهما من حيث الوجوب والتّحريم، أو غيرهما من الأحكام الثّلاثة، أو أحدهما مع واحد من الأحكام الثّلاثة فيحكم بالتّخيير مطلقاً وإن خالف فيما ذكرنا غير واحد من الخاصّة والعامّة، فإن من يقدّم الخبر الدّال على الحظر على ما يدلّ على الوجوب يقدّمه على ما يدلّ على غيره من الأحكام بطريق أولى، إلاّ بالنّسبة

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع.

ولا يلتفت إلى المرجحات الثلاث الأخيرة الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له لحكومة أخبار التخيير على جميعها وإن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين.

نعم يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين[1] من الأدلة الظنية إذا

إلى ما يدلّ على الإباحة من حيث كونه موافقاً للأصل، ومن هنا أفرد غير واحد من الأصوليّين لكلّ واحد من الصّور المذكورة عنواناً كما في المفاتيح وغيره، قال في محكيّ الأحكام في عداد مرجّحات المدلولي: «الثّالث: أن يكون حكم أحدهما الحرمة والآخر الكراهة فالحاظر أولى لمساواته للكراهة في طلب التّرك وزيادته عليه إلى آخر ما ذكره من الوجوه، وقال في محكيّ النّهاية وغيره: (الآمر مقدّم على المبيح للاحتياط ولانتفاء الضّرر بمخالفة المبيح) إلى آخر ما ذكره من الوجوه، وقال في محكيّ شرح المختصر: (والأحكام يقدّم الحظر على النّدب، لأن الحظر لدفع المفسدة والنّدب طلب المنفعة)، وقال في محكيّه أيضاً: (يقدّم الوجوب على النّدب، لأنه أحوط)» انتهى، بل عن غير واحد منهم الحكم بالتّرجيح من حيث المدلول من غير جهة ما عرفت من الأحكام كالحكم التّكليفي بالنّسبة إلى الوضعي وما دلّ على الأخفّ بالنّسبة إلى ما دلّ على الأثقل لدليل نفي الحرج، وهذا كلّه منحرف عن الصّواب وإن أشير إلى الأخير في بعض ما تقدّم من الأخبار العلاجيّة.

(١) قد أسمعناك فيما قدّمناه لك في تعارض ما كان مبناه على الطّريقيّة أنّ قضيّة القاعدة فيه هو الحكم بالتّوقّف الّذي يرجع إلى التّساقط في الجملة والرّجوع إلى الأصل العملي المطابق لأحدهما إن كان، وإلا فالتّخيير العقلي نظير التّخيير بين

قلنا بحجيتها من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء.

نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين كما في إجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الأخبار، وإن كان الظاهر من بعضهم عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح

المحظورين من غير فرق بين أن يكون هناك مرجّح أم لا، فما أفاده من الرّجوع إلى المرجّحات المذكورة في غير تعارض الخبرين نظراً إلى حكومة أخبار التّخيير عليها في تعارض الخبرين مبنيّ على القول بصلاحيّة تلك المرجّحات للتّرجيح، وإلا فقد عرفت عدم صلاحيّتها له، ومن هنا قال: «لكن ليس هذا من التّرجيح في شيء»، وبالجملة لا فرق بين تلك المرجّحات والمرجّحات الجارية في الأخبار في عدم الالتفات إليها في غير تعارض الأخبار.

نعم ما كان منها مرجعاً كالأصل يرجع إليه في تعارض غير الأخبار على الطّريقيّة على القول بعدم إجراء التّخيير فيه بملاحظة تنقيح المناط، وإلا فيحكم بالتّخيير أيضاً كما في تعارض الأخبار كما أشار إليه في الكتاب، لكن التّنقيح على وجه القطع غير مسلّم والاتّفاق على اتّحاد الحكم في باب التّعارض غير معلوم، بل الأمر، كذلك بالنّسبة إلى التّرجيح أيضاً وإن كان أمره أظهر لاستفاضة الإجماع على وجوب الأخذ بأقوى الدّليلين وأرجحهما من غير فرق بين الخبرين وغيرهما، مضافاً إلى وجوه أخر قاضية بالتّعميم على ما عرفت الإشارة إليها وإلى ما يتوجّه عليها ودعوى عدم الفصل بين التّخيير والتّرجيح كما ترى، قال: في المفاتيح إذا وقع التّعارض بين أقسام الأدلّة الظّنّية غير الخبر وجب أيضاً الرّجوع إلى المرجّحات، والظّاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه» انتهى كلامه رفع مقامه. وهو المراد بالبعض في كلام شيخنا قدس سره الّذي استظهر عدم الخلاف في جريان التّرجيح في تعارض غير الأخبار.

فيها بأقسام المرجحات مستظهرا عدم الخلاف في ذلك.

فإن ثبت الإجماع على ذلك، أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث إنه خبر فيشمله حكمه فهو، وإلا ففيه تأمل، لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة[1]، لأن الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث إنه ظن مخصوص سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد.

---

(١) توضيح المقام وما أفاده في تنقيحه هو أنّه لا إشكال على ما نبّهناك عليه مراراً، وعن قريب في أنّ كلاً من التّرجيح والتّخيير الثّابتين في تعارض الأخبار على خلاف الأصل والقاعدة، وإنّما خرجنا عنهما لمكان الأخبار العلاجيّة الواردة في تعارض خصوص الأحاديث والرّوايات الظّنية، فلا يشمل تعارض غير الأخبار، كما لا يشمل تعارض الأخبار وغيرها ولا يشمل تعارض ما علم صدوره من الأخبار أيضاً عند التّحقيق في الجملة، فلو تعارضت آيتان، أو سنّتان، أو إحداهما مع الأخرى، أو إحداهما مع الخبر الظّنّي، فلا يشملها الأخبار العلاجيّة وإن جرى التّرجيح من حيث الدّلالة في جميعها، فإن التّرجيح من الحيثيّة المذكورة ليس لمكان التّعبّد، وكذا الحكم فيما لو تعارض الإجماعان المنقولان، أو أحدهما مع الخبر الظّنّي على القول بحجّيّة نقل الإجماع من حيث الخصوص من جهة آية النّبإ وغيرها لعدم ظهوره من الأخبار العلاجيّة ودعوى تسرية الحكم إليه من جهة العلّة المنصوصة في الأخبار العلاجيّة كما في الكتاب كما ترى، فإن الكلّيّة الكبرى المستفادة من التّعليل هو تقديم ما ليس فيه الرّيب الموجود في صاحبه من الأخبار لا مطلقاً وهو أمر ظاهر لا ريب فيه عند التّأمّل أصلاً فقوله قدس سره، وأما التّرجيح من حيث الصّدور فالظّاهر أنّه كذلك إلخ، منظور فيه، ومن هنا لم يستدلّ أحد فيما أعلم على حجّيّة نقل الإجماع بالأخبار العلاجيّة، مع أنهم استدلّوا على حجّيّة الأخبار في الجملة بالأخبار العلاجيّة.

نعم من قال: بحجيّة نقل الإجماع من حيث الخصوص كما يظهر من المعالم وغيره أجرى حكم تعارض الأخبار في تعارض نقلي الإجماع، فإن كان هناك إجماع فهو، وإلا فللنّظر فيه مجال واسع هذا كلّه على القول بحجيّته من حيث الخصوص، وأما على القول بحجيّته من حيث العموم من جهة اندراجه تحت مطلق الظّن فسيجيء حكمه هذا في نقل الإجماع، وأما غيره كالشّهرة والأولويّة الاعتبارية وغيرهما لو قيل بحجيّتها من حيث الخصوص كما عن الشّهيد قدس سره بالنّسبة إلى الأوّل وثاني الشّهيدين وصاحب المعالم قدس أسرارهما بالنّسبة إلى الثّاني، كما يظهر من الأوّل في المسالك في مسألة الشّياع الظّني ومن الثّاني في مسألة استحالة النّجاسات فتأمّل. فلا يجري حكم تعارض الأخبار بالنّسبة إليها قطعاً، كما لا يجري في تعارض الأخبار معها وإن كان ظاهر نقل الإجماع وغيره في لزوم الأخذ بأقوى الدّليلين تسرية الحكم بالنّسبة إليها أيضاً هذا فيما قيل بحجيّته من الأمارات من حيث الخصوص، وأما على القول بحجيّتها من باب الظّن المطلق، فلا إشكال في عدم تصوّر التّعارض بينها على القول باختصاص النّتيجة بالفروع على ما يقتضيه التّحقيق من كون النّتيجة حجيّة الظّن الشّخصي. نعم على القول بالتّخصيص بالأصول، أو التّعميم يتصوّر التّعارض جداً، إلا أن في جريان حكم تعارض الأخبار في تعارضها منعا ظاهراً.

نعم لا يبعد القول بلزوم متابعة الأقوى لا لمكان التّرجيح، بل لمكان وجود مناط الحجيّة فيه ليس إلاّ نظير ما أسمعناك في الجزء الأوّل من التّعليقة في الظّن المانع والممنوع فهو خارج عن حقيقة التّرجيح أيضاً فتأمّل.

هذا وإن شئت شرح القول في ذلك فارجع إلى ما ذكرنا من القول في ذلك في مطاوي كلماتنا السّابقة، وإنّما تكلّمنا في ذلك في المقام اقتضاء لأثر شيخنا العلاّمة قدس سره وبما ذكرنا كلّه يظهر حكم تعارض الظّن الخاص والمطلق، فإن الأوّل

بمنزلة الدّليل بالنّسبة إلى الثّاني، فلا يقع التّعارض بينهما.

نعم لو فرض في مقام ورد حكم الشّارع فيه بحجّيّة مطلق الظّن لا من جهة الانسداد وقع التّعارض بينه وبين الظّن الخاصّ، لكن الحكم فيه بالتّرجيح والتّخيير يظهر ممّا ذكرنا في حكم غيره من الصّور فتدبّر.

ولنختم الكلام في المسألة بذكر أمور:

الأوّل: أنّا ذكرنا مطاوي كلماتنا أنّ المدار في التّرجيح على مطلق المزيّة الدّاخليّة، أو الخارجيّة الرّاجعة إليها وإن ما ذكر في الأخبار وكلمات العلماء من المرجّحات الأربعة راجعة إلى تشخيص جملة من مصاديقها وأكثر اشتمالاً من الكتب عليها، سيّما المرجّحات السّنديّة الرّاجعة إلى الصّدور كتاب المفاتيح لسيّد مشايخ شيخنا العلاّمة قدس أسرارهما، لكن لا بدّ للفقيه من الرّجوع إلى الكتب الرّجاليّة لتحصيل المصاديق وتشخيصها كتشخيص العادل وغيره والعادل والأعدل والفقيه والأفقه والضّابط والأضبط والورع والأورع إلى غير ذلك، كما أنّه لا بدّ له من الرّجوع إليها لتحصيل ما هو مناط أصل الحجّيّة وإن كان هذا العلم كأكثر ما له دخل في الاستنباط من العلوم متروكاً عند كثير من محصّلي أهل عصرنا، وقد اتّخذوا الاجتهاد أسهل الأمور، مع أنه أشقّها ونسأل اللّه تعالى التّوفيق لتحصيله كما وفّق له علماءنا الماضين رضوان اللّه عليهم أجمعين.

الثّاني: أنّا قد ذكرنا لك في مطاوي كلماتنا الكلام في إلحاق غير الأخبار من الظّنون الخاصّة بالأخبار في أحكام التّعارض ترجيحاً وتخييراً، وعلى القول بعدم الإلحاق لا بدّ أن يراعي الفقيه ما يقتضيه القاعدة في تعارض الطّرق، فإن الحكم المذكور ترجيحاً وتخييراً على خلاف الأصول والقواعد، فإذا تعارض من غير الأخبار أمارتان وكان إحداهما موافقة للكتاب، أو السّنة، فلا بدّ من الأخذ بهما من حيث كونهما مرجعاً لا مرجحاً، فلا يرجع إلى الأصل المطابق لإحداهما إلاّ فيما

لم يكن هناك أحدهما، وكذا الحكم فيما إذا وقع التّعارض بين الأخبار وغيرها على القول المذكور ضرورة عدم جواز الرّجوع إلى الأصل العملي مع وجود الدّليل في المسألة ولو كانا متوافقين.

الثّالث: أنّا قد أشرنا في أوّل المسألة عند التّكلّم في بيان حقيقة التّعارض إلى أنّه لا يقع التّعارض غالباً بين الأصول فيما حكموا بوقوع التّعارض بينها وإذا فرض وقوعه بينها في مورد، فلا معنى للحكم بالتّرجيح، أو التّخيير بينها، بل لا بدّ من الرّجوع إلى أصل ليس في مرتبة المتعارضين لما أسمعناك من كونهما على خلاف الأصول، وإن قلنا بكون الأصل التّرجيح فيما قام هناك دليل على حجّيّة المتعارضين في الجملة مع إهماله، فإذا وقع التّعارض بين الاستصحابين في الماء النّجس المتمّم كرّاً بطاهر فيحكم بالرّجوع إلى أصالة طهارة الماء، كما أنّا قد أشرنا مراراً في طيّ أجزاء التّعليقة إلى عدم وقوع التّعارض بين الأصول والظّواهر المعتبرة فما في كلام ثاني الشّهيدين قدّس أسرارهما في التّمهيد وغيره في غيره من بيان صور تعارض الأصل والظّاهر، وأنّه قد يقدّم الأصل، وقد يقدّم الظّاهر، وقد يظهر الإشكال في صور وذكر أمثلة لكلّ قسم من الأقسام الثّلاثة ليس الغرض منه ما يتراءى منه في ابتداء النّظر، بل الغرض مجرّد التّعارض الصّوري، كما أنّ الغرض من التّقديم ليس هو التّقديم لمكان التّرجيح بعد فرض التّعارض، بل الغرض من تقديم الأصل هو العمل به دون الظّاهر المقابل له فيما لم يكن معتبراً، كما أنّ الغرض من تقديم الظّاهر هو تعيّن الأخذ به إذا كان معتبراً في مقابل الأصل فموارد الإشكال ترجع حقيقة إلى الإشكال في اعتبار الظّاهر وإن كان مقتضى القاعدة عند اشتباه الأمر الرّجوع إلى الأصل من دون تأمّل كما هو ظاهر.

الرّابع: أنّه إذا وجد لأحد المتعارضين ما يوجب تقديمه على صاحبه، فإن احتمل انقلاب الأمر، أو حصول التّعادل بالفحص وجب عليه النّظر والفحص، وإلا

فإن قيل بحجيتها فإنما هي من باب مطلق الظن، ولا ريب أن المرجع في تعارض الأمارات المعتبرة على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين إن ارتفع الظن من كليهما، أو سقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.

لم يجب وإن احتمل الوقوف على ما يوجب مزيد الرّجحان بعد الفحص والوجه فيما ذكرنا واضح.

هذا آخر ما وفّقنا لإيراده في المقام بتوفيق الله الملك العلاّم ودلالة أهل الذّكر عليهم ألف الصّلاة والسّلام، وكان الفراغ منه في اليوم التّاسع من شعبان من سنة ألف وثلاثمائة وخمسة عشر من الهجرة النّبويّة على هاجرها ألف السّلام والتّحيّة، مع تشتّت البال، وتجرّع الغصص، وتراكم الغموم، والحمد لله أوّلاً وآخراً، وله الشّكر الدّائم سرمداً وصلّى الله على خاتم النّبيّين وآله الطّيبين الطّاهرين صلاة لا تنقطع أبداً، وأرجو من إخواني المؤمنين النّاظرين إلى ما كتبت في هذه الأوراق مع ما فيه من الخلل والقصور أن يذكروني بطلب المغفرة والدّعاء، وإن يعفوا عمّا يجدوا فيه من السّهو والخطاء والاشتباه، فإن العصمة مختصّة بأهلها، مع أني قد أتعبت فيه كثيراً فإنّي قد عملته بعد فقد كثير من أجزائه ممّا عملته في سالف الزّمان وأعترف بأنّي ما أتيت بشيء عجيب، فإن كان فهي رشحة من رشحات بحر إفادات شيخنا الأستاذ العلاّمة قدّس الله نفسه الزّكيّة جزاه الله وجميع علمائنا عنّا وعن الإسلام خيراً ورضوانه، بل سلامه عليهم أجمعين أبد الآبدين ودهر الدّاهرين، وحشرنا وإيّاهم مع الأئمّة الطّاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، وقد جرى القلم بما جرى في بلدة طهران المشحونة بالهموم والأحزان قد فرغ من مقابلة تمام الأجزاء وتصحيحها إلاّ بعض أجزاء حجّيّة القطع بقدر ما وسعه الحال واقتضاه المجال العبد المذنب العاصي محمّد رضا الطّبرسي النّوري وفّقه الله لتحصيل مرضاته.

وأمّا الإجماع المنقول فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية جار فيه لا محالة، وأماّ الترجيح من حيث الصدور، أو جهة الصدور، فالظاهر أنه كذلك، وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً، فلا يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار وإن شمله لفظ النبإ من آية النبأ لعموم التعليل المستفاد من (قوله : فإن المجمع عليه لا ريب فيه)، و(قوله : لأن الرشد في خلافهم)، فإن خصوص المورد لا يخصصه ومن هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الإجماعين المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص، ومما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول، أو غيره من الظنون الخاصة لو وجد.

والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار، وكلمات علمائنا الأبرار في باب التراجيح رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات بجاه محمد وآله السادة السادات عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيات، وعلى أعدائهم أشد اللعنات وأسوأ العقوبات آمين آمين آمين، إلى هنا كتبه سلّمه الله عن الآفات والعاهات بحقّ محمّد وآله أشرف السادات، قد فرغت من تحريرها يوم الثلاثاء الثامن من شهر الرجب سنة ألف ومائتين وسبعين وأربعة من الهجرة ١٢٧٤.

المحتويات